

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

CAMINHOS DO AXÉ:

**A TRANSNACIONALIZAÇÃO AFRO-RELIGIOSA PARA OS
PAÍSES PLATINOS A PARTIR DO TERREIRO
DE MÃE CHOLA DE OGUM, DE SANTANA DO LIVRAMENTO – RS.**

DANIEL FRANCISCO DE BEM

Porto Alegre, 2007

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

CAMINHOS DO AXÉ:

**A TRANSNACIONALIZAÇÃO AFRO-RELIGIOSA PARA OS
PAÍSES PLATINOS A PARTIR DO TERREIRO
DE MÃE CHOLA DE OGUM, DE SANTANA DO LIVRAMENTO – RS.**

DANIEL FRANCISCO DE BEM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

ORIENTADOR: PROFESSOR DR. ARI PEDRO ORO

Porto Alegre, Março de 2007

*Dedico esta dissertação à mãe Chola de
Ogum Malé, a Belkis, Pitufó, Javier e a
todos os membros dos terreiros da Casa
Africana Reino de Ogum Malé pela
hospitalidade para com um estrangeiro.
Espero que este trabalho possa só
valorizar o projeto de vida de vocês.*

AGRADECIMENTOS

Ao longo da minha trajetória pessoal e acadêmica, contei com o apoio de mais pessoas do que sou capaz de me lembrar. Por vezes é uma palavra furtiva que desencadeia uma série de derivações que transformam toda a realidade. Meu primeiro agradecimento é para Marcelo Tadvald, que em 2003, em um momento particularmente difícil para mim, insistiu para que eu participasse das reuniões do Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Foi a partir de então que esta dissertação se tornou uma possibilidade mais concreta. Portanto, agradeço, por tudo à Marcelo, porque és o irmão que a vida me permitiu escolher.

Ademais, teço meus agradecimentos a algumas das pessoas que são, de alguma forma, responsáveis pela materialização deste trabalho:

Ao Prof. Dr. Ari Pedro Oro, pela confiança em mim depositada em tantos momentos, pelo seu exemplo de pessoa e profissional.

À mãe-de-santo Chola de Ogum Malé, pela disponibilidade, interesse, paciência e confiança para comigo. À todos os seus filhos-de-santo em Santana do Livramento, Posadas e Montevideú, pela atenção e desprendimento com que me receberam em tantas oportunidades.

Em Santana do Livramento ainda agradeço a prof. Mestre Gladys Bentancor e esposo Fernando Roses pela acolhida sincera, o diálogo de qualidade e a experiência de vida que me mostrou um pouco de como são os uruguaios. E a agradeço ao seu Sérgio da Santeria Canto dos Orixás, pela gentileza e disponibilidade de me acompanhar em algumas das minhas entrevistas.

À todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, por me guiarem no aprendizado da Antropologia; sobretudo ao Prof. Dr. Bernardo Lewgoy e a Prof. Dr. Caleb Farias por sempre estarem abertos ao diálogo.

Ao PRONEX/ CNPQ que financiou a maior parte das minhas expedições pela região fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai. Sem esse apoio, este trabalho não teria sido possível.

Aos amigos e colegas de núcleo Rafael Derois, Cíntia Ávila, Rosilene Schoenfelder, Antônio Madalena, por todo o apoio, auxílio e interesse, meu muito obrigado.

À J. R. Saldanha e Rita Rauber por tudo que fizeram por mim, sobretudo nos momentos mais difíceis de todo esse processo.

Aos meus amigos e familiares pelo tempo de convivência que lhes foi subtraído, meu muito obrigado por entenderem a importância desta pesquisa para mim.

A minha mãe Ilca Cardoso de Bem, grande incentivadora de todos os meus projetos. Te amo e espero que te orgulhes de mim.

A minha namorada Adriana, parceira intelectual, musa inspiradora e suporte moral, sem o qual eu teria soçobrado perante esta tarefa. Amorzinho, mesmo nos longes da distância meu amor é teu.

É verdade que a antropologia estuda problemas, e não povos, como disse Evans-Pritchard; mas seus problemas são aqueles dos povos que estuda (...) [e assim existem] problemas postos por estes povos para si mesmos, e portanto para os antropólogos. (...) O que sempre se passa é uma negociação entre os problemas do etnólogo – pessoais tanto quanto teóricos – e os problemas de seus informantes, tomados em maior ou menor medida como a expressão de um pensamento integralmente social
(Eduardo Viveiros de Castro)

RESUMO

A conformação de comunidades dentro do processo de difusão dos sistemas religiosos afro-brasileiros para o Uruguai e a Argentina propicia o surgimento de famílias-de-santo transnacionais, trans-étnicas e trans-territoriais. É o que ocorre na “Casa Africana Reino de Ogum Malé”, com sede em Santana do Livramento (Brasil), um ponto de partida tradicional para a transnacionalização afro-religiosa na fronteira do Brasil com o Uruguai. Suas filiais encontram-se em Montevideu (Uruguai) e Posadas (Argentina), havendo ainda ramificações em São Miguel de Tucumã (Argentina). Organizados por mãe Chola, membros desse coletivo percorrem, durante o calendário litúrgico, os vários pontos desse território, visitando-se mutuamente, construindo sua religiosidade e reforçando o pertencimento à rede.

Busca-se aqui, através do método etnográfico, recompor a ambiência experimentada durante os rituais e, ao mesmo tempo, identificar os momentos em que os atores envolvidos performatizam tensões identitárias, na medida que, ao se relacionar através de uma estrutura ritual compartilhada, acabam por a experimentar a partir de significantes e práticas culturais informadas por outros pertencimentos, sejam étnicos, lingüísticos ou nacionais.

Palavras-chave: transnacionalização – religião afro-brasileira – ritual – fronteira – jogos identitários

ABSTRACT

The diffusion of African-Brazilian religions into Uruguay and Argentina leads to the formation of families-in-saint which can be at once transnational, transethnic and transterritorial. Such is the case of the “Casa Africana Reino de Ogum Malé” (“The African House of the Kingdom of Ogum Malé”), whose headquarters lies in Santana do Livramento (Brazil), a traditional departure point for the transnationalization of African-Brazilian religion, on the Brazilian-Uruguayan border. It has branches in Montevideo (Uruguay) and Posadas (Argentina), and also links in San Miguel de Tucumán (Argentina). Led by mother Chola, the members of this collectivity cross the many points of this territory during the liturgical calendar, paying each other visits, building their faith and reinforcing their attachment to this network.

This dissertation leans on the ethnographic method to recreate the ritual experience. At the same time it tries to identify moments in which the actors perform their identity tensions. Although sharing the same ritual structure each actor experiences it from significant and cultural practices informed by different attachments, be they ethnic, linguistic or national.

Key-words: transnationalisation – African-Brazilian religion – ritual – border – identity role-playing

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Brasil, Uruguai e Argentina: Territorialização da rede de terreiros vinculados à mãe Chola de Ogum Malé – 2006.....	p. 12
Figura 2: Seu Sérgio e esposa.....	p. 22
Figura 3: Mãe Chola	p. 27
Figura 4: Dois caboclos.....	p. 34
Figura 5: Fachada de templo em Rivera.....	p. 40
Figura 6: Homenagem à mãe Chola.....	p. 45
Figura 7: Exus durante o <i>Pai Nosso</i>	p. 53
Figura 8: Batizado do filho de Beatriz.....	p. 64
Figura 9: Afresco em Montevideú.....	p. 74
Figura 10: Estátua de lemanjá na Rambla.....	p. 76
Figura 11: Marca de fronteira entre Santos.....	p. 77
Figura 12: Ritual para lemanjá.....	p. 79
Figura 13: Mãe Chola e alguns “filhos” montevidéanos.....	p. 87
Figura 14: Frente do terreiro de Posadas.....	p. 94
Figura 15: Ritual para Oxum.....	p. 97
Figura 16: “Presos” de obrigação.....	p. 101

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 6
CAPÍTULO 1: EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS E SOCIAIS NUM TERREIRO EM SANTANA DO LIVRAMENTO	p. 17
1. O primeiro contato.....	p. 17
2. No Canto dos Orixás.....	p. 20
3. Na Casa Africana Reino de Ogum Malé.....	p. 22
3.1. A história de mãe Chola.....	p. 26
4. Ampliando a rede.....	p. 30
5. Minha primeira sessão de Umbanda.....	p. 31
6. Um <i>cavalo</i> bailarino.....	p. 39
7. Conversa franca.....	p. 41
8. Com os Santos.....	p. 42
9. A Quimbanda das almas.....	p. 49
10. Obrigação de mata a la pampa.....	p. 57
11. Fabiano, o interior e o exterior.....	p. 65
12. As histórias de Tita.....	p. 68
CAPÍTULO 2: ILHAS NO EXTERIOR	p. 73
1. A Montevideú afro-umbandista.....	p. 73
2. Saudação a rainha do mar no Río de la Plata.....	p. 76
3. Na Playa Ramírez.....	p. 81
4. Transnacionalização afro-religiosa, mate e culinária.....	p. 82
5. Preparando <i>ebós</i> para uma quinzena.....	p. 85
6. Batuque em Montevideú.....	p. 87
7. Em Posadas.....	p. 92
8. Um presente para Oxum.....	p. 93
9. Uma festa de Quimbanda transnacional.....	p. 98
10. Obrigação de Batuque em Posadas.....	p. 100

11. O calendário religioso.....	p. 103
CAPÍTULO 3: TRANSNACIONALIZAÇÃO: NA FRONTEIRA, OS JOGOS IDENTITÁRIOS.....	p. 106
1. Condições sócio-históricas-espaciais da região fronteiriça.....	p. 106
2. A transnacionalização afro-religiosa transfronteiriça para os países platinos.....	p. 110
3. A identidade afro-religiosa e os fatores constituintes da sua transnacionalização	p. 111
3.1. O projeto de vida religioso e territorial de mãe Chola de Ogum Malé	p. 112
3.2. O ethos e visão de mundo propostos na experiência ritual afro-religiosa	p. 117
3.2.1. Considerações sobre o conceito de ritual.....	p. 118
3.2.2. A Aliança através do sacrifício, uma perspectiva ritual.....	p. 123
4. Os jogos identitários na microsociologia das interações de uma rede religiosa transnacional.....	p. 131
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p. 138
REFERÊNCIAS.....	p. 143

INTRODUÇÃO

Esta dissertação versa sobre o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para os países platinos, pela fronteira Brasil – Uruguai, a partir do projeto territorializado da rede de terreiros Casa Africana Reino de Ogum Malé, que tem a sua principal sede na cidade gaúcha de Santana do Livramento. O foco investigativo desta pesquisa centrou-se na questão dos jogos identitários performatizados pelos membros de tal comunidade religiosa, sobretudo nos momentos rituais.

Em 2003, recém graduado em Ciências Sociais, fui convidado a participar das reuniões do Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, coordenado pelo professor Dr. Ari Pedro Oro. Ao me aproximar do temário da Antropologia da Religião, trazendo como bagagem uma infância em Uruguaiana, cidade na fronteira com a Argentina, e um interesse pela história da região platina, fui apresentado pelo professor Ari aos estudos sobre a transnacionalização afro-religiosa. Deste encontro derivou a pesquisa que embasa o presente trabalho.

Entre 18 e 30 julho de 2005 fiz uma viagem exploratória pela fronteira gaúcha. Dos terreiros contatados nas cidades de Santana de Livramento (BRA), Rivera (URU) e Uruguaiana (BRA), Paso de Los Libres (ARG), a Casa Africana Reino de Ogum Malé se destacou como um bom exemplo de rede religiosa transnacional, na medida em que a mãe-de-santo relatou realizar um itinerário ligando as várias sedes do seu terreiro, conformando um projeto transnacional bem sucedido. No primeiro encontro com este grupo estive no terreiro de mãe Chola em Santana do Livramento em três oportunidades, nos dias 20, 22 e 23 de julho. Desde de então realizei várias expedições as cidades em que se encontram esses terreiros, onde visitei e permaneci nos mesmos, como exposto abaixo:

- 2ª visita, em 27 de agosto de 2005, ao terreiro de Santana do Livramento;
- 3ª visita, em 01 de novembro de 2005, ao mesmo terreiro;
- 4ª visita, entre 08 e 11 de dezembro de 2005, ao terreiro de Posadas;

– 5ª visita, entre os dias 21 e 31 de janeiro de 2006, ao terreiro de Santana do Livramento;

– 6ª visita, entre os dias 02 e 05 de fevereiro de 2006, ao terreiro em Montevidéu;

– 7ª visita, entre os dias 20 e 23 de abril de 2006, ao terreiro de Santana do Livramento;

–8ª visita entre os dias 06 e 11 de setembro ao terreiro de Posadas.

Esta dissertação é a primeira sistematização mais densa, mais reflexiva, dos dados que venho coletando ao longo destes 18 meses de pesquisa. Como este é um trabalho em processo, pretendo continuar aprimorando o meu entendimento sobre este objeto e aprofundar a investigação de várias dimensões do mesmo com as quais tive contato durante a observação participante. Também pretendo desenvolver e ampliar em futuras pesquisas os desdobramentos aqui apontados sobre o tema da transnacionalização de sistemas religiosos.

Dado o cunho antropológico desta pesquisa, tenho lançado mão de metodologias consagradas na tradição disciplinar, compreendendo as questões propostas a partir de um “olhar, uma escuta e uma escritura antropológica”, parafraseando Roberto Cardoso de Oliveira (1996). Portanto, realizar esta pesquisa consistiu em vivenciar a observação participante (BECKER, 1999) e a experiência afetiva junto aos grupos e locais onde se realizam essas manifestações religiosas, que permitem que os códigos estruturais e estruturantes de suas concepções sejam definidos, atualizados, re-significados e propagados.

Cada objeto de pesquisa requer uma abordagem diferenciada por parte do pesquisador. Dentro de uma relação que deve primar pela comunicação, o antropólogo se empenha na realização profícua do encontro com os grupos e pessoas envolvidas. Tensões, conflitos e dilacerações vivenciadas no campo parecem ser, no entanto, uma realidade em qualquer pesquisa antropológica. Estes problemas podem variar de acordo com o tema, evidentemente, mas podem ser melhor ou pior vivenciados em consonância com o comportamento do pesquisador. A forma de inserção, de estabelecimento de um mínimo grau de intimidade entre as partes, pesquisador/ pesquisado, antropólogo/ outro, deve ser levada em conta, a fim de proporcionar o desvelar de sentidos mais profundos, mais aproximados da realidade de percepção e de cognição dos sujeitos.

Para mim a questão mais difícil durante o período de confecção desta dissertação foi o da escritura etnográfica, não só no que se refere aos jogos de poder que essa escrita materializa (CLIFFORD, 1998). Sei que essas relações permeiam todo o texto, porque todo o texto é representação e toda a representação está no lugar do que se quer representar, re(a)presentando o objeto a partir de um ponto de vista impregnado pelo projeto do pesquisador (RAFFESTIN, 1993; SILVA, 2000). É claro que uma série de expedientes de construção textual podem me ajudar a problematizar, e em certo nível, apaziguar esta questão. Entre os inúmeros autores que tematizam a questão, James Clifford (1998) advoga a construção de um texto etnográfico cada vez mais polifônico. Vagner Silva coloca claramente a grande questão que me assalta:

Como transpor, entretanto, a riqueza, a complexidade, as difíceis negociações de significados ocorridas entre antropólogo e grupo pesquisado, enfim toda a série de problemas e situações imponderáveis que surgem durante a realização do trabalho de campo, para a forma final, textual, da etnografia, sem perder de vista aspectos relevantes do conhecimento antropológico como o próprio modo pelo qual este é produzido? (SILVA, 2000, p. 118).

É claro que “o método etnográfico é um instrumento epistemológico coerente para construir as tramas e redes de relações nas quais transparecem as ações dos homens” (ECKERT, 1998, p. 12-13). Mas como adequar tanta vida em cento e poucas páginas e ainda fazer uma série de cruzamentos entre esta experiência e as experiências, mediadas pelo texto, de outros antropólogos que estudaram assuntos próximos ao meu?

Entre os instrumentos necessários ao antropólogo, a teoria, como nos mostra Lévi-Strauss (2003), é aquela capaz de realizar o colamento e a complementariedade entre o significante disponível (que nomina o concreto) e o significado penetrado (o que se desvela como ontológico a esse concreto). O pensamento simbólico estabelece ou constrói parcialmente essa correspondência, na forma de significantes flutuantes, que adequam respostas “inventadas” às proposições problematizadas por dada comunidade (Lévi-Strauss, 2003). Contudo não se pode negar que, com maior ou menor grau de colamento à “realidade”: 1. as explicações nativas estão na base das práticas dos nativos, podendo ser identificadas nas ações individuais; 2. o fato de que explicações e práticas são

relativas a instâncias históricas, sociais e naturais, antes de mais nada, elas são relacionais para com os outros membros deste grupo, outros grupos humanos, outros seres, a dinâmica real dada, a realidade concebida. Assim, quando pensamos sobre as construções simbólicas humanas, pelo ponto de vista antropológico, pelo menos de uma antropologia como pensada por Lévi-Strauss:

[...] Não podemos jamais estar seguros de haveremos atingido o sentido e a função de uma instituição se não pudermos reviver a sua incidência sobre uma consciência individual. Como esta incidência é parte integrante da instituição, toda interpretação deve fazer coincidir a objetividade da análise histórica ou comparativa [como essa instituição exerce sua influência concretamente] com a subjetividade da experiência vivida [como é sentida, interpretada, a ação desta instituição] (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 15).

Neste ponto da empresa antropológica a teoria se une ao método etnográfico, que busca “recriar” a subjetividade da experiência vivida pelo outro. Na construção dessa escritura etnográfica tentarei recompor um pouco da ambiência experimentada durante os rituais que participei, o “clima” encantatório totalizante que busca *prescritivamente* reviver pensamentos e paisagens míticas associadas à cosmogonia das tradições sudanesas onde, *performaticamente*, apresentam-se as tensões identitárias entre os atores envolvidos na medida em que, apesar de relacionarem-se através de uma estrutura ritual compartilhada, a experienciam a partir de significantes e práticas culturais informadas pelos seus pertencimentos anteriores (LEACH, 1996; SAHLINS, 1997). Assim, o ritual converte-se, diante de um olhar informado antropológicamente, em *metacommentário* sobre as dinâmicas de criação, manutenção e transformação dos códigos de organização social de determinado grupo, pois, como escreveu Roberta Peters em relação as festas de casamento de famílias palestinas no Rio Grande do Sul:

Há um aspecto do ritual que é o da expressividade cênica e [...] ele coaduna coisas, símbolos e situações que podem ser incongruentes [...] somente no ritual, estas incongruências são expressas publicamente e convertidas em algo inteligível e ao mesmo tempo polifônico (Peters, 2006, p. 70).

Nesta pesquisa busco entender o que significa ser praticante de religiões afro-brasileiras na zona de fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai. Abordarei problemas relativos às categorias identitárias destas pessoas. Como se estruturam e

hierarquizam-se as diversas identidades das quais esses sujeitos são portadores? Como se relacionam as identidades étnicas, nacionais e religiosas em contextos rituais transnacionais?

Como técnicas de pesquisa utilizadas nessa trajetória investigativa, servi-me da já referida observação participante, do registro fotográfico, escrito e de áudio dos rituais e de outros eventos de sociabilidade do grupo pesquisado, de entrevistas semi-estruturadas de caráter aberto. Tais instrumentos parecem ser os que melhor possibilitam compreender, nas trajetórias individuais e sociais (VELHO, 1999) dos sujeitos envolvidos, determinadas questões preservando o universo discursivo de cada interlocutor – narrativa, biografia e história de vida (DEBERT, 1986) – e de cada experiência religiosa apresentada, também, a partir de relatos.

A pesquisa apresentada nestas páginas justifica-se, primeiramente, pela atual importância dos estudos de fenômenos transnacionais como limitadores, descentralizadores e redimensionadores de vários pertencimentos a unidades socioculturais, políticas e econômicas (RIBEIRO, 2000), sobretudo em relação aos Estados nacionais.

A temática da transnacionalização religiosa não é propriamente uma novidade para os cientistas sociais brasileiros, argentinos e uruguaios, visto os vários trabalhos que se debruçaram sobre o processo de transnacionalização religiosa afro-brasileira e neopentecostal para os países do Prata pela fronteira gaúcha. Contudo, certamente ainda há muito a ser pesquisado sobre este tema, tanto no que diz respeito as suas redes constituintes quanto a sua estruturação sociológica e aos seus conteúdos e operadores simbólicos. Acredito que esta pesquisa pode contribuir enquanto registro antropológico de um determinado momento do processo de territorialização de uma comunidade religiosa formada em e a partir de Santana do Livramento, historicamente reconhecida como um dos principais centros de difusão das religiões afro-brasileiras para os países platinos, e dos jogos identitários engendrados dentro deste processo.

Por fim, esta pesquisa ganha relevância ao debruçar-se sobre a constituição e atual dinâmica de um processo de transnacionalização religiosa que ocorre entre Estado-Nações periféricos, dentro das classificações político-econômicas do sistema mundial e entre redes de sujeitos não-hegemônicos, com intensas práticas transnacionais pouco documentadas, alicerçadas em uma estrutura religiosa ritual de

matriz sudanesa (ou melhor dizendo, de matriz etno-lingüística ioruba). Dirigir o olhar para tais processos é buscar entender os fluxos alternativos e “subterrâneos” que, existentes dentro da própria modernidade, não assemelham-se às forças de homogeneização desta, mas, ao contrário, são forças de heterogeneização (RIBEIRO, 2000), fenômenos de resistência e ressurgimento étnicos contra a lealdade terminal ao Estado, uma lealdade onívora das possíveis lealdades alternativas (SANTOS, 2000).

A transnacionalização religiosa, como bem definiu o professor Ari Pedro Oro, remete “à propagação sobretudo de bens e necessidades simbólicas, que ocorre à margem do aparato estatal” (Oro, p. 18). Assim, o processo de transnacionalização, apesar de existir dentro dos territórios estatais e ser praticado por cidadãos dessas nações, nada tem a ver com os interesses do Estado-Nação. Pode-se citar alguns tipos de transnacionalização religiosa, a) a partir de fluxos migratórios, b) através do deslocamento transfronteiriço e c) através da circulação midiática internacional de certas idéias religiosas. Segundo Ari Oro:

A implantação das religiões afro-brasileiras nos países do Prata obedece preferencialmente a um modelo feito de [...] deslocamentos e viagens de agentes religiosos, fiéis e interessados pela *religião*, entre Brasil/Uruguai/Argentina, sem a fixação definitiva em outro país (ORO, 1999, p. 70).

Nessa forma de transnacionalização a ultrapassagem das fronteiras dos estados nacionais e pode gerar comunidades nas quais os sujeitos, instituem redes familiares, religiosas, de solidariedade e reciprocidade e compartilham identidades coletivas.

Dentro do processo transnacional afro-religioso, o ritual, enquanto uma linguagem que se encontra colada a toda a ação produzida comunitariamente, configura-se como espaço e tempo privilegiado tanto para o exercício e a construção da identidade do grupo, quanto para a problematização dos múltiplos pertencimentos em que os atores desta comunidade foram socializados anteriormente, como o pertencimento étnico, nacional, geracional, de gênero, lingüístico etc. O ritual revela tensões entre forças identitárias centrípetas, aglutinadas em torno da identidade religiosa compartilhada, e centrífugas, outros pertencimentos que afastam os indivíduos de uma experiência mais completa da identidade religiosa. Estas linhas de

força atravessam todos os lances dos jogos identitários experienciados neste *coletivo* natureza-cultura (LÉVI-STRAUSS, 1982; LATOUR, 1994), ou seja, os humanos e os seres espirituais do panteão religioso da Linha Cruzada.

No caso da comunidade religiosa de *Linha Cruzada Casa Africana Reino de Ogum Malé*, passa-se que (1) esta é uma comunidade sediada não em um único terreiro, mas em vários terreiros que se territorializam por três países (vide *figura 1*), tendo como sede o de Santana do Livramento (BRA) e como filiais de destaque aqueles localizados em Montevidéu (URU) e Posadas (ARG), articulando ainda dois terreiros localizados em São Miguel de Tucumã (ARG); (2) Esta rede de terreiros organiza-se em torno da mãe-de-santo Chola de Ogum e conta com filhos-de-santo brasileiros, uruguaios e argentinos que circulam pelos três terreiros, agregando-se sob a identidade de praticantes desta religião e criando entre si toda uma economia de trocas simbólicas, que tem no ritual o seu mercado, que ora performatiza as diferenças, sobretudo nacionais e étnicas, dos diversos atores envolvidos, ora investe na expressão da aliança identitário-religiosa existente nesta comunidade; (3) Assim, tendo diferentes terreiros em diferentes cidades, que por sua vez, estão em diferentes países, mãe Chola estruturou o calendário litúrgico de sua comunidade de forma que determinados rituais prioritariamente devam ser praticados em determinadas cidades, criando um circuito ritual transnacional que organiza e possibilita a existência da comunidade materializada nesta rede de terreiros.

Figura 1: Brasil, Uruguai e Argentina: Territorialização da rede de terreiros vinculados à mãe Chola de Ogum Malé – 2006.



As religiões afro-brasileiras têm uma história antiga, pois existem relatos de cultos africanos sendo praticados em terras brasileiras já em meados do século XVII, os chamados Calundus Coloniais. Mas é realmente no século XIX que, com a urbanização crescente e o maior contingente de negros livres, cresce significativamente o número desses grupos, que tem suas capacidades organizativas aumentadas, se transformando, com o tempo, de células de resistência religiosa africana em instituições religiosas afro-brasileiras. Nos primórdios dessas religiões o que estava em pauta era a superação das diferenças, políticas, culturais e religiosas entre os escravos negros, oriundos de diversos grupos étnicos, em prol da continuidade do exercício religioso de forma similar a dos sistemas africanos (SILVEIRA, 2005).

Essas religiões constituem um sistema religioso complexo, que abrange desde variações regionais¹ do culto aos *orixás*, mais próximo da matriz religiosa africana, cujos exemplos incluem o Candomblé, Batuque, Tambor de Mina do Maranhão, Xangô do Recife etc, até religiões sincretizadas com o espiritismo Kardecista e o catolicismo (que é o caso da Umbanda), passando pela mistura de algumas dessas vertentes (como acontece com a Linha Cruzada ou Umbanda Cruzada), na qual os praticantes participam de rituais de Batuque, Quimbanda e Umbanda; por sua vez, a Quimbanda é uma linha ritual, ramificada da Umbanda, na qual se reverenciam espíritos do tipo *trickster*, chamados de *exus* e *pombagiras*. Na Linha Cruzada, apesar das especificidades de cada uma dessas religiões, alguns elementos são fixos e aparecem em todas as variantes, revelando um padrão cultural. Todas essas religiões compartilham, em maior ou menor grau, elementos lingüísticos, rituais, míticos e simbólicos de ascendência sudanesa entre os quais destacam-se as práticas ligadas ao *axé* (força vital); a *possessão*, ou incorporação, das entidades no crente e a ritos iniciáticos e sacrificiais (CORRÊA, 1988; ORO, 1999).

No Rio Grande do Sul, sabe-se que pelo menos desde meados do século XIX se pratica o Batuque, originário das nucleações negras de Rio Grande e Pelotas sendo portanto uma religião nativa do estado. Desde sua origem pode-se perceber a

¹ Essas variações devem-se principalmente a dois fatores: a ascendência dos diferentes grupos africanos que chegaram ao Brasil (Banto, Jêje, Nagô etc.), mas que já tinham uma matriz religiosa compartilhada na África e adaptações locais na constituição destes cultos nas diversas regiões do país.

necessidade de uma configuração trans-étnica para sustentar a manutenção dessa tradição religiosa, como aponta Norton Corrêa:

Apesar do pequeno número de sudaneses, o Batuque manteve-se graças à estrutura sólida e do alto nível de articulação interna do modelo jêje-nagô. Mas contribuiu sem dúvida para isto um número significativo de participantes – e aí supõe-se o ingresso de não-sudaneses – pois do contrário não se sustentaria como manifestação. Entretanto, este ingresso não resultou, ao que tudo indica, em grandes influências banto no ritual. Pelo fato de ter cooptado negros de origens étnicas diversas, pode-se dizer que teria atuado no passado, como importante fator de identidade para as grandes massas negras urbanas de todas as origens étnicas, no Rio Grande do Sul (CORREA, 1988, p. 70–71).

Atualmente, conforme relatos de informantes², o campo afro-religioso do estado é dominado pela linha cruzada e prevalece no batuque a *nação* (tradição) *Ijexá*, ou a mistura desta com a *nação Jêje*.

Na fronteira gaúcha, as religiões afro-brasileiras começam a ser praticadas com maior visibilidade nas primeiras décadas do século XX, difundindo-se, a partir daí, pelos territórios uruguaio e argentino. No Uruguai sabe-se da existência de *terreiros* em Artigas, desde 1936 e na capital, Montevideú, desde 1942. No entanto, o processo de transnacionalização afro-religiosa para os países platinos só se intensificou em meados da década de sessenta, quando abriram portas os primeiros terreiros em território argentino (CORREA, 1998)³.

Santana do Livramento tornou-se uma das principais cidades na rota de difusão das religiões afro-brasileiras pelo espaço platino. Lá viveram e trabalharam dois dos principais responsáveis pela expansão da Linha Cruzada, pai João do Bará, porto-alegrense, e mãe Teta de Oxalá, esta santanense e filha-de-santo do primeiro. A transnacionalização foi por eles impulsionada, seja através de viagens periódicas ao Uruguai e à Argentina, seja pela iniciação de inúmeros fiéis uruguaios e argentinos, principalmente na Nação (PI HUGARTE, 1993b; ORO, 1999). Ainda hoje

² Esses relatos foram colhidos em diversos terreiros de Porto Alegre e do Interior do Rio Grande do Sul. Posteriormente essas observações foram confirmadas, em uma comunicação pessoal, pelo prof. Dr. Ari Pedro Oro.

³ Para outras análises sobre o início do processo de difusão das religiões afro-brasileiras para o Uruguai e a Argentina, consultar os textos de Alejandro Frigério (1998) e Rita Segato (1998).

trabalham em Santana do Livramento muitos pais-de-santo contemporâneos e/ ou descendentes desses personagens históricos. Mãe Chola de Ogum Malé, por exemplo, por um certo tempo esteve no grupo de um filho-de-santo de João do Bará, tendo sido iniciada por este no Batuque.

Esta dissertação é composta por três capítulos. Os dois primeiros são etnográficos. No capítulo inicial eu abordo a minha percepção da fronteira, como materializada na própria espacialidade das cidades de Santana do Livramento e Rivera, bem como descrevo os eventos relativos aos rituais que assisti nas 1^a, 2^a, 3^a, 5^a e 7^a visitas que realizei a sede brasileira da Casa Africana Reino de Ogum Malé, em Santana do Livramento. Nestas visitas eu acompanhei uma sessão de Umbanda, uma quinzena de Batuque, um ritual de Quimbanda para o dia dos finados, a obrigação de mata na Umbanda deste terreiro e a obrigação de Batuque pela festa de Ogum. Minha narrativa enfatizará o contexto e as enunciações das pessoas e suas entidades em que pude identificar a performatização das tensões resultantes dos jogos de identidades entre os membros desta rede, quando territorializada no seu principal terreiro.

No segundo capítulo descrevo, além dos rituais realizados nos terreiros de Posadas e Montevideu, um pouco da cena religiosa afro-brasileira nestas cidades, da estrutura de deslocamento entre os terreiros desta rede e apresento registros das horas de ócio, sociabilidade e aprendizado que ocorrem entre os momentos rituais, mas que são tão fundamentais para a coesão e reprodução deste grupo quanto os últimos. Também aqui a ênfase se coloca sobre os jogos identitários que acontecem nestas outras estações da rede transnacional constituída e percorrida por mãe Chola e seus filhos-de-santo.

No terceiro capítulo, procurei organizar uma análise antropológica que permitisse entender o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras a partir da região fronteira, na qual uma estrutura social compartilhada permite o atravessamento dos bens simbólicos e elementos identitários diacríticos deste sistema religioso para o espaço platino, usando da rede familiar e de sociabilidade da mãe Chola para conectar os terreiros geridos por ela em um território em rede, tramado sobre o mesmo espaço em que territorializam-se outros projetos de outros grupos e portanto, competindo com outras territorialidades e outros elementos identitários culturais (oriundos dos pertencimentos lingüísticos, étnicos e nacionais).

No entanto, existe a manutenção da comunidade transnacional, pela existência de uma forte identidade religiosa, estruturada por uma perspectiva ritual organizada a partir do ethos e da visão de mundo deste sistema religioso. Neste contexto de transnacionalização o ritual torna-se a esfera onde se desenrolaram jogos identitários que ora buscam dirimir as diferenças, ora buscam ressaltá-las, de forma que as diferenças entre os atores se problematizam na interação ritual e acabam a transformando.

CAPÍTULO 1

Experiências religiosas e sociais num terreiro em Santana do Livramento

O relato que segue trata dos contatos por mim realizados em Santana do Livramento e Rivera. Entre os vários momentos sociais, privilegiei os rituais realizados na Casa Africana Reino de Ogum Malé, não para analisá-los apenas enquanto práticas religiosas, mas enquanto espaço e tempo privilegiados para a performatização de elementos significativos, de convergência, dissenso, conflito e apaziguamento das tensões advindas da configuração particular do grupo social em questão: o jogo de identidades sociais, religiosas, étnicas, nacionais desse grupo multi-étnico e transnacional. As tensões resultantes da especificidade deste grupo aparecem nas falas dos atores, assim como nas palavras de suas entidades por ocasião dos rituais, como se verá.

1. O primeiro contato

Na segunda-feira, dia 18 de julho de 2005, cheguei em Santana do Livramento às cinco horas da manhã, vindo de Porto Alegre, acompanhado de Adriana⁴, depois de uma viagem de mais de 500 quilômetros, percorridos em quase sete horas de ônibus. Fazia muito frio. Saindo da rodoviária, como não tínhamos muita certeza do rumo a tomar para chegar ao hotel em que ficaríamos hospedados em Rivera fomos nos informar com um senhor de tez morena, comum aos tipos fronteiriços, que estava acendendo um cigarro um pouco mais adiante. Ele disse que deveríamos subir em direção à Praça Internacional e cruzar a *Linha*; a *calle* que procurávamos era a primeira paralela à direita desde a principal, a avenida Sarandi; seu português era carregado de hispanismos e, por isso, presumi que ele fosse uruguaio.

⁴ Adriana é geógrafa e pesquisa sobre fronteira e contrabando. Acompanhou-me em etapas de cinco das minhas incursões a campo; quatro à Santana do Livramento (julho, agosto, novembro de 2005 e janeiro de 2006) e uma à Posadas (dezembro de 2005).

Com mochilas pesadas e roupas grossas, caminhávamos rápido para espantar o frio e o cansaço. Passamos ao largo da Praça Internacional, escura e deserta - neste momento não vi o obelisco e as bandeiras, das respectivas nações, demarcando os limites dos dois países, imponentes no Sol claro⁵. Atravessamos uma avenida, atrás de nós todas as placas, propagandas e símbolos estavam escritos em português, à nossa frente sinais do mesmo tipo, todos em espanhol. Tínhamos derivado silenciosamente de Santana do Livramento para Rivera, mas, por um momento, ainda não estávamos lá; estaríamos, irrefletidamente, suspensos no limiar entre ambas as cidades enquanto estivéssemos no canteiro central desta avenida, sobreposto à própria *Linha de Fronteira*, limite físico da territorialização desses Estados. Pensei como era fácil cruzar de um lado para o outro sem se perceber disso. Quantas pessoas, quantas vezes por dia realizavam esse movimento? Essas foram as primeiras impressões que recebi acerca desta *fronteira*, do tipo de gente que lá vive e do espaço em que ocorrem as trocas materiais e simbólicas que se realizam pela justaposição de dois território nacionais (Brasil e Uruguai) e das redes que o atravessam.

Às dez horas da manhã já estava no saguão do hotel procurando nos guias telefônicos locais algum anúncio de pai-de-santo ou de *santerías*. Copiei os dois endereços que encontrei, ambos em Santana e saí em direção ao lado brasileiro para telefonar a esses e outros contatos que me haviam sido indicados em Porto Alegre por um pai-de-santo influente, presidente de uma federação afro-religiosa. Não consegui encontrar nenhuma dessas pessoas, e o pai-de-santo porto-alegrense estava de *obrigação* e não poderia atender o telefone; começava a ficar um pouco tenso: eu não conhecia o lugar; tinha poucos dias, pouco dinheiro; não possuía experiência de campo anterior profunda e ainda não tinha nenhum contato naquela cidade que me era estranha. E se não conseguisse encontrar nenhuma marca, nenhum evento ou nenhuma pessoa através dos quais pudesse iniciar o contato com os atores locais que vivem a religiosidade afro-brasileira e agenciam o processo da sua transnacionalização para o Uruguai?

⁵ Um gesto comum para a maioria dos turistas que visitam essa fronteira é o de posarem para uma foto em frente ao obelisco, com um pé no Brasil e o outro no Uruguai.

Acompanhado de Adriana e mais uma geógrafa carioca⁶ saí para fazer um reconhecimento das imediações da zona central da *Linha*, o coração pulsante de comércio e serviços que une, e não divide, as duas cidades. No lado uruguaio espalham-se os famosos *freeshops*, cheios de perfumes, aparelhos eletrônicos, chocolates, vinhos e uísques; o teatro municipal de Rivera; uma danceteria; um cassino; queijarias; restaurantes; padarias e aquele clima “retrô descolado” composto pelas largas calçadas, a arquitetura das casas, o vestuário dos transeuntes; entre estes, sempre presentes, estavam muitas pessoas com os seus apetrechos para tomar *mate* e os inúmeros fumantes... Nas ruas brasileiras, uma série de lojas populares oferecendo os mais variados artigos, de objetos de vestuário a acessórios para o chimarrão; alguns restaurantes movimentados; alguns hotéis; o terminal dos ônibus que percorrem “todo o Livramento”; o único cinema das duas cidades; mais pessoas nas ruas em calçadas mais estreitas... Sobre a *Linha*, naquele mesmo canteiro que me referi acima, a balburdia dos camelôs brasileiros e uruguaiois, oferecendo uma miscelânea de objetos para todos os gostos e necessidades (por vezes, supostamente, objetos iguais em qualidade aos do *freeshop*), e dos cambistas. No comércio, indistintamente nos dois lados da fronteira, havia muitos atendentes de ambas as nacionalidades e na maioria dos lugares os preços estavam expostos tanto em pesos uruguaiois, quanto em reais; o dólar estadunidense também sendo usado como moeda corrente.⁷

Errando pelo lado brasileiro, na avenida João Pessoa, acompanhando paralelamente a *Linha*, sou alertado por Adriana para uma pequena placa escrita à mão e dependurada em um poste de iluminação e que aponta para uma entrada com escadas para o andar inferior de uma galeria, construído abaixo do nível da rua (o prédio fora construído sobre uma encosta, por isso o desnível do andar). Na placa estava escrito apenas: *Santería Canto dos Orixás*, acompanhado por uma seta em diagonal descendente. Eu sabia o que *santería* queria dizer, esta, enquanto loja

⁶ A forma como se estrutura a *fronteira* em Santana do Livramento e Rivera, torna estas cidades objeto de estudo para várias ciências humanas, de forma que, através de Adriana me inseri em um grupo binacional de geógrafas, (ela, gaúcha, a outra, carioca e uma terceira uruguaia residente em Livramento) que estavam realizando investigações sobre a dinâmica político-econômica entre essas cidades. Tive a oportunidade de acompanhar algumas entrevistas com autoridades locais, nas quais consegui compor um quadro mais amplo sobre as relações locais, regionais, nacionais e internacionais que atravessam várias esferas da vida nestas cidades.

⁷ Para uma leitura mais específica sobre os atravessamentos sociais, culturais e econômicos, na fronteira em Santana do Livramento-Rivera ver o trabalho de Andrea Quadrelli-Sánchez (2002).

especializada na venda de artigos religiosos, sobretudo para rituais afro-brasileiros, é equivalente aquilo que em Porto Alegre chamamos de *bazar* ou *flora* (Oro, 1999).

2. No Canto dos Orixás

Descendo por dois lances de escadas vi do lado esquerdo um curto corredor que leva a duas lojinhas e, à direita, num canto, justificando um dos sentidos do próprio nome, a Santería Canto dos Orixás. Uma estátua de lemanjá, em “tamanho natural”, está à esquerda da porta do estabelecimento e é a primeira coisa que alguém vê ao se virar para este lado do corredor; do lado direito desta, já no interior da loja, uma outra estátua de um casal de *pretos velhos*, dessas em que se pode colocar algum dinheiro sobre a palma da mão da estátua. A loja tem uns três metros de profundidade, por uns cinco de largura, com um pé direito de dois metros e meio. O espaço encontra-se completamente atulhado por objetos religiosos em prateleiras e nos dois balcões dispostos em “L”, mas, também, dependurados no teto ou colocados ordeiramente pelo chão. Velas e estátuas dos mais variados tamanhos; *guias*⁸ multicoloridas e rolos de fitas de tecido verde, azul, rosa, vermelho, roxo, amarelo; representações metálicas em tamanho reduzido de facas, escovas, espelhos, luas, estrelas, ferraduras, bigornas, machados duplos que, posteriormente fiquei sabendo com um pai-de-santo de Uruguaiana, eram usadas nos *assentamentos*⁹ dos Orixás, visto que esses ícones representam domínios e atividades ligadas a essas divindades; pilhas de incensos e defumadores que carregam com odores fortes o ar do recinto.

Quando entrei na loja, nessa primeira vez, havia uma mulher branca, cabelos escuros um pouco abaixo dos ombros, na casa dos trinta anos, atendendo dois clientes. Esperei acanhadamente, ouvia meio sem querer um pouco da conversa que se desenrolava; através dessa, tive certeza de que a mulher era uruguaia. Os clientes atendidos, fui falar com ela para pedir o contato com alguns pais-de-santo locais e talvez até uma entrevista. Um pouco desconfiada mas solícita, ela me passou três ou quatro contatos, e falou-me que, se eu quisesse fazer a entrevista e pegar outros contatos, deveria voltar pela tardinha para falar com o marido dela.

⁸ Colares que o fiel das religiões afro-brasileiras usa para proteção e como indicação das entidades que estão com ele.

⁹ Rito que institui a aliança pessoa/oração.

Agora tinha por onde começar, mas a verdade é que não tive muita sorte nas minhas visitas: não achei um dos endereços em Santana e, na cidade de Rivera, tive um primeiro contato com a mãe-de-santo – ela era brasileira, branca, por volta dos trinta e, segundo ela própria, teria largado a carreira jornalística para viver só para a *religião*¹⁰ – agendamos uma entrevista, mas no dia marcado ela teria feito uma viagem de emergência para Tacuarembó¹¹. Apenas consegui alguma coisa ligando para uma certa mãe Chola que atendia no bairro do Prado em Santana do Livramento, marquei uma entrevista para ali dois dias, na quarta-feira vinte de julho. Queria mais tempo, tanto para ver se conseguia outros pais-de-santo, quanto para me preparar para essa entrevista; também acabei não voltando a santería Canto dos Orixás neste dia.

No dia 19 de julho, uma terça-feira, fui em duas outras *santerías*, com péssimos resultados, e segui uma indicação até o Centro Cultural Zumbi dos Palmares, cuja presidente, dona Enilda, seria também mãe-de-santo, além de professora de escola pública e pessoa política importante dentro do movimento negro de Santana do Livramento e Rivera. Dirigi-me para a rua Doutor Fialho, onde está localizado o centro cultural. Depois de me perder e encontrar o trajeto novamente, quando estava caminhando pela rua General Câmara e faltavam menos de duas quadras para eu chegar na rua pretendida, passo pela frente de um provável *terreiro*: Centro São Jerônimo Reino do Pai Xangô. Anotei o endereço, para passar ali depois de conhecer o trabalho da dona Enilda. No entanto, o centro cultural estava fechado, só dava atendimento algumas tardes por semana (como me informou uma vizinha), e, por isso, voltei ao “terreiro” acima citado. Um senhor negro me atende no portão, diz que a sua esposa que é a responsável pelo *centro* não se encontra, está no colégio trabalhando. “Qual o nome da sua esposa?”, perguntei. “Enilda!”, me respondeu ele. Sim, não havia coincidência, a senhora que eu procurava era a esposa desse senhor, mas de qualquer forma ele não podia me ajudar, teria que voltar outra hora e falar pessoalmente com ela.

Pela tarde voltei a santería Canto dos Orixás e finalmente conheci o seu Sérgio, homem moreno e de compleição física larga, de cabelo escuro ondulado,

¹⁰ Termo êmico pelo qual os praticantes denominam as religiões afro-brasileiras. Ari Pedro Oro argumenta que “sua origem pode caracterizar uma estratégia de oposição à acusação sofrida de serem membros de uma *seita*, evidentemente, no sentido negativo do termo” (ORO, 1999, p. 19, grifo no original).

¹¹ Cidade uruguaia, capital de departamento, distante aproximadamente 100 km de Rivera.

olhos brilhantes e sorriso largo, com os seus trinta e tantos anos; sua fala é cheia de expressões bem *gaudérias* como “bah”, “*tchê guri*”, “*capaz*” e sobretudo as palavras com os seus “e” bem articulados em comparação com a fala média dos porto-alegrenses que articulam esses “e” como se fossem “i”. Seu Sérgio montou essa loja em Santana faz mais de quinze anos. Antes, um tio seu tinha uma flora no bairro da Azenha em Porto Alegre; sua família se divide entre evangélicos e afro-umbandistas¹². A entrevista que fiz com ele me possibilitou visualizar um pouco a atual cena afro-religiosa de Santana do Livramento e Rivera e conhecer alguns dos protagonistas da construção dessa história. Através dele e de sua esposa conheci duas mãe-de-santo e um pai-de-santo dos mais importante da região e que foram contemporâneos de pai João do Bará e mãe Teta de Oxalá¹³.

Figura 2: Seu Sérgio e esposa



Foto do autor

3. Na Casa Africana Reino de Ogum Malé

Por volta das dezesseis horas, do dia 20 de julho de 2005, fui ao terreiro de mãe Chola, acompanhado por Adriana. Quando ligara anteriormente, mãe Chola pediu para que eu esperasse, pois sua filha, Belkis, me passaria a localização da casa:

- “De onde tu sai para chegar aqui?” – perguntou ela.
- “Eu acho que vou sair de perto da *Linha, da rua Almirante Tamandaré*.”
- “Então tu tens que pegar o ônibus PRADO...Sabes onde fica o Hipódromo?”

¹² Termo êmico comum no Uruguai, equivalente de praticantes de religiões afro-brasileiras.

¹³ Como vimos na introdução estes atores são dois dos mais importantes responsáveis pela difusão das religiões afro-brasileiras no Uruguai e na Argentina a partir da fronteira em questão.

– “Não!”

– “Ele é a tua referência, passou por ele é para *bajar* duas quadras depois, no armazém do Sica, é um prédio amarelo, *viste?*”

– “E depois?”

– “Bueno, ali tu já podes *preguntar* que todos sabem onde é o terreiro, mas é só subir duas quadras e dobrar a esquerda. O terreiro é bem no meio dessa quadra, não tem como errar.”

– “E tu pode me dar o endereço?”

– “*Sí*, posso, mas não vai te ajudar, porque ninguém usa o nome da rua aqui, capaz de se forem te dar informação, te mandarei pro outro lado, *viste?* Anota aí, João Alves Coelho de Moraes, cento e quarenta e seis. ”

Realmente o nome da rua não tinha servido de nada, mas as indicações estavam muito claras e achamos o lugar com facilidade.

Em uma rua sem calçamento, de um bairro de periferia, entre casas simples, paramos em frente a uma casa de alvenaria que não se distinguia entre as demais; o terreno na parte da frente é cercado por um muro de um metro de altura, na época, pintado de branco. Antes deste, na calçada defronte a casa está colocado uma espécie de pódio para se decorar com bandeiras em dias de grandes festas (mais adiante falarei destas)¹⁴. Entre o muro e a parede externa da casa existe uma varanda onde estão os únicos sinais externos que mostram que esta casa é um templo e um território afro-religioso, muito discretos, estes indícios podem passar despercebidos para o transeunte ocupado com os seus próprios pensamentos.

Destaco quais são estes sinais: duas placas, colocadas uma acima da outra, na parede, ao lado esquerdo da porta, sendo que na superior, que é de pedra branca, se lê, escrito em letras douradas “Casa Africana Reino de Ogum Malé” e na segunda, que é feita de um mármore escuro e esverdeado, está escrito, também em letras douradas, “Reino Ogum Male Casa Africana”¹⁵; uma plaquetinha branca sobre um suporte de ferro na qual se lê: “Consultas: Búzios, cartas e cristais”; do lado esquerdo da varanda há, em um nível abaixo da linha do muro, um recanto para

¹⁴ Eu mesmo só fui me dar conta desta estrutura em abril de 2006, quando o vi enfeitado por várias bandeiras durante um ritual.

¹⁵ Os motivos dessa mudança da grafia de *Malé* podem ser vários...Prefiro acreditar que a placa tenha sido encomendada por algum filho-de-santo estrangeiro que não atentou para a forma correta da escrita do termo em português (os falantes de espanhol geralmente dão uma sonorização oclusiva do “e” final desta palavra, dizendo *Malê* e não *Malé*).

lemanjá, colocado no ângulo que junta o muro lateral (decorado com o desenho de um rio correndo entre pedras, sob quatro estrelas azuis) e a parede da casa está um pedestal de gesso que se abre, em sua parte superior, em uma grande concha dentro da qual está “aninhada” uma pequena estátua de lemanjá adornada com duas lampadinhas, flores artificiais e colares; do lado direito da varanda e igualmente inferior em altura ao muro, temos uma casa para o Bará da rua, construída também em alvenaria, com o teto caramelo e a portinhola marrom escura.

Eu e Adriana batemos palmas desde a calçada, entramos na varanda através de um portãozinho de madeira e testamos a porta de entrada sem resultados. De repente alguém chama da casa da direita. Era para entrarmos por ali. Voltamos à calçada e adentramos um pequeno portão de ferro; passamos por um jardim; por uma casa marrom de madeira ladeada por uma área calçada coberta por um caramanchão, na qual havia uma churrasqueira. Esta “passagem” leva a uma outra peça construída nos fundos da casa de madeira. Era de lá que nos estavam chamando e parecia que por lá é que chegaríamos, através de uma rota alternativa, até o templo. Fomos recebidos por uma mulher negra, na faixa dos quarenta anos, tinha uma expressão séria, quase “brava”, vinha carregando uma cuia de chimarrão. Nos aproximamos e eu, que já tinha reconhecido a voz dela, a cumprimentei: “Opa, tudo bem? Tu é a Belkis?”. “Isto! Tu é o Daniel? Pode passar no mais a mãe Chola tá te esperando no outro salão!”

Entramos na peça em que ela estava. Havia uma mesa perto da porta e sentados próximos a ela havia mais umas quatro pessoas no recinto. Estavam fazendo uma roda de chimarrão. Este cômodo tem uns dez metros de largura, por uns cinco de comprimento; na parede em que se encontra a porta pela qual entramos e nas paredes que fazem ângulo com esta há um grande mural a la *Caminito*¹⁶, mostrando um casal dançando tango ao lado de um lampião, em vermelho e negro. O teto era baixo. Na parede oposta também há um balcão, que divide a peça e atrás deste estão outras três portas de peças menores, que estavam fechadas. Posteriormente, soube serem um depósito de bagagens e dois *quartos-de-exu*, algo equivalente a um *quarto-de-santo*¹⁷, com os *assentamentos* dos exus dos

¹⁶ Uma rua famosa do bairro boêmio da Boca, em Buenos Aires, importante na história do tango.

¹⁷ Tanto aquilo que estou chamando de *quarto-de-exu*, quanto o *quarto-de-santo*, são espaços sagrados nos quais se guardam os assentamentos, respectivamente, dos Exus e Pombagiras e dos Orixás.

filhos-de-santo da casa. Na parede lateral esquerda, a partir da porta pela qual entramos, há outras duas portas, uma que leva para uma cozinha – entre a cozinha e o primeiro *quarto-de-exus*, um corredor leva para um área coberta nos fundos do pátio – e outra, com três degraus adiante, através da qual se penetra para o *salão* no qual me encontraria com mãe Chola.

O salão é grande, composto por uma única peça retangular medindo dez metros de largura por vinte e cinco de comprimento, dividida em três áreas que ficam bem delimitadas pela disposição da mobília e dos objetos religiosos que se encontram em seu interior. A primeira área, na qual está a porta de entrada que dá para a varanda descrita anteriormente, ocupa quase um quarto da área total do salão; na sua esquerda uma porta para um banheiro; junto à parede da frente, de cada um dos lados da porta, pilhas de cadeiras de plástico; o chão é de cimento em um acabamento simples. A segunda área, que ocupa algo como metade do salão, tem o chão coberto de parquê e vários quadros de Orixás, troféus, duas espadas, muitos diplomas de federações afro-religiosas, que garantem à mãe Chola o exercício do sacerdócio nos territórios dos Estado-Nações pelos quais ela circula, e vários objetos decorativos de inspiração religiosa dependurados nas duas paredes laterais, nas quais estão encostadas mais dessas cadeiras; junto da parede direita há uma pequena plataforma, com mais ou menos um e meio de lado, sobre ela um banco e dois tambores grandes; e quase na área de transição para o terceiro setor, está uma poltrona verde de encosto alto. Na terceira área do salão, que é separada das outras áreas por uma grande cortina (que nesta ocasião estava aberta), encontram-se a partir da parede esquerda: um porta estandarte com bandeiras de vários países nos quais Chola tem filhos-de-santos residentes e para os quais ela às vezes viaja (Brasil; Argentina; Uruguai; México; Estados Unidos da América) e do terreiro (uma bandeira verde, com algumas estrelas brancas e duas faixas vermelhas que atravessam diagonalmente a bandeira), a entrada para um banheiro; uma série de prateleiras lotadas de imagens tanto de santos católicos, quanto de entidades¹⁸ afro-religiosas; a porta do *peji*, ou quarto-de-santo, que fica alinhada, igualmente como a porta de entrada, na metade da distância entre as paredes laterais do salão;

¹⁸ Entidade é um termo genérico que os afro-umbandistas utilizam para se referir aos espíritos e divindades que são cultuados em seus rituais.

mais uma série de prateleiras, mais um banheiro e a porta que comunica-se com o outro salão e pela qual entramos.

Mãe Chola estava sentada na poltrona verde. Eu e Adriana nos sentamos nas cadeiras de plástico ao lado da poltrona; Belkis parou-se de pé ao lado da poltrona da mãe. Esta é uma senhora de aspecto sólido, que irradia uma aura de poder e sabedoria – ali, naquele momento, sem me dar conta, estava entrando em um reino em que ela é a rainha, tudo parece emanar dela e todos ficam como que apagados perante o seu brilho próprio. Feições “meio indígenas”, quer dizer, queixo quadrado, olhos pequenos, escuros e penetrantes, pele morena clara. Cabelo pintado de acaju e bem arrumado, abrigada num xale-poncho elegante e senhorial, usava na mão esquerda um grande, todavia sóbrio, anel, talvez de ouro, no qual está escrito o seu nome, Gloria. Belkis, atenta, mas discreta, com os braços relaxados e as mãos entrelaçadas a frente do corpo era a imagem de uma princesa: inteligente e poderosa mas contida pela força que reconhece na mãe.

Esta primeira entrevista realizada com mãe Chola consistiu na sua história de vida, seu projeto, sua interpretação da estrutura ritual da *Linha Cruzada* e sua memória e conhecimento sobre a difusão deste campo religioso na *fronteira*, no Uruguai e na Argentina, narrativa que ratifica e é ratificada por entrevistas que fiz com seu Sérgio, pai Pocho de Xangô e mãe Délsia de Ogum. Em várias outras oportunidades voltei a conversar sobre estes assuntos com mãe Chola e com os seus familiares.

Na seqüência apresentarei de maneira sintética um pequeno relato sobre a vida da informante e dos seus movimentos dentro das religiões afro-brasileiras, que culminam com o atual estágio de consolidação da Casa Africana Reino de Ogum Malé como uma comunidade religiosa transnacional composta por três terreiros localizados no Brasil, Argentina e Uruguai e algumas centenas de filhos-de-santo, alguns, como expliquei acima, atualmente radicados em diversos outros países, como por exemplo México e Estados Unidos da América.

3.1 A história de mãe Chola

Glória Silveira, uruguaia, nascida em 1942 no departamento de Rivera, é filha de uma mulher negra e de um basco errante. Sua mãe trabalhou por vários anos

como cozinheira de uma família de “turcos” e por isso mudou-se com sua menina e mais dois filhos para a casa dos patrões. Até os seis anos de idade “Cholinha”, como era chamada a menina, tinha um estilo de vida citadino, em Rivera, e algumas regalias perante a família dos empregadores de sua mãe. Sua mãe faleceu e Chola e seus irmãos foram viver com a avó na zona rural de Rivera, que trabalhava como lavadeira para os fazendeiros do entorno.

Figura 3: Mãe Chola (primeiro plano)



Foto do autor

Chola ficou neste lugar por uns dez anos. Diz que foi nesta época de privação que aprendeu a fazer “muito com pouco” e as mais diversas formas de *lidas* que lhe possibilitaram ser uma boa mãe-de-santo, orientando e “pegando junto”, nos trabalhos rituais com os filhos-de-santo. Posteriormente, Chola começou a trabalhar como doméstica em Rivera, onde conheceu seu primeiro marido e pai dos seus três filhos: Jaime, Javier e Belkis. Este relacionamento durou mais de vinte e cinco anos, mas foi muito difícil, sendo seu marido muito machista e autoritário, segundo as palavras da própria.

Foi neste momento da vida que mãe Chola teve seu primeiro contato com a *religião* quando, com cerca de vinte e quatro anos, teve um problema de bócio e um vizinho lhe falou de uma senhora que benzia e curava as pessoas. Chola titubeou e o vizinho lhe chamou de medrosa; para desdizê-lo, Chola foi se consultar com a *bruja* que lhe orientou a procurar um lugar para se desenvolver mediunicamente. A partir deste momento Chola, primeiro sozinha, mas logo acompanhada por seus filhos,

passou a freqüentar o centro umbandista do pai Sidnei de Bará, pai-de-santo porto-alegrense que pela década de sessenta estava radicado em Santana do Livramento. Após algum tempo só na Umbanda, Chola quis aprontar-se também no Batuque. Mas, quando teve condições para seguir seu desenvolvimento nesta linha ritual, seu *chefe*¹⁹ na Umbanda já tinha voltado a morar em Porto Alegre e ela teve que *receber a mão*²⁰ do pai Pocho de Xangô na sua cabeça, este filho-de-santo de João do Bará.

Alguns anos depois, já na década de setenta, Chola se libera e começa a dar sessões em sua casa em Rivera, na cozinha, para alguns parentes e vizinhos. Sempre que ia visitar um de seus irmãos em Montevideú acabava por ser procurada para dar consultas com os búzios. Sua reputação cresceu e essas visitas se tornaram cada vez mais freqüentes e chegaram a ter uma periodicidade semanal. Esse foi um momento tumultuado, pois seu marido não permitia que ela pernoitasse em Montevideú. Por isso, ela, sempre acompanhada por um de seus filhos, saía de Rivera a meia-noite, chegava em Montevideú pela manhã e pela noite voltava para Rivera trazendo alguns produtos cosméticos, roupas e bijuterias para vender e repassar²¹. Desde então, em Montevideú Chola já teve terreiros em mais de três endereços, mas também passou um bom tempo sem um templo estabelecido, até que, mais ou menos quinze anos atrás, Cristina do Bará, uma de suas filhas-de-santo montevidéanas, lhe cedeu a garagem de sua casa para usar como terreiro.

Durante este período a vida particular de Gloria passou por mudanças consideráveis, como ter que se responsabilizar pela criação e sustento dos filhos de um outro irmão e, mais adiante, divorciar-se. Felizmente, ela contava com a ajuda de alguns dos seus filhos-de-santo mais próximos, como Hugo de Xangô e sua família e Ilda de Oxum e seu esposo, entre outros. Passado algum tempo, Chola inicia uma relação com o seu segundo e atual companheiro, Paulo, e posteriormente transfere seu terreiro para Santana do Livramento. Há aproximadamente dez anos, Paulo construiu a atual sede da Casa Africana Reino de Ogum Malé, nesta cidade.

A partir da década de noventa, já como uma mãe-de-santo de prestígio e com muitos filhos-de-santo no Uruguai e Argentina, mãe Chola é contatada por alguns de

¹⁹ Forma de tratamento do sacerdote líder de um centro de Umbanda. Este “cargo” pode ser somado a outros de outras linhas rituais das religiões afro-brasileiras, como quando este chefe é também um pai-de-santo.

²⁰ Receber a mão significa que foi iniciada no Batuque por esse sacerdote que entre outras coisas derramou sangue ritual sobre a sua cabeça para despertar seu Orixá.

²¹ Junto ao percurso religioso transnacional, ocorre também um percurso econômico.

seus netos-de-santo de Posadas, no nordeste da Argentina, que estavam um pouco desconfiados e descontentes com o seu pai-de-santo (filho-de-santo da mãe Chola). Este homem estava lhes iniciando na Quimbanda sem todavia estar pronto e liberado para tanto por sua mãe-de-santo. Chola “se mandou” para Posadas para desmascarar o filho-de-santo e dele se desvincular. Reparando os erros cometidos por este, para com as pessoas de Posadas, ela se torna responsável por esses fiéis e passa a visitá-los mensalmente para dar sessões e guiar seu desenvolvimento na religião, constituindo então a terceira filial do seu terreiro, naquela cidade.

A partir deste novo território conquistado e da ampliação de sua rede de contatos na Argentina, mãe Chola fez uma ponte para a cidade de São Miguel de Tucumã no Noroeste argentino, lugar em que, na atualidade, é *madrinha* de dois terreiros, os quais visita algumas vezes por ano, ao passo que também recebe estes filhos-de-santo em Santana do Livramento.

No atual momento de sua vida, em uma posição estável, porém em um ritmo acelerado de trabalho para articular um grande número de filhos-de-santo ainda ligados a estes cinco terreiros, mãe Chola, sem muita pressa, mas com uma determinação discreta e contínua, começa a preparar a sucessão de sua família-de-santo e um futuro afastamento da cena religiosa, que iniciaria-se com um censo dos seus filhos-de-santo (para confirmar a descendência religiosa destes a partir de sua casa) e o não *aprontamento*²² de novos filhos-de-santo a partir de abril de dois mil e sete.

Nas quase três horas de entrevista, mãe Chola, plena de autoridade, com a voz repleta de inflexões graves e sorrisos pontuando as partes do discurso que pediam conivência ou aquiescência, narrava a sua vida e dardejava suas opiniões enquanto que Belkis intervinha completando as informações, lembrando detalhes, alcançando coisas, dando apartes que reforçavam o relato de sua mãe. No meio da conversa, uma moça vem agradecer mãe Chola por tê-la aceito novamente como membro de sua *corrente*²³, estava transtornada e chorava muito. Magnanimamente,

²² Aceitação de um indivíduo como filho-de-santo e orientação do desenvolvimento religioso do mesmo até a sua liberação para, se o indivíduo quiser, ser um pai-de-santo e gerir o seu próprio terreiro ou continuar como médium, plenamente desenvolvido, na *corrente* de seu pai-de-santo.

²³ *Corrente* é um termo êmico relacionado com o grupo de pessoas que faz parte do terreiro e que participam dos rituais de transe e incorporação. O termo advém da *corrente* de energia espiritual formada pelos médiuns em trabalho.

mãe Chola a recebeu e se comprometeu a continuar orientando o seu desenvolvimento espiritual.

Quando saímos do terreiro, já noite escura, e caminhávamos para pegar o ônibus, reparamos que havia muitas igrejas evangélicas nas imediações do terreiro de mãe Chola. Muito diferentes da casa simples e discreta que abriga o templo afro-religioso, estes outros templos têm fachadas chamativas, se não na arquitetura, pelo menos em grande placas que trazem o nome das tais confissões religiosas e os horários dos cultos.

4. Ampliando a rede

Na tarde da quinta-feira 21 de julho de 2005, voltei ao Centro Cultural Zumbi dos Palmares, mas dona Enilda não se encontrava ali. Acabei entrevistando uma sobrinha dela e apesar da conversa ter sido muito interessante, mais me distanciou da minha investigação do que me aproximou, pois o assunto me levou para uma série de temas colaterais aos da religiosidade afro-brasileira na *fronteira*, como pertencimento étnico e as ações afirmativas. Ao pesquisar a religião afro no Uruguai fui várias vezes apresentado a militantes de movimentos culturais ligados à promoção do *candombe* (ritmo tradicional ao qual se atribui uma origem negra) e do movimento político Mundo Afro, o que talvez mostre o grau de laicidade da sociedade uruguaia. Além disso, acabei descobrindo que o Centro São Jerônimo Reino do Pai Xangô é um *centro* de Umbanda branca de longa história em Santana do Livramento, mas com um número de freqüentadores agora restrito. O interessante do meu contato com esses parentes da dona Enilda é que ao longo das minhas outras visitas a Livramento, percebi que este grupo tem desde há muito relações de reciprocidade com a comunidade religiosa de mãe Chola. Uma outra sobrinha de dona Enilda, Tita, é uma médium “encostada” no terreiro de Chola; no passado, em seus primeiros anos na *religião*, Chola era freqüentadora contumaz das sessões de Umbanda dirigidas por Maria Redonda, a mãe de dona Enilda, e até hoje sempre que há festas religiosas em uma das casas, a outra manda uma delegação para prestigiar as cerimônias.

Pela manhã da sexta-feira, dia 22 de julho, fui com seu Sérgio visitar uma outra mãe-de-santo uruguaia, radicada na periferia de Rivera. Mãe Délsia de Ogum,

nascida em 1937, me concedeu uma entrevista muito interessante, na qual relatou a sua entrada nas religiões afro-brasileiras a partir de um problema de saúde que começou a tratar através do seu *desenvolvimento* em um centro espírita, do qual teve que afastar-se por ter começado a incorporar a cabocla Jurema. Neste momento com quatorze anos, foi levada por sua avó ao terreiro de mãe Teta, de lá continuou seu desenvolvimento com o pai-de-santo de mãe Teta, o já citado João do Bará, e continuou em suas mãos até a morte deste, passando depois para as mãos de mãe Teta e com a morte desta, em 1998, Délsia passou a ser orientada por pai Pocho de Xangô, com o qual se encontra ligada até hoje. Também mãe Délsia tem várias ligações com o terreiro de mãe Chola, as duas se conheceram e forjaram a sua amizade enquanto eram filhas-de-santo de pai Pocho; Délsia é madrinha de Javier, filho de Chola, na *religião*, e também é mãe biológica de um dos tamboreiros de mãe Chola.

5. Minha primeira sessão de Umbanda

Ainda no dia 22, voltei ao terreiro de mãe Chola para assistir uma sessão de Umbanda, acompanhado de Gladys, uma geógrafa uruguaia residente em Santana do Livramento. Chegamos um pouco antes das vinte e trinta e o terreiro estava com a luz da varanda acessa e a porta de entrada aberta; organizado para o ritual o salão estava diferente do que eu tinha visto na quarta-feira. Na *assistência*²⁴ as cadeiras de plástico estavam organizadas, cinco a cinco, em fileiras dispostas à esquerda e à direita da porta, delimitando um corredor que ligava a entrada à área da *gira ritual*, a segunda área deste salão. Do lado esquerdo só estavam sentados homens e do lado direito mulheres. Atravessamos a assistência para cumprimentar Belkis. Nessa área alguns membros do terreiro, já vestidos com suas roupas rituais, esperavam o início dos “trabalhos” conversando entre si. Outros passavam rapidamente para irem se trocar; e no tablado dos tambores, um rapaz moreno, de porte atlético, com o cabelo castanho bem crespo com algumas partes descoloridas afinava um tambor enquanto conversava com um homem de pele um pouco mais escura. Belkis pediu que nos sentássemos nas cadeiras dispostas contra as paredes laterais, que contornavam a

²⁴ Local de um terreiro onde ficam as pessoas que só assistem ao ritual e que depois se submetem a passes e a consultas com as entidades dos médiuns que formam a *corrente*. No espaço em questão, a assistência é a primeira parte do salão a partir da porta de entrada.

área da gira ritual para visualizarmos melhor o desenvolvimento da sessão. Outras pessoas já estavam sentadas ali, pareciam ser mais íntimas da casa ou possuírem mais status e a divisão sexual presente na assistência não se realizava nestas cadeiras.

Alguns minutos depois, vários *médiuns* estavam a postos no meio do salão, formando um círculo. Todos descalços, as mulheres de saias compridas, com calças por baixo e os homens, com calças brancas, dois, em particular, estavam usando umas bombachas brancas muito folgadas. Belkis estava posicionada no ponto de passagem da área da gira ritual para a área do altar e do *peji*. Antes de começar a sessão, Belkis agradeceu a presença de todos e informou que “mãe Chola deixou um beijo para todos! Ela não está presente porque teve que viajar para a capital.” Imediatamente alguém perguntou em tom galhofeiro “qual delas?” [Montevidéu ou Porto Alegre], só no sábado fui saber que era para Montevidéu.

Começou um toque contínuo de sineta, um turíbulo foi trazido para defumar o ambiente, os médiuns se reuniram na área de gira, as pessoas na assistência (a sobrinha da professora Enilda que entrevistei no dia anterior, entre elas), agora lotada se acomodaram, algumas roupas foram trazidas pelos médiuns ou pelo público e colocadas próximas ao altar. Só então a porta do *quarto-de-santo* foi aberta e se entoou um *ponto* para Ogum que por refrão tinha: “Ogum de Malé, Ogum de Nagô!”, acompanhado pelo tambor e o agê. Seguiu-se um outro *ponto* para as várias entidades e todos os médiuns na *corrente* se deitaram, encostando o rosto no chão, realizando a ação de *bater a cabeça* em sinal de reverência aos Orixás e às entidades da Umbanda.

Durante este tipo de ritual, muitas coisas acontecem ao mesmo tempo e enquanto se iniciava o primeiro *ponto*, algum membro da casa que estava fora da *roda* se aproximou de mim e de Gladys e pediu que tirássemos os sapatos, “nesta parte do salão não se pode ficar calçado, é falta de respeito”, disse-nos. Um pouco envergonhados pela “gafe” ficamos de pés descalços sobre o parquê gelado.

Após estes primeiros procedimentos é que vários pontos foram executados, os médiuns dançando, uns após os outros sendo tomados pelas entidades, começando a girar e dando muitas voltas no mesmo lugar, com uma velocidade constante e aparentemente sem comprometimento do senso de equilíbrio; os olhos fechados ou

fixos em algum lugar e concentrados; o “vento” produzido pelo movimento das saias era impressionante.

Quando paravam de girar, suas faces estavam transformadas: algumas adquirem uma expressão indefinida, outras viram carrancas; mas as antigas *rostidades* (DELEUZE & GUATTARI 1995-1997; ANJOS, 1993) próprias de cada indivíduo, foram substituídas por outras *rostidades* também específicas, cada médium com um outro rosto também particular: o de outro ser, uma entidade que está no corpo do médium. Esta entidade força o corpo do médium, ou ele resiste à entidade, mas o fato é que o corpo do médium se retesa e algum outro médium vem até o possuído e lhe tira a rigidez soprando em seus ouvidos e/ ou lhe passando a mão pelos braços e cruzando-os sobre o peito²⁵. A partir de então a entidade realmente se apossa do corpo do médium e, se dirigindo até a frente do quarto-de-santo, também *bate a cabeça*.

Quando a música pára, a roda, que fora desfeita durante os processos de incorporação, se refaz. Um forte barulho, como o ronco de um animal, se espalha pelo salão, são as entidades respirando; algumas caminham para frente e para trás, outras manquejam; algumas dão gritos fortes, parecem “bravas”; todas performatizam alguma postura específica com os membros superiores, um braço erguido com a mão fechada de uma maneira específica, ou um braço dobrado nas costas... são sinais característicos de cada entidade, tornando-as passíveis de reconhecimento, para os iniciados, pelo seu caminhar, pelo seu gestual. Percebi que alguns médiuns estavam comunicando as mesmas gestualidades, portanto seria a mesma entidade que estaria incorporada neles. Mesmo assim, pequenos detalhes do gestual indicaram-me que poderia até ser a mesma entidade, mas não completamente, pois cada entidade se torna particular em cada médium.

As entidades (ouvi as pessoas ao redor falarem de *caboclos*) que já tinham *batido a cabeça* cruzam o salão e saem à varanda para saudar tanto a casa do Bará da Rua, quanto a estátua de Iemanjá. Alguns caboclos deram fortes gritos, que me assustaram um pouco, pois não estava esperando por isso. Depois voltam e cumprimentaram os tamboreiros em uma saudação na qual se passa o antebraço

²⁵ Por vezes quando a entidade se manifesta com muita força, faz-se necessário mais de um médium para lhe segurar e realizar esse destravamento do seu corpo, como aconteceu em determinado momento: “Ai Ogum Beira-Mar o que trouxe do mar?” cantava-se em outro ponto e o homem moreno que estava tocando agê incorporou tão forte que outros três médiuns vieram em seu auxílio.

direito pelo antebraço direito do outro e depois se repete o mesmo com o antebraço esquerdo. Fazem esse cumprimento cruzado que termina com um abraço que repete a mesma lógica. As entidades também se cumprimentam entre si e cumprimentam algumas pessoas da assistência. Quando se saúdam entre si, percebe-se uma etiqueta muito baseada em afinidades e hierarquia; todos foram cumprimentar Belkis, mas nem todos foram cumprimentar outros médiuns. Belkis não permitia que algumas entidades fossem bater cabeça para a sua entidade, aceitando apenas o cumprimento cruzado. Não obstante, de outros exigia que batessem a cabeça. Depois que incorporara, a entidade de Belkis veio me cumprimentar “Força sempre!”, o acento uruguaio dela perdido, sua entidade falando em português bem claro.

Figura 4: Dois caboclos



Foto do autor

Entre os médiuns havia uma discreta maioria de mulheres, de todas as idades, desde uma menina (Cacá é como lhe chamam) que na época tinha oito anos, até a sua avó (dona Deolinda) que tem mais de setenta anos; havia também duas adolescentes: Bianca, de dezenove anos e Carina, de treze; várias mulheres entre trinta e quarenta anos. Entre os homens que estavam na roda, só havia um menor, Antônio (irmão de Cacá), de quatorze anos; havia, também um rapaz mais velho, Fabiano (vinte e poucos anos) e alguns homens acima dos trinta, e um único senhor mais idoso.

Cacá chamou muito a minha atenção. Não imaginava que crianças também poderiam participar da *roda*. Parecendo dentro do seu vestido branco uma aia de casamento, ela tocava sineta, dançava, tão bem quanto os adultos, mas não incorporava. Todavia, mesmo assim girava, acompanhada por um adulto que ficava

limitando o espaço da sua gira com os braços e depois a levou para beber um copo com água que estava na área do altar ²⁶, abaixo de uma estátua de São Jorge (pelo sincretismo, Ogum).

A entidade em Belkis começou a passar a saia pelos tambores e tamboreiros, a fim de limpá-los: segurando a saia pela barra a esfregando por toda a superfície dos tambores com movimentos de cima para baixo e depois sacudindo a saia em direção ao chão, como quem sacode uma toalha cheia de pó ou farelos. Depois limpando os tamboreiros em si, e, por fim, repetindo essa ação no tocador de agê. O procedimento foi, também, realizado por várias outras entidades. Contudo, cada entidade tem uma forma própria de executar uma limpeza, algumas só sopram assobiando em torno da pessoa ou objeto a ser limpo; outras ficam fazendo um movimento com a mão de forma que o dedo indicador bate no dedo médio, segurado pelo polegar (produzindo um estalo). Este movimento é acompanhado por algumas palavras ou por grunhidos indefinidos; outras, ainda, apenas passam as mãos em toda a extensão do corpo que querem limpar.

O ritual se interrompeu por alguns momentos e recomeçou com os tambores sendo batidos em outro ritmo e as pessoas cantando “Eu vi mamãe Oxum na cachoeira, sentada na beira do rio [...]”; Belkis desenhava em frente ao quarto-de-santo, o que em outro momento me explicou que seria um *ponto gráfico*, uma assinatura icônica do novo tipo de entidade que estava sendo “invocada” nesta segunda parte da sessão. Belkis desenhou com giz azul cinco linhas horizontais serpenteantes, como se fossem as ondas de um mar, e sobre elas desenhou quatro estrelas-de-davi e se deitou quase sobre o desenho beijando o chão. Depois, no meio do tal *ponto* colocou um copo com um líquido claro (que eu não soube precisar qual era) e os outros médiuns vieram se deitar em frente ao desenho. Neste momento já estávamos com quase uma hora de sessão. Posteriormente, em conversa com Belkis, ela me contou que as entidades que estavam se manifestando neste momento eram *mães d’água* e *pretos velhos*.

Mais *pontos cantados* sobre Oxum, “[...] minha mãe é Oxum na Umbanda e no Candomblé [...]” e o vento dos espíritos na dança girante dos cavalos continua.

²⁶ Em setembro de 2006, durante uma conversa com Belkis ela me explicou que neste ritual que narro agora, se fazia a menina girar para ela não ficar carregada com todas as energias que estavam em circulação na roda. Talvez a ação de beber da água, que estava abaixo da imagem, tenha a mesma explicação.

Belkis, possuída por esta mãe d'água vem me limpar novamente, sopra em minhas mãos, as fecha e me dá uma benção. Dona Deolinda saiu da roda e foi se sentar em uma cadeira na parede oposta a qual eu estava. Um pouco depois, Belkis foi até ela e a limpou, levantou seus braços e a senhora pareceu que cairia para frente, se levantou e voltou para a roda. Uma moça negra com tranças no cabelo, seu apelido Tita (a sobrinha da professora Enilda), de estatura baixa, de vinte e poucos anos, saiu da roda, também foi se sentar perto dessa senhora, estava com uma expressão muito estranha no rosto, olhos revirando... ficou sentada ali um bom tempo, provavelmente incorporada por um preto velho. Cacá voltou a girar e a ir beber água no pé do santo. Mais uma vez, todos os médiuns incorporados se dirigiram à varanda para cumprimentar a casa do Bará e a estátua de Iemanjá.

Uma grande pausa, os tambores silenciaram, um dos tamboreiros, um homem de meia-idade, chamado Wilma, filho da mãe Délsia de Ogum como vim a saber mais tarde²⁷, acendeu um cigarro; muitas pessoas conversavam na assistência, ouvi burburinhos em português e espanhol.

Os tamboreiros reiniciaram o toque e os médiuns giraram novamente. Um cheiro muito bom se espalhou no ar, de canjica. Quando este novo *ponto* se encerrou, mais uma vez houve uma mudança na performance dos médiuns de *mães d'água* e *pretos velhos*, para os *africanos*. Todos começaram a dizer “Saravá!”, pediram bebida e *pito*, no caso, cigarros tipo palheiro, e colocaram chapéus. As entidades conversavam entre si e riam, tinham uma postura muito diferente daquela dos *caboclos*. Assim, recomeçou a distribuição de cumprimentos; Belkis mais uma vez veio me saudar, usando uma voz completamente diferente disse: “Saravá! Como vai o filho?”, eu respondi que estava tudo bem. Uma senhora que estava ao meu lado também é inquirida por uma entidade, quase da mesma forma, e “desfia sua ladainha”, sendo aconselhada pela entidade.

Todos os médiuns dançavam juntos em roda. “Na Bahia tem coco, esse coco é bom de comer!”, rezava o *ponto*. As entidades se prepararam e então começou uma rodada de passes; “Primeiro as mulheres e os inocentes.”, alguém emenda dizendo: “As negras na frente!” e essa acabou sendo a deixa para o *pai Africano* da

²⁷ Só fui saber da ligação consanguínea entre mãe Délsia e Wilma em fevereiro de 2006, durante uma conversa com Javier, filho de mãe Chola em sua casa em Montevideu.

Belkis começar um bate-papo com os tamboreiros e o tocador de agê. O diálogo foi destarte:

– “Naquela terra que eu fui, não tinha um negro, um negro naquela terra, só branco!” – falou o pai Africano de Belkis aumentando o volume da voz, levantando o dedo indicador e balançando a cabeça.

– “De que terra ele tá falando?” – perguntou Wilma.

– “É na Argentina!” – respondeu o tamboreiro mais jovem.

– “Não se acha [negro] nem para fazer simpatia. O que eu tava fazendo lá?” – perguntou o pai Africano de Belkis.

O tocador de agê fez alguma brincadeira e falou algo do tipo: “é verdade?”.

– “Lá não tinha negro nem pra remédio! Ficaram de arrumar uma negra para mim lá...”, disse o pai Africano, e fez uma cara de desdém para arrematar, como um gaúcho terminando um caso: “Por isso que eu disse que lá não tinha negro nem pra remédio.”

Essa conversa segue mais um pouco e o pai Africano começa a cobrar do tocador de agê “um trapo”, um pedaço de tecido que ele estava devendo, por um favor realizado: “Tu foi lá para a terra dos negros e tudo deu certo para ti, agora tens de pagar conforme prometeste!²⁸”.

Os homens entraram na roda para tomar passe, do mesmo modo que as mulheres e crianças, todos passaram por todas as entidades. Enquanto isso Cacá, na roda, mas sem estar dando passes (até porque não incorpora ainda) conversava com um menino, filho de Alan (o tocador de agê), ele se expressando em espanhol e ela em português, falavam alguma coisa sobre capoeira. Ao mesmo tempo, uma das entidades, incorporada em uma mulher – ela estava na roda, mas virada para o seu exterior, conversando com uma senhora que estava sentada perto de mim. Nós, sentados bem atrás dela, quase encostando, sem querer, em seu corpo – começou a falar sobre Gladys, a geógrafa que me acompanhou neste ritual:

– “O que que essa aí olha tanto?”

²⁸ Posteriormente fiquei sabendo que este homem, de nome Alan, é militar no Uruguai e fez parte de um destacamento da ONU que serviu no Congo em 2004-2005. A cobrança da dívida se referia a essa viagem.

– “Não sei!” – disse a senhora com a qual a entidade conversava.

Gladys, como que para se desculpar, disse:

– “*Mira*, estoy olhando, mas com todo o *respeto!*”

– “Tá gostando?” – perguntou uma das entidades.

– “Conhecendo!” – respondeu, cautelosamente, Gladys.

– “Vai vir! Vai gostar! Vai achar lindo!” – sentencia a entidade e continua falando com a outra senhora:

– “O que eles sabem afinal?” – fala a entidade com ar complacente. – “Tem que vir várias vezes para entender.”

Aquele cheiro bom de canjica ressurgiu e com ele começou mais um *ponto* e uma dança. “[...] tira essa macumba de cima dos seus filhos que seus filhos não podem tirar! A marvada da macumba seus filhos não podem tirar” rezava o *ponto*, enquanto as entidades dançavam limpando a si mesmas e girando. O ritual já durava quase duas horas.

Estava tomando mais anotações quando vi uma das entidades, quase em cima de mim, falando:

– “Eta negrinho escrivinhador! O que que tu escreve ai negrinho?”

– “Escrevo o que eu vejo!”

Curiosa, outra entidade chega e se coloca na conversa:

– “Tá dizendo que somos engraçadinhos?”

– “Não, estou escrevendo com todo o respeito!”, respondi surpreso e preocupado.

– “Tá dizendo que a gente é feio?” – Diz essa última.

– “Não, que são bonitos...tudo com respeito!”

– “Então tá dizendo que somos engraçadinhos!”

– “Então são!” – rimos juntos, a outra entidade também ri.

– “Bota aí que os negros são lindos!” – diz a primeira entidade.

– “Boto!”

Passaram-se alguns minutos e o pai Africano em Belkis, que recém terminara de conversar com os tamboreiros, caminhava cumprimentando as pessoas e quando passou por mim perguntou em um tom bem sério:

– “Gostou vivente, se não gostou é a mesma coisa!”

– “Gostei!”

– “Coisa de negro é assim! Tomara que te sirva para alguma coisa nas tuas andanças!”

Nos despedimos e ele falou a mesma coisa para Gladys, dizendo para outra entidade: “Um atrela de um lado e a outra atrela do outro!”, certamente falando de nós. Mas o que ele quis dizer com isso? Ele percebeu que eu sou brasileiro e que Gladys é uruguaia? Sua fala é uma metáfora disso? Ele entende que nós dois somos pessoas curiosas sobre o que esse ritual representa, mas que nós vindos de “terras diferentes”, falando línguas diferentes, nos encontramos no seu *terreiro* que, enquanto o ritual é celebrado, torna-se um território no qual se encontram misturados pessoas e elementos do Brasil e do Uruguai, mas que, amalgamados, viram outra coisa?

Todos foram saindo do transe, seus rostos que experimentaram, ao menos, pelo que pude perceber, três *personae* diferentes, voltaram ao normal. Os médiuns pareciam que estavam acordando de um desmaio. Não tinham lembranças do que aconteceu naquelas duas horas e pouco. Muitos esfregavam as pernas, parecendo estar cansados, mas com as “baterias recarregadas”, seus rostos estavam felizes.

Fomos nos despedir de Belkis que estava ao lado dos tamboreiros. “Este é o Pitufu, o meu filho!”, me disse Belkis. Elogiei sua performance e ele sorriu para mim. Nos despedimos deles e eu disse que ligaria, pois queria voltar para fazer perguntas. Na porta do templo dona Deolinda fumava. Perguntou o que achamos e lastimou que não tivéssemos estado lá em junho, pois, segundo ela, as festas de Quimbanda são muito lindas.

6. Um *cavalo* bailarino

No dia seguinte, sábado, 23 de julho, Adriana e as geógrafas foram para Uruguaiana²⁹ ainda pela manhã. Eu fiquei passando frio na Praça Internacional até

²⁹ Eu viajaria para encontrá-las e realizar algumas investigações de como se estruturam as religiões afro-brasileiras nesta outra *fronteira*. Infelizmente, não cabe neste texto a descrição dos eventos que presenciei lá, no entanto, esse contato foi extremamente positivo para que eu, ainda no começo das minhas pesquisas, observasse as grandes variações que os rituais afro-religiosos podem apresentar de *terreiro* à *terreiro* e vislumbrar um pouco do processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para os países platinos, por essa outra rota que parte de Uruguaiana e adentra o território argentino através de Paso de los Libres.

as quatorze horas, quando me dirigi para a *santería*. Chegando lá a esposa do seu Sérgio me disse que eles estavam fazendo um *asado* e que ia demorar um pouco. Só por volta das dezesseis horas é que ele poderia me levar no pai Pocho. Tive certeza de que estava sendo um tanto *pesado* (como dizem no Uruguai) e decidi ir sozinho até a casa do pai Pocho. Como só sabia uma parte do caminho, acabei por perder-me. Entretanto, foi interessante posto que achei em Rivera uma casa na qual atendiam um pai e uma mãe-de-santo, que por marca distintiva, de ser um templo religioso, tinha em sua fachada um azulejo com uma pintura de São Jorge.

Figura 5: Fachada de templo em Rivera



Foto do autor

Nunca fui a essa casa para conhecer os pais-de-santo, mas tê-la encontrado foi importante para que eu começasse a reparar na variedade das marcas de distinção que remetem ao pertencimento afro-religioso. Não só casas do Bará modificadas ou “escondidas”, também símbolos que falam alto do sincretismo com o catolicismo. Além disso, enquanto tentava me encontrar, pedi informações para várias pessoas e, ao perguntar sobre a casa de um “*pay llamado Pocho*”, todos franziam o cenho, como se eu estivesse falando algum palavrão, o que remete a um certo preconceito para com as religiões africanistas nesta cidade³⁰. Voltei para

³⁰ No próximo capítulo farei mais referências sobre o meu encontro com as religiões afro-brasileiras em Montevideu, mas adianto que, comparativamente, a população de Rivera parece ser mais desconfiada em relação a essa forma de religiosidade. Ademais, quando participei de entrevistas com as autoridades locais, todas referiram-se à grande presença de cristãos, católicos e neo-pentecostais,

Livramento para pedir auxílio ao seu Sérgio. A essa altura o *asado* já devia ter terminado e ele poderia me levar para falar com o pai-de-santo.

E assim foi. Nesta tarde pai Pocho estava receptivo e falastrão e tivemos uma ótima conversa na sua sala de estar, na qual havia uma série de fotografias dele durante a sua juventude como bailarino. Este, argentino da grande Buenos Aires, fazia parte de uma grande companhia de *ballet* e durante uma *tournee* pelo interior do Brasil foi apresentado por um amigo e colega às práticas religiosas afro-brasileiras, o que o levou a ser, tempos mais tarde, iniciado como filho-de-santo por João do Bará, do qual, segundo sua narrativa, foi braço direito, acompanhando-o em muitas das suas viagens pelo interior do Uruguai e da Argentina. Orgulhosamente Pocho falou que “*todas esas brujas viejas de la frontera son mis hijas de santo, ya pasaron por mis manos!*” A importância deste meu encontro com pai Pocho, para além da já óbvia relevância do seu depoimento para entender a constituição do processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para a Argentina e o Uruguai e mesmo esse movimento inverso, de um argentino em direção ao Brasil, só foi aparecendo para mim paulatinamente, quando comecei a entender um pouco mais as preocupações estéticas envolvidas na execução das danças rituais. Comparativamente, pude perceber que, em relação a outros terreiros que visitei, a preocupação de mãe Chola com a gestualidade das danças performatizadas pelos seus filhos-de-santo, originou-se do seu aprendizado de quando era filha-de-santo de pai Pocho que, como bailarino profissional, primava para que seus *filhos na religião* dançassem perfeitamente as rezas relativas a cada Orixá.

7. Conversa franca

Depois de ter ido até a casa de pai Pocho com Sérgio voltei à casa de Belkis e conversamos um pouco sobre o ritual. Contamos histórias de família e Belkis se queixou que às vezes essa vida devotada só à religião era sacrificante e roubava muito do tempo particular de sua mãe para com a sua família. Esta categoria, de família, insistentemente aparecendo e reaparecendo em nosso diálogo de várias maneiras diferentes: a família sanguínea por vezes confundindo com a família-de-

neste departamento e a sua influência na política local, como um traço distintivo em relação ao resto do país, que de um modo geral se orgulha muitíssimo da sua laicidade.

santo, por vezes competindo com esta, o compartilhar da minha experiência familiar me possibilitando uma maior intimidade com Belkis. A partir daquele momento acabou se estabelecendo que eu teria uma relação muito franca e pessoal com Belkis. Esta “princesa contida” me ajudou a devassar a estrutura das relações interpessoais dentro do seu reino. Embora posteriormente eu também tenha desenvolvido uma relação mais próxima com a mãe Chola, a verdade é que a sua aura de poder e sabedoria e a sua posição de líder dessa comunidade, em muitos momentos prejudicou um entrosamento mais global com ela, enquanto que com Belkis eu pude abordar uma gama mais variada de assuntos e através deles ter um panorama mais amplo dos vários problemas relacionados com a experiência das religiões afro-brasileiras por esse grupo.

Pela noite parti para Uruguaiana e alguns dias depois voltei para Porto Alegre, só pisaria em Santana do Livramento novamente trinta e cinco dias depois.

8. Com os Santos

Desde minha visita anterior a Casa Africana Reino de Ogum Malé, eu já estava avisado sobre a *quinzena*³¹ de Batuque que se realizaria no último sábado de agosto. Esta festa é tradicional do terreiro por celebrar conjuntamente o aniversário de mãe Chola, que é no dia vinte e cinco de agosto, e o aniversário da sua *lavagem de cabeça*³² pela Umbanda, que se realizou no dia vinte e oito de agosto de 1965. Portanto, neste dia faria quarenta anos que mãe Chola havia se iniciado na Umbanda.

Voltei, em 27 de agosto, à Santana do Livramento só para assistir este ritual. Estava muito curioso sobre o Batuque, visto que, a “essa altura”, o meu encontro

³¹ Este termo refere-se a um ritual de Batuque simplificado, no qual retira-se da celebração algumas rezas, danças e movimentos classificados como desnecessários e/ ou de difícil execução. Para o primeiro caso, excluem-se do ritual a repetição de determinadas rezas que os pais-de-santo visitantes podem pedir em determinados momentos do ritual, geralmente na parte final da celebração, na hora em que os Orixás incorporados nestes convidados preparam-se para *subir*, desincorporar; no segundo caso, a *dança da balança*, que é considerada como perigosa, caso seja mal realizada, é retirada do ritual. As *quinzenas* caracterizam-se por serem cerimônias educativas, nas quais os médiuns participantes aprendem as rezas e as danças dos Orixás, a preparar os alimentos cerimoniais e outros procedimentos, sagrados e profanos, que propiciam a realização da festa; por sua vez, os Orixás destes filhos-de-santo aprendem a manifestar-se corretamente no corpo destes indivíduos, desenvolvendo suas habilidades (dançar, falar, cortar).

³² O ritual inicial na Umbanda a partir do qual o médium poderá vir a incorporar futuramente as entidades cultuadas nessa religião.

com a bibliografia já me preparara para concentrar-me sobre esta linha religiosa, por ela ser a mais antiga, a mais próxima de uma matriz africana (CORREA, 1988). No entanto eu não estava preparado para o que vi.

Fiquei impressionado com os cânticos em ioruba, as roupas, as comidas, a forma de comê-las e com os *asheros*. Tudo revelava uma outra forma de ser, de se comportar, diferente em sua performatização das *entidades* da Umbanda. O ritual, desta última, apesar das numerosas classes de entidades que eram incorporadas, tinha um padrão mais simples e mais próximo: a maioria das pessoas vestindo branco, sendo todo falado em português, com uma duração de duas horas e meia, algumas entidades muito caricatas e fáceis de se reconhecer pelo nome³³. Mas o que é um Bará? Como reconhecer a sua cor, ou o gesto que o representa? O que significa esse gesto?

Eu e Adriana chegamos no terreiro de mãe Chola as quinze para as vinte e uma horas, ainda estava frio e muito úmido e por isso encontramos a nossa anfitriã muito gripada. Parecia cansada e abatida. Mesmo assim, estava firme e elegante em um vestido ritual azul. Ela conversou um pouco conosco, disse que o ritual era “só uma quinzena coisa simples, humilde!”, e nos apresentou Nisa, sua secretária em Posadas. Mãe Chola já foi explicando que ela não era da religião, que ela era católica, mas que era irmã de umas filhas-de-santo dela e por essa proximidade se tornou secretária de Chola. Nisa, muito sorridente e simpática, é uma argentina de trinta anos, com bochechas salientes em um rosto arredondado e de nariz pequeno, envolvido por um cabelo preto comprido com uma franja curta tapando a testa. Falou que eu devia ir até Posadas em oito de dezembro para ver a oferenda para Oxum lá e quem sabe assistir uma quimbanda.

Muitas pessoas já se encontram na *assistência*. Um número maior de filhos-de-santo estava presente, todos com roupas coloridas, as mulheres com lenços enrolados na cabeça (cobrindo todo o cabelo em um turbante ou não), e os homens usando esses mesmos lenços ou barretes. Reconheci vários rostos e vi seus olhos me olhando³⁴. Belkis me recebeu com um sorriso e com o seu português

³³ Acredito que muitas pessoas neste país, por mais próximas ou distantes das religiões afro-brasileiras, mais ou menos conseguem deduzir o que seria um preto-velho, um tipo de espírito de negros escravos.

³⁴ Manifesto que perceber esse reconhecimento de mim pelo outro, e uma certa vigilância e curiosidade do outro pelo meu regresso, me perseguiu a noite toda. Mas estando com essas pessoas só nos momentos rituais, ficava difícil estabelecer uma conversa e com muitos a comunicação se deu

atravessado de espanholismos, me apresentando o seu irmão Javier, grandemente esperado, que mora em Montevideu e que seria o *ogã*, o chefe dos tamboreiros e o “puxador” da reza naquela noite. Eu não sabia se falava com ele em português ou espanhol, ele me tranqüilizou falando em português comigo. Belkis me levou à entrada do quarto-de-santo, que estava cheio de oferendas, tortas bem decoradas, cestas com frutas, porções servidas de pratos salgados. Introduziu-me no outro salão, o qual estava movimentado pelas funções na cozinha. Tudo estava bem arrumado e com a mesa posta com vários lugares e com todas as comidas das quais havia porções no *peji*. Ali me separei de Belkis, mas não sem antes ela me falar da beleza deste salão quando tinha festa de Quimbanda.

Voltei ao salão principal e Javier me passou um cartão de apresentação seu, dizendo que quando eu fosse à Montevideu o procurasse para conversar, ou se precisasse de qualquer coisa. Também conheci sua esposa Gimena, uma negra uruguaia que usava um vestido verde e tinha uma criança de quatro ou cinco anos pela mão, Santiago, filho do casal.

Aos poucos a movimentação foi cessando, as pessoas tomando os seus lugares. Na roda, os filhos-de-santo se colocaram em uma determinada ordem, pessoas vestidas com a mesma cor juntas. Cada cor, ou o jogo de duas cores, associada com um Orixá, criando uma linguagem visual mais elaborada do que a da Umbanda.

Mãe Chola se postou em frente ao quarto-de-santo. Do seu lado esquerdo Cacá de Oxalá (a menina de oito anos), de vestido branco (sem lenço na cabeça), acompanhada de sua mãe Fátima de Oiá, vestida de branco com um motivo floral em rosa, vermelho e marrom; um pouco mais afastada, Olguita de Oxum, com um vestido laranja e branco, mas com um lenço amarelo cobrindo parcialmente os cabelos; do lado esquerdo, Duca de Oxalá, vestindo branco e cinza, estava segurando uma placa que começou a ler. Era um presente dos *filhos* (filhos-de-santo) e tinha um texto comemorativo sobre a data. Puxei a câmera e registrei este momento.

em uma economia de olhares. O meu olhar errante por todos os detalhes do evento e os olhares dos nativos, duros, divertidos, desconfiados, gentis, acompanhando os meus movimentos (o disparo da câmera; o manuseio do gravador; as anotações frenéticas).

Figura 6: Homenagem à mãe Chola



Foto do autor.

Chola fez um discurso que girou em torno dessas questões: agradecimentos às pessoas que tinham vindo de outras cidades, aos pais-de-santo convidados; a presença de uma *filha* sua, Maria de Oxum, que esteve em outras mãos, mas que agora voltava, como explicou mãe Chola, com uma máxima “Os pés levam! A cabeça, que são os Orixás, traz de volta!”; lembranças de tempos mais difíceis, mas nos quais ela não teve medo e que, se precisasse, faria tudo de novo... para conseguir o que conseguiu, seus *filhos* e seus amigos na religião. Neste momento, citou Olguita como a sua filha-de-santo com mais tempo na casa, trinta e cinco anos; avisou que por estar gripada não participaria plenamente da cerimônia e, por fim, pediu aos Orixás um bom ritual, com muito *axé* e rezou à Oiá para que ela protegesse uma *filha* dela, de Oiá, que morando em Miami, nos E.U.A, estava em risco por causa de um furacão que lá formou-se.

Mãe Chola bate a sineta e invoca os Orixás dentro do quarto-de-santo. Volta para o salão sem se virar e *bate cabeça* para Ogum Malé enquanto os tamboreiros tocam a reza deste Orixá. A execução deste rito foi um pouco diferente do que o visto na Umbanda. Chola deitou-se sobre o flanco esquerdo, encostou a testa no chão, virou-se para se deitar sobre o flanco direito e repetir a ação; todos os filhos-de-santo, que já tinham se ajoelhado, também bateram cabeça para os santos.

Todos em pé. Com o ponto de Bará, a roda começou a se mover, todos dançando e girando nas mãos uma chave imaginária: a chave de Bará, o orixá que vem abrindo os caminhos, iniciando o batuque, chamando os crentes para o transe ritual e os orixás para virem ao mundo através dos seus *cavalos*. Cada pessoa da roda passa diante da porta e cumprimenta algo que está além dela, o gesto se repete na outra porta que leva ao salão da quimbanda. A roda gira, cada um cumprimenta o quarto-de-santo; depois é a vez de cumprimentar os tamboreiros; terminada a primeira reza, os tambores silenciam por alguns instantes. Três mulheres já estando incorporadas, um Bará, um Ogum e uma Oiá, tinham-se deslocado para o centro da roda, sob os aplausos dos espectadores, lá realizando os passos da dança de forma mais fluida. Neste breve silêncio, a Oiá se aproxima do Ogum, beija-lhe as mãos, ato que o outro reproduz, depois lhe passa uma mão pela cintura e com a outra aponta um determinado ponto da roda, como se fizesse menção de caminhar até lá e apresentar o outro Orixá. Faz isso dizendo “*Ogú-nhé*”³⁵, e todas as pessoas no salão repetem a saudação. Na volta do movimento, é o Ogum quem conduz Oiá no sentido contrário, dizendo “*Êpa êio!*” e, mais uma vez, todos repetem a saudação para Oiá. Ao longo do ritual, a cada parada dos tambores, mais Orixás realizavam estes cumprimentos entre si, alguns exclamando os cumprimentos e outros só realizando o movimento corporal. Soube posteriormente que essa diferença estava ligada a terem ou não o *axé da fala*, podendo ou não, portanto, falar.

Neste momento chegaram alguns pais-de-santos da cidade, convidados por mãe Chola para prestigiar o seu Batuque. Entre estes, pai Afonso de Oxum, que, como ficou explícito em sua fala, é amigo de longa data de mãe Chola. Todos os convidados trouxeram presentes para a anfitriã, o mais vistoso destes um escudo de ferro com as armas de Ogum (uma espada e uma lança cruzados sobre o escudo).

A seqüência de rezas continuou, mais algumas para Bará e depois as para Ogum. Mãe Chola entrou na roda com o bebê de uma *filha* sua nos braços, mas logo em seguida outra mulher pegou a criança e um pouco depois Chola já incorporara o pai Ogum. A dança de Ogum lembra os movimentos de um espadachim com uma espada, feito com apenas uma mão, como se usasse esta “espada” para cortar algo invisível na sua frente, ou com as duas mãos (como se o filho estivesse segurando

³⁵ Este termo, que escrevo segundo a grafia adotada por Norton Corrêa (CORREA, 1988), é uma saudação a Ogum. No dicionário Aurélio da língua portuguesa, a grafia indicada é *oguniê*. (FERREIRA, 1986, p. 1217).

uma espada em cada mão). Num outro gestual, utilizado em uma dada reza para Ogum, os filhos-de-santo inclinam a cabeça para trás e levam o dedo polegar à boca, como se fosse uma garrafa da qual se bebe um largo trago³⁶.

Mais *santos* – outra forma de se referir aos Orixás, derivada do sincretismo destes com os santos católicos – descem ao mundo e levam os seus *cavalos* para o centro da roda. Na assistência o Ogum de mãe Chola começa a *limpar* as pessoas, um senhor quase incorpora, mas é controlado por um amigo seu. Ogum/ Chola vem até mim, “espero que o que o filho encontre na minha casa seja de fundamento e de serventia!”. Foi a primeira vez que o pai Ogum de Chola falou comigo.

Alguém nos convidou para ir ao outro salão comer um pouco das comidas de religião: *atã*, um tipo de caldo de frutas, refrigerante, churrasco, galinha empanada, *amalá* (um tipo de pirão com folhas verdes cozidas em um molho) e uma salada. Fui avisado que comida de santo, para quem é da religião, tem que comer com a mão, mas que nós não precisávamos. Mesmo assim, fiz questão de comer pelo menos as carnes com a mão. Dos pais-de-santo convidados, todos estavam neste outro salão, comendo e conversando. De repente entra mãe Chola neste salão, não o seu Ogum, mas a própria mãe Chola, conversando com todos.

Quando voltamos para o salão, muitos dos primeiros filhos-de-santo que estiveram compondo a roda já não estavam mais. Foram ajudar na cozinha, sendo substituídos por outros, deste terreiro, ou outros pertencentes a outros grupos. Eu havia perdido a seqüência das rezas. A última que tinha assistido fora a de Oiá (lansã) e nesse momento começava uma reza para Odé e Otim, dois Orixás pouco cultuados e com raríssimos filhos, com atribuições sobre a caça, a fala e o sono (CORREA, 1988; ORO, 1993).

A roda em si mesma estava desfeita, devido a quantidade de *santos* no mundo (estes não ficando vinculados à roda, mas ao espaço que antes fora por ela delimitado). Os *filhos* remanescentes que ainda não haviam incorporado, tentando, na medida do possível continuar com uma movimentação ordenada, mas tendo dificuldades, dado ao número de pessoas no meio do salão (neste momento, mais de trinta médiuns incorporados).

³⁶ A explicação desta performance é encontrada na mitologia, como explica Norton Corrêa, “a fama de gostar de bebidas alcoólicas, graças a estória de ter sido embebedado pela lansã para ela fugir com Xangô, acompanha Ogum.” (CORREA, 1988, p. 298).

Um tempo depois – lá por volta das duas da manhã – chegou-se as rezas de Oxum, Iemanjá e Oxalá. Pai Afonso de Oxum, que quase não tinha participado da roda, apareceu para dançar as rezas para Oxum e incorporar. Pitufu trocou de lugar Wilma em um dos tambores e pegou um agogô para tocar, o som metálico deste instrumento, dando mais vigor ao ritmo da percussão.

Nas rezas para Oxalá, mãe Chola sentencia “não é para mais nenhum *santo* da casa baixar, só as visitas!”. Então alguns *filhos* abrem um grande tecido branco, o *alá*, estendendo-o no meio do espaço da gira ritual acima da cabeça das pessoas, fazendo um corredor coberto sob o qual passaram todos os filhos de Oxalá, com o Oxalá de Belkis na frente, dançando quase de cócoras, carregando um bastão enfeitado com uma estrela prateada, mistura de cetro e de bengala. Depois, todos os Oxalás foram conduzidos e se sentaram em banquinhos, nos quais ficaram tremendo e se sacudindo como pessoas muito velhas, enquanto tanto os Orixás, quanto os pais-de-santo convidados e, mesmo, todos os outros médiuns faziam fila para cumprimentá-los.

A cerimônia se encaminhava para o seu fim. Enquanto se repetia uma reza para Bará e uma para Ogum Malé, mãe Chola mandou despachar os *santos*, e estes, organizados de três em três, faziam as suas últimas saudações rituais (para as entradas, o quarto-de-santo e os tamboreiros) e eram conduzidos para trás da cortina que dividia a área do altar e a da gira ritual e lá algum médium já desincorporado cobria o rosto do *filho* incorporado com um pano branco, ou com uma parte da saia, se fosse mulher, e lhe borrifando água sobre o rosto, e passando a mão pelos braços e dando de comer um pouco de mel ou azeite de dendê, fazia este segundo médium desincorporar.

Todavia, diferentemente da desincorporação na Umbanda, no Batuque, quando o santo sobe, não é automaticamente que a pessoa do filho-de-santo volta ao mundo. Há um período transitório no qual uma outra manifestação do Orixá da pessoa se apossa da mesma. Este é um espírito infantil, muito brincalhão, de temperamento inconstante e fala quase tudo usando os antônimos das palavras normalmente utilizadas. Esta variante do Orixá, lá, é chamado de *asheros*³⁷. Conversadores, muitos chegavam até mim falando coisas como “Bom dia , como tu é

³⁷ Em espanhol mesmo. Em português, o antropólogo Norton Corrêa, usa o termo Axerê (CORREA, 1988) e Paulo Tadeu Barbosa Ferreira utiliza a grafia Acherê (FERREIRA, 1986).

pequeninho!” (porque sou alto), ou, então, quando eu agradecia por terem me servido, respondiam “eu nunca fui tão desagradecida assim!”

Naquela noite, vi alguns destes realizando pequenos serviços durante a fase final e posterior ao encerramento do Batuque, como por exemplo, servir a comida ritual para os outros filhos-de-santo que já estão totalmente desincorporados, limpar o salão etc.

Enquanto se fazia a distribuição da comida ritual, mãe Chola pegou uma cesta cheia de balas e as jogava para que as pessoas da assistência pegassem; todas essas balas e alimentos carregados de axé.

Todos comeram e beberam e já era mais de quatro e meia quando saímos do terreiro. Havia presenciado um ritual da tradição africana. Mas onde estavam os negros que deviam continuar esta tradição? Qualquer um que se converte para as religiões afro-brasileiras torna-se negro? O que é ser negro?

Muitos membros da Casa Africana Reino de Ogum Malé são negros e sabem que a sua religião é uma religião herdada dos negros que vieram da África escravos; outros não são negros e não se importam com a origem da *religião*; talvez seja mais importante, para todos eles, que a religião funcione para explicar e mudar positivamente o seu mundo. Quiçá aconteça o mesmo em relação ao pertencimento étnico, posto que em Santana do Livramento e Rivera, em determinadas situações é mais importante *ser brasileiro ou uruguaio* do que *branco ou negro*³⁸.

9. A Quimbanda das Almas

A minha terceira visita ao terreiro de mãe Chola aconteceu durante o feriado de finados, uma data cerimonial importante dentro da linha ritual da Quimbanda. Então na segunda-feira, primeiro de novembro de 2005, de novo programei-me para chegar no terreiro um pouco antes de começar o ritual. Era a primeira vez que eu iria sozinho a Casa Africana Reino de Ogum Malé.

Faltava meia hora para a meia-noite quando desci do táxi que me levava até lá. A primeira coisa que reparei ao me dirigir para a entrada do salão foi que o tom da luz estava diferente. Não era a mesma luz branca que havia iluminado a sessão de

³⁸ No entanto a questão do pertencimento étnico também é muito importante e está muito presente nestas cidades. Existe ONG's negras bem articuladas com a política local, nos dois lados da fronteira, e várias sociedades culturais de grupos imigrantes, como os palestinos, italianos e espanhóis.

Umbanda e a quinzena de Batuque. Era uma luz mais suave, mais indireta, meio arroxeadada.

Entre no salão escurecido e vi que todos os globos de luz dependurados no teto estavam cobertos por papel celofane azul e vermelho, criando uma atmosfera nostálgica. Nas paredes haviam sido colocados grandes leques decorativos com flores; uma cortina bordô isolava o quarto-de-santo e as prateleiras com o estatuário de entidades da Umbanda, Orixás do Batuque e santos católicos. Em frente à cortina estava armada uma mesa repleta de tortas, docinhos, salgadinhos, taças e copos. Em uma mesinha encostada na parede direita do salão (para quem está orientado a partir da porta de entrada) duas estátuas de ciganos, que sempre estiveram no salão, pareciam nessa ocasião bastante ressaltadas.

Na assistência parcialmente lotada, entre os presentes vi uma mulher muito parecida com a esposa do seu Sérgio. Era a sua cunhada (que está se aprontando na *religião* em outro terreiro). Na área da gira ritual só havia o Pitufu afinando os tambores. Ouvi sons vindos do outro salão, era a família-de-santo ocupada em arrumar os últimos detalhes para a festa. De repente mãe Chola veio até o grande salão, falar com seu neto (Pitufu) e disse para ele ensaiar um determinado toque (ela tamborilou com os dedos o coro do tambor, marcando o compasso) e cantou suavemente “Dá-me sete *copas* de marafo [...], eu sou exu e quero beber [...]!”. Depois ela veio até a assistência e começou a arrumar algumas cadeiras. Foi então que ela me viu, mas eu estava sem barba e ela demorou um pouco para me reconhecer. Adiantei-me e fui conversar com ela. Falamos um pouco sobre amenidades e ela me pediu licença, pois ainda tinha algumas coisas a fazer antes do início do ritual.

Do outro salão veio o barulho da sineta e alguns *filhos* saíram lá de dentro. A Cacá vestida de cigana, outras crianças, entre elas Emily, filha de Bianca (portanto neta de Hugo de Xangô) brincavam onde dava. Belkis entrou, estava de negro e prateado. Foi acender algumas velas que estavam colocadas sobre a mesa e voltou ao outro salão. Os tamboreiros tomaram lugar, Pitufu, Wilma e um outro senhor chamado Pocho (não confundir com o pai Pocho de Xangô). Vários filhos-de-santo se organizam em roda, mulheres do lado esquerdo e homens do lado direito.

O ritual iniciou com todos os médiuns ajoelhados cantando um *ponto* que começa falando no “*exu* Tranca Rua e *pombagira* mulher”. Mãe Chola e Belkis ainda

estavam no outro salão. “Foi Iemanjá que te batizou, foi pai Ogum que lhe deu a coroa o seu nome é Tranca Rua das Almas!”. Mãe Chola entrou, vestindo calça preta, camisa roxa e chapéu preto. Ela havia entrado em transe em um dos *quartos-de-exu* contíguos ao outro salão; todos bateram palmas e os *filhos* se levantaram; Belkis entrou batendo sineta. O exu de Mãe Chola cumprimentava todos na roda. “Boa noite moço! Como vai, como passou? Eu sou Tranca Rua das Almas, um homem trabalhador!” Cumprimentou a assistência: “A benção para quem for de benção! Saravá para quem for de saravá. E boa noite pra quem é do lado de lá!”.

Haviam mais de trinta médiuns na corrente e não havia mais lugar vago na assistência. Mas o Tranca Rua em Chola estava contrariado pois, segundo suas palavras, ele tinha uma “tristeza com os filhos que ficam mudando de lado com tanta facilidade, filhos que se desviaram. Muitos foram feitos nas minhas mãos, crentes pela primeira vez em uma religião!”. Depois o Tranca Rua foi embora tendo cumprimentado todos os “filhos da minha irmã” e liberando o toque para chamar os outros exus homens.

Então executou-se o ponto para o exu Caveira. Hugo girou, colocou o chapéu e saiu pela a porta lateral que leva ao outro salão, Belkis no seu encalço para lhe vestir uma capa por sobre os ombros. Com a maioria dos homens na roda a cena foi a mesma: o toque do ponto de um determinado exu (Sete da Lira, Lúcifer, Omulu etc.) e o seu respectivo médium incorporava, ia até o quarto-dos-exus e voltava continuando o percurso de saudação ritual às entradas e aos tamboreiros. Todos os exus estavam vestidos praticamente da mesma maneira: camisa social, calça preta, alguns de gravata; poucos estavam sem chapéu e havia uma outra minoria que estava com chapéu e com capa. O chapéu e a capa (em alguns terreiros a ostentação da guia imperial, ou o uso de sapatos) são indicativos do grau de desenvolvimento (também iniciação nos segredos) do exu de cada filho-de-santo.

Depois que todos os homens incorporaram a roda foi refeita, alguns dos filhos-de-santo mais velhos na casa foram chamados para ficarem em frente à mesa, de frente para a assistência. As mulheres fazem uma roda e os homens, incorporados, uma roda no interior desta. Um *ponto* muito rápido com uma dança saltitante, o exu Caveira em Hugo sinalizou um comando e as mulheres fecharam mais a roda e ajoelharam-se. Iniciou o *ponto* para Maria Padilha. Mãe Chola se colocou entre os exus, estava com um vestido roxo e branco. Ela tossiu, arrumou o cabelo atrás da

orelha, se concentrou baixando um pouco a cabeça. Passaram-se alguns segundos e o ombro dela começou a sacolejar e ela deu uma gargalhada inclinando a cabeça para trás, colocando um chapéu de abas largas e onduladas. Todos aplaudiram.

Maria Padilha chegou, “*Alupandê*³⁹, hoje é dia de trabalho, não é festa!”. Tentaram colocar uma capa nela e ela disse que só ficava de capa se tivesse visita na roda, o que não era o caso. A pombagira faz um discurso falando as mesmas questões que o Tranca Rua. Porém, com uma expressão totalmente diferente. O primeiro fora grave, um pouco distante, enquanto que a segunda falava uma porção de impropérios jocosos para as filhas-de-santo e era sedutora com os homens. Ainda assim, exercia a sua autoridade e estava cobrando a participação nas sessões do terreiro.

Maria Padilha cumprimentou um por um os médiuns na roda, entre séria e divertida, e foi cumprimentar a assistência. Algumas pessoas lhe davam espumantes de presente. “E tu moço quem é?”, me perguntou ela. Eu me apresentei dizendo que mãe Chola tinha me convidado, que eu já tinha ido algumas vezes à terreira. Ela me deu as boas-vindas com algumas recomendações. Não registrei as palavras exatas, mas o contexto da fala indicou-me que essa pombagira percebeu (não posso saber como isso se deu na pessoa de mãe Chola) que eu continuaria a ir ao terreiro de mãe Chola, que não era um interesse fugaz.

Maria Padilha voltou para a roda e se iniciaram os pontos para a incorporação das pombagiras, em uma dinâmica formal igual à incorporação dos exus. Eu estava tomando notas, desde meu lugar, mas em pé, Maria Padilha voltou até mim e disse que perto da mesa eu estaria melhor posicionado. Pegou os meus pertences e se encaminhou para o fundo do salão, eu tirei os calçados e a segui. A pombagira Rainha das Almas em Belkis veio me cumprimentar “*Alupandê* meu compadre, boa noite!”, fazendo uma mesura para mim. Eu lhe beijei a mão, porque pensei em fazer como quando se cumprimentam os Orixás, e ela me respondeu: – “Não te beijo a mão que é o cavalheiro que beija a mão da dama!”

Os exus e as pombagiras se cumprimentam entre si, usando o cumprimento cruzado e chamando uns aos outros por *compadre* e *comadre*. A Maria Padilha em Chola chama a atenção da Maria Quitéria incorporada em Letícia, “quando a Quitéria

³⁹ Saudação ritual da Quimbanda. Em Porto Alegre o termo usado, nas casas que visitei, é *exuê*; em Montevideu, ouvi indistintamente *aruê*, *exuê* e *alupandê*.

tá de chapéu, não conhece ninguém!”. Não consegui identificar se era uma ironia ou uma sugestão. As entidades (no caso, exus, pombagiras e ciganos) se prepararam para rezar, “Deus não fez certo, eu rezo hoje, mas não por que acredite, eu rezo é de pena de quem acredita!”, falou com escárnio a Maria Padilha. As pombagiras retiraram seus chapéus e colocaram grandes lenços sobre a cabeça, como um véu, pareciam carpideiras (algumas com terços nas mãos) usando roupas coloridas. Todos juntaram as mãos em prece e dançaram rezando uma versão alterada da oração do pai nosso, pedindo para pensarmos nos nossos mortos. Muitas pessoas na assistência rezavam de cabeça baixa.

Figura 7: Exus durante o *Pai Nosso*

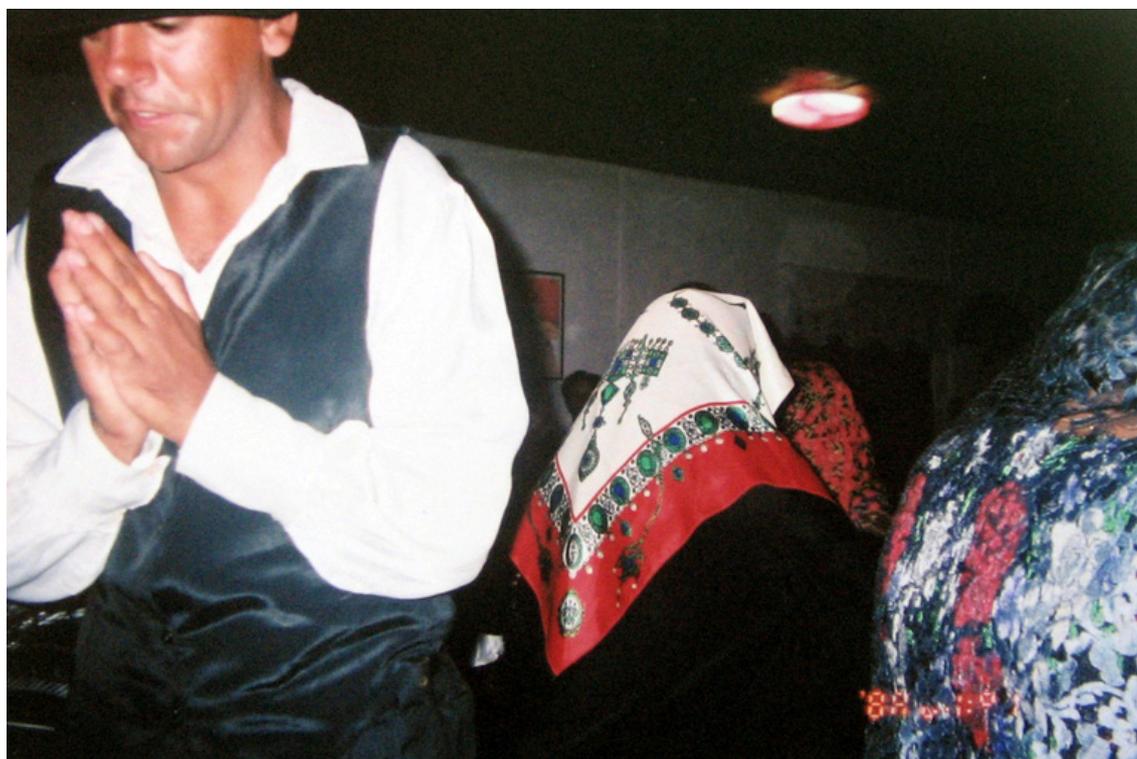


Foto do autor

A Padilha fez um gesto com a mão e os tamboreiros aceleraram o toque e iniciaram um ponto para Omulu. Um grupo de exus e pombagiras começou a dançar em frente aos tamboreiros e outros ficaram girando em seus lugares. A música parou, “todos podem fumar e beber com moderação!”, disse Maria Padilha rindo: – “Não é assim que dizem atualmente?” Houve uma certa movimentação entre as entidades e outros membros da terreira que estavam servindo os exus, visto que

cada um deles bebia um tipo de bebida (uísque, espumante, vinho, conhaque etc) e fumava (cigarro, charuto e piteira). Igualmente aproveitou-se esse espaço para se dar mais presentes aos exus e pombagiras, a Rainha em Belkis ganhou um par de brincos por exemplo.

A entidade de mãe Chola começou a falar como eram as Quimbandas na Argentina: – “Meus filhos de lá tão começando. Gastam dinheiro, fazem sacrifício, têm que aproveitar o tempo deles e lhes ensinar bem porque eu vou pouco lá e eles vêm pouco aqui!”. Falou isso porque tinham alguns filhos de Posadas (Glória Lopes, Marta) e uma de Montevideu (Yudith). Então ela chamou a Cigana (Cléa, esposa de Hugo) e a Quitéria (Letícia, sobrinha de mãe Chola) para perto dela, para dançarem. Pediu ao Pitufu que puxasse aquele *ponto* que Chola ensinara antes do ritual. Ele não se lembrava e ela teve que puxar até ele pegar o ritmo: – “Dá-me 7 copas de marafo [...]”. Depois dessa dança, Maria Padilha começou a falar sobre as qualidades de uma Padilha e as de uma Quitéria, dizendo que as Padilhas são bruxas, usam a agulha, enquanto que as Quitérias se “fazem de homem entre os milicos” e são ponta-de-faca. Depois ela explicou que ressaltava as qualidades da Quitéria porque ela é que ficaria como responsável pela linha de Quimbanda após a morte da Chola, auxiliada pela Cigana:

– “Não deixo pra Rainha porque a *filha* dela (a Belkis) não quer. Só quer ficar com o *santo* e com a Umbanda, diz que não gosta dos exus (a Rainha debochou, “mas mesmo ela não me querendo eu baixo igual!”), então deixo pra Quitéria. Sei que vai ser difícil para vocês porque precisariam de cinco para conseguir fazer o que uma Chola faz sozinha, mas penso que essa menina [a Quitéria] vai saber fazer valer a sua vontade!”

Mais de duas da manhã, os exus bebem e conversam entre si e com as pessoas da assistência, oferecendo tragos das suas bebidas, distribuindo bençãos e passes, dando baforadas de fumaça no crente ou borrifando um pouco da sua bebida por volta ou na palma da mão deste. Uma outra Maria Padilha (a de Beatriz) e o exu Lúcifer (o rapaz de vinte e poucos anos que eu já reparara desde a sessão de Umbanda de julho) vieram falar comigo:

– “Que tu tá tirando esse clarão da gente?” – perguntou a pombagira.

– “Tirando fotos! Eu disparo esse clarão e a partir dele eu tenho uma cópia da tua imagem feita em luz.” – tentei explicar o que era uma fotografia, porque a entidade não conhecia o processo.

– “Alupandê! O senhor pode tirar uma minha para a minha *filha* guardar de recordação?”

Fiz a foto e ela me perguntou o que eu fazia com elas. Comecei a explicar que estudava a *religião*. Nisso, o exu Lúçifer entrou na conversa.

– “O senhor ia achar interessante falar com o meu *filho*, ele está fazendo um jornal sobre a religião aqui em Livramento.”

– E como se chama o seu *filho*?

– Fabiano, o senhor fale com ele depois da festa!

Quando dei por mim estava falando com outros exus e com algumas pessoas da assistência, entre elas conversei longamente com Tita, que estava acompanhada de seu pai, seu irmão e uma outra tia, Jurema, também herdeira do centro de Umbanda de dona Maria Redonda. Tita só participa enquanto médium da linha de Umbanda, mas sempre vai aos outros rituais. Um exu, o exu Sete da Lira (em Ballestero, um uruguaio), me contou que seu *filho* tinha sido evangélico e fazia oito anos que estava na *religião*.

Dei uma escapada para o outro salão, onde fora montado um bar sobre o balcão, servindo de garçom aos *exus* estava Marcelo (irmão de Bianca, filho de Cléa e Hugo). Atrás dele estavam abertos os quartos-de-exu e lá dentro eu pude ver várias oferendas de aspecto sanguinolento.

Mais danças e toques de tambor. Uma mulher que estava ajudando no ritual, batendo a sineta, trajando roupas normais incorporou e saiu rodopiando no meio da roda; a Padilha parou ao meu lado e disse:

– “Agora qualquer um entra aqui e incorpora de graça. Eu monto o meu cavalo e tenho que sustentar ele. Meu cavalo é a Chola, mas hoje eu deixo essa aí girar, mas só hoje, porque para girar aqui tem que se pagar o trabalho e o desgaste da Chola!”

Mais um discurso da Maria Padilha, desta vez falando sobre os *filhos* que mesmo sendo crentes na religião, têm que ir na igreja disfarçando publicamente a sua verdadeira fé. Ela emanava uma piedade de quem é superior, dizendo que “o exu é a vaidade do filho, podem me ver rezando aqui – disse isso como se estivesse em uma igreja – mas a minha fé tá lá!”

Ela, também, lembrou das obrigações de Batuque que começariam em dezoito de novembro. Falou para os exus, mandando-os permitir que essa informação ficasse na memória dos filhos, visto que os exus são escravos dos Orixás e devem atentar para a prioridade da linha de Santo. Depois, agradeceu o esforço dos *filhos* que vinham de fora e convidou para a oferenda que Chola ia levar para Oxum em oito de dezembro no rio Paraná, em Posadas, acrescentando que iam fazer também uma Quimbanda lá, afinal aquele terreiro era dela – “No terreiro que o povo da Argentina me deu. A casa que o povo da Argentina deu pra Chola. A casa é da Chola e o terreiro é meu!”. Disse que a Rainha ia junto e seria bom se outros pudessem ir para aumentar a *corrente*:

– “Estão todos convidados, seja pelo lado que for. Quem estiver disposto a atirar um colchão no chão e dormir no terreiro e no outro dia fazer uma panela, o que der, vamos comer e beber todos os dias. Mas tem que estar disposto a isso! Eu vou, ah, ah!! Oito no rio, e dez até o sol raiar [a quimbanda]! Lá tem um povo que me ama. Tem um povo que ama, que acredita em mim. Tem um povo que acredita no meu trabalho porque eu faço mesmo. Eu cumpro com as minhas obrigações. A Chola cumpre com as suas obrigações. Todos os anos, não são dois ou três dias. Anos! Fez o seu lugar, ganhou o seu espaço e vai abrir espaços para outros. Lá, a casa da Chola, e o meu terreiro está às ordens para quem quiser chegar. Serão tratados com muita deferência, com muito respeito, com muito carinho! (*Entidade Padilha, de mãe Chola*)”

Por fim, falou mais uma vez sobre a escolha de Quitéria para lhe substituir e fez questão de explicitar que a sua escolha não tinha a ver com proteção à sobrinha da Chola mas com a capacidade e o compromisso da pombagira Maria Quitéria, que deveria ser apoiada e respeitar a opinião da Cigana de Cléa.

Depois Maria Padilha foi até a assistência e apontando para a cunhada de seu Sérgio disse:

Tu olha bem e aprende como tem que ser *Quimbanda de alto*, se não pega para esse lado, que é o que chama o povo, fica na miséria! O bonito tá aqui no salão, o que é feio, que o povo não vai entender fica escondido! (*Idem*).

Os exus estavam se despedindo. Antes da gira final de desincorporação, eles ficaram dançando alegremente e a Cigana de Cléa me convidou para dançar com ela no meio da roda. Dançando e pulando com os exus e as pombagiras, senti que havia cruzado uma barreira, convidado pelas entidades para confraternizar com elas

Finda a sessão, por volta de quatro e meia, os filhos-de-santo se reuniram para comer no outro salão. Fiquei com eles e nesse momento me apresentei para Fabiano e contei a conversa que tive com o exu dele e trocamos informações para contato. Antes de ir embora conversei com Belkis e mãe Chola sobre uma visita que fariam a Montevideú ainda nesse mês e sobre a viagem até Posadas em dezembro.

10. Obrigação de Mata a la pampa

Havia retornado a Santana do Livramento em 21 de janeiro de 2006, para ficar dez dias e participar de uma *obrigação de mata*, pela Umbanda e realizar algumas entrevistas com os filhos-de-santo do terreiro.

No domingo, 22 de janeiro, ainda estava escuro quando eu e Adriana chegamos ao terreiro de mãe Chola, as dez para as seis da manhã. No templo já haviam muitos filhos-de-santo trabalhando, divididos em grupos. Uns organizavam ramos de flores dentro de cestas; outros ainda pegavam alimentos (carnes, frutas, bebidas); outros separavam as velas, bandejas, rolos de fita mimosa. Imagens eram retiradas das prateleiras e cuidadosamente enroladas. Carina, que estava no meio do salão cuidando de um volume e reparando em Emily (filha de Bianca), nos cumprimentou sorrindo; Belkis veio do outro salão com o mate na mão. Conversamos um pouquinho e ela já tinha o que fazer: – “Toma! Serve o chimarrão pra nós, daqui a pouco eu pego!”

Ballestero chegou dirigindo um ônibus da empresa de transporte coletivo de Rivera, na qual trabalha, posto que mãe Chola tinha conseguido com o dono da empresa para que ele fretasse um veículo para nos levar ao local em que se realizaria a obrigação de mata. Esperamos mais algumas pessoas chegarem, entre elas mãe Chola que veio com o seu esposo, Paulo, e com sua filha-de-santo montevideana Yudith. Dei por falta do Pitufó e seu pai, Cunha. Porém, Belkis contou-me que eles já se encontravam no lugar para o qual iríamos. Haviam pernoitado lá com outros homens, para adiantar os preparativos para o ritual.

O ônibus partiu quase lotado. Atrás dele seu Paulo conduzia um carro com reboque que levava ainda mais coisas. O ônibus atravessou alguns bairros residenciais de Santana do Livramento e quando percebi estávamos em Rivera, passando pelo quartel do exército no qual servia Alan (o tocador de agê da sessão de Umbanda, marido de Letícia, sobrinha de Chola) e no qual treinava o time de futebol do qual Pitufu participava. A viagem prosseguia em um clima ótimo, todos conversando e fazendo rodas de chimarrão. A cada pouco o ônibus parava para pegar algum filho-de-santo uruguaio que morava pelo caminho. Cerca de meia hora de viagem e entramos em uma propriedade na zona rural, próximo da *Piedra Furada*⁴⁰.

O lugar em que seria realizado o ritual era um campo largo, costeado por um morro e espraiado à beira de um córrego e no qual de tanto em tanto espalhavam-se algumas moitas fechadas e capões com várias árvores, as casas mais próximas a quase dois quilômetros. Descarregado o ônibus, Ballestero partiu para só retornar às vinte e uma horas. Os homens que tinham ido no dia anterior acenderam um fogo de chão e começaram a preparar um churrasco. Tinham amarrado uma grande lona, sob a qual se montou uma mesa onde foram colocados os alimentos e se improvisou um café enquanto se limpava o espaço. Com certeza, entre filhos-de-santo e familiares, havia mais de sessenta pessoas envolvidas na montagem da estrutura do acampamento e dos lugares ritualísticos. Algumas mulheres montavam uma barraca para acomodar as crianças pequenas. Um grupo de pessoas arrancava arbustos de vassourinhas para posteriormente varrerem uma grande área do terreno. Outros três grupos organizavam sobre toalhas de papel “mesas virtuais” com imagens de entidades da Umbanda e da Quimbanda e oferendas de alimentos e bebidas, enfeitando-as, com fitas, velas e flores. Em outro ponto se colocou, sob uma árvore, um solitário *apeté*⁴¹ para Xapanã.

A primeira dessas mesas foi estendida em uma área do gramado em frente à grande lona mas separada desta por uma moita bem alta, que estava enfeitada com fitas mimosas nas cores branca, laranja, rosa, azul e verde. Essa mesa era para as entidades de Umbanda e sobre ela havia duas estátuas de caboclos (Oxóssi e

⁴⁰ Um ponto turístico local que dizem ter sido reduto de índios. Atentar para o nome do acidente geográfico, que é em D.P.U (sigla para dialeto português no Uruguai), o equivalente uruguaio, reconhecido pelo Estado-Nação, daquilo que chamamos de *portunhol*.

⁴¹ Pratos específicos ofertados para os Orixás, geralmente modelados de forma a representarem iconicamente alguma ferramenta ou qualidade desta divindade.

Jurema), e outras duas estátuas representando um casal de pretos-velhos, além de muitas hortênsias azuis, bananas, pêras, pêsego, laranjas, merengues, cachaça, guaraná, cerveja preta, vinho, charutos, chapéus de palha e velas brancas.

A segunda mesa, que fora montada de forma a ficar invisível para quem olhasse da mesa dos caboclos, era para os exus e sobre ela estavam colocadas duas estátuas de pombagiras e duas de exus e um estandarte vermelho e preto com dois *pontos gráficos*. Mais hortênsias azuis, uma garrafa de espumante e outra de cachaça e velas roxas, verde escuras e pretas com vermelho. A moita, onde estava encostada a mesa foi enfeitada com fitas roxas.

A terceira mesa era para as mães d'águas e estava organizada na areia de um barranco na margem do córrego. Contava com uma estátua de Iemanjá e outra de Nossa Senhora da Conceição. Nela estavam dispostos talcos, perfumes, melão, uva, melancia, maçã, balas de coco, canjicas branca e amarela, refrigerantes, velas brancas, azuis e amarelo claras, várias flores parecidas com girassóis e sobre tudo isso algumas fitas amarelas e azuis. Belkis colocou o nome de alguém sobre a bandeja de canjica branca, acomodou um pouco de algodão por cima e regou com mel tanto a canjica branca quanto a amarela.

O *apeté* para Xapanã, um dos Orixás agentes da saúde, principalmente sobre doenças contagiosas e da pele, fora arrumado por sobre uma bandeja forrada com papel de seda roxo e preto. Nela moldaram, na forma de um morrinho, um pouco de farinha de milho cozida com uma vela roxa cravada no meio e enfeitaram com pipoca pela volta. Durante todo o dia as pessoas iam individualmente orar sobre este *apeté* e depositar nomes de pessoas, escritos em tiras de papel, nomes de parentes e dos outros membros da terreira que não puderam comparecer ao ritual.

A arrumação de tudo demorou menos de uma hora. As três mesas estendidas sobre a relva se converteram em altares e o espaço campestre em que estávamos se transformou em um templo ao ar livre. Mãe Chola não parava de dar ordens, orientando o tempo e o trabalho dos seus filhos, “Bananas, pêras e pêsegos na mesa para os caboclos. Não se esqueçam de deixarem algumas frutas para as pessoas comerem! (...). Acendam as velas alternadamente para que não queimem todas de uma vez!”

A obrigação de mata é, talvez, o mais importante ritual da linha de Umbanda, acontecendo sempre em uma área natural à qual os membros de um terreiro se

dirigem para reverenciar Oxóssi, um dos caboclos cultuados na Umbanda, sincretizado no africanismo com o Orixá caçador do Candomblé (que no Batuque é o Odé) e no catolicismo com São Sebastião. Daí porque essa obrigação ocorrer anualmente por volta do dia vinte e dois de janeiro, data da festa deste santo. Neste ritual os médiuns repetem e reforçam o ritual da lavagem de cabeça, o primeiro ritual iniciático da Umbanda, a partir do qual se estabelecerá o canal que permite o transe do médium e a incorporação disciplinada das entidades desta linha ritual.

As pessoas se deslocaram para a área em frente a mesa dos caboclos. Pode-se dizer que o *terreiro* fora transferido para aquele gramado. Até a ordem espacial da colocação dos objetos em cena era a mesma: ao fundo a mesa de caboclos, equivalente ao quarto-de-santo e as prateleiras de imagens; à sua esquerda os tamboreiros (a mesma formação: Wilma, Pocho e Pitufu); os médiuns formando um semi-círculo a partir dos cantos da mesa, com seis deles (Belkis, Olguita, Ilda, Cléa e mais outras duas) em uma linha destacada em frente a mesa; a mesa dos exus afastada, coberta por um pano e escondida por um capão, mas igualmente presente e influente como se fosse o próprio quarto-dos-exus encerrado atrás de uma porta no salão contíguo, como ocorre no terreiro. Consciente ou inconscientemente houve uma imitação da espacialidade concreta do terreiro neste relevo. Se a mata vira terreiro, será que o terreiro, no momento do transe ritual, na execução das danças e na performatização de uma outra corporeidade não é percebido de outra forma (não mais pelo médium, mas pela entidade que se incorpora) e não vira mata? O poder dessa religião, enquanto construto cultural, transforma a todos e tudo, o rosto, o corpo, a identidade e a pessoa do crente, bem como a sua percepção do tempo e do espaço e dos seres que estão em relação com os homens no cosmos. No entanto, cada classe de entidade deve vivenciar espaços simbólicos diferentes. O pai Africano de mãe Chola me disse em determinado momento dessa obrigação: – “Eu sou mais de salão, mas também tenho que vir na obrigação de mata!”. Essa entidade percebe e diferencia o salão enquanto um espaço concreto e simbólico importante para si.

Nos procedimentos iniciais, mãe Chola, de joelhos em frente à mesa, bateu a sineta e pediu licença aos caboclos Oxóssi e Jurema, os donos da mata e para os Orixás. Fez um discurso que valorizava o pacto de aliança entre os crentes e as entidades suas guias, através da fé, mas também mostrando as qualidades do seu

raciocínio e impondo a sua autoridade, bem como fazendo referências a uma pessoa do grupo de Posadas que estava doente.

Peçam coisas boas; sempre busquem aumentar a fé. A nossa esperança está nisso, a nossa fé se alimenta disso. Não quero saber das coisas ruins, mas eu sei quem está pensando coisas ruins porque enxergo, escuto, penso, analiso, eu sou normal! Então pensem coisas boas. Eu vim aqui hoje porque quero e sempre querei cumprir as minhas obrigações, querer é o que eu ensino para esse povo! A obrigação de hoje é dedicada ao doutor Lopes, marido da Glória de Posadas, que está mal do coração, que eu sei pois andei jogando e vi. Eles estão no terreiro de Posadas concentrados enviando energia para o nosso ritual.

Depois, muito cobrados pela mãe Chola (“Vocês de um ano para o outro esquecem de tudo!”), os médiuns se purificam na fumaça de um braseiro e queimam pequenas porções de pólvora (*pontos de fogo*) em frente aos seus pés. Enquanto isso os tamboreiros tocavam o ponto do Xangô do fogo: – “Fogo minha gente que eu não sou de brincadeira. Xangô do fogo vai baixar nessa terreira. Quem quiser saber meu nome me chamo Xangô do fogo e também Ararão. Ararão meu pai Xangô [...]” Limpas as pessoas, bateram cabeça e foram ter a cabeça lavada pelas seis mulheres que estavam na fila em frente à mesa. Cada uma tinha um jarro com um preparado especial de ervas, dependendo da classe da entidade principal do médium (e dos pedidos que ele tinha para fazer), ele deveria se dirigir para um determinado jarro. As cabeças lavadas e a água recolhida em bacias. Alguns *filhos*, além do reforço da obrigação, também lavavam a cabeça por questões de saúde ou outras quaisquer e esses tiveram enrolados os cabelos em panos para os proteger do Sol e foram se deitar silenciosos em um espaço reservado sobre a tenda, para ficarem recolhidos até o final do dia. Tita também teve sua cabeça lavada e ficou sob a tenda com os outros. Todavia, como ela é uma médium “encostada” ao terreiro de Chola, quem oficiou o rito foi sua tia Jurema, que estava presente na Quimbanda das Almas.

O ritual continuou, vários caboclos incorporaram em seus cavalos e saudaram a mesa dos caboclos, das mães d’águas e o *apeté* de Xapanã. Voltaram para cumprimentar os tamboreiros, para então, de pés descalços, ficarem rodopiando em meio a gravatás e rosetas que se espalhavam pelo terreno irregular. O pai Africano de Chola, entre incentivo e ameaçava, dizia “quem não gira na mata eu desconfio e faço prova de fogo, pular fogueira, pegar sapo, cobra!” (dias depois Tita me explicaria

que por vezes se faziam provas com os médiuns incorporados que atestavam a veracidade da incorporação).

Durante o ritual o pai Africano da mãe Chola falava muito sobre tudo, pequenos diálogos esparsos que acabaram repetindo padrões de pensamento. Três assuntos foram recorrentes dentro das falas dele: A Maria Padilha; os filhos-de-santo de “outras terras” (da Argentina e do Uruguai) e suas considerações sobre “ser negro”.

Em todos os rituais que participei em Santana do Livramento, antes desse, em nenhum se deixou de falar alguma coisa sobre a linha da Quimbanda e/ ou sobre a Maria Padilha. Nesta obrigação de mata não foi diferente, posto que várias vezes o pai Africano citou a Maria Padilha e até armou uma brincadeira imitando a pombagira, quando ao colocar o seu chapéu de palha, alguém pensou que era ela quem tinha incorporado – situação exemplar que mostra a dificuldade, até mesmo para alguns iniciados, de perceber os limites entre as manifestações das diferentes entidades em um mesmo médium. Em um momento em que a maioria dos *africanos* estava bem descontraída e riam alto, o pai Africano disse que chamaria “a *quilombeira*⁴² só para fazer fuzarca”. Dona Deolinda riu e comentou que adorava a Padilha: “Eu também gosto muito dela, tanto é que dividimos o mesmo cavalo!”, respondeu ele. E mais tarde acrescentou: “Ela é feiticeira, e tá certa, tem que fazer feitiço para ficar famoso! Mas eu também sei fazer feitiço, o feitiço do sapato no formigueiro [...] não carrega [para o túmulo], mas faz ficar se mudando de um lado para o outro!”. Em outro momento (durante um rito em que se coroaria a entidade que melhor trabalhara no ritual), ele queria beber vinho, mas não tinham trazido. “Não veio roxo nem pito branco nem pra mim, nem pra Padilha. Quem me trazer mais roxo ganha mais folhas na coroa!”, disse ele mais uma vez fazendo referência à pombagira de mãe Chola.

Em dado momento, eu perguntara como era ter tantos *filhos* em lugares tão afastados, como fazer para que eles participassem dos rituais e ele disse que “é muito oro para os *filhos* todos se encontrarem, mas sempre se coloca o nome de todos nos trabalhos que a gente faz, em todos os lugares, responsabilidade da minha

⁴² Palavra que deriva de *quilombo* um termo pejorativo, no espanhol platino significando confusão, mas também lugar de meretrício. Assim, aqui, *quilombeira* pode ser tanto aplicado à quem procura confusão, quanto para prostituta, o que seria apropriado visto que, tradicionalmente, têm-se que muitas das pombagiras, enquanto vivas, teriam sido prostitutas.

filha [Chola]!”. A partir daí ele começou a me contar uma história sobre os seus filhos da “Terra Grande” – ajudado por Tita, entendi que esta era a forma como ele se referia à Montevideu –, que as primeiras vezes em que vieram as obrigações de mata, se assustavam com os prováveis bichos que teriam no campo, pois, segundo ele, não estariam acostumados com a natureza. Posteriormente, ele faria um comentário parecido sobre Porto Alegre, dizendo que nesta cidade, nem deve ter uma mata para poder se fazer um ritual assim e mesmo que tenha os pais-de-santo não devem fazer um bom ritual, porque seriam irresponsáveis com as suas obrigações rituais.

Como na sessão de Umbanda de julho e a quinzena de Batuque de agosto, apareceram questões referentes à negritude apareceram no ritual. Neste, como no primeiro, foram as próprias entidades que chamaram a questão, diferentemente do que aconteceu no Batuque, posto que fui eu quem ficou impactado com a “africanidade” do ritual em relação aos poucos negros presentes. Neste domingo, por várias vezes o pai Africano de Chola trouxe o assunto à tona. Primeiro falou de que alguns eram de raças puras e outros eram misturados, “a minha *filha* [Chola] é mestiça de mãe preta e pai branco”, me disse ele. Depois, quando alguém reclamou que o churrasco estava demorando, ele brincou: – “E eu com isso? Eu que não tenho nem corpo, eu não como, não tenho fome... só tomo roxo! [...] A carne vai queimar, vai ficar que nem eu e tu [falando para mim]!”. Mais adiante, ele acrescenta: – “Para um negro bom como eu tem que vir coisa boa também!”. Confesso que não soube como abordar essa questão, afinal essa entidade não tem corpo, mas tem “cor”, tem “raça”? Pensei que os pais *africanos* de Chola e Belkis, em apenas um encontro meu com eles, tinham mais interesse em falar sobre etnia, “cor” e “raça” do que os seus próprios *cavalos*. Posteriormente vi que não era bem assim.

Durante este ritual, também acompanhei de perto o relacionamento das entidades com os membros do grupo religioso, a partir de três conversas do pai Africano de Chola com alguns dos seus *filhos*. Primeiro, Yudith, de Montevideu, foi passear com o pai Africano e ficou conversando longamente com ele. Obviamente se *consultava*. Depois dona Deolinda, Fátima e Antônio se sentaram em frente ao pai Africano e conversaram sobre um problema de saúde de Antônio. O pai Africano deu conselhos e apostava na iniciativa do menino para mudar essa situação: “depende da tua vontade filho, mas eu vou estar contigo para te ajudar!”, disse. Por fim, a

própria Belkis foi ter com o pai Africano e pude perceber que se, em outras circunstâncias, Belkis que é um pouco “respondona” para sua mãe, defronte o pai Africano humildemente ouvia e concordava com tudo.

No final da manhã, o pai Africano de Chola escolheu a cabocla Jurema de Beatriz como a entidade que melhor tinha trabalhado durante o ritual. Ela ganhou uma coroa de folhas. Imediatamente após esse rito, se iniciou o batizado do bebê de Beatriz, tendo os pais *africanos* de Chola e Fabiano como padrinhos.

Figura 8: Batizado do filho de Beatriz



Foto do autor

Terminada essa parte do ritual, todos desincorporaram e começaram a se preparar para o almoço, que foi seguido por uma *siesta* coletiva e depois por um jogo de futebol dos homens, que as mulheres, crianças e idosos ficaram assistindo desde a sombra da tenda. Essas quatro horas de intervalo, mais uma vez me remeteram ao quão familiar é esse grupo, uma verdadeira “família-no-santo”, mas também composta, para além da religião, por vários grupos familiares derivados da família sangüínea de mãe Chola: Jaime e Belkis, filhos de Chola, com as suas respectivas famílias; mais três ou quatro sobrinhos de Chola, já casados e com filhos; um afilhado seu com a esposa e o enteado.

Mais próximo ao entardecer, quando o calor da tarde estava mais suportável, todos os médiuns entraram no córrego, primeiro acendendo as velas da mesa das mães d'água e lavando as imagens dos caboclos, pretos-velhos e as de Iemanjá e Nossa Senhora da Conceição. Depois, acompanhados pelo toque dos tambores, mais de vinte médiuns entraram no córrego e lá fizeram uma roda de mães d'água. Um rito belíssimo, no qual se levavam as crianças para dentro do riacho e as aspergiam com talcos e perfumes.

Por fim, limpamos todo o terreno. Ballestero chegou, recolhemos tudo e partimos. A viagem de volta foi ainda mais descontraída que a ida. Todos estavam alegres e cantavam *pontos* de Umbanda. Quando chegamos ao terreiro, Fabiano entregou para cada pessoa um exemplar do segundo número do seu jornal.

11. Fabiano, o interior e o exterior

Uma entrevista desde à Praça Internacional, no dia 24 de janeiro de 2006, é a origem da maior parte dessas informações. Sentamos num banco às 14h e, enquanto passavam crianças e prostitutas, conversamos.

Marcos Fabiano de Souza Severo tem 27 anos e 24 de religião, sempre na mão de mãe Chola, que é amiga e foi vizinha de sua mãe de sangue. Ele é um homem jovem e magro, moreno, de cabelos curtos e gestos longos. O pai faleceu quando ele era ainda pequeno, hoje cuida da mãe, com quem mora em Livramento, sendo o caçula entre irmãos espalhados pelo mundo: em Rivera tem a irmã casada, outros vivem em Bagé, em Porto Alegre e na Espanha. Ele mesmo já morou em Rivera, seu pai era uruguaio, a mãe é brasileira e os irmãos uruguaio. Todos têm dupla nacionalidade, “mas eu sou brasileiro.” Perguntado sobre a presença de não-brasileiros na religião, afirma: “Eu acho que a religião não tem fronteiras. Para mim não tem fronteiras. Não tem fronteiras a religião porque Deus é universal”.

Além da família, a religião ocupa um lugar central na sua vida, e ao longo do seu depoimento, nota-se que ambas se misturam ou se substituem: “aqui, a minha família de santo se tornou como a minha família de sangue”. Ele participa da associação da terreira (direitos, cotas mensais, “carteirinha e tudo”) e a frequenta quase diariamente, nas sessões, em momentos de preparação de trabalhos ou só para conversar, tomar um mate. Nessas horas, os ensinamentos e conselhos de mãe

Chola, geralmente dirigidos a outras pessoas, são absorvidos para uso em situações posteriores, não necessariamente ligadas à religião. Quando as atividades do terreiro diminuem, ele se sente perdido, sente muita falta, diz não imaginar como alguém pode viver sem alguma religião que os faça melhores: “Para mim Deus é um só, e todos buscam aquele caminho que é Deus. Existem vários caminhos que levam até Deus. Um parte de lá, outro daqui. E esse “parte daqui” e “parte dali” é cada religião. Pode ver”.

Sua experiência religiosa foi toda nessa terreira, ele entrou lá “virgem na religião, nos braços da Mãe Chola, e a única casa que eu girei é lá”. Fabiano é aprontado nas três linhas, mas gosta mais de santo e Umbanda, porque trabalham mais com a caridade. Ele se descreve: “Meu pai Ogum, que é meu orixá de cabeça. Amo ele. Para mim ele é tudo. A Mãe Oiá, que é dona do corpo. O Pai Bará dos pés. E para cada parte do nosso corpo tem uma entidade que comanda. Assim como para os olhos é o Pai Oxalá.” Na Umbanda ele é de Oxossi, e completa: “eu tenho passagem com Xangô, depois tenho africano e Preto velho. Seriam essas. *E a mãe d’ água é a Mãe Oiá*”.

Sobre a convivência e a hierarquia entre as entidades, ele diz: “o meu exu, o Exu Lúcifer, é escravo do meu orixá. Todo exu tem um senhor. Isto! É claro que todos os nossos são comandados pelos exus da mãe Chola. Em particular, o que eu digo. No caso é a Maria Padilha e o Tranca Rua. [...] Todo o homem tem o exu macho e a mulher. Assim como a mulher tem a pomba gira e o exu homem, macho. Todos têm um casal. Mas nem todos incorporam os dois. [...] Quando tem uma sessão de quimbanda em que o guia da mãe Chola é quem baixa, e nessa condição sim, pode baixar aquele que geralmente não baixa.”

Perguntado sobre os níveis de consciência durante a incorporação, ele conta que depende do estágio de desenvolvimento do médium, do tempo na religião e das intenções do guia: “Eu vi a energia, dele... não dá para tu definir o rosto. Mas tu vê a energia, dele. Acho que chegando. Quando ele vai te ocupar. Tomar conta de ti. Ninguém é totalmente inconsciente. Acredito. Para mim, todos nós temos um momento que está inconsciente e momentos que está consciente. Porque tem vezes que os nossos Orixás, teu *guia* [qualquer entidade da Umbanda], querem que nós estejamos conscientes. Que lembre. Assim como tem vezes que eles chegam e não querem que tu fique sabendo de tal coisa. [...] Esses momento que eu te digo que

são... o guia vai trabalhar, vai atender, vai prestar caridade a uma pessoa, não tem porque a pessoa ficar sabendo o que é o problema da outra pessoa. [...] Isso daí fica com o guia. É ele. É claro que a maioria da parte é inconsciente. “

Ele é o editor do jornal Renascer, o primeiro jornal da religião afro em Livramento, com uma tiragem de 1000 exemplares e uma periodicidade mais ou menos mensal, que combina o tempo religioso e o do calendário civil: “nós atrasamos esse número que é para poder colocar uma matéria sobre Oxossi [...] e fotos sobre a sessão de Umbanda de Oxossi, que é dia vinte. [...] E para pegar também lemanjá. Porque se a gente fizer lemanjá no exemplar de fevereiro vai atrasar muito. lemanjá é dia 2 e o exemplar de fevereiro deve sair lá pelo dia 15”.

Essa dupla ancoragem exemplifica bem o compromisso do jornal e de Fabiano com o que está dentro da religião e o que lhe é exterior. Diz ele: “Eu entro para dentro do terreiro e já me esqueço de tudo que é problema que eu tenho. [...] Se eu tivesse como viver na religião, só ali, eu pegava a minha mãe, meus irmãos e meus amigos mais próximos, ia para ali dentro para sempre.” A pauta do jornal também aponta para os mundos fronteiros: textos e imagens pesquisadas na internet sobre os orixás, caboclos e exus do mês são enriquecidos com o saber de mãe Chola. Mas, “claro que se não tiver nenhum, nós falamos sobre [a história da] a Umbanda, falamos sobre quimbanda, nação, que é o sincretismo, sobre cada orixá... que entra a religião católica, também”. Outras pessoas contribuem com textos e fotos (aliás, nesse dia passamos para ele fotos da obrigação de mata que saíram na edição de janeiro de 2006.)

O limite entre o interno e o externo é constantemente interrogado pelo ‘suporte’ jornal, e os casos controversos são arbitrados por mãe Chola: “Eu me informo com ela, também. O que eu tenho que colocar, que não ficaria muito agressivo. Porque tem pessoas que não conhecem a religião. O primeiro exemplar foi em novembro. E em 2 de novembro foi dia das almas e eu ia colocar uma imagem de exu. E a mãe Chola disse: “Não, não coloca o exu porque as pessoas podem não gostar. É o primeiro exemplar e pode ser que as pessoas se assustem”. Daí ela me deu a idéia, “coloca Jesus Cristo, Oxalá no jornal, e coloca que Jesus, o Pai Oxalá ilumine todas as almas”. E foi o que eu fiz. E foi o que todo mundo gostou.”

Os anúncios ocupam boa parte do jornal, divulgando santerias, terreiras e serviços, por exemplo cabelereiros, oferecidos por irmãos de religião. Esses são os

pontos de distribuição do jornal. Os anunciantes têm mais liberdade de pauta: “Ali o que tu vai encontrar: as características de cada orixá, as pessoas que são filhas deles. Poderá encontrar o tipo de comida que servem aquele orixá. As cores, os números. [...] a não ser que a pessoa queira. “Olha, eu quero botar no jornal, quero ensinar a fazer tal coisa. Quero ensinar demandar, quero ensinar a fazer trabalho para amarrar, separar”. O que quiser. Aí para esses caras eu digo: “Tá bom, eu te vendo o espaço e tu colocas o que tu quiser! [...] Eu acho que isso daí não é válido. [...] E as pessoas que são leigas na religião? Não tem conhecimento nenhum?!? Elas vão, com motivo A ou B, só com curiosidade, ou acham o jornal no chão, vão pegar o jornal e vão ler e vão ver aquilo ali”. Não que ele ache que vai funcionar porque “Falta tudo. Falta o segredo, [...] tu podes ver uma pessoa na tua frente fazendo determinados trabalhos. Tu estás vendo a prática, não está vendo a essência. Tu não sabes o que a pessoa está pensando. Tu não sabes para qual entidade a pessoa está pedindo.”

Essas questões parecem ser vividas sem muita tensão, talvez pela experiência religiosa de múltiplas identidades. E como ele e tantos outros dizem, encerrando seus relatos: “Obrigado e que seja de proveito para vocês.”

12. As histórias de Tita

Descrições detalhadas, cheias de humor e violência, marcaram a longa entrevista que fiz com Tita, em Santana do Livramento, na noite do dia 27 de janeiro de 2006. Aos 25 anos, é uma daquelas jovens da fronteira gaúcha com muita energia e sem muitas opções de trabalho, dada a longa crise econômica que atinge as cidades da região. Não muito alta, com o cabelo trançado, é muito consciente de sua negritude: recém acabara a faculdade de Letras com uma monografia sobre Jorge Amado, onde aproveitou sua experiência na religião afro para situar a obra do autor baiano.

A vida de Tita começou no terreiro de sua avó, e ela diz não poder contar sua história independentemente da prática religiosa, a que se dedicaram a vó, as tias, seus primos e seu pai e o irmão, alguns como mães-de-santo, outros como médiuns. Ela mesma nasceu graças a uma promessa de sua mãe – falecida há alguns anos – e é filha do Pai Xangô da Pedreira.

Assim como a religião, a doença tem sido uma companhia constante. Ela já se operou de câncer e de esteratocórnea, sofre constantemente de dores e alergias, combatidas com a ajuda de médicos e, mais eficazmente, conforme crê, com promessas. Mesmo assim, Tita vê na religião apoio, mais que solução: “O que não está no destino da gente não adianta fazer trabalho. Que nem falam no Batuque... então eu digo, vou fazer um trabalho para casar com o Bill Gates. Se desse certo eu casava... [...] Eu que me conforme, porque não adianta. E as pessoas usam muito a religião para outros fins. Eu acho que ela é a cama da gente, o conforto da gente. E ela não faz milagre.”

Na sua opinião, família e religião não devem se misturar, pois as cobranças de um pai-de-santo não devem aparecer na ‘hora do churrasco’ e as picuinhas familiares transformam-se numa guerra de trabalhos e trabalhos desfeitos, envenenando o convívio.

A avó faria 100 anos, se estivesse viva, e chamavam-na de Maria Redondo, por cauda da preta velha que ela recebia. Ela foi sido médium da corrente mãe Teta, só pela Umbanda. Tita lembra da avó como uma grande batalhadora, com três empregos e o assédio constante de gente em busca de curas e conselhos. Seu terreiro é de Xangô da Pedreira – São Jerônimo – e foi fundado há 65 anos. Diz Tita: “É Umbanda Kardecista e esotérica. Então são todos de branco, e são só caboclo e preto velho que tem no terreiro, porque as linhas são essas. E sendo esotérica segue as quatro leis do esoterismo que são: harmonia, amor, verdade e justiça [...]. Quando eles decidiram que a Umbanda já não era suficiente para eles, o pessoal gosta bastante das cores, das cantorias, aí elas fizeram esse terreiro de batuque e a minha avó se retirou.”

Ela também saiu há dois anos porque recentemente “estava tendo misturas, criatividade alheias.” Segundo, suas concepções, Tita insistiu bastante na diferença entre Umbanda e Batuque: segundo ela, 14 anos de preparação, o uso de plantas, mais mistérios e tradições, mais ensinamento e caridade seriam as principais características da Umbanda, em comparação ao aprontamento em sete anos, com sangue e animais e uma postura “extravagante” e mercenária presentes no batuque: “As pessoas se preocupam com dinheiro, com a ambição, com vaidade, com status. E preto velho não tem isso aí. Caboclo não tem isso aí, nem africano. Eles recebem a gente sempre de braço abertos.”

Ela se ‘encostou’ no terreiro de mãe Chola, que sempre mantivera relações muito estreitas com sua família. Segundo sua narrativa, Chola seria a principal herdeira dos “mistérios e receitas” de Maria Redonda, o que aliás provocou o ciúme das filhas desta. Mesmo freqüentando um terreiro de Linha Cruzada, ela se mantém fiel aos ensinamentos da avó, e se sente respeitada na sua decisão: “antes de conhecer o exu, conheci o preto velho, o caboclo. Passei toda a minha vida convivendo. Com eles podem ser tudo meus amigos agora, porque eu posso até desenvolver com eles, mas eu não quero. Eles sabem e não insistem. O meu negócio é a Umbanda, e, por respeito a minha avó, respeito eles também. Por isso que a minha fé vale mais que amor e dinheiro.”

A razão decisiva para aproximar Tita de mãe Chola foi o apoio recebido no pior momento de sua doença:

– “A minha mãe foi lá, fez esse trabalho com ela. [...] A gente foi lá no terreiro agradecer e tal, e eu já fiquei freqüentando. [...] Eu ia para a Chola para participar. Para cantar e tal. Para tomar passe. Um dia eu cheguei e pedi ‘olha só, eu queria vir para cá, tive um atrito com a minha tia e não sei o que’. Ela veio e disse ‘só se uma das tuas tias vier e te encostar na casa, que é pedir permissão para que tu te desenvolva aqui’. Eu peguei a tia Jurema [...] Ela foi lá e ficou responsável por mim dentro do terreiro da Chola. Mas a Chola me manda. Eu tenho que obedecer todas as leis da casa dela. Mas a responsável por mim é a tia Ju. Porque se eu fizer qualquer coisa errada, ou der qualquer coisa errada, a Chola vai falar com a tia Ju e a tia Ju vai falar para mim. Então é toda uma hierarquia.”

Tita detalhou o que sente quando incorpora, sempre uma situação de conflito, com muitas conseqüências físicas e uma luta pela posse do corpo. No começo era como uma vertigem, até o dia em que ela se enxergou incorporada como preta velha, sem poder comandar seu corpo: “Aí eu me desesperei! [...] E eu fiquei um mês sem ir. Não quero. Vou ficar louca, isso vai me matar. Eu vou desmaiar, ter um troço no coração, a pressão vai subir... Eu não quero, não quero, não quero [...] mas agora eu perco a consciência. [...] Se tu permitiu que ela entrasse em ti, não luta contra ela: eu sei com teoria e prática o sacrifício de botar isso na prática. É horrível. [...] uma coisa que eu brigo com a preta velha é que eu queria ficar em pé, incorporada como qualquer um. E eu fico abaixada. E eu já pedi, para quando eu estivesse me desenvolvendo que não me deixassem abaixada [...] com a cirurgia eu tenho uma

prótese que me dói quando eu me desincorporo. Como é que tu faz para uma entidade te entender? Não, quem tem que entender sou eu. Se ela ficou abaixada é porque ela vai garantir que tu não vai ficar com dor. [...] Um dia bonito desses a dona lansã decidiu bater em mim e eu disse que não ia mais no terreiro. Ela tem que entender que se eu empresto o meu carro para ela, ela que me devolva meu carro inteiro. [...] Eu disse Chola, eu não sou acostumada com essas coisas, ela mal desce e já esta me pedindo para dar laço, eu não fiz nada. E ela Põe a mão na tua consciência [...] A Chola conversou e deu. Parou. [...] Nunca mais apanhei no terreiro, mas uma vez eu enlouqueci. Fiz umas coisas que não deveria. [...] Me acordei toda marcada nas costas. Como se eu tivesse apanhado de relho. Marcada. Com um monte de risco. Eu não conseguia me levantar. Eu disse Pai, olha aqui! Tu andava no mato, eu garanto. Estava com homem para estar com as costas todas marcadas. Pai, como é que eu estou aí com uma reboleira de espinho, toda marcada aí nas costas. No fim eu cheguei no terreiro para pedir explicação e a Chola: Ela não te bateu mais aqui dentro. Mas te bateu lá fora porque tinha que te bater”.

Esta entrevista remete a várias questões importantes em relação ao sistema de crenças das religiões afro-brasileiras. Ao recuperar narrativamente a sua história de vida de forma reflexiva, a informante remete as tensões constitutivas inerentes as principais questões deste sistema religioso, quais sejam: uma certa disputa de legitimidade entre a Umbanda Kardecista e a Linha Cruzada; os problemas existentes quando a família carnal e a família-de-santo se mesclam sem que os limites entre as duas instâncias permaneçam claros o suficiente; a possessão, enquanto prática corporal e simbólica que, inscrita no corpo do médium, modifica, por vezes de forma violenta, a própria personalidade do mesmo e a busca de soluções de saúde enquanto uma das principais chaves simbólicas para a entrada e permanência na religião.

Terminada a minha estada em Santana neste período, dirigi-me para Montevidéu, onde encontraria mãe Chola, por ocasião da festa para Iemanjá, no dia 2 de fevereiro.

Entre os vários pontos significativos que sobressaíram neste longo capítulo, destaco, por um lado, a recorrência das dimensões identitárias e transnacionais, constantemente acionados no grupo social etnografado e, por outro lado, a força galvanizadora do compartilhamento de crenças afro-religiosas, capaz de juntar as

identidades multifacetadas através de uma identidade maior agregadora: a de membros da religião, associados em torno da figura carismática de mãe Chola e de suas entidades. Nota-se, portanto, como se o universo social etnografado estivesse em constante tensão entre forças centrífugas, que remetem às especificidades étnicas, sociais, nacionais; e forças centrípetas, que recordam o importante elemento aglutinador do grupo: o de serem todos de religião, na mão de mãe Chola. Veremos no próximo capítulo a territorialização deste terreiro sobre outros territórios nacionais, a existência de ramos em Posadas e Montevideú.

CAPÍTULO 2

Ilhas no exterior

Neste capítulo descrevo a minha experiência nos terreiros da Casa Africana Reino de Ogum Malé em Montevideu e em Posadas entre dezembro de 2005 e setembro de 2006, bem como faço algumas considerações sobre a cena religiosa afro-umbandista nestas cidades. Se o primeiro capítulo foi centrado nos eventos que transcorreram na cidade sede da Casa Africana Reino de Ogum Malé, a construção da narrativa etnográfica deste segundo capítulo busca descrever como se dá a territorialização deste grupo religioso nas cidades acima citadas, tecendo o próprio processo da transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir dos eventos cotidianos da minha estada com mãe Chola nestes lugares, centrando-me no deslocamento da sacerdotisa, nas horas de ócio e expectativa antes dos rituais e na preparação e execução dos mesmos, bem como a dinâmica da mencionada comunidade e dos seus membros, em sua dimensão transnacional, em Montevideu e em Posadas. Neste contexto de convivência íntima de vários sujeitos irmanados por uma mesma identidade religiosa, mas diferenciados pelos vários elementos identitários nacionais, étnicos, sociais, geracionais e de gênero, criam-se as condições para a execução de vários jogos identitários configurados a partir das aproximações e repulsões derivadas do encontro entre enunciações identitárias desses sujeitos.

1. A Montevideu afro-umbandista

Estive em Montevideu duas vezes, em novembro de 2005 por ocasião da VI Reunião de Antropologia do Mercosul, e outra em fevereiro de 2006 pela realização da festa de Iemanjá. Nestas duas oportunidades percebi uma forte presença das religiões afro-umbandistas na paisagem, justaposta ou hibridizada com toda a platinidade desta cidade.

Percorrendo a principal via da cidade, a avenida 18 de Julio, em meio a edifícios de imponente arquitetura de inspiração européia, charmosos cafés com homens *mayores* dançando tango com senhoritas e praças com rica estatuária recompondo passagens importantes da história política uruguaia, eu era constantemente assediado por panfleteiros me entregando *flyers* de diversos pais-de-santos oferecendo *la verdadera magia africana, ayuda espiritual, videncia, cartas gitanas, aprontamiento em Nación (Batuque), Umbanda y Kimbanda*. Parava em um telefone público para fazer uma chamada ao Brasil e lá estavam mais *flyers* de conteúdo religiosos, não só de grupos afro-religiosos, mas de esotérios new age e evangélicos. Uma determinada noite no banheiro de um restaurante deparei-me com uma “carimbada” na parede com o telefone de um sacerdote africanista. Na *calle Fernandez Crespo* estão reunidas algumas das mais antigas e prestigiosas *santerías* da capital uruguaia, algumas com mais de trinta anos de produção e comercialização de artigos afro-religiosos. Passeado por essa vizinhança fui surpreendido por um senhor conduzindo uma bicicleta em que estava montado um aparelho de som que ficava reproduzindo um anúncio gravado de uma *santería* e por um afresco, na parede de um prédio, que saudava um *exu*.

Figura 9: Afresco em Montevideu



Foto do autor

No *barrio de la ciudad vieja*, centro artístico e boêmio de Montevideu, encontram-se várias terreiras discretamente camufladas, entre os prédios residenciais e as galerias de artes. Mas, ao mesmo tempo, estes templos exibem, em sua fachada, sinais da sua identidade religiosa diferenciada, como no caso de um

templo que fotografei, o qual parece uma loja ou escritório qualquer, menos pela cor do toldo e dos marcos da porta e vitrine frontais, lilases, de uma cortina branca broqueada que impede a visão do interior da loja, e de uma única estátua de São Jorge, desmontado e vestido de armadura, colocada na vitrine da loja. Em um grande parque chamado Prado, tive a oportunidade de ver o resto de inúmeras oferendas despachadas neste lugar, muito propício para tal prática por sua paisagem ter amplos espaços gramados e até um córrego que divide o parque ao meio, se tornando um sítio propício para se colocar oferendas para várias classes de entidades do panteão afro-umbandista.

Mas uma das marcas mais impressionantes da territorialidade afro-umbandista em Montevideu é uma estátua para lemanjá erguida em plena *Rambla*, a avenida que estende-se pela margem do Río de la Plata, defronte a Playa Ramírez em que se realiza a festa para lemanjá no dia 2 de fevereiro. A estátua da deusa do mar se encontra em um espaço cercado no qual se depositam perfumes, velas e flores. Em cada uma das faces do pedestal, sobre o qual encontra-se a estátua, temos quatro placas em espanhol, português e ioruba com textos escritos por um argentino (Enrique Molina), uma uruguaia (Alma Vasconcellos) e por um brasileiro (Jorge Amado) e um retirado da tradição ioruba. A estátua representa uma mulher branca de bochechas salientes e nariz aquilino, com um cabelo ondulado, com os braços estendidos em frente a uma concha, segurando um espelho na mão direita e usando um vestido molhado. Este conjunto, da estátua e dos textos, simbolizando o culto a lemanjá como transnacional, transcontinental, trans-étnico e trans-temporal, pois reúne um texto da antiga tradição iorubana com textos de indivíduos cidadãos de estados nacionais modernos. Também na própria representação da Orixá, nos longes do tempo e do espaço, transformada em uma quase Afrodite, mas o que fazer se essa é a evolução dos construtos culturais nas interpenetrações entre as civilizações (Bastide, 1971).

Figura 10: Estátua de Iemanjá na Rambla



Foto do autor

2. Saudação a rainha do mar no Río de la Plata

Após a obrigação de mata fiquei mais alguns dias em Santana do Livramento e no dia 31 de janeiro de 2006 parti sozinho para Montevideu, pois havia ficado de me encontrar com mãe Chola lá no dia 2 de fevereiro para que eu assistisse a entrega das oferendas para Iemanjá realizada por ela e seu grupo de Montevideu e pela noite passearmos, eu ela e Yudith, pela Playa Ramírez para vermos como os outros terreiros estavam comemorando esta data. Ela havia me comentado que eu veria coisas *muy raras*, bem diferente do que ela fazia em sua casa.

No dia 2 de fevereiro eu esperei por mais de quatro horas que mãe Chola e Yudith viessem me apanhar na portaria do hotel em que eu estava hospedado. Elas demoraram porque foram comprar várias coisas para o salão de beleza de Letícia e Cátia (sobrinhas de mãe Chola) e as lojas estavam lotadas. Yudith, guiando, nos conduzia até a residência de Cristina do Bará, onde se localiza a *filial* (como a própria mãe mãe Chola fala) da Casa Africana Reino de Ogum Malé em Montevideu. Enquanto nos dirigíamos para lá, o telefone tocou. Era um senhor encomendando uma limpeza para a noite do dia seguinte. Mãe Chola e Yudith ficaram conversando sobre como fixariam o preço do trabalho, falando em um espanhol rápido e eu me esforçava para entender, mas só peguei o sentido geral.

A casa de Cristina do Bará não é verdadeiramente em Montevideú, mas sim em *Paso Carasco*, um subúrbio balneário em Canellones, cidade capital departamental, limítrofe de Montevideú. Saímos de uma rodovia que leva para as praias ao leste-sudeste, dobramos em direção ao rio e seguimos por uma rua de terra arenosa até chegarmos em frente a uma casa branca bonita, porém mal conservada, com um grande jardim na frente e uma piscina ao lado da casa (desativada há muito tempo). Yudith estacionou em frente ao portão e atravessamos o gramado. Entramos pela garagem e me vi dentro de um espaço com seis metros de profundidade por quatro de largura, com um pé direito de dois e quinze. Na parede esquerda deste aposento, a partir da entrada, haviam três prateleiras com imagens católicas e da Umbanda e, surpreendentemente, um pequeno peso de papel representando um marco de fronteira (como tantos que existem entre Santana do Livramento e Rivera), algumas cadeiras, um tambor, muito parecido com o que Pitufu toca e atrás deste, largada ao chão, um placa de mármore branco como a que está colocada na entrada do terreiro de Santana do Livramento. O terreiro é dividido da cozinha da casa por uma cortina e um armário; nessa, encontramos Cristina do Bará, uma senhora morena de cinqüenta e tantos anos, descendente de brasileiros, vinda do interior do Uruguai.

Figura 11: Marco de fronteira entre Santos (em destaque)



Foto do autor

Foi o tempo de conversar um pouco e já saímos para a praia na qual se despachariam as oferendas para Iemanjá. Fomos pela tardinha, aproximadamente as 18 horas, eu, mãe Chola, Yudith de Ogum e Cristina do Bará, todos no carro de Yudith. Chegamos em uma residência de uma família, pelo que entendi, de pescadores, que por muitos anos cederam luz e outros implementos para que mãe Chola pudesse realizar cerimônias de Umbanda em homenagem para a deusa do mar. Lá já esperavam alguns fiéis munidos de estátuas de Iemanjá e mãe Chola foi buscar uma estátua especial da Orixá que fica guardada com a dona da casa, por deferência por todos esses anos de auxílio.

Pegando, no bagageiro do carro, as frutas, oferendas e o barquinho de isopor (para colocar as oferendas na água) nos dirigimos para a beira da praia, escondida por detrás das dunas, que não era muito distante. Ventava muito e haviam poucas pessoas que estavam passeando ou aproveitando a praia neste dia e neste local. Enquanto se organizavam as oferendas sobre a areia, mãe Chola conversava com um casal, que eu não sei se é ou não da *religião*, nem tampouco se estavam ali por acaso. Aos poucos foram chegando mais pessoas do terreiro da mãe Chola: Cléa e seu filho Kike, de Santana do Livramento, que vieram só para esse dia, pois tinham consulta para Kike e, portanto, aproveitaram e foram ao ritual também; Javier de Oxalá (filho carnal e de santo da mãe Chola), sua esposa, Gimena de Ogum, seu filho, Santiago do Bará e, seus sogros, Mário do Bará e Miriam de Ogum, todos estes negros; Raul do Bará, que foi filho de uma filha-de-santo da mãe Chola e que depois que esta aprontou com ele, foi amparado pela mãe Chola; Graciela de Iemanjá, que é funcionária da Biblioteca Nacional do Uruguai, fotógrafa, e dirigente sindical; Susana de Iemanjá, que foi a figura central do ritual, pois incorporou uma mãe d'água e deu passes em todos; Lorena de Iemanjá, uma menina muito novinha e que quando foi incorporar, não lhe permitiram.

A organização consistiu em: preparar um altar para as imagens de Iemanjá, cortar algumas melancias, separar outras frutas e alguns merengues, arrumar o barquinho sobre um flutuador feito com garrafas *pet* amarradas sob uma armação de madeira. Isso se deu em um pré-estágio e só algumas pessoas se ocuparam nessas funções enquanto outros conversavam e um pequeno grupo se separou e foi para trás das dunas (no sentido contrário da praia, em um local em que não viam o mar) para fazer a oferenda para os exus, para abrir os trabalhos.

Depois todos os fiéis foram mais para perto da água, com a mãe Chola à frente do grupo. Todos se ajoelharam e neste momento é que começou realmente o ritual. Mãe Chola, batendo sineta, fez uma série de rezas para lemanjá em português. O grupo se levantou e alguns foram escolhidos para levar o barco para dentro d'água, sendo que na cabeça estava Suzana de lemanjá. O mar estava um pouco mexido, tinha muito vento, mas a água estava quente e o grupo se afastou rápido da praia. No final só uns quatro, entre eles Javier e outro homem, foram os que levaram o barco mais para dentro, enquanto que da praia, uma mãe Chola um pouco aflita ficava gritando para que seu filho largasse o barco e voltasse de uma vez, mas Javier queria que o barco se afastasse na corrente e isso estava um pouco difícil, pois o barco ainda insistiu em permanecer vindo em direção ao grupo.

Na beira da praia Susana de lemanjá incorporava e o grupo cantava *pontos* para lemanjá batendo muitas palmas para a sua evolução no bailado e gira de mãe d'água. Entre os pontos reconheci uma música de Dorival Caymi, posteriormente, mãe Chola me disse que se pode sacralizar canções profanas, lhes retirando as partes que não interessam para o ritual. É interessante que quando as pessoas se ajoelhavam para cumprimentar a entidade, ela se abaixava um pouco e estendia um pedaço do vestido para que a pessoa não sujasse a cabeça na areia úmida. Depois, quando a parte mais rigorosa já tinha acabado, algumas pessoas ficaram se banhando, enquanto outras ficaram comendo um pouco das comidas-de-santo.

Figura 12: Ritual para lemanjá



Foto do autor

A minha integração com quase todos os membros do grupo foi espontânea e muito fácil. Miriam de Ogum (consogra de Chola), ficou insistindo para que eu entrasse na água com eles, onde já se viu negro com frio, afinal eu não tinha sangue quente? E continuou insistindo, o que me fez me sentir um pouco mal, pois eu tinha até nadado para levar a oferenda de Oxum no rio Paraná⁴³ e agora que era uma oferenda para Iemanjá (da qual a minha mãe biológica é devota, no seu sincretismo com Nossa Senhora dos Navegantes) eu não tinha participado (apesar de ter me preparado para isso) por frio. Mesmo assim fiz amizade com ela, que ficou dizendo que eu tinha de ser de Ogum e que queria que eu pelo menos lavasse a cabeça para estar com eles na próxima praia e que ela seria minha madrinha na religião. Eu recusei dizendo que até gostaria muito, mas que não podia porque morava muito longe da mãe Chola e não poderia ter esse comprometimento. Cléa ouviu isso e veio dizendo que não tinha nada a ver, que não era desculpa, pois a mãe Chola tinha *filhos* que moravam muito longe, até nos EUA. Miriam ainda me disse que não falava bem o português e eu perguntei se as entidades dela falavam em português, e ela disse que achava que sim, ou que pelo menos um pouco, e lhe contei do que passou com César de Posadas, seu *exu* falando um português todo atravessado. Fiquei conversando tanto com eles que quase atrasei a saída da mãe Chola, que queria ir embora antes que chegasse o povo, que segundo ela, vinha para ver o grande ritual que ela fazia todos os anos (mas já não fazia havia 2 ou 3 anos) e que este ano não fez porque o pessoal estava pedindo um Batuque, “ou uma coisa, ou outra e como o pessoal estava pedindo um Batuque que não acontecia a muito tempo, optamos por este.”

Na volta Fernando de Xangô (marido de Cristina do Bará) veio conosco no carro e Yudith comentou que a mãe Iemanjá devia estar contente com eles, visto que o mar estava bom e que eles tinham feito o ritual com facilidade, prova de que eles tinham agradado a mãe neste ano que passou.

Quando chegamos na casa de Cristina e Fernando e eu pensei que tudo tinha acabado e que iríamos (eu, mãe Chola e Yudith) para a *Playa Ramírez* ver as festividades para Iemanjá, eis que chega boa parte das pessoas que estavam na praia e que estes iriam fazer um sacrifício para o Orixá do ano (Oxalá), para os

⁴³ Ver adiante, durante a descrição dos eventos de dezembro de 2005 em Posadas.

Barás, para lemanjá e de quebra iam fazer uma limpeza nos presentes e na casa do casal.

Cristina do Bará pegou uma sineta, Cléa de Oxum ficou com um uma trouxa vermelha cheia de pipoca, Yudith de Ogum um feixe de varas de marmelo e outro alguém segurava um galo vermelho entre as mãos. Enquanto Cristina batia a sineta, essas outras pessoas na ordem em que mencionei passavam os objetos e o galo por toda a extensão dos aposentos da casa sob a supervisão atenta de mãe Chola. Entrementes, no pátio dos fundos, os outros filhos-de-santo conversavam entre si, o clima era descontraído e todos falavam sobre o desfile das *Lhamadas*, tradicional festa do *candombe* uruguaio a ser realizado na noite seguinte.

Ao se encerrar a limpeza na casa, todos se reuniram em volta do quarto-de-santo (uma peça construída independente no pátio dos fundos) e os *filhos* foram separados por suas cabeças, quem era de Orixás de cruzeiro (de Bará até Xapanã) foram limpos se utilizando outro galo vermelho e depois comiam uma colheradinha de banha misturada com azeite de dendê; os *filhos* de Orixás da praia (Oxum, lemanjá e Oxalá) foram limpos com uma galinha branca e tomavam uma mistura de banha com mel. Depois mãe chola matou um outro galo vermelho para os Barás da rua e uma galinha branca para lemanjá, as facas untadas, também, com azeite ou com mel, o sangue destes animais sendo recolhido em vasilhas separadas, nas quais também se colocou a cabeça dos animais e algumas penas das asas e do peito dessas aves. Das cinco aves se utilizaram, duas foram separadas para serem despachadas inteiras e outras três foram depenadas em água quente para serem preparadas para o Batuque de sábado.

3. Na Playa Ramírez

Com tudo preparado e os afazeres para sábado divididos (quem traria tal comida para qual santo), o grupo começou a se dispersar e eram quase vinte e duas horas quando eu, mãe Chola e Yudith, fomos para a Playa Ramírez ver os festejos para lemanjá. Demoramos para estacionar. As ruas entorno da *Rambla* estavam entupidas de automóveis. Quando pisamos na praia, me pareceu que o ápice da

festa já havia passado, mas ainda haviam muitos grupos de vários terreiros realizando sessões na beira do mar e muitas pessoas cavando na areia para depositar velas acessas, a praia toda esburacada por centenas dessas reentrâncias luminosas. Nós circulamos entre os vários grupos, mãe Chola sempre realizando comentários sobre o que observávamos. Vimos vários grupos realizando sessões de Quimbanda que, segundo mãe Chola, não deveriam estar sendo executadas na praia (a praia não seria território dos exus). Igualmente, observamos uma mãe-de-santo realizando um sacrifício de uma galinha para Iemanjá – alguns espectadores fotografando enquanto outros maldiziam a ação. O ato sendo comentado com desaprovação por mãe Chola, “não se pode fazer isso em público porque o povo não entende”. Depois, entramos no mar onde um grupo de Candomblé, com seus componentes paramentados com as vestes dos Orixás, levava as suas oferendas, enquanto entoavam uma reza para Iemanjá. Mãe Chola se entusiasmou com a reza e a cantou junto, mas ria dos Orixás vestidos dentro d’água, pois se essas entidades são despachadas com água, como é que aqueles poderiam estar dentro do mar? Eu perguntei se não era a mesma coisa com a possessão de Susana de Iemanjá, pela tarde, e ela me respondeu que a entidade de Susana era uma mãe d’água, da Umbanda e não a Iemanjá Orixá e que, por isso, podia incorporar na água. Quando saíamos da praia, ainda encontramos um neto-de-santo de Chola que estava desmontando a estrutura que tinha sido armada pelo terreiro de sua mãe-de-santo (Miriam de Oxum), a sessão tendo acabado prematuramente por motivos à mim ocultos. Já era de madrugada quando Yudith nos deixou novamente na casa de Cristina e se foi para a sua própria residência.

4. Transnacionalização afro-religiosa, mate e culinária

Na sexta-feira, 3 de fevereiro de 2006, acordei por volta das nove horas, havia dormido na garagem (ou seja, no salão da terreira) e fui para a cozinha, onde estava Cristina do Bará tomando mate e comendo bolachas. Ficamos conversando um tempo, ambos curiosos sobre o outro, trocando informações sobre os seus lugares e os seus idiomas. Faz mais de quinze anos que Cristina conhece mãe Chola, por intermédio do marido da primeira, Fernando de Xangô, que do casal era quem

freqüentava a *religião* há mais tempo. Cristina conta que no dia em que conheceu mãe Chola, a empatia foi tamanha que, ela que só tinha ido para uma consulta com os búzios, ficou mais de quatro horas conversando com a ela.

Chola se levantou e veio para a cozinha, preparou seu mate, com a erva-mate *Verdinha*, lá de Santana do Livramento: “não suporto as ervas daqui, são *muy* amargas e lavam muito rápido”, e convidou-me com sua cuia, ato que Cristina reparou, dizendo: – “*No puedo creer, may Chola, logo tu que no compartes tu mate com ninguno, estás a hacerlo com este chico! Te tienes en buena conta, hã?, Daniel?*”

A partir daí passamos a conversar sobre tomar chimarrão. Como era que se tomava mate em Porto Alegre e em Montevidéu, como eram as ervas da fronteira e da Argentina e sobre o “pavoroso tereré” de Posadas, com o qual mãe Chola não podia, mas do qual eu e o Pitufinho éramos adeptos. Hora do almoço, Cristina cozinhava, enquanto conversávamos sobre comidas típicas: a *parrilhada* uruguaia, com os seus *riñones*, *chincholines*, *morcillas* e *tripas gordas*; as *fainás* (uma massa tipo pizza feita de farinha de milho) montevideanas; as *chipas* (um pão de queijo cilíndrico) missioneiras vendidas em Posadas; a pimentosa culinária mexicana experimentada por mãe Chola quando passou um mês no México com um *filho* seu que lá vive; a estranha culinária de São Miguel de Tucumã, feita a base de abóbora e milho.

Então passamos a conversar sobre as viagens de Chola, de como era penosa a ida de Santana do Livramento para Tucumã, feita em dois estágios: primeiro, em uma viagem de até doze horas, de Santana do Livramento à Uruguaiana / Paso de los Libres a Posadas; lá, mãe Chola passa alguns dias trabalhando e parte em uma viagem de dezoito horas em direção a Tucumã. Ela conta que a *carretera* é uma linha reta em meio ao nada, atravessando quatro províncias argentinas e que quando Belkis vai com ela a viagem é suportável, mas que quando ela vai sozinha é um tédio absoluto. Depois mãe Chola contou de Miami, da dificuldade que teve para conseguir o visto a primeira vez em que foi para lá, mas que agora (naquela mesma semana) ela tinha renovado o visto e poderia, em meados de abril, voltar aos Estados Unidos para visitar um grupo de *filhos-de-santos* que havia emigrado para lá formado, por duas famílias nucleares.

As horas se arrastavam enquanto conversávamos sobre os mais diferentes assuntos, sempre com considerações comparativas, realizadas por Chola, com base em suas experiências de viagens ou na *religião*. Almoçamos, *siestamos* e nos levantamos para tomar mais mate e conversar mais ainda. Eventualmente Cristina lavava um par de louças, ou varria o chão. Estávamos na espera da noite e antes disso, só podíamos nos entreter. Mãe Chola desfiava suas histórias sobre a sua infância pobre no meio rural, sobre os seus primeiros anos na *religião*, sobre o comportamento de vários dos seus filhos-de-santo e sobre a dinâmica dos seus terreiros. Sobre os quais teceu esse comentário:

Olha só, eu reparo muito o desenvolvimento dos meus *filhos* nos diferentes lugares que eu viajo e vejo que, por exemplo, lá em Livramento estão os meus melhores médiuns. A corrente de lá é linda! Como eles trabalham bem! Tem a Carina e a Bianca que tu vê como elas são boas médiuns, apesar de novinhas, mas como são dedicadas; tem o Hugo, a Olgita, o Fabiano(...), mas como é que eu vou te dizer [ela pára, pensa um pouco e mudando seu apoio sobre a cadeira, disse] ...mas falta um pouco de ambição nas vidas deles. Acho que até porque a maioria é gente humilde, que como eu, não puderam estudar. Só que eu vejo mais longe, tenho ambição. Por um lado, é bom [o nível de instrução baixo] porque o santo baixa melhor, eles não questionam tanto as coisas, mas, por outro lado, falta esta vontade de saber mais até sobre o próprio ritual.

Já aqui em Montevideu, têm a Cristina, tem o Raul, a Miriam e o Mário, meu filho Javier tá aqui, mas o resto do pessoal, não se organizam, só se reúnem quando eu estou aqui e mesmo assim não vêm todos. Não sei o que houve, acho que foi porque eu vinha muito seguido e o pessoal ficou preguiçoso de fazer as coisas por si. Agora eu estou indo mais para a Argentina e eles reclamam, mas se esforçarem que é bom? Nada. Tão comigo a sei lá quanto tempo, mas param de me ver um pouquinho e esquecem tudo que eu ensinei. Minha sorte é que o Javier é linha dura com eles. Mas têm também aqueles que são de fé, que estão sempre aqui, quando eu venho, estes dá gosto de ter por perto, porque são aplicados. Como eu falei antes, o Raul, por exemplo, eu não posso me queixar e a Cristina faz tudo o que eu quero e administra as coisas enquanto eu não volto.

O pessoal de Posadas é o mais trabalhador. Lá eu não faço nada, até pareço o Jorge [o filho-de-santo de Tucumã], não faço nada. Eles é que organizam tudo. Tu viu quando teve lá comigo, né? E, assim, não são tão bons médiuns, mas são esforçados e querem aprender e são ótimas pessoas...por isso, não posso me queixar deles.

Lá em Tucumã [ela olha para longe e dá uma risadinha] chega até a ser engraçado, porque o pessoal tem as letras todas decoradas e sabem cantar todos os pontos, mas é uma vergonha porque não tem o ritmo, porque eles não sabem tocar direito o tambor, não conhecem os toques e não sabem fazer a variação destes nas horas certas. Mas Jorge tem as suas qualidades, é muito obediente e muito interessado. Quando ele me procurou, eu lhe dei duas alternativas: ou o jeito rápido ou o mais devagar, como o pessoal de Livramento, por exemplo. Mesmo sendo mais custoso [em tempo e em dinheiro] ele preferiu ser como os outros filhos e ser feito devagar, mas completo, e aí eu vi que ele estava bem intencionado de aprender as coisas direito e simpatizei com ele.

Mais tarde, pela noite, chegam Yudith, Javier, Gimena e Santiago e Fernando de Xangô que voltava do trabalho com garçom/ entregador de comida pelos escritórios do centro de Montevideú. Na televisão estava passando o desfile das *Lhamadas* e apareceu pai Julio Kronberg e mãe Susana de Andrade – um casal de pais-de-santo da cidade, líderes de uma federação afro-religiosa e editores de um periódico afro-religioso chamado *Atabaque* – vestidos com representações dos seus respectivos Orixás, Omulu (Xapanã) e Oxum, abrindo o desfile das *comparsas*. Alguém comentou “¿Que és que tiene haver los Orishas con las Lhamadas?”. A maioria dos presentes achou que a iniciativa, que se repetia pelo segundo ano, era equivocada, que a *religião* nada tinha em comum com o carnaval. A partir de então começamos a falar sobre o carnaval, Javier dizendo que ainda queria participar de um desfile no Rio de Janeiro e ir na Bahia, que esta era a terra da origem de todas as religiões afro-umbandistas que se cultuavam no Brasil e no Mercosul.

O tempo passou, Javier e sua família foram embora e mãe Chola, Cristina e Yudith foram fazer o trabalho de limpeza que havia sido encomendado na véspera. Eu e Fernando ficamos conversando sobre rock. Passava de uma da manhã quando elas voltaram.

5. Preparando *ebós* para uma quinzena

No sábado, 4 de fevereiro, após o almoço, começou a organizar-se os preparativos para o Batuque. Antes vários *filhos* ligaram para saber que hora seria o ritual. Com os miúdos da ave para Bará, mãe Chola preparou um sarrabulho, as outras aves foram usadas em uma canja e em pedaços de galinha empanados, também foram montadas algumas saladas. Para se fazer o *amalá* de Xangô, era necessário um pedaço de peito bovino com osso e alguma folha verde, pois como explicou mãe Chola:

Aliás na Bahia eles fazem com quiabo, o certo era fazer assim, mas na tradição do Batuque se faz com mostarda, mas como aqui é raro de encontrar mostarda, se faz com o que der. E a carne é assim, para o *amalá* de *obrigação* tem que ser carne de peito com osso de um cabrito branco e esse de quinzena pode ser feito com carne de gado.

Como se necessitava de vários outros ingredientes para as comidas-de-santo, Fernando foi às compras e me convidou para acompanhá-lo até o mercado. Comprar a carne de peito acabou demorando mais do que pensávamos. Tivemos que ir em cinco estabelecimentos, para que no último encontrássemos o tal corte. Quando, em todos os mercados, Fernando parecia embaraçado, procurava em toda a extensão do balcão das carnes por um pedaço de peito e não encontrava. Então tinha que pedir ao açougueiro e gaguejava. No último mercado o açougueiro não estava com muita paciência, não entendia o que alguém poderia fazer uma porção tão pequena desta carne de segunda, e ficou ainda mais irritado quando Fernando pediu só quatrocentos gramas, este fez um muxoxo e desculpou-se dizendo que não era para ele. Sim, ele estava com vergonha de comprar um pedaço de carne para o seu próprio Orixá. Será que poderiam descobrir pistas da sua religiosidade a partir da compra de uma peça de carne inusitada? Quanto às folhas verdes, acabamos levando acelga. Assim as regras alimentares fundamentadas na mitologia se transformam no percurso do espaço, também, entre tantos outros fatores, pelos legumes e hortaliças disponíveis em cada lugar.

Cristina reclamara que não tinha nenhum doce vermelho para oferecer ao pai Bará, então eu resolvi presenteá-la com uma torta coberta de cerejas. Quando voltamos da nossa expedição de compras, ela ficou muito satisfeita com a torta e eu também, pois foi uma boa forma de “pagar a hospedagem” nestes dias. Pelo final da tarde começaram a chegar os filhos-de-santo, ligados ao terreiro em Montevideu: Raul do Bará; César de Oxalá; Antônio de Oxalá; Maria Cristina de Oiá (filha de Cristina), duas filhas e seu marido, Marco de Oxalá; Adriana de Iemanjá (ex-esposa de Marco) e sua filha; Teresa do Bará e sua filha Mariela de Oxum; Javier, sua família e seus sogros (Miriam e Mário); dois filhos-de-santo, um homossexual acompanhado de uma amiga e o outro, um travesti, também acompanhado de uma amiga. Cada grupo trazia algum prato como alimento para os Orixás.

6. Batuque em Montevideu

O ritual transcorreu de forma parecida com a quinzena de Batuque que eu havia assistido em Santana do Livramento. No entanto, no começo da cerimônia, como haviam muitas crianças brincando pela casa durante o ritual, Javier se desconcentrava da sua função de tamboreiro, para “ralhar” com elas. “São asheros, como tu foi. Há que se pensar nisto!”, disse Chola para ele.

Figura 13: Mãe Chola e alguns “filhos” monteviduanos



Foto do autor

Outro evento que pode ser destacado ocorreu no meio do ritual, quando vários filhos já estavam incorporados. A lâmpada do salão queimara e Mário de Bará (sogro de Javier) que não estava na *ronda* (*roda*) foi tentar arrumar uma outra luz. Como não achava, voltou para o salão e perguntou para Fernando de Xangô (que ainda não estava incorporado) o que fazer. Vendo que eles não conseguiam resolver o problema, o Bará de Cristina foi buscar uma outra lâmpada dentro da casa. Ao voltar, o Ogum de Miriam (esposa de Mário) foi lhe ajudar a trocar a lâmpada. Quando terminou o toque da reza, Javier disse: “Orixá não se preocupa com esse tipo de

coisa, nem sabe o que é. Se falta luz, os pais não vão sair da roda para trocar lâmpadas. Orixá enxerga no escuro!”. O Ogum de Miriam me olhou de soslaio. O pai Ogum de Chola começou a dar um sermão, dizendo que não ficava bem para o terreiro e para a *religião* os *pais* fazerem este tipo de coisa, que não podia ser concebida perante os fundamentos do culto. “O que que esse moço que está aqui nos observando vai pensar? Que aqui nós não temos fundamentos. Pai Ogum, também, contou uma história que eu havia contado para Chola, sobre um pai-de-santo (que eu conhecera em Montevideu em novembro de 2005) que dizia que seu *exu* sabia conduzir carros, quando necessário. “Como é que um *exu* vai conseguir fazer isso? É por causa destas que muitas pessoas não acreditam em nós.”

Neste evento percebi algo que me foi confirmado dias depois quando conversei com um *exu* durante um ritual de outro grupo que eu contactara em Montevideu. Na cena religiosa afro-umbandista desta cidade não é bem aceita a idéia de que o transe é quase completamente inconsciente. “Quando o meu *filho* diz que não se lembra de nada que eu fiz, os outros médiuns riem, pois eles se lembram. Meu *filho* não foi feito assim, para ele isso não tem fundamento, mas o que fazer se aqui se faz assim?” me disse esse outro *exu*. Interpreto que na situação ocorrida durante o Batuque de Chola, que esses Orixás que se ocuparam de arrumar a luz, fizeram isto por ter se formado a partir do diálogo como a cena religiosa local que admite isso. No entanto, Javier e o pai Ogum de Chola repudiaram este comportamento por aceitarem o paradigma da possessão como experienciada em Santana do Livramento, onde a incorporação é tida como inconsciente. Há não ser quando as entidades querem que seus filhos se lembrem de determinadas questões colocadas durante o ritual.

Susana de Iemanjá, que fora a “estrela” da entrega de oferendas para Iemanjá, incorporando na beira da praia e dando passes em todos, estava preparada para “brilhar” também na quinzena desta noite. Mãe Chola mesmo tinha dito pela tarde que:

Eu não tenho mais que aparecer, quem tem que aparecer, quem tem que aparecer são os mais jovens, que ainda querem provar quem são. Susana, que é de Iemanjá é que tem que aparecer no Batuque que está sendo feito para ela [Iemanjá]!

No entanto, antes mesmo do início do ritual, mãe Chola permitiu-se fazer uma série de brincadeiras com Susana, lembrando-a que, no começo de sua iniciação, ela tinha nojo de comer as *comidas-de-santo*. Nesta noite, quando esta foi possuída, por sua lemanjá, seu corpo se curvou, até suas mãos quase tocarem o chão. Imediatamente, o pai Ogum de Chola veio lhe endireita a postura, dizendo:

Mãe, por favor, não se curve tanto, a senhora não é *exu*, não nasceu assim, não foi feita assim! A senhora já tem vários filhos, tem que aprender a se manifestar corretamente para ensinar seu *filhos*.

Susana tinha levado quatro *filhos* seus para o ritual e, em um determinado toque para Oiá, uma das suas *filhas* incorporou antes de uma filha-de-santo da mãe Chola. O pai Ogum de Chola esperou que terminasse o *ponto* e disse para Susana que como esta também era a sua casa (Susana é filha-de-santo, já liberada, da mãe Chola) não havia problema no seu procedimento, mas que se ela fosse convidada para outro *terreiro* deveria atentar para que nenhum dos seus *filhos* incorporasse antes de um *filho-de-santo* do *terreiro* anfitrião que tivesse *ebó* de quatro patas⁴⁴, pois era contra a etiqueta. Também, o pai Ogum criticou a forma pedagógica da lemanjá de Susana, em comparação com a sua própria forma, de conduzir seus *filhos* que ainda não podiam, pelo seu nível de iniciação, serem possuídos plenamente. A lemanjá de Susana os guiava nas danças rituais, os abraçando com um braço e lhes tapando os olhos com a mão, enquanto reproduziam juntos os passos das danças. Por sua vez, Chola só abraçava os seus filhos (sem lhes tapar os olhos), o que permitia uma maior fluidez do movimento.

Assim, Susana, que deveria, segundo o que a própria mãe Chola havia dito, aparecer positivamente, foi, por várias vezes apontada como um mal exemplo de conduta. Com a exposição destes eventos, quero apenas ressaltar a autoridade de Chola, dentro de seu território, por sobre os seus filhos-de-santo, mesmo os liberados e já com os seus próprios *filhos*. Se Susana queria ganhar “status” (no sentido proposto por Leach) perante Chola e seus irmãos-de-santo, o deveria fazer segundo as regras da casa de sua mãe-de-santo.

⁴⁴ Um nível de iniciação específico no ritual, realizado pelo sacrifício de um animal de quatro patas específico para cada orixá.

Mais tarde, quando os vários Orixás já tinham subido e, os seus respectivos, *asheros* estavam no mundo, uma outra situação de tensão identitária se estabeleceu em relação a postura das entidades para com os homossexuais *filhos* de Chola que participavam do ritual. Antes, quando as pessoas ainda estavam no quintal conversando, estes estavam afastados e os outros ficavam cochichando piadinhas sobre eles. No momento que trago agora, os *asheros* explicitaram diretamente as considerações jocosas que seus *cavalos* haviam formulado anteriormente. Perguntavam para todos os presentes se aqueles médiuns eram “*nenes o nenas*”. Essa indiscrição dos *asheros* problematizando o preconceito que os filhos-de-santo tinham para com os seus irmãos-de-santo homossexuais, mas que não podiam expressar abertamente para não contrariar Chola, que não admite esse tipo de comentários. “Eles sejam o que forem, são meus *filhos*, não pode haver esse tipo de discriminação entre irmãos-de-santo”, disse-me ela na tarde seguinte quando comentei o fato.

No dia seguinte, domingo, 5 de fevereiro, eu, Chola, Cristina e Fernando passamos horas conversando tranqüilamente. Pela tarde, depois da *siesta*, César de Oxalá, Raul de Bará e Yudith de Ogum voltaram ao terreiro para se despedir de mãe Chola que viajaria as dezenove horas para Santana do Livramento. Quando chegamos na rodoviária para esperar o embarque de mãe Chola, fiquei conversando com Raul que me contou um pouco da sua história. “*Yo vivia la vida Loca. Pero en la religión, yo he aprendido a vivir respectando mi Orixá y a mi mismo*”, disse ele para marcar a grande mudança operada em sua vida quando descobriu a religião, com uma filha-de-santo de mãe Chola. Nesta mesma conversa ele ainda me disse que depois que foi para as mãos de Chola, tinha percebido o quanto era importante a dimensão ética subjacente ao trabalho dela e que, portanto, por sua vontade, nunca sairia do terreiro de Chola.

Ainda permaneci em Montevideu mais uma semana, antes de voltar a Porto Alegre. Neste período, fui várias vezes visitar Javier e sua família. Eles viviam com os pais de Gimena, num bairro de classe média. Ao longo destas visitas, passei com Mario, Santiago (filho de Javier) e Florência (irmã de Gimena), por pontos turísticos importantes da cidade. Eles me contaram que estavam acostumados a ciceronear membros da rede religiosa quando estes visitavam Montevideu, sobretudo pessoas vindas do terreiro de Santana do Livramento, posto que muitos destes

vinham regularmente a Montevideu para cuidar de assuntos pessoais, de saúde ou finanças – como caso de Cléa e Kike, que participaram da entrega de oferendas à lemanjá, porque o menino tinha uma consulta médica em Montevideu, neste dia –. Eles também, disseram, que apesar de já terem ido diversas vezes a Santana do Livramento, não conheciam nada da cidade, pois ficavam só dentro do terreiro e ninguém se dispunha a fazer com eles um “tour” pela cidade.

Nestas visitas, eu conversei muito com Javier sobre os “tempos antigos” da *religião* e sobre a entrada de sua mãe e deles (Javier, Jaime e Belkis) nela. Lembranças de como, quando sua mãe começou a dar sessões, estas eram realizadas na cozinha da casa, só para amigos e vizinhos. Também, teceu algumas considerações sobre a estética do ritual e me falou que quando uma entidade desce, em uma “gira bonita”, cheia de energia e axé, mesmo de olhos fechados, o tamboreiro pode sentir a presença dessa entidade. “Me arrepio só de falar”, disse ele ao se lembrar de como vinha à terra o Xangô do pai Pocho (iniciador de mãe Chola no batuque), ou a Oiá de Robertinho (membro já falecido do terreiro).

Existem entidades que te marcam, que tu conhece desde de menino, que são como amigos teus. Outras nascem e se formam ao toque do teu tambor, se elas são como são, um pouco é por causa do tamboreiro, que esteve ali tocando sempre para elas.

Nesta fala entende-se a totalidade da experiência religiosa, na qual encontram-se e alimentam-se mutuamente o canto, a execução instrumental, a dança, o transe e o sacrifício, sem o qual nada disso é possível. Também observa-se o caráter dialógico deste processo de incorporação que não é exclusivo de um único indivíduo, mas trabalho coletivo, não é só entrega mas também muito empenho.

Durante a minha interação com a família de Javier a questão da fronteira (de regulação) lingüística apareceu constantemente. Javier só falava comigo em português, mesmo que isso acabasse por criar constrangimentos, posto que, por exemplo, se Mario quisesse participar do assunto, não poderia por não entender bem o português. Gimena, sempre falava para mim: “*Daniel, hables en portugues, no más, nosotros entendemos!*”, e eu insistia em falar em espanhol, até para treiná-lo. Aqui a fronteira lingüística aparece enquanto jogo que, baseado na percepção da diferença, a reforça ou tenta desconsiderá-la. Javier falava em português, tanto para

se aproximar de mim, quanto para usar o português mesmo, já que ele foi criado na fronteira e estranhava⁴⁵ não falar esse idioma em Montevideú. Gimena insistia que eu falasse em português, tanto por consideração a mim, quanto por consideração ao seu idioma que deveria estar sendo maltratado nas minhas falas.

Não só em Montevideú percebi esse jogo na fronteira lingüística. Posso dizer que em todos os momentos, tanto da interação entre os filhos-de-santo de nacionalidades diferentes, quanto deles para comigo, esses jogos estiveram presentes.

7. Em Posadas

Dos terreiros ligados a rede religiosa de mãe Chola que estão localizados na Argentina, eu só conheci o de Posadas. Fui em visita a este terreiro em duas oportunidades. A primeira entre os dias 8 e 11 de dezembro de 2005, por ocasião da entrega de oferendas para Oxum no Rio Paraná. A segunda, entre os dias 6 e 12 de setembro de 2006, quando mãe Chola oficiou uma pequena obrigação de *obori*, sacrifício ritual de galinhas, para estabelecimento ou renovação da aliança entre um indivíduo e seu Orixá.

Posadas é a capital da província de Misiones, uma das regiões mais pobres da Argentina, tem uma população equivalente a de Porto Alegre. Esta cidade, faz fronteira, pelo Rio Paraná, com a cidade paraguaia de Encarnación, com uma dinâmica econômica muito parecida com Ciudad del Este. Por causa do clima, de floresta subtropical, esta cidade é envolvida por uma vegetação exuberante e, na época do ano, em que fui lá pela primeira vez, um calor seco reinava, só podendo ser combatido com muitas guampas de tereré, com suco de limão, ou laranja, gelado.

Diferentemente de Montevideú, em Posadas não se percebe os sinais de uma territorialização afro-religiosa na cidade. Consultando fontes bibliográficas na biblioteca da Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad

⁴⁵ Uso “estranhava”, tanto no seu sentido em português, quanto no seu sentido em espanhol, sentir saudade.

Nacional de Misiones, encontrei uma dissertação de mestrado sobre as religiões afro-brasileiras posadenses, como escreveu o próprio autor. Em seu texto, Bondar aponta que:

En lo que respecta a la provincia de Misiones, no existen estudios previos que establezcan una fecha cierta del arribo de la religión Umbanda a la provincia, los paes de santo entrevistados en la ciudad de Posadas sostienen que, debido a ser una provincia con características limítrofes particulares, es imposible determinar si la Umbanda ingresó a la provincia proveniente del Brasil, del Paraguay o del interior del país, o si lo hizo de manera simultánea desde todos estos lugares. En la ciudad de Posadas, al igual que en la provincia no se puede establecer una fecha exacta del inicio de su práctica. El antecedente más próximo data del año 1988, año cual se registró, según los adeptos el mayor número de paes y máes de Umbanda que ingresaban desde São Borja y Uruguayana para ofrecer sus servicios em domicilios particulares (BONDAR, 2004, p. 102).

Percebemos a partir do texto de Bondar a possibilidade da introdução da Umbanda em Posadas a partir da formação de uma região fronteira, entre a Argentina, o Brasil e o Paraguai. No entanto, mesmo assim, as religiões afro-brasileiras demoraram para se estabelecer legalmente neste território (território também pertencente ao Estado-Nação).

8. Um presente para Oxum

As quatorze horas, da quinta-feira, 8 de dezembro de 2005, eu e Adriana Chegamos a Posadas, depois de mais de doze horas de viagem, desde Porto Alegre, passando por São Borja e cruzando para a cidade argentina de Santo Tomé, de onde seguimos até Posadas.

Estávamos combinados com mãe Chola que ela conseguiria alguém para nos buscar quando chegássemos na rodoviária. Ligamos para avisar que tínhamos chegado e quinze minutos depois, Belkis chegava para receber-nos, acompanhada de César de Ogum e sua esposa Susana de Iemanjá (não confundir com a Susana de Iemanjá de Montevideú).

Posadas era bem verde, tinha árvores frondosas cercadas de pó. Logo saímos da parte central da cidade e entramos num loteamento de ruas largas, numeradas e

alguns riachos encaixados em cimento. As casas eram baixas e não tão novas, com pátios bem arborizados e aqui e ali haviam uns poucos armazéns ou lojas de acessórios para carros. Saímos da avenida, dobramos umas duas vezes e paramos diante de uma casa igual a todas outras, mas com uma pequena placa na parede, em que estava escrito “CASA AFRICANA REINO DE OGUM MALÉ” em torno do desenho de uma ferradura, em cujo centro estava registrado “FILIAL N°3 ARGENTINA 13-12-2003” e seguia “PAI OGUM MALÉ UNINDO OS POVOS PARABÉNS AUS IRMÃOS POR ESA FASANHA”, sob o desenho de um marco de fronteira (de número XXI) com as bandeiras do Brasil, da Argentina e do Uruguai. É a transnacionalização declarada e assumida, com elementos nacionais, da fronteira e da mestiçagem expressa na vontade de história que motiva esse tipo de pedra fundamental.

Figura 14: Frente do terreiro de Posadas



Foto de Adriana Dorfman

Um pequeno pátio separado da rua por um muro e grades baixas dava para uma varandinha com duas cadeiras. Entramos numa peça que era escritório (uma escrivaninha com um telefone, uma cadeira e algumas pastas colocavam-se logo à direita da porta) e cozinha (pia, armário, geladeira e um fogão encimado por uma janela). Dali abriam-se 4 portas: à esquerda um banheiro flanqueado por dois quartos, ao fundo descendo uns pouco degraus, o salão, bem mais simples que o do terreiro de Santana do Livramento, mas não tão humilde quanto o de Montevidéu.

Esse salão tinha várias janelas e uma porta logo ao lado dos degraus, onde outro desnível levava para uma longa varanda que costeava a casa e era separada do pátio por um murinho, nesta estava localizada a *aruanda*, deste terreiro, o quarto-

de-exus. As paredes do salão eram de madeira e no fundo, depois das cortinas, panos brancos cobriam as paredes e enquadravam altares e imagens, arranjos de flores e frutas, velas e perfumes, mas em número e tamanho muito mais acanhado do que aqueles de Livramento. À esquerda do altar, o tablado do tamboreiro com alguns instrumentos dispostos de um jeito bem decorativo.

Além de mãe Chola, Belkis e Pitufu (filho de Belkis), que estava tomando tereré, fomos recebidos por algumas conhecidas, que tinham vindo de Santana do Livramento, Carina e dona Ilda e por Yudith que era a única pessoa que tinha vindo de Montevideu a Posadas, eu já conhecia de vista, dos rituais em Livramento, Marta, Glória Lopes e Nisa. Eu e Adriana sentamos na área lateral ao salão e ali fomos apresentados e conversamos um pouco com Don Carlos de Ogum (pai de Susana), que era de Santo Tomé, e Gustavo de Oxalá. Fomos apresentados a várias pessoas muito cordiais, na maioria mulheres, e logo a língua e nacionalidade entraram em questão. Português e espanhol se alternavam na medida da expressão de cada um.

Nos indicaram um dos quartos para depositar as bagagens. Lá já estavam colocadas as malas das mulheres de Santana e os de Yudith. No salão, realizavam-se preparativos para a entrega de oferendas para Oxum, que aconteceria logo mais, pela tarde, e para o batizado de Augustín (filho de uma moça de lá, chamada Wilma e Arturo, um paraguaio, formado em filosofia) que se realizaria pela noite.

Balões amarelos eram colados no teto com os fitilhos pendentes. Muito capricho aplicava-se na preparação de lembrancinhas, saquinhos dourados com pequenas flores amarelas e mensagens de amor, fé e otimismo eram enchidos com conchinhas do mar e amarrados com fitas, depois depositados em cestas ou bandejas também enfeitadas. Sacos de balas eram montados. O trabalho coletivo seria a marca dessa convivência, em que todos se empenhavam na decoração do ambiente, na aquisição, preparação e disposição de alimentos, que eram ao mesmo tempo para seus irmãos e para os Orixás. As conversas tratavam do cotidiano e dessas práticas para os Orixás. As mulheres mais experientes e mais implicadas orientando as mais recentemente chegadas. Então, foi ligado um aparelho de som e as mulheres argentinas, mais que as outras, ficaram trabalhando próximas a esse rádio acompanhando as rezas. Alguém me explicou que elas estavam ouvindo o CD para aprender os *pontos*, e, principalmente o português, para que as rezas saíssem perfeitas durante o ritual.

Fiéis de Montevideu, de Livramento/Rivera, e nós de Porto Alegre, estávamos lá para prestigiar essa etapa do calendário ritual. Os membros do terreiro de Posadas se sentiam responsáveis por nós, eram nossos anfitriões e se ofereciam constantemente para ajudar no que precisássemos⁴⁶.

Mãe Chola, depois falou que Don Carlos era o o *patrón* da casa, o que entendemos como dono e responsável. Depois fomos apresentados a seu preto velho, Pai Mingo, que deu *consultas* dias depois, 'traduzido' pela Belkis, posto que sua fala de preto-velho era de difícil compreensão. Conversamos bastante na varanda sobre as coisas da terra, e um dia ele deu para Adriana um santinho do Gauchito Antonio Gil⁴⁷.

Chegada a hora do ritual no rio, as oferendas foram reunidas e organizadas em vistosas cestas de frutas, de flores amarelas, de perfumes e outros objetos da vaidade feminina. As vestimentas rituais foram tiradas das malas e passadas a ferro. A imagem de N.Sra Aparecida foi embarcada num pequeno bote amarelo enfeitado com guirlandas e bolas douradas e uma rosa na ponta do mastro. No meio da tarde o comboio de carros partiu para uma praia do rio.

Lá éramos esperados por outros, o grupo tinha umas 20 ou 30 pessoas. Uma pequena procissão se organizou desde o estacionamento até a beira do rio, parando de tempos em tempos para fotos. As mulheres em suas roupas brancas ou amarelas e os cantos, acompanhados de por Pitufio no tambor e Belkis no agê, chamaram atenção dos banhistas. Barcos e lanchas cruzavam o rio largo e calmo, na outra margem Encarnación representava seu nome, vermelha com o sol poente.

⁴⁶ Por exemplo, conversando com a Marta, Adriana contou sobre sua pesquisa. Ela conhecia uma pessoa que tinha o contato de uma socióloga da UNAM, autora de um trabalho sobre o mesmo tema e não sossegou até que ela encontra-se a tal socióloga.

⁴⁷ Herói lendário desta região da Argentina, foi morto injustamente e dizem que seu espírito é responsável por muitos milagres. Ao largo das *carreteras*, se ergueram casinhas vermelhas em sua homenagem. Alejandro Frigério em comunicação durante o 8º Congresso Argentino de Antropologia, disse que em alguns templos de Umbanda desta região, já se relataram casos de pessoas que teriam incorporado este espírito, mas que foram criticados pelos membros do terreiro por fazê-lo.

Figura 15: Ritual para Oxum



Foto de Adriana Dorfman

Chegando na praia, Mãe Chola lava o rosto e começou a organizar o espaço ritual, os cantos e pontos se elevarem. As filhas de Oxum se adiantaram e começaram a preparar a imagem da Orixá, derramaram mel sobre ela, cobriram-na carinhosamente de pétalas amarelas, colocaram mais flores e outras oferendas no barco.

As pessoas em torno se aproximaram cautelosas. Um menino de feições indígenas e roupas sujas começaram a fazer perguntas, estava impressionado com a estátua de N.Sra Aparecida, não sabia que podiam haver santos negros. Em contrapartida, uma mulher que assistia se encantou com a estátua da santa brasileira. A cerimônia se realizou com algumas interrupções mas com muita emoção, principalmente quando algumas pessoas incorporaram no rio. O principal problema foi a ausência da lancha que rebocaria as oferendas para o meio desse. A solução encontrada foi pedir ao Gustavo que puxasse o bote a nado, eu me ofereci e fui junto. E lá fomos, realizando a tarefa com sucesso enquanto a noite começava a cair. Adriana me contou depois que, todos ficaram aliviados quando a corrente arrastou o barquinho amarelo até que não fosse mais visível e nós voltássemos para a margem. As balas foram distribuídas para a assistência e embarcamos nos carros para voltar ao terreiro.

Quando chegamos ao terreiro, imediatamente começaram os arranjos para o batizado de Augustín. Uma roda se formou e o bebê, vestidinho de marinheiro e

chupando seu bico, foi para o colo de Mãe Chola, que dançou com ele e o exibiu aos Orixás, ao tamboreiro, aos padrinhos e demais membros da roda (que incluía parentes) e à audiência. Tiramos fotos e comemos bolo. Uma cerimônia muito descontraída, que deixou a todos felizes. O ritual continuou ainda por horas, mas foi interrompido lá pelas tantas pela chegada de uma policial, chamada por algum vizinho que reclamava do “barulho”. A grande indignação dos presentes e uma intervenção firme de mãe Chola, que mostrou a licença dada pela polícia para officiar seus cultos, fizeram a policial pedir desculpas. Terminado o ritual, limpamos o salão e estendemos nossos colchões do lado do altar.

Na sexta-feira, dia 9 de dezembro, não houve nenhum ritual no terreiro mas, mesmo assim, todos os filhos-de-santo que estiveram lá no dia anterior voltaram para ajudar a preparar as refeições ou apenas para bater um papo. Nesta reunião, pude conhecer um pouco mais alguns membros deste terreiro. Yoly de Oxalá, atual companheira de Gustavo, que, enquanto lavávamos a louça da janta, me disse: “*Acá, tienen otras personas que sienten lo mismo que siento! Yo, ahora sé que no estoy sola!*”. A própria mãe Chola revelou um sonho, disse-me, nesta tarde que ela gostaria de ter bastante dinheiro para ajudar todos os seus, formar uma comunidade em que todos trabalhassem juntos, morassem perto, se ajudassem a criar os filhos e pudessem viver em paz. Eu lhe disse que, para mim, ela já tinha realizado o seu sonho.

9. Uma festa de Quimbanda transnacional

O dia seguinte, o sábado 10 de dezembro, foi marcado pela Quimbanda, muita comida foi servida, bebida providenciada, gelo e copos dispostos num “bar” na parede oposta ao altar. Um ritual muito festivo, cheio de mulheres em vestidos caros. Cada *pombagira* e *exu* mais vaidoso que o outro. Podia-se perceber que os argentinos valorizavam muito o ritual de Quimbanda. Mãe Chola estava muito gripada novamente, se cansava com facilidade, tanto que eu quanto Adriana nos disponibilizamos a ajudar no que pudéssemos. Eu acabei por bater sineta durante quase todo o ritual, ladeando o tablado em que Pitufu tocava enquanto Adriana ajudava Nisa no bar.

Neste dia se comemoravam os três anos da inauguração do terreiro nesta casa, enquanto filial da Casa Africana Reino de Ogum Malé, que é dedicada a Maria Padilha, a pomba-gira da mãe Chola.

A cena sintetizadora deste ritual aconteceu logo após o término do ritual de Quimbanda. Penso que o que contarei a seguir explica vários aspectos da constituição de uma comunidade religiosa transnacional e como esse processo cria uma identidade coletiva para além das identidades nacionais, mas que ao mesmo tempo existe, não na negação, mas no reforço destas identidades, em um legítimo respeito pelas diferenças.

Ao final da gira de exus, quando todas as entidades já haviam desincorporado e as pessoas que foram para assistir a festa já haviam partido, se fez uma outra festa só dos *filhos-de-santo*. Pitufu e César buscaram e instalaram, em um canto do salão, o aparelho de som e começaram a colocar uma seleção de *cúmbias*, marchas de carnaval e músicas do gênero. Todos brincavam e pulavam; fez-se um "trenzinho" e as pessoas mais efusivas eram dona Ilda e Nisa. Esta festa depois, da festa, tornou-se uma integração entre pessoas diferentes, com identidades nacionais e lingüísticas diferentes. Brasileiros, argentinos e uruguaios rindo e brincando juntos, esquecidos das dificuldades de entendimento.

Em determinado momento alguém começou a gritar palavras de ordem:

- Brasil! – gritou Pitufu (este *double chapa*, meio brasileiro, meio uruguaio).

- Brasil! Brasil! Brasil! – todos responderam, gritando juntos.

- Argentina! Argentina! Argentina! - já emendaram os argentinos e todos gritaram em uníssono.

- Uruguai! Uruguai! Uruguai! – todos gritaram e Yudith a única montevideana do grupo, risonha no centro, gritava mais alto.

Nem um minuto de silêncio e alguém puxou um novo grito:

- Mercosul! Mercosul! Mercosul! – mais uma vez, todos gritaram e pularam juntos, abraçados.

Ora, este grupo de pessoas - das quais oito ficaram sediadas no terreiro, mas mais de vinte circularam por lá em cada um dos quatro dias em que permanecemos em Posadas - preparou as oferendas para se levar para Oxum no rio; decorou o

terreiro para o batizado e a festa de Quimbanda; comeu em grupo; divertiu-se e contou histórias.

Aquele momento de festa, no qual as pessoas gritaram o nome dos seus países, todos gritando juntos valorizando o fato de que havia irmãos, membros desta comunidade, que tinham vindo de longe para construir e prestigiar esta festa. Quando terminou a louvação das identidades nacionais, o que mais gritar? Poderiam ter sido acionados símbolos religiosos, mas o momento ritual já havia passado e tal prática seria uma profanação do momento sagrado...então se gritou *mercosul*, independentemente do que essa palavra realmente signifique em termos de integração, posto que na verdade, no nível dos Estados, está aquém da integração transnacional estabelecida naquele momento, e, portanto, naquele momento, *mercosul* significou a união daquelas pessoas para além das fronteiras lingüísticas e identidades nacionais, valorizando as diferenças, mas as integrado dentro de uma concepção holísta maior, só possível através da construção de uma identidade religiosa mais plena e inclusiva. Como esta imagem me despedi de Posadas, para só voltar a me encontrar como grupo de mãe Chola em Santana do Livramento durante a obrigação de mata, realizada em janeiro de 2006.

10. Obrigação de Batuque em Posadas

Em 6 de setembro de 2006, uma quarta-feira, voltei a Posadas para permanecer por um período de cinco dias, acompanhando a obrigação de *obori* com aves que mãe Chola estaria realizando para os *filhos* daquele terreiro.

Faziam quase seis meses que eu não tinha um contato direto com mãe Chola ou Belkis, nos falávamos eventualmente por telefone. Mas eu estava muito curioso para ver o funcionamento deste terreiro em um evento ritual particular. Não haveriam *filhos* vindos de outros terreiros e em uma atmosfera de maior familiaridade, eu poderia entender um pouco melhor as especificidades identitárias dos membros argentinos da rede religiosa em questão.

Durante os cinco dias que passei lá, fiquei praticamente todo o tempo no terreiro, junto com os filhos-de-santo que *presos*, não podiam ter contato nem com a luz solar. Então, Don Carlos de Ogum, Arturo de Bará, sua esposa Wilma, o filho

deles, Augustín, Gérman de Oxalá (sobrinho de Nisa, secretária de Chola neste terreiro), Fabrizio de Ogum (filho de Nisa) e Rosita de Oxum ficaram acampados durante este período no salão ritual. Todos os dias os outros membros do terreiro vinham para ajudar na preparação de alguma cerimônia.

Figura 16: “Presos” de obrigação



Foto do autor

Quando a oportunidade se mostrava, eu sentava sobre o colchão de alguém e ficávamos conversando sobre a cultura e a política de nossas cidades e de nossos países. A partir dessas *charlas*, consegui estabelecer um quadro interpretativo que organiza as especificidades da conversão⁴⁸ desses argentinos ao sistema afro-religioso como expresso na comunidade, através da concepção ritual proposta por mãe Chola. Através de conversas que recuperam um pouco da trajetória de vida dessas pessoas pude perceber que a maioria destes foram socializadas dentro dos padrões religiosos católicos. Por exemplo, duas das filhas-de-santo de lá têm, em suas trajetórias, uma vivência intensa de religiosidade católica. Essas mulheres me explicaram que o catolicismo é muito importante na construção histórica do Estado-Nação argentino e que até hoje, os bispos recebem “gordos” salários do governo (por isso afirmo que neste país, em algum nível de análise, religião e território são fenômenos de variação concomitante). Uma delas se acercou das religiões afro-brasileiras por não encontrar nos padres católicos a proximidade e cumplicidade que

⁴⁸ Para mais referências sobre a questão da conversão, sobretudo de argentinos, às religiões afro-brasileiras ver Frigério (1989) e Carozzi e Frigério (1997).

encontra na mãe Chola, enquanto que a outra que encontrava nos padres essa proximidade, tendo se afastado do catolicismo por outros motivos, diz que uma das razões que a levou a freqüentar o terreiro de Chola, nesta cidade, foi perceber que neste também existia esse nível de cumplicidade entre fiel e sacerdote com o qual ela estava acostumada. Temos aqui, dois exemplos que existindo dentro de um mesmonexo de relações entre indivíduo, religião e território, são opostos.

Continuando nessa linha argumentativa sobre os cruzamentos simbólicos efetuados na experiência dos atores entre esses dois sistemas religiosos, remeto a história de Fabrizio. Este me pareceu um menino alegre e inteligente que, com oito anos de idade pediu para Nisa, sua mãe, que lhe permitisse ser iniciado na *religião*. A família deles está em interação com mãe Chola a mais de quinze anos, sendo que as irmãs de Nisa estão entre os primeiros filhos-de-santo posadenses da mãe-de-santo. No ritual ao qual me refiro, Fabrizio e seu primo Gérman, com idade de dezoito anos, conformavam a segunda geração dessa família, a iniciarem-se com Chola nas religiões afro-brasileiras. Durante uma determinada noite, Nisa, Marta e eu conversávamos sobre os preconceitos que a maioria dos argentinos tinham com a *religião* e sobre os expedientes de ocultamento da identidade religiosa que eles, afro-religiosos, eram obrigados a acionar em sua vida pública. Então Nisa me contou de um momento em que Fabrizio a tinha constrangido durante uma missa católica. O menino estava muito aborrecido pelo caráter estático da celebração – em relação a grande movimentação proporcionada nos rituais afro-religiosos. Segundo Nisa, esta tentava o apaziguá-lo, mas no auge do seu aborrecimento, o menino só perguntava “*Mamá, donde están las gallinas?*”, “que gallinas, mi amor?”, perguntou ela. “Ora, mamá, las gallinas que serón mertas, porsupuesto!”, disse ele em voz alta, enquanto Nisa entata lhe calar.

Desta pequena história depreendo que Fabrizio, em sua experiência de socialização cruzada dentro dos dois sistemas religiosos, percebe uma similaridade de sentido entre as práticas religiosas em questão e, por lógica, deduz a possibilidade do uso das mesmas práticas para a expressão deste sentido religioso. Como reflexo de um fato social total, a experiência dele nos remete a questão de que a expansão transnacional das religiões afro-brasileiras existe enquanto fenômeno trans-étnico e transfronteiriço, mas também como fenômeno sincrético que funda uma equivalência, tanto de sentido, quanto de práticas entre esta nova religião que

tenta territorializar-se na Argentina, e os códigos de entendimento argentinos do fenômeno religioso, derivados da histórica importância do catolicismo neste país.

No meu último dia de estada em Posadas, conversei longamente com Marta sobre a sua experiência religiosa e remetendo a um ritual de Quimbanda realizado, dias antes no terreiro, ela me falou das dificuldades que tinha em aceitar a possessão, pois como relatou, ela tinha medo do *fiasco*. Este termo ênico é muito empregado na Argentina e no Uruguai para expressar o transe falso ou “histérico”, que não teria o *elemento espiritual*. Em evento acompanhado por mim, a Padilha de Chola estava realizando um ritual pela saúde de Glória Lopes e alguns *filhos* a ajudavam. Marta teria que acender algumas velas, quando começou a tremer fortemente, fazendo a Padilha ralar com ela: “O que é isso mulher, não consegue nem *prender* um par de velas?”. Os tremores ficaram mais fortes, até que Marta perdeu parcialmente o controle dos seus movimentos e começou a dobrar-se sobre si mesma. Foi então que sua pombagira chegou.

Relatando-me em percepção caso, Marta disse que naquele momento tentava impedir a possessão, posto que não queria fazer *fiasco*, queria que a sua possessão fosse verdadeira. De fato, isto supostamente aconteceu, sua personalidade acabou por ser transformada, apesar da resistência da própria médium. Assim, o fenômeno das interpenetrações de sistemas religiosos, fundante do sincretismo ou de uma determinada atualização do ethos e da visão de mundo, próprios ao sistema religioso afro-brasileiro, na sua prática ritualística adaptada ao contexto transnacional, expressa-se no próprio corpo e na performance dos fiéis, trazendo o jogos identitários, acionados neste processo, como um elemento da própria constituição da pessoa religiosa em uma situação de fronteira territorial entre estados nacionais e fronteira de regulação lingüística, étnica e psicosociológica.

11. O calendário religioso

A partir do fechamento deste período de trabalho de campo, consegui estabelecer uma sistematização do calendário religioso seguido no percurso trans-

territorial da Casa Africana Reino de Ogum Malé. Este, em cada linha ritual específica, Batuque, Umbanda e Quimbanda, tem como principais datas e locais:

- 1º de janeiro – celebração para os orixás regentes no ano que se inicia: realizada no terreiro de Santana do Livramento, pela linha do Batuque;
- 20 de janeiro – obrigação de mata: realizada na zona rural de Rivera, pela linha da Umbanda;
- 2 de fevereiro – festa para Iemanjá: realizada na praia em Montevideu, pela linha da Umbanda;
- Semana em torno do dia 23 de abril – festa e obrigação para Ogum, duração de 7 dias: realizada no terreiro de Santana do Livramento, pela linha do Batuque;
- Último fim de semana de maio – festa para os pretos velhos: realizada no terreiro de Santana do Livramento, pela linha da Umbanda);
- Último fim de semana de junho – Festa e a obrigação para a Pombagira Maria Padilha: realizada no terreiro de Santana do Livramento, pela linha da Quimbanda;
- 23 de agosto – comemoração da lavagem de cabeça da *mãe* Chola na Umbanda: realizada no terreiro de Santana do Livramento, pela linha do Batuque;
- 1º de novembro – Quimbanda das almas: realizada no terreiro de Santana do Livramento;
- 8 de dezembro – festa para Oxum: realizada no terreiro de Posadas, pela linha da Umbanda.

Além dessas festas, o calendário litúrgico desta comunidade, para as sessões regulares de Umbanda e Quimbanda estrutura-se geralmente desta maneira, salvo eventuais alterações:

- Janeiro e fevereiro: férias;
- De março a dezembro: nos primeiros 10 dias de cada mês, *mãe* Chola encontra-se em Posadas e, em Santana do Livramento, sua filha natural Belkis assume as sessões de Umbanda e, eventualmente, a Quimbanda. No mínimo de dois em dois meses, *mãe* Chola vai até Montevideu e Tucumã, geralmente alternando essas viagens.

Como esta sistematização da imbricação entre práticas de deslocamento transnacionais com a perspectiva religiosa que orienta estas práticas a partir da materialização do projeto de vida religioso e territorial de mãe Chola. Fecho a narrativa etnográfica do meu encontro com a rede religiosa transnacional Casa Africana Reino de Ogum Malé. No próximo capítulo analiso antropologicamente, as várias dinâmicas performatizadoras deste jogo identitário entre elementos culturais em contato, a partir da territorialização transfronteiriça deste sistema religioso.

CAPÍTULO 3

Transnacionalização: Na fronteira, os jogos identitários

Proponho-me, neste capítulo, a refletir sobre alguns aspectos que sobressaíram nos capítulos etnográficos e que dizem respeito ao foco deste trabalho. Destaco a questão da existência de um processo de transnacionalização afro-religiosa que deriva de uma situação de múltiplos grupos sociais em contato em uma região de fronteira. Este processo, funda-se na construção de uma identidade a partir de um ethos e de uma visão de mundo expressas na performance ritualística. No entanto, os elementos identitários religiosos interagem com outros elementos identitários dos atores, estes últimos surgidos através de outras esferas de sociabilidade extra-religiosa.

1. Condições sócio-históricas-espaciais da região fronteiriça

Pode-se dizer que desde a sua origem as religiões afro-brasileiras formaram-se como fenômenos transnacionais⁴⁹, posto que junto ao transporte do contingente de escravos africanos vieram os seus bens simbólicos, dentre estes, sua religião. Assim, o processo que se desenrola contemporaneamente é, em parte, uma continuidade destes fatos, mas que só foi possível depois que estas religiões romperam com o vínculo identitário negro-africano e deslocaram-se para além do nordeste e sudeste brasileiro, sendo cultuadas em quase todo o mundo ocidental (ORO, 1999, p. 17).

Para se entender a transnacionalização afro-religiosa para os países platinos através da fronteira gaúcha, deve-se começar pensando sobre a construção de territórios sobre o espaço, territórios que consistem na materialização de uma multiplicidade de projetos de diferentes grupos sociais, para um mesmo espaço.

⁴⁹ É importante frisar que, em nome da coerência analítica, mantive o conceito de transnacionalização para este período histórico anterior à consolidação do Estado-Nação moderno em escala global.

Particularmente no caso da fronteira gaúcha, existe a configuração de uma “região de fronteira”, que pode ser explicada através de algumas condições sócio-histórico-espaciais, como veremos a seguir.

Ao pensar na especificidade de formação de um território afro-religioso surgido no espaço conhecido como fronteira gaúcha, particularmente o território engendrado pelo projeto de vida de mãe Chola, remeto-me a descrição etnográfica que trago nesta pesquisa. Quando por exemplo, a Padilha de Chola fala, durante a Quimbanda das almas, em Santana do Livramento: “No terreiro que o povo da Argentina me deu. A casa que o povo da Argentina deu pra Chola. A casa é da Chola e o terreiro é meu!”, ela está criando uma ligação entre os *filhos* do terreiro em que está com o outro terreiro que também é seu. Essa ligação funda uma identidade religiosa, criando uma aliança a partir do sistema religioso que ambos os terreiros compartilham através da mãe-de-santo, que é comum a todos os membros destes dois grupos, apesar de todas as diferenças que eles possam ter por causa de outros elementos identitários territorializados a partir dos locais em que eles circulam. Assim, esses laços unem num mesmo campo simbólico tais locais, como se fossem os nós de um território em rede.

Utilizo nesta pesquisa o conceito de território como uma relação dos atores com o espaço vivido, materializando-se através de limites, nos quais um determinado grupo tem o poder de produzir e gerir uma forma de viver própria. Este conceito diferencia-se da noção de espaço, entendido como dado e preexiste e, portanto, contingente. Claude Raffestin conceitua território:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa o espaço”. [...] O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a ‘prisão original’, o território é a prisão que os homens constroem para si (RAFFESTIN, 1993, p. 143-144).

O autor, ao caracterizar o território como uma projeção de trabalho sobre o espaço, condiciona este conceito às relações de poder que formam a territorialidade em sistemas de articulações entre “tessituras, nós e redes [que] organizadas

hierarquicamente permitem assegurar o controle sobre aquilo que pode ser distribuído, alocado e/ ou possuído” (RAFFESTIN, 1993, p. 151.).

A relação entre controle do espaço e poder é muito importante dentro da análise geográfica do território. Historicamente, este poder seria concebido como exercível apenas pelo Estado-nação, soberano e gestor do território. Segundo os argumentos de Becker (*apud* DORFMAN, 1995), a geografia política tradicional utilizava uma perspectiva de “unidimensionalidade do poder”. Mas a construção de um pensamento mais crítico possibilita à geografia a utilização de “uma perspectiva multidimensional do poder [...] para compreender o *espaço* como face concreta dos conflitos” (DORFMAN, 1995, p. 105, grifo no original). A partir de então, é possível conceber a proliferação de inúmeros territórios sobre um mesmo espaço, assim como os conflitos e relações de poder que se estabelecem sobre ele, num processo de territorializações dos grupos humanos.

Voltando a questão da região de fronteira, nos espaços próximos ao limite físico de dois ou mais territórios cria-se uma área de intersecção, um espaço que possibilita “uma circulação trans-territorial de rituais, fórmulas, de narrativas e de procedimentos técnicos” (CORTEN, 2001, p. 149) oriundos dos diferentes projetos culturais territorializados neste espaço, aquilo que Barth chama de região fronteira (BARTH, 2000). Esta região além de estar posicionada no espaço, também está posicionada no tempo e, pelas ações culturais expressas neste tempo, configura-se enquanto uma fronteira simbólica de regulação entre o que é constitutivo de um sistema sócio-cultural ou de outro. Perante o projeto de territorialização dos estados nacionais brasileiro, argentino e uruguaio, podemos chamá-la zona de fronteira.

A fronteira entre o Brasil e o Uruguai, como é experienciada em Santana do Livramento e Rivera, é propensa a uma série de trocas sociais, econômicas e simbólicas entre os indivíduos nativos desses dois países. Voltando à etnografia, no espaço dessas duas cidades, circula uma série de objetos culturais produzidos em ambas as territorializações nacionais. Primeiramente, a própria fronteira estatal nessas cidades é figurada no ato de se atravessar uma rua, posto que uma calçada da mesma está no Brasil e a outra se encontra no Uruguai. Monetariamente, pode-se usar tanto o *Peso* uruguaio, quanto o Real brasileiro nas várias transações comerciais realizadas neste espaço. Como idiomas temos o português, o espanhol e,

sintetizando ambos, o *portunhol*, como uma linguagem própria dos fronteiriços. Existem as pessoas chamadas emicamente de *doble-chapa*, ou seja, aquele indivíduo que tem cidadania tanto brasileira quanto uruguaia, uma vez que realizam-se uma série de casamentos entre brasileiros e uruguaios, constituindo, famílias binacionais. Em algumas zonas dessas cidades os objetos ou práticas culturais brasileiros e uruguaios, podem ser usados indistintamente por indivíduos vinculados a qualquer destas nacionalidades.

Os eventos de interação entre cidadãos destas nacionalidades e os elementos culturais compartilhados e utilizados, por vezes, indistintamente por estas pessoas, na forma como são vivenciados neste lugar, mostram-se antropologicamente como traços culturais particulares desta região fronteira resultantes de “uma certa desordem decorrente do pluralismo étnico, religioso, social, classista e cultural” (BARTH, 2000, p. 181). Decorrente disso, esta região fronteira é mais ampla do que o espaço geopolítico da fronteira enquanto limite dos territórios nacionais, espalhando-se através de várias relações sociais caóticas que colocam em interação pessoas articulando-se em redes sociais que adentram o território brasileiro e uruguaio, mas não se limitam a estes. Por exemplo, a compra de um eletro-eletrônico japonês em um *freeshop* de Rivera por um brasileiro, é representativa das trocas sociais locais, mas também implica a própria economia internacional. Dada a diminuta extensão territorial do Uruguai, conformado entre o Brasil e a Argentina, bem como pela existência de uma tríplice fronteira, de certa forma também podemos ampliar esta região fronteira para determinadas partes do território argentino.

Assim, percebe-se neste lugar uma estrutura das relações sociais que, não se limitando apenas à esfera geográfica local, acaba por unir em determinados eventos, práticas e campos simbólicos (neste caso, o religioso), pessoas com projetos de vida e objetivos alinhados, independentemente das suas especificidades culturais. Sobre isso Leach escreveu que:

Em qualquer região geográfica que careça de fronteiras naturais básicas, é provável que os seres humanos das regiões adjacentes do mapa tenham relações uns com os outros – pelo menos até certo ponto -, não importa quais possam ser seus atributos culturais. Na medida em que essas relações são ordenadas e não totalmente fortuitas, há implícita uma estrutura social. Mas – pode-se perguntar – se as estruturas sociais são expressas em símbolos culturais, como se podem expressar as relações culturais entre grupos de

cultura diferente? Minha resposta é que a manutenção da diferença cultural e a insistência nessa diferença podem por si mesmas tornar a ação ritual expressiva das relações sociais (LEACH, 1996, p. 79-80).

Particularmente, no que se refere a uma estrutura social compartilhada, para utilizarmos o conceito formulado por Leach, entre Brasil e Uruguai, que seriam conjuntos culturais distintos, Pi Hugarte aponta que:

La frontera uruguayo-riograndense ha venido a significar un ámbito de influencias recíprocas que, también de acuerdo con diversas circunstancias históricas, han cambiado de dirección. Las procedentes del Brasil han sido la resultante de la adaptación de la cultura portuguesa de conquista a los contextos nativos del interior, pero además a los individuos y grupos procedentes de varias regiones de Africa, así como a las de pueblos europeos no ibéricos que con posterioridad se ubicarían en la región. [...] Los movimientos de personas provocados por las guerras redundaron en préstamos culturales recíprocos, lo que por supuesto, también tuvo lugar en los períodos de paz en que el tránsito y la peculiar unión entre las colectividades vecinas se cimentó tanto en el comercio legal como en el contrabando. De esta manera se fue conformando en la región fronteriza una cultura local de características peculiares, que para los uruguayos de más al Sur constituye la nota distintiva de esse mundo que consideran la frontera por antonomasia, la cual, por cierto, no coincide con el trazado de los límites políticos aceptados (PI HUGARTE, 1993b, p. 122-123).

Dessa maneira, no processo de transnacionalização afro-religiosa para o espaço platino, está imbricada a existência desta região fronteira e da porosidade da fronteira neste caso específico. Por exemplo, a própria mãe Chola, que é uruguaia, entrou em contato com as religiões afro-brasileiras neste contexto de trocas culturais entre ambas nações, neste espaço trans-territorial, a região fronteira de Santana do Livramento-Rivera. Portanto passo a abordar este processo.

2. A transnacionalização afro-religiosa transfronteira para os países platinos

Pode-se dizer que esta rede religiosa de sociabilidade estrutura-se enquanto um território simbólico religioso, no “espaço-tempo estrutural comunitário” (SANTOS, 2000), que, por vezes, compete e sobrepõe-se, por exemplo, às nacionalidades dos seus membros. Assim, o pertencimento comunitário e religioso tende a deslocar para

um plano secundário, ao menos em certos momentos, os diferentes pertencimentos étnicos, lingüísticos e nacionais.

Todavia, isto não quer dizer que essas diferenças não sejam ritualmente performatizadas e não se tornem elementos para uma transcrição do ritual afro-religioso. No plano das interações entre esses atores percebe-se que, longe de serem banidos, esses outros elementos identitários estão sendo constantemente problematizados a partir das vontades individuais de criação de uma identificação religiosa, a irmandade-de-santo, ou para marcar as distinções identitárias nas quais esse indivíduos foram anteriormente socializados. Esta dinâmica organiza-se a partir de uma tensão estruturada dialeticamente entre forças identitárias centrípetas, aglutinadas na identidade religiosa compartilhada, e forças identitárias centrífugas, direcionadas para os pertencimentos anteriores.

Na transnacionalização, esses trânsitos internacionais são também pensados na escala comunitária, os agentes não pensam apenas em suas nacionalidades, valorizam prioritariamente os laços que os unem religiosamente, tanto em relação à busca de um sentido da vida (GEERTZ, 2001), quanto nas suas concepções do que é ser uma pessoa (GOLDMAN, 1984). Esse movimento reintroduz domínios e pertencimentos diversos dos pautados pelos projetos nacionais (SANTOS, 2000).

Assim, a territorialização desse pertencimento religioso se expressa problematizando os limites das etnias, das línguas e nacionalidades, que são constantemente performatizados nas identificações e diferenciações entre os vários sujeitos formadores dessa comunidade e estabelecendo quais são os códigos simbólicos e os valores neles imputados, que serão usados na transcrição da prática religiosa afro-brasileira em cada terreiro e em cada contexto ritual, dependendo das relações estabelecidas nas trocas simbólicas efetuadas pelo grupo nas suas configurações circunstanciais. Assim, os rituais terão apresentações diferenciadas conforme o lugar, os códigos previamente territorializados neste lugar e os agentes envolvidos.

3. A identidade afro-religiosa e os fatores constituintes da sua transnacionalização

A identidade afro-religiosa vivida e significada no contexto ritual está no centro desta dinâmica e é a partir da sua expressão que ocorre a problematização de

outros elementos identitários referidos. Para compreendermos a conformação desses jogos identitários no interior da comunidade transnacional, precisamos destacar dois elementos percebidos na experiência de campo enquanto constituintes desta situação, quais sejam: a) o projeto de vida religioso e territorial da mãe-de-santo dentro do campo de possibilidades (VELHO, 1999) nesta região fronteiriça, b) o ethos e visão de mundo (GEERTZ, 1989) propostos na experiência ritual afro-religiosa, e na esfera comunitária criada nesta. Passo, neste momento, a explicar cada um destes elementos.

3.1. O projeto de vida religioso e territorial de mãe Chola de Ogum Malé

Para um melhor entendimento da territorialização de uma comunidade religiosa transnacional, é necessário entender o projeto da mãe-de-santo para a sua comunidade religiosa como um todo e para cada terreiro especificamente. Por projeto deve-se entender “a conduta organizada para atingir finalidades específicas” (SCHUTZ, *apud* VELHO, 1999, p. 101). Portanto, apresento algumas considerações de Velho sobre a questão.

Em “Memória, identidade e projeto”, Velho (1999) aborda os conceitos de memória e identidade enquanto elementos importantes na constituição de identidades na modernidade, visto que no momento atual existe a necessidade de se perceber a diferença entre as identidades que já estão dadas aos indivíduos e as que são adquiridas “em função de uma trajetória com opções e escolhas mais ou menos dramáticas” (VELHO, 1999, p.97). Assim, contemporaneamente, “nas sociedades onde predominam as ideologias individualistas”, o sentido da própria constituição da intersubjetividade passa pelo “indivíduo psicológico”, enquanto medida desta mesma forma de organização social. “O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria identidade” (VELHO, 1999: 101).

Essas duas noções organizam as múltiplas experiências dos sujeitos, que são fragmentárias na modernidade devido à enorme variedade de referências, por vezes conflitantes, às quais os indivíduos estão expostos. Portanto, se valoriza a singularidade de uma biografia, alicerçada em uma memória e formuladora de um projeto.

Em outro artigo, “Trajetória individual e campo de possibilidades”, Velho delimita a noção de “campo de possibilidades” através da qual se expõem as determinações que os indivíduos e seus projetos sofrem socialmente, “pois o projeto não é abstratamente racional [...] mas é resultado de uma deliberação consciente a partir das circunstâncias, do campo de possibilidades em que está inserido o sujeito” (VELHO, 1999, p. 103). Conforme o autor:

Para lidar com o possível viés racionalista, com ênfase na consciência individual, auxilia-nos a noção de *campo de possibilidades* como dimensão sociocultural, espaço para a formulação e implementação de *projetos*. Assim, evitando um voluntarismo individualista agonístico ou um determinismo sociocultural rígido, as noções de *projeto* e *campo de possibilidades* podem ajudar a análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades. (VELHO, 1999, p. 40, grifos do autor).

Essas noções podem explicar dentro da trajetória de Glória Silveira, a escolha de tornar-se mãe-de-santo, mãe Chola. Mesmo esta sendo uma escolha particular, dentro de um projeto individual, ela só foi possível dentro de um campo de possibilidades pré-determinadas para uma mulher uruguaia da zona rural, pobre, com baixa escolaridade e, principalmente, de ascendência negra, residente na fronteira.

Também a transnacionalização de sua rede religiosa só é possibilitada pela deliberação de mãe Chola a partir de eventos circunstanciais. Em Montevideu, por exemplo, Chola começa a atender os vizinhos de seu irmão quase que por acaso e disto derivou a sua fama lá e a possibilidade de abrir um terreiro nesta cidade; enquanto que em Posadas, Chola só vai estabelecer-se como responsável por um terreiro de lá para reverter a má imagem causada por um *filho* que iniciava pessoas na Quimbanda sem ao menos ser liberado para tal. Sobre a noção de trajetória, estruturada a partir dos relatos de “uma história de vida”, Bourdieu (2003) entende que esta “leva à construção da noção de *trajetória* como uma série de *posições* sucessivamente ocupadas por um mesmo agente [ou um mesmo grupo], em um espaço ele próprio em devir e submetido a transformações incessantes” (BOURDIEU, 2003, p. 81, grifo do autor).

Assim, percebe-se o caráter fragmentário e errático dos processos em si, tanto para os atores, quanto para o espaço em que se encenam seus dramas. De forma que qualquer significação colocada sobre esses eventos se origina a partir de uma semântica social, que informa os próprios projetos que representam os desejos para a trajetória futura dos atores.

Também sobre a questão do projeto, atentemos para a relação que Raffestin faz entre projeto e espaço representado, o que leva a constituição do território:

Todo o projeto é sustentado por um conhecimento e uma prática, isto é, por ações e/ou comportamentos que, é claro, supõem a posse de códigos, de sistemas sêmicos. É por esses sistemas sêmicos que se realizam as objetivações do espaço, que são processos sociais (RAFFESTIN, 1993, p. 144).

No entanto, explico que a utilização das noções organizadas em torno do projeto e da trajetória de mãe Chola e sua comunidade, é orientada de forma crítica, pois percebo que essas noções só existem quando organizadas em narrativas expressas pelos sujeitos. Assim, projeto e trajetória são representações dos indivíduos, contextualizadas dentro da história de vida dos mesmos e das dinâmicas do sistema simbólico em que estes se encontram inseridos. Dialogando com Velho, Eckert escreve que:

Mesmo para os estudos antropológicos que tendem a enfatizar a noção de projeto de vida, as narrativas biográficas são elucidativas de como os indivíduos expressam, ao nível biográfico, suas avaliações conscientes das condições subjetivas de interação social, de viver formas diversas de sociabilidade. Consideram-se as possibilidades que os indivíduos têm ou pensam ter no universo em que se inserem, numa perspectiva projetada para o devir, ao tempo pensado desejado pelos sujeitos nas suas interações e ações (ECKERT, 1998, p.16).

Assim, como visto anteriormente, a própria execução do projeto territorial de mãe Chola existe enquanto atualização, dentro de uma narrativa biográfica, informada pelo conhecimento da mesma sobre os códigos constituidores da lógica simbólica que ela quer territorializar, a das religiões afro-brasileiras, e sobre os outros códigos constituidores dos outros territórios justapostos no mesmo espaço. Assim, a maneira pela qual Chola propôs ou conduziu os rituais religiosos em cada um dos seus terreiros foi balizada na sua percepção e manipulação destes códigos

simbólicos. Por exemplo, as escolhas de guiar o ritual falando em português ou em espanhol, dependendo do terreiro em que ela se encontra ou do número de pessoas presentes que falam e entendem bem o português; de realizar uma votação entre os exus, em Posadas, para saber se Nisa continuaria como secretária do terreiro de lá etc. Também esse projeto territorial existe dentro de um campo de possibilidades que se apresenta na intersecção desses sistemas simbólicos (nacionalidade, religiosidade, etnicidade etc) em contato, e sofre as influências dos jogos identitários expressos nesta dinâmica.

Em consonância com a própria estrutura ritual das religiões afro-brasileiras, o projeto de territorialidade da Casa Africana Reino de Ogum Malé é modificado por Chola ao perceber a necessidade de valorar a localização geográfica de cada terreiro para a realização de determinadas obrigações religiosas para com as entidades afro-umbandistas.

Com o aumento do número dos filhos-de-santo de nacionalidades diferentes, residentes em lugares muito distantes entre si, cria-se uma estratégia de articulação dos membros desta comunidade que encontram-se espacialmente dispersos. Institui-se um regime de visitas mensais da mãe-de-santo aos seus vários terreiros; além disso, as mais importantes atividades religiosas da comunidade são distribuídas entre os principais terreiros deste território religioso, possibilitando uma integração entre os filhos-de-santo, na medida em que estes afluem às festas rituais.

O próprio sistema de práticas rituais das religiões afro-brasileiras obriga que, na medida do possível, determinados rituais sejam realizados em paisagens específicas (pedreiras, cachoeiras, cemitérios, encruzilhadas, matas, rios e praias, por exemplo). Assim a determinados dias do calendário religioso correspondem determinados espaços que são domínios das entidades e nos quais devem estar presentes os fiéis realizando determinados rituais. Por exemplo, como já exposto na parte etnográfica, em vinte de janeiro, pela umbanda, se homenageia Oxóssi e deve-se realizar a *obrigação de mata*. É ideal que no dois de fevereiro se realize algum ritual, ou se despache alguma oferenda, no mar, para Iemanjá. No oito de dezembro, deve-se ir a um rio para homenagear Oxum, e assim por diante.

Portanto, para cumprir com a lógica ritual deste sistema religioso, está estabelecido para a comunidade organizada em torno de mãe Chola que a *obrigação de mata* é realizada na zona rural de Rivera; o dia de Iemanjá é celebrado em

Montevideu, na beira do rio da Prata, considerado por todos como praia de mar; a festa de Oxum é realizada às margens do rio Paraná, em Posadas. As *obrigações* do batuque e da quimbanda, rituais centrais de cada linha como a *obrigação de mata*, sempre são realizadas no terreiro principal de Santana do Livramento, ao qual se dirigem, ao menos alguns representantes de cada um dos outros terreiros. A escolha destes locais para a realização destes rituais obedece a uma dupla articulação entre a determinação da tradição religiosa, que prescreve determinadas paisagens para determinados rituais, e a articulação entre os vários terreiros que compõem a rede desta comunidade religiosa. Se mãe Chola privilegiasse lugares mais próximos de um terreiro do que dos outros, alguns fiéis, dos terreiros mais afastados, não poderiam participar dos rituais devido às distâncias a serem percorridas. Neste arranjo, semi-descentrado, a circulação dos fiéis pelos vários terreiros da comunidade fica facilitada, o que aumenta o prestígio da mãe-de-santo (que mostra ter muitos terreiros e muitas pessoas dispostas a lhe acompanhar nas suas viagens por estes terreiros) e a integração entre os *irmãos-de-santo* desta comunidade, que se esmeram na hospitalidade ao receber seus irmãos de religião que vêm de longe.

É importante salientar duas questões. Primeiro, apesar da territorialização deste calendário religioso ocorrer em vários locais diferentes, suas principais atividades continuam a se realizar em Santana do Livramento, posto que é lá a residência da mãe-de-santo; é lá que estão os *assentamentos* das entidades da maioria dos membros dos terreiros e é a partir de lá que essa rede se articula. Segundo, esta forma de territorialização da comunidade é a etapa atual de um processo, portanto os “nós” e limites deste território já foram e poderão tornar-se outros. Assim, o meu interesse é o de perceber essa configuração dentro do seu processo, entendendo o desenvolvimento e o significado da atual apresentação territorial dessa comunidade enquanto expressão territorializada da vontade de integração entre os “nós” constitutivos desta rede.

Conjuntamente, ocorre que a construção do calendário ritual dentro de uma comunidade territorializada transnacionalmente traz uma série de conseqüências que expressam as próprias singularidades deste projeto, desta comunidade, deste processo (a transnacionalização) neste sistema religioso.

Se, nestes eventos rituais, vemos a ratificação dos laços de solidariedade compartilhados pelos indivíduos destes terreiros, também vemos as expressões de

outros pertencimentos e as problematizações positivas e negativas que estes trazem para dentro da “harmonia” estabelecida pelo pertencimento a uma mesma *família-de-santo*.

Dentro desta territorialização religiosa, espaços não-contíguos, os terreiros, são “nós” da tessitura territorial e dentro desta malha são erigidas marcas de semelhança. Assim, a religião torna-se o vetor que gera a principal identificação entre os membros desta comunidade. Alguém sai do terreiro de Santana do Livramento e vai ao de Posadas, confraterniza com pessoas que também têm *a mão de mãe Chola na cabeça*; que executam os mesmos ritos, quase da mesma maneira que o fiel já conhece de outros rituais realizadas na sua cidade; todos comem juntos, dormem juntos e preparam juntos a decoração para o próprio ritual, enquanto conversam, rememorando experiências compartilhadas ou contando sobre outros aspectos da sua vida privada.

3.2. O ethos e visão de mundo propostos na experiência ritual afro-religiosa

A religião é um sistema cultural totalizante que dá o sentido da vida dos sujeitos a partir de um profundo imbricamento que nela une o ethos e a visão de mundo. Conforme Geertz:

A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. (...) O que quer que a religião possa ser além disso, ela é, em parte, uma tentativa (...) de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta (GEERTZ, 1989, p. 144. grifo do autor).

Além disso, percebe-se que a religião também é ética e estética, a partir de uma ontologia e de uma cosmologia, todos esses elementos relacionados gerando uma hiperrealidade para os conteúdos simbólicos expressos por esse sistema cultural. “Cada um dos lados, o normativo ou o metafísico, é arbitrário em si mesmo,

mas assumidos juntos, eles formam uma Gestalt, como um tipo peculiar de inevitabilidade.” (GEERTZ, 1989, p. 147).

Assim, se as crenças e práticas das religiões afro-brasileiras por si só são máquinas narrativas poderosas para gerir uma identidade coletiva, dentro do processo de transnacionalização da rede de mãe Chola elas são o elo que une todos os membros deste grupo, mesmo nas experiências desterritorializadas desta comunidade, mas também são o espaço para performatizar outras diferenças identitárias, sem comprometimento da força identitária alavancada pela religião.

Antes de explicar um pouco “a filosofia nativa sobre o problema da aliança” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) que funda o ethos e visão de mundo afro-religiosa e é expressa no ritual, passo a explicar o que entendo por ritual.

3.2.1. Considerações sobre o conceito de ritual

Durkheim foi o primeiro teórico a entender a importância do estudo sobre os ritos como expressão das estruturas sociais e aporte para seu entendimento. A partir da dicotomia estabelecida entre profano e sagrado, o autor conclui que “aquilo que faz a santidade de uma coisa é o sentimento coletivo de que ela é objeto, expresso especialmente no rito” (SEGALEN 2002, p.20). Durkheim também frisa a importância dos ritos como reguladores das crenças de uma sociedade, ajudando na reafirmação periódica do próprio grupo social.

Herdeiro do pensamento de seu tio, Marcel Mauss incorpora a noção de sacrifício ao estudo do rito e se ocupa da eficácia a ele atribuída, pois o rito situa-se definitivamente no ato de acreditar em seu efeito, através das práticas de simbolização (MAUSS, 2001). Seguindo esta linha de raciocínio, Mary Douglas (1976) estuda os ritos de poluição e reúne ao rito a ação simbólica eficaz, o que o coloca em uma esfera mais ampla do que o de fenômeno ligado ao religioso, como era até então abordado, pois, segundo esta autora, sendo um “animal social, o homem é um animal ritual [...] não existem relações sociais sem atos simbólicos”. Portanto, o “rito existe onde se produz sentido” (SEGALEN, 2002, pág. 29). A autora resgata a importância da abertura que Mary Douglas implementa, ao reconhecer o

rito na atualidade e em nossa vivência cotidiana, devido à compartimentação da experiência que rege a nossa sociedade, ocultando o rito.

A própria definição de rito pela autora implica o sentido coletivo, a codificação, o suporte corporal e material, a adesão mental, a aprendizagem e a continuidade geracional dentro dos grupos sociais que o produzem. Assim, a autora define:

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

Essas considerações são valiosas para o estudo do nosso objeto, pois o materializam como expressão simbólica de um coletivo, de um grupo social. Assim, o rito institui identidades (étnica, comunitária ou religiosa, por exemplo) e organiza as ações dos indivíduos dentro de uma lógica simbólica aprendida, compartilhada, e que se transforma, mas também se perpetua geracionalmente.

Ao mesmo tempo, a idéia de Mary Douglas, segundo a qual na modernidade e no Ocidente existe “uma fragmentação da experiência, o que implica na existência, no mesmo espaço, de territórios diversos, habitados pelos mesmos atores, com códigos e rituais diferenciados” (SEGALEN, 2002, p. 30), torna-se fundamental para entender como se estrutura a territorialização dos ritos religiosos afro-brasileiros no seu processo de transnacionalização.

Segalen traz uma citação de Meyer Fortes, estabelecendo uma linha argumentativa compartilhada com Leach: “O caráter distintivo do rito não deve ser buscado na constituição interna das ações, propósitos e crenças, mas em seu significado externo, em suas relações com o conjunto do meio cultural” (FORTES *apud* SEGALEN, 2002, p. 38). Assim, é mais importante perceber, no meu caso de estudo, quais elementos nos rituais estão revelando as inovações e (re)significações oriundas da transnacionalização da religião, ao mesmo tempo examinando os elementos internos e mais estáveis, que são o cerne de uma dada identidade, que aglutina todas essas pessoas através da experiência ritual e da visão de mundo com ela informada.

Na introdução de “Sistemas Políticos da Alta Birmânia”, Edmund Leach (1996), preocupado com o processo de mudança estrutural que faz variar as formas de organização política de comunidades da região nordeste da Birmânia, expõe um vigoroso argumento que, próximo de Fortes, orienta a interpretação do ritual não a partir do seu interior, mas do que ele nos informa sobre a estrutura social e a busca por poder e status na sociedade.

As reflexões de Leach (1996) sobre a sociedade *Kachin* balizaram em muito meu entendimento sobre a questão da interpenetração entre a estética e a ética de uma comunidade pois, diz ele, a partir de Wittgenstein (2001)⁵⁰, que é estudando a primeira que entendemos a segunda. Assim, de certa forma, são ritos todas aquelas ações supérfluas e ornamentais que nos dizem algo sobre o modo de ser de cada povo, pois criam ou demarcam uma “identidade”, independentemente de estarem vinculados com a noção de sagrado ou com o sistema de crenças.

O ritual, desta forma, é uma linguagem que está colada a toda ação. A ação busca cumprir uma necessidade, por isso é técnica, mas a ação também informa algo sobre o status do indivíduo no contexto social, por isso é ritual. Conseqüentemente, a ação é técnica e ritual ao mesmo tempo; é econômica (para cumprir um fim) e é excessiva (convencional e não necessária); é profana e sagrada. Assim, estudar o ritual é estudar a codificação tanto do discurso sobre a organização social de um grupo, quanto dos eventos de troca (dar, receber, retribuir) em indivíduos de uma mesma unidade cultural, ou de unidades culturais diferenciadas, de forma que, se pode haver um diálogo ritual entre unidades diferentes é porque elas compartilham uma mesma estrutura que permite a tradução significacional. Basicamente os rituais nos informam sobre o status de seus participantes.

Podemos considerar que qualquer indivíduo particular detém uma condição social em sistemas sociais diferentes ao mesmo tempo. Para o próprio indivíduo, tais sistemas apresentam-se como alternativas ou incongruências no esquema de valores pelo qual ele ordena a sua vida. O processo global de mudança estrutural realiza-se por meio da manipulação dessas alternativas como forma de progresso social. Todo indivíduo de uma sociedade, cada qual em

⁵⁰ Em *Os Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, Leach coloca que *logicamente, estética e ética são idênticas* (LEACH, 1996, p. 75). Esta consideração advém da proposição 6.421 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (2001) que assim se expressa:

“É claro que a ética não se deixa exprimir.

A ética é transcendental.

(Ética e estética são uma só.)” (p. 277)

seu próprio interesse, se empenha em explorar a situação à medida em que a percebe e, ao fazê-lo, a coletividade de indivíduos altera a estrutura da própria sociedade (LEACH, 1996, p. 71-72).

Pode-se considerar que, de certa maneira, as próprias fases de expansão e retrocesso do processo de transnacionalização afro-religiosa para os países platinos derivam da relação entre fenômenos macro-estruturais, sociais e econômicos, e fenômenos micro-estruturais, relativos a própria construção dos projetos individuais dos atores envolvidos, motivados por, entre coisas, a busca do aumento do seu status conforme as possibilidades colocadas pela dinâmica entre os sistemas sociais alternativos, ou conflitantes entre si, aos quais estão expostas estas pessoas.

Nas décadas de 50, 60 e 70 do século XX, poucos pais-de-santos do Rio Grande do Sul realizavam viagens regulares aos países platinos e mesmo os que realizavam-nas o faziam com grandes intervalos entre uma e outra. A maioria desses pais-de-santo, sobretudo os de Porto Alegre, eram procurados em suas próprias cidades por platinos interessados em se iniciarem na *religião*. Principalmente na década de 80 houve um aumento considerável das viagens de sacerdotes gaúchos para a Argentina e o Uruguai e uma expansão da cena religiosa afro-umbandista transnacional como um todo. No entanto, na década de 90 houve um retrocesso desse processo de fluxos afro-religiosos do Rio Grande do Sul para os países platinos tanto por causa da crise econômica enfrentada por esses países, quanto pela concorrência dos pais-de-santo platinos iniciados localmente ou inseridos em redes religiosas afro-cubanas ou africanas (ORO, 1999). Conseqüentemente, a busca por status possibilitados para os indivíduos que “detêm uma condição social em sistemas sociais diferentes”, entre os praticantes das religiões afro-brasileiras neste contexto transnacional, dependeu do momento histórico que contextualizava essas relações neste processo. No começo, de forma geral, era um status positivo para os platinos virem ao Brasil iniciar-se. Em um segundo momento, era prestigioso entre os pais-de-santo brasileiros viajar para a Argentina e o Uruguai para trabalharem lá nos terreiros dos seus *filhos*. Posteriormente, pela questão econômica, mas também pela existência de um considerável número de pais-de-santo platinos, já não parecia tão importante para a elevação do status destes últimos estarem tão ligados ao pais-de-santo gaúchos, mas sim apostarem na sua própria forma de praticar os rituais.

Especificamente sobre a Casa Africana Reino de Ogum Malé, em relação aos movimentos que podem derivar-se desse empenho ou não empenho na busca do aumento de status, percebi que de um modo geral os membros deste grupo ligado ao terreiro de Santana do Livramento parecem menos interessados em tornarem-se pais-de-santo do que, por exemplo os de Montevidéu. Aliás é esta uma grande diferença entre a terreira de Livramento/ Rivera e a de Montevidéu, pois a primeira terreira é grande porque alguns filhos-de-santo seus continuam com ela há muitos anos, não se tornando pais-de-santo eles próprios; além disso, trazem as suas famílias para dentro deste terreiro.

Por outro lado, no terreiro de Montevidéu se configura outra prática, visto que existe uma menor continuidade dos laços entre a mãe e os filhos-de-santo, dada a cena local da religião, que é muito mais efervescente e muito mais propensa a que as pessoas queiram abrir os seus terreiros. Para isso, muitas vezes, obrigam-se a se afastarem da sombra de seus pais-de-santo. Patrícia Birman, em um estudo sobre a umbanda no Rio de Janeiro, nos explicita um pouco desta lógica. Escreve ela:

O investimento maior dos médiuns é no terreiro de 'sua mãe' e não na própria casa. Não é difícil de concluir que o médium que quiser abrir a sua casa simbolicamente prepara-se para considerar os 'guias da sua cabeça' suficientes para tratar dos seus problemas. A partir daí a sua tendência é de investir em seus próprios guias, obtendo mais prestígio, dando mais consultas, para finalmente abrir o terreiro (BIRMAN, 1983, p. 75-76).

Nos terreiros de Posadas e Tucumã, parece que há uma certa igualdade numérica entre os membros destes grupos, os que querem logo tornarem-se sacerdotes e aqueles que não têm esse interesse.

O processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para a Argentina e o Uruguai, como vi materializado naquela rede de terreiros, articula-se a um esvaziamento de sentido das promessas e das práticas constitutivas de nacionalidade nas respectivas nações, bem como a uma certa artificialidade dos limites territoriais e simbólicos das fronteiras de regulação entre o interior e o exterior dos Estado-Nações entre si. De forma que, se esse fenômeno existe é porque alguns cidadãos uruguaios não são identificados nem com um projeto étnico branco, nem com a laicidade uruguaia, nem com a espiritualidade católica e isto acontece,

também, pela falência destes projetos articulados a uma “sobrevivência”⁵¹ deste outro pertencimento, o afro-religioso, bem como pela porosidade (simbólica e sociológica) da fronteira Brasil-Uruguai. Na Argentina, a oposição é semelhante, mas por questões históricas, a própria nacionalidade argentina é vinculada à religiosidade católica. Neste caso, é pela crise de legitimação do catolicismo que muitos fiéis se convertem às religiões afro-brasileiras.

3.2.2. A Aliança através do sacrifício, uma perspectiva ritual

Feitos esses apontamentos sobre o conceito de ritual apresento como percebi, através da experiência etnográfica, “uma filosofia nativa sobre a aliança” e a predação, de forma que: (1) A linguagem ritual das religiões afro-brasileiras performatiza uma determinada “filosofia nativa sobre o problema da aliança”. (2) Essa performance, no seu nível estrutural mais profundo, informa sobre uma organização cósmica que estabelece uma economia de trocas simbólicas, dentro de um dado coletivo natureza-cultura (LÉVI-STRAUSS, 1982; LATOUR, 1994) que compreende as relações entre deuses, humanos e outros seres dos reinos mineral, vegetal e animal. (3) Essas considerações nativas sobre a afinidade também expressam-se nas nomações de parentesco simbólicas usadas pelos praticantes dessas religiões entre si e para com as entidades participantes deste coletivo.

O que vemos em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (doravante EEP) de Levi-Strauss (1982) e que é retomado e revisto em *O Problema da Afinidade na Amazônia* (doravante PAA), de Viveiros de Castro (2002), é que um indivíduo, ao abrir mão do monopólio sexual sobre uma mulher da sua relação consanguínea direta (a proibição do incesto), e doá-la para um outro homem gera/ expressa/ materializa a cultura. Estabelece-se um circuito de trocas de pessoas, que conjuntamente levam consigo, para dentro deste circuito de trocas, uma série de saberes técnicos e simbólicos. Também funda um pacto de aliança entre doador e receptor de mulheres (que mais tarde deve retribuir a dívida com outra mulher). No entanto, o problema, como coloca Viveiros de Castro em PAA, não pode ser visto exclusivamente a partir da esfera do parentesco, nem pode ser entendido somente na esfera das relações humanas.

⁵¹ Sobrevivência aqui é utilizada sem nenhuma conotação evolucionista referente a construtos culturais primitivos.

A concepção simplista do intercâmbio matrimonial como envolvendo a distribuição, circulação e controle de indivíduos (classicamente do sexo feminino) precisa dar lugar a uma consideração mais fina dos atributos e propriedades que circulam, não apenas no casamento, mas no fluxo universal da predação predicativa. É nesse sentido que o parentesco, enquanto ordem econômica da produção de pessoas, e enquanto ordem jurídico-política de sua circulação, reprodução e controle, aparece como determinado por uma economia cosmológica bem mais geral – por uma economia, literalmente cósmica. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.168)

Este autor estende seu argumento para uma série de relações que as diversas etnias da área cultural amazônica estabelecem entre os indivíduos que fazem parte do seu grupo e os outros seres que habitam o *cosmos*. O que se coloca nesta *cosmovisão* são as possíveis operações pautadas entre o interior e o exterior de um grupo e entre humanos e não-humanos, visto que os limites deste grupo são englobados dentro de uma unidade maior que, para usarmos a expressão de Lévi-Strauss(1982) e de Latour (1994), é um “coletivo natureza-cultura”. Para Viveiros de Castro esta cosmovisão embasa toda uma reflexão sobre a escassez, aliança e a predação, que são como “estruturas estruturantes” do pensamento indígena e que estão se concebendo enquanto estruturas estruturadas, tais como, o parentesco, o xamanismo, a guerra e a morte.

Assim aproximarei o argumento de PAA em uma “transcrição” do ritual afro religioso. Utilizo esse termo, para expressar que a tradução das categorias religiosas afro-brasileiras que apresentarei inspira-se no modelo apresentado por Viveiros de Castro. Não é, portanto nem a explicação nativa, nem a explicação de Viveiros de Castro, que não pensou aquele argumento para o tipo de sociedade com a qual trabalho. Trata-se, assim, de um híbrido nascido do encontro hermenêutico entre a minha tradição (e o meu referencial teórico), a minha experiência sobre a experiência dos outros e a performatização ritual desta experiência. Transcrição, neste caso, é a tradução e a criação de categorias que permitam o entendimento e a reflexão sobre a realidade como é percebida por outrem. Por outro lado, antes iniciar essa reflexão, é necessário ilustrar, mesmo que brevemente o que estou entendendo por religiões afro-brasileiras.

Recapitulando sistematicamente alguns pontos levantados durante os capítulos anteriores, faço uma análise interpretativa que pode ser generalizada logicamente para todas as linhas rituais da Linha Cruzada, mas está construída,

principalmente, sobre a *obrigação de serão* do Batuque que assisti em Santana do Livramento em abril de 2006.

O ritual básico dessas religiões se estabelece em um espaço de tempo que varia entre um mínimo de uma hora e um máximo não estipulado, mas que pode chegar a quase dez horas. Neste íterim os participantes, após uma reza inicial acompanhada por um toque de sineta insistente, colocam-se em roda e começam a dançar e cantar ritualmente para determinadas entidades, até que em cada indivíduo se estabeleça um estado de transe e ele incorpore uma entidade específica. A partir daí espera-se que todos, ou pelo menos a maioria dos que estão na roda, incorporem as suas entidades e estabeleçam uma série ações rituais que criem e distribuam bom axé e destruam o contra-axé para todos os presentes (e para todos os membros e afins ao grupo que estejam ausentes) e que também exerçam dons curativos e divinatórios, bem como dêem conselhos aos fiéis. Após esse momento existe o processo de desincorporação e o final do ritual.

É importante se entender que cada indivíduo que participa da roda (seja no batuque, umbanda ou quimbanda) têm relações específicas com determinadas entidades que podem se incorporar nele. Essas entidades são ao mesmo tempo entidades arquetípicas que habitam um domínio sagrado (não sendo específicas de cada indivíduo e, portanto, podendo estar incorporados em várias pessoas em uma mesma roda), e, ao mesmo tempo, cada entidade na sua relação específica com o indivíduo, manifesta-se como uma entidade em particular (por exemplo, cada Ogum que estiver incorporado no salão é um Ogum diferente e pessoal, que nasceu e se desenvolve através de um *cavalo* específico, ou seja, um filho-de-santo).

Cada entidade têm um canto, uma dança, um domínio da natureza, uma ação social⁵², uma cor, um animal, uma planta, um alimento e uma pedra que são suas e que materializam a sua presença no mundo, sendo constantemente usadas nos rituais para propiciar a incorporação.

Essas entidades só passam a se manifestar na pessoa após um primeiro ritual sacrificial, no qual se derrama sangue (ou um preparado com ervas, no caso da umbanda) sobre o sacrificante, estabelecendo assim o ato comunicativo através do qual a entidade aprenderá a se manifestar, dando início aos processos de

⁵² Por *ação social* entendo qualquer âmbito das relações sociais que é regido por cada entidade. Por exemplo Oiá é a dona da *aliança*, do *casamento*, da *família*; Ogum é o senhor das *demandas*, da *guerra*, da *militância*.

incorporação. Existem uma série de reforços desse ritual ao longo dos anos e a possibilidade de se realizar o mesmo ritual para várias outras entidades que, dependendo da linha ritual em questão, também passarão a se incorporar na pessoa⁵³ ou apenas estabeleceram uma relação de proteção para com o fiel. Quanto mais anos de religião um praticante tiver, mais perfeitos serão os seus transes possessivos e mais poderosas serão as suas entidades.

Proponho que essa linguagem ritual performatiza uma determinada reflexão sobre a aliança e a predação, e como estas são pensadas nas religiões afro-brasileiras a partir da existência de uma força do tipo *mana*, chamada de *axé*. O que institui essa série de trocas é a necessidade dos humanos e das entidades de adquirirem bom *axé*.

Entendo afinidade como uma ilustração da diferença, como proposto por Viveiros de Castro em PAA:

A diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento por excelência do político, e o horizonte negativo de utopias sociológicas e escatológicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 103).

Nos ritos afro-religiosos o humano, que não pode sozinho gerir o fluxo de *axé*, funda um pacto com as entidades, que são outros diferentes, para que essas o ajudem, em troca do alimento energético, que pode ser tanto o *axé* quanto o *ebó* (a oferenda de alimentos, que também contém *axé*). Mas esse pacto é um momento delicado, pois o humano cria a obrigação de sempre alimentar as entidades, sob pena delas se voltarem contra o fiel que estabeleceu, através do sacrifício, um desejo de comunicação com as entidades e não quer se propor a manter este canal aberto.

Para o praticante das religiões afro-brasileiras existem essas várias entidades, de classes distintas (*orixás*, *caboclos*, *pretos-velhos*, *crianças*, *pomba-giras*, *exus* etc.), que interferem na circulação do *axé*, pois se alimentam desta energia e a distribuem, como, também, destroem a sua contraparte negativa (o *contra-axé*).

⁵³ Os números de entidades que podem vir a incorporar na pessoa são diferentes para cada uma das formas rituais das religiões afro-brasileiras. Na umbanda, se pode incorporar até sete entidades diferentes; na quimbanda duas e no batuque uma só.

No culto aos *Orixás* (no caso em estudo, o Batuque), que é o veio principal do qual todas as religiões afro-brasileiras se originam, os humanos, que também necessitam do axé, realizam o rito sacrificial derramando o sangue de determinado animal sobre a cabeça e, também, sobre uma pedra específica (a *ocutá*) que está colocada em um recipiente com uma série de pequenas representações dos domínios da divindade, o *assentamento*. A partir de então, o *Orixá* vive na pedra e na cabeça do filho-de-santo. No caso do Ogum, haverá uma representação de um martelo, de uma bigorna e de uma ferradura (porque esse *Orixá* é ferreiro); uma espada (porque esse *orixá* é um guerreiro) e mais outros objetos que fazem referência a passagens da mitologia desse *orixá*. O sangue derramado na cabeça é central para o entendimento da questão (no candomblé, inclusive, se realizam pequenas incisões na cabeça do sacrificante para que o sangue dele se misture ao do sacrificado), assim, o *Orixá* se *assenta* na pedra e nasce na cabeça da pessoa⁵⁴, para, a partir de então, se manifestar no transe possessivo, no qual aprenderá tudo aquilo que faz um *Orixá* a partir do momento que receber os axés para as respectivas funções rituais (aprenderá a dançar, a falar, a cortar, a jogar búzios etc).

O sacrifício é, portanto, um ato de predação do humano sobre o animal e do *orixá* sobre ambos. Já ouvi em vários terreiros que os animais aceitam a morte docilmente, como se entendessem a necessidade de doar o axé do seu sangue para instaurar a aliança entre homens e deuses. Os animais estão no lugar dos homens de forma metafórica e metonímica, posto que estes não abdicariam da própria vida para estabelecer essa comunicação.

Assim, durante uma matança – realizada para uma obrigação coletiva de cinquenta filhos-de-santo da rede de terreiros Casa Africana Reino de Ogum Malé – que assisti, todos os animais, antes de serem imolados, eram passados entre os fiéis para que fossem tocados de forma reverente, principalmente em sua fronte, em seguida, os fiéis levavam aos lábios, para um beijo solene, a mão posta sobre o sacrificado. Mais interessante é o momento da imolação do bode dedicado para Ogum Malé (o dono do terreiro) que entrou vestido com uma capa verde (cor do *orixá* no batuque) e imediatamente todos se ajoelharam enquanto o animal era passado sobre a cabeça de todos, juntamente com as facas que seriam usadas para lhe matar. Depois, a mãe-de-santo lhe deu para comer um ramo, que havia passado

⁵⁴ Em iorubá, *ori* quer dizer cabeça. Já ouvi falar que também pode significar destino.

também sobre a cabeça de todos. Então, rapidamente, com a ajuda de alguns *filhos*, degola o animal. Após isso, o animal é carregado nos ombros de uma filha de Ogum para fazer a dança ritual de saudação para as entradas, o altar e o tamboreiro. Neste percurso a filha-de-santo incorpora; enquanto isso a cabeça do bode está sendo colocada em um assentamento, coroada com penas de galinha e sendo colocada no *peji* (quarto-de-santo). Todos gritam: *Agô!*

O bode entra vestido (metáfora de humanidade) → toca todos os fiéis por cima da cabeça, lugar mais sagrado no corpo (ação metonímica) → comeu o ramo que, também tocou a todos (metáfora e metonímia da antropofagia) → foi morto para que o axé de seu sangue alimentasse o orixá e na *gira* ritual, quem o carregou foi tomado pela entidade (metáfora/metonímia da predação/aliança entre orixás e humanos).

Portanto, sacrifício é simultaneamente predação e aliança, pois a partir deste ato cruento, é que o *orixá* pode estar no mundo, através do sacrifício de um animal (ritualmente igualado a um humano), na pessoa, para gerenciar a produção e circulação do axé, o que lhe permite exercer sua regência sobre a natureza e agir sobre as relações sociais.

Assim se estabelecem uma série de relações de afinidade entre os seres que formam esse *coletivo natureza-cultura* (humanos e não-humanos: divindades, animais, plantas, pedras e alimentos).

Como colocou Viveiros de Castro, o afim não é do grupo (ele é do exterior) e se não se cria a afinidade positiva ele pode se tornar o inimigo, agindo contra o grupo. Na quimbanda, por exemplo, o *exu* é uma entidade ambígua, pois pode realizar tanto o bem quanto o mal. Ele é escravo do *Orixá* pessoal do indivíduo e por isso se vê obrigado a negociar com o crente. Mas se um pacto feito não for cumprido, ele pode prejudicar o demandante, até matá-lo. Portanto, o estabelecimento dessas relações de afinidade é um esforço diplomático para que os não-humanos que habitam o cosmos das religiões afro-brasileiras ajudem a humanidade e não se revoltem contra ela.

Na Umbanda, particularmente, crê-se que as entidades são um perigo para os indivíduos que tendo se iniciado na religião, se negam a participar das sessões ou a respeitar as interdições prescritas pelas entidades. Essas pessoas dizem, por vezes, serem literalmente arrastadas até o terreiro pelas suas entidades, que as dominam e as obrigam a cumprir o pacto estabelecido.

No idioma da afinidade, quando se quer que um distante se aproxime, o aproximamos também pela nomenclatura. Então, aos afins virtuais e/ou potenciais pode-se nomeá-los como se fossem afins efetivos, “[n]aqueles sistemas onde a endogamia prescritiva transforma afins não-aparentados em afins aparentados, isto é, em parentes cruzados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129).

Nas religiões afro-brasileiras essa transformação do distante em próximo se expressa tanto na estrutura social entre os humanos, quanto nas relações com os não-humanos, pela nomeação dos afins, geralmente, como consangüíneos. O sacerdote é o *pai-de-santo*; os devotos são os *filhos-de-santo*. Na sua relação com os sacerdotes e entre si se nomeiam como *irmãos-de-santo*; os *Orixás* são chamados de *pais* e *mães* (o Pai Ogum, a Mãe Iemanjá); geralmente, um membro da família *carnal* do pai-de-santo, ou um filho(a)-de-santo muito antigo, acaba por ser padrinho ou madrinha da maioria dos filhos-de-santo do terreiro. A ênfase na afirmação desse parentesco simbólico configura os limites exteriores do grupo.

Lembremos que Lévi-Strauss nas EEP já coloca que a prática da exogamia converte pessoas do exterior em membros do grupo. Portanto a reiteração desse parentesco simbólico dentro deste *coletivo natureza-cultura* das religiões afro-brasileiras corresponde a dois desejos: primeiro, estabelecer quais são os afins humanos que por iniciarem-se na religião adquirem o *status* de consangüíneos e; segundo, estabelecer os afins não-humanos aos quais os humanos se vinculam como se fossem seus consangüíneos para ganhar seus favores.

Só uma classe de entidades é nominada como de afinidade potencial, revelando o seu distanciamento dos humanos. Os *exus* e as *pomba-giras* da quimbanda sempre são tratados por *compadres* e *comadres*, mantendo assim o *status* de *amizade formal*. Como já coloquei antes, tal tratamento se explica porque os *exus* são considerados perigosos. Entretanto, dentro do grupo de não-humanos, são eles que se empenham (segundo os relatos) para realizar mais rápido as suas incumbências, geralmente retornando um mal causado a um membro humano do coletivo aos seus inimigos.

No entanto, deve-se atentar que esses imperativos culturais não são experienciados separadamente de uma configuração societal específica que oportunize a expressão destes tipos de relações. Portanto, “a família é uma

dimensão importante para a compreensão dos cultos afro-brasileiros” (BRITES, 1994).

Dentro da comunidade religiosa Casa Africana Reino de Ogum Malé, o principal terreiro é o de Santana do Livramento / Rivera, no qual estão os filhos-de-santo mais antigos de mãe Chola. Nesta *terreira* há outra família em que três gerações (a avó, a filha e dois netos, quais sejam, dona Deolinda, Fátima, Cacá e Antônio) participam da *corrente* em todos os rituais, e este exemplo não é uma exceção, mas regra. Poucos são, dentre os atuais integrantes do terreiro, os que vêm sozinhos. Alguns destes núcleos familiares se separaram há pouco da família da mãe Chola. Assim, em algum nível, a rede religiosa desta comunidade se estrutura a partir da rede familiar da própria mãe-de-santo. De fato, quando *mãe* Chola está viajando, é a sua filha Belkis que assume seu lugar como oficiante dos ritos, seu neto é auxiliar dos tamboreiros e num futuro, sua sobrinha será a responsável pela parte da Quimbanda. Portanto, aqui se vê que um terreiro, igualmente, se organiza em torno da família carnal da mãe-de-santo.

Dentro deste universo, um aspecto importante para a lógica do sistema religioso é que as famílias que constituem este terreiro são quase todas do tipo *bi-nacional*, com um dos cônjuges brasileiro e o outro uruguaio. Localmente, isto é um fato corriqueiro, devido à própria dinâmica entre Livramento e Rivera, sendo este mais um dado indicativo deste movimento de transnacionalização da religião a partir de um lugar em situação transfronteiriça, caracterizada pela porosidade desta fronteira. Corroborando esses exemplos do meu trabalho de campo, cito novamente o estudo de Jurema Brites:

Os grupos que freqüentavam o templo eram aqueles mesmos da sociabilidade cotidiana das pessoas; composta por comadres e parentes próximos, vizinhos, e sobretudo, pessoas de uma mesma unidade doméstica. Os grupos domésticos não se restringem à família nuclear. [...] O padrão característico desse grupo, que denomino de unidade doméstica ampliada, é a existência de residências individualizadas dentro de um mesmo terreno, onde o grupo, ligado principalmente por laços de sangue, compartilha o dia-a-dia, formando uma rede de ajuda mútua (BRITES, 1994, p.82).

A própria territorialização transnacional desta comunidade é devedora desta esfera de relações interpessoais, mais ainda no caso da mãe-de-santo que começa a viajar da fronteira à Montevideu para, sediada na casa de parentes, dar consultas de

búzios. Também, no interior da Argentina, mãe Chola só se estabeleceu depois de chamada por amigos. Assim essa rede de terreiros, é justamente a união, sob uma mesma gerência, de vários terreiros, cada um composto por uma rede familiar, de vizinhos e de amizades, de alguma maneira ligados pelas relações afetivas/familiares da mãe-de-santo.

Finalmente fecha-se o ciclo que leva do concreto à perspectiva ritual e desta novamente para o concreto, para que se possa entender esta comunidade enquanto uma rede que territorializa-se e conecta atores distantes espacialmente entre si, para transmitir intensidades de identidade religiosa agregadora, mas desterritorializante, em certa medida, das identidades em que os atores em interação, foram socializados anteriormente. Ao mesmo tempo, circulam pela mesma rede intensidades de contra-identidades (outros elementos identitários) desagregadoras, ou pelo menos, pontos de fuga para além desta dinâmica.

4. Os jogos identitários na microssociologia das interações de uma rede religiosa transnacional

No que remete ao processo de territorialização da Casa Africana Reino de Ogum Malé, deve-se construir um entendimento dos terreiros da comunidade religiosa em questão, não como células individuais, perdidas e separadas dentro de territórios nacionais que as englobam, mas como “nós”, dentro de “redes”, criando uma *tessitura*. Estes, se interpretados a partir de determinado sistema sêmico, a identidade afro-religiosa como experienciada por esse grupo, revelam um território próprio desta comunidade, porém nem autônomo, nem estanque, pois está em relação, ora conflitiva, ora não, com outros territórios que têm no mesmo espaço seus nós configuradores das suas redes e tessituras.

Assim, de certa forma, entender a territorialização deste grupo religioso – formada tanto pelo projeto de vida de mãe Chola, como configurou-se no campo de possibilidades gestado a partir da região fronteira entre Brasil, Uruguai, Argentina, quanto pela constituição de uma identidade religiosa compartilhada e expressa na prática ritual – é também entender as relações de poder, sobreposições e hibridizações que ocorrem entre sistemas simbólicos que materializam-se no espaço platino a partir e através dos grupos que os utilizam e que vivem neste espaço. Aqui voltamos ao que Leach (1996) escreveu sobre a possibilidade de expressão das

relações culturais entre grupos de culturas diferentes atravessados por uma estrutura social compartilhada. Para este autor, a manutenção das fronteiras de regulação, pela diferença cultural e a insistência nessa diferença, podem tornar a ação ritual expressiva das relações sociais.

Portanto, os jogos identitários são a materialização dessa possibilidade de uso dos elementos culturais disponíveis individualmente, pela própria incidência do projeto e da trajetória de vida dos sujeitos, aos atores em interação. O que venho chamando de jogos identitários é justamente o momento em que a ação ritual, dialeticamente, ao mesmo tempo, pode estar expressando as relações sociais de alinhamento e afastamento identitário, tanto do grupo em questão em relação a outros grupos, quanto dos membros deste grupo transnacional entre si. Ferretti (1995) tece considerações aproximadas, mas particulares ao campo afro-religioso:

Cada comunidade possui comportamentos padronizados, realiza ritos, conserva mitos e valores. Barreto (1982, p.13) mostra a existência de semelhanças culturais entre terreiros de uma mesma região, ainda que de 'nações'⁵⁵ distintas. É evidente que comunidades de tambor de mina de São Luís, ou de Batuques de Porto Alegre, de xangôs de Recife, como de candomblés da Bahia ou de umbanda no Rio de Janeiro, apresentam semelhanças entre si e diferenças de comunidades similares de outras regiões, como membros da mesma área cultural ou da mesma subcultura regional. [...] Membros de um terreiro podem constituir uma comunidade de cultura, em função do seu grau de integração. Em cada comunidade, os elementos culturais são manipulados em função de interesses diversos, em virtude de sua autonomia e por constituírem características e história próprias (FERRETTI, 1995: 106-107).

No caso específico das relações interpessoais nesta comunidade religiosa transnacional, esses jogos identitários são realizados em duas frentes: a dos rituais religiosos propriamente ditos e a dos rituais de sociabilidade, muitas vezes derivados da prática e identificação religiosa entre os membros do grupo, mas já autônomos desta por basearem-se em uma economia de afinidades e afetos.

Quando ocorridos na especificidade dos ritos religiosos desta comunidade, os jogos identitários podem ocorrer pela exigência da observação estrita dos códigos rituais instituídos na tradição cultural, que informa essa identidade religiosa, bem como na impossibilidade, volitiva ou contingente, de algum ator reproduzir esses

⁵⁵ Aqui, Ferretti usa "nações" enquanto conceito teológico de distinção ritual dentro do continuum religioso de matriz africana, que já apresentou uma conotação política, atualmente esquecida.

códigos de forma correta. Por exemplo, o português é uma das línguas rituais utilizada na Linha Cruzada, e, por vezes, uma entidade de um determinado membro do terreiro, argentino ou uruguaio, não consegue falar o português e acaba por falar em *portunhol*. Este evento já está englobado dentro da lógica simbólica das religiões afro-umbandistas, posto que uma entidade utiliza-se daquilo que seu *cavalo* pode lhe oferecer. Todavia, mesmo o evento estando previsto, cria-se uma tensão entre forças opostas entre si, os elementos identitários disponíveis para a manipulação pelos sujeitos, com um resultado que tende ao equilíbrio do sistema, mas também acelera a sua transformação.

Em uma linha de força centrípeta, o *portunhol* equivale à tentativa de aproximação da entidade/médium do modelo de idioma proposto por esse sistema religioso. Porém, em uma linha de força centrífuga, o fato da entidade não conseguir falar o português, torna-se uma marca de diferenciação, uma linha de fuga do modelo ritual proposto. O *portunhol* torna-se mais um dos idiomas rituais possíveis dentro da religiosidade afro-brasileira nos países do Prata, já que não é mais uma religiosidade estritamente afro e brasileira, mas uma religiosidade afro-umbandista. O próprio termo afro-umbandista pode ser entendido como um sinal diacrítico de uma nova territorialização deste sistema religioso, para além do território brasileiro, bem como de uma nova configuração, a partir da fusão com outros elementos culturais exógenos, dos códigos e práticas rituais.

No que se refere aos rituais de sociabilidade entre os membros deste grupo, organizados a partir da já referida economia de afinidades e afetos, os jogos identitários expõem os desejos e necessidades dos atores de valorizar e tentar ampliar os elementos aglutinadores de identidade, ou de instituir, valorizar, ou, apenas, respeitar as diferenças entre esses atores. Então, quando, por exemplo, mãe Chola critica as comidas típicas das regiões onde tem terreiros, e a erva-mate produzida nestes locais, ela está acionando uma fronteira de regulação de baixa porosidade. Não há o interesse seu em alinhar-se com os seus filhos-de-santo, em uma identificação a partir da esfera da alimentação. Nesse caso específico, as linhas de força centrípetas perderam a sua capacidade de propagação por meio das divergências alimentares entre Chola e seus filhos-de-santo. Ainda neste exemplo, o hábito de tomar mate, que em si é um elemento identitário de toda a área cultural gaúcha, torna-se um sinal diacrítico através de linhas de força centrífugas que fazem

mãe Chola preferir um determinado tipo de erva-mate, só produzida e comercializada na região próxima a Santana do Livramento, em detrimento de ervas-mate argentinas e uruguaias.

Na esfera do ritual religioso, o principal elemento diacrítico dos jogos de identidade entre os membros da coletividade é a possessão; na esfera da sociabilidade, o interesse dos diversos filhos-de-santo nas histórias de vida uns dos outros, sobretudo, quando os filhos-de-santo em relação são de nacionalidades diferentes.

A possessão é uma prática corporal que coaduna o ethos e a visão de mundo formadores da identidade religiosa, mas que também cria um processo de construção de uma concepção de pessoa fundada a partir da experiência corporal de várias personalidades distintas (GOLDMANN, 1984). O jogo entre essas personalidades inscreve-se no corpo a partir de performatizações corporais distintas ligadas às diferentes pessoas que se utilizam desse corpo, expresso na conexão corporal entre o médium e as entidades que recebe.

Pensar a possessão dessa forma, enquanto prática corporal, apreendida através da socialização religiosa, apresenta específicas práticas classificadoras, héxis corporal que determinam a forma do indivíduo ver, conceituar, movimentar e interpretar o seu corpo. A héxis corporal, idéia advinda de Bourdieu (1983), define-se como a caracterização social do corpo do indivíduo. Essa héxis seria o conjunto de expressões, movimentos, comportamentos apreendidos e difundidos coletivamente no âmbito de determinada prática social.

O interesse pelo outro, ritualizado na esfera de sociabilidade extra-religiosa entre os membros do terreiro, deriva da situação de contato entre os diferentes e busca fundar a aliança a partir do interesse pela diferença, seja esta expressa em termos lingüísticos, étnicos ou de cultura nacional. Assim, o jogo identitário acionado por este interesse expressa-se enquanto força centrípeta que valoriza a diferença entre pessoas que compartilham uma mesma identidade religiosa, que por ser transnacional realiza-se na intersecção dos sistemas simbólicos problematizados na ação ritual.

Os jogos identitários percebidos nesta rede transnacional, independentemente de serem restritos ao interior do grupo, ou de serem propostos para quaisquer grupos exteriores a este, não resolvem os problemas ligados à similitude ou

diferenciação, ao contrário, apenas os performatizam no momento do contato ou interpenetração de sistemas simbólicos distintos, através da interação dos atores sociais. Todas as práticas materiais e simbólicas apresentadas na parte etnográfica deste texto podem estar expressando estes jogos identitários como constantes da performatização da diferença entre iguais e da igualdade entre os diferentes a partir dos mais variados elementos identitários sócio-culturais (religião, etnia, língua, cultura nacional, gênero, classe, geração etc).

Trarei alguns exemplos do exposto acima. Existem entidades espirituais específicas da região fronteiriça, entre os territórios nacionais supracitados, e dos países platinos, como é o caso dos *exus* e *pombagiras* cultuados neste contexto, chamados de *exus-do-alto*, diferentes de outros tipos de *exus* por terem um aspecto e comportamento “civilizado”, enquanto os outros apresentam uma dinâmica corporal violenta, rude, quase monstruosa, não falando, não conseguindo nem caminhar, nem segurar coisas.

Também na Umbanda, neste mesmo contexto transfronteiriço e transnacional, aparece uma classe de entidades específicas, os *africanos*, entidades associadas aos espíritos de jovens negros (ORO, 1999). Enquanto portadoras de forças centrípetas, essas entidades continuam se manifestando na mesma gramática ritualística das outras linhas rituais da Linha Cruzada. Entretanto, no que remete as forças centrífugas, essas entidades incorporam atributos semânticos diferentes das outras entidades mais tradicionais. Tais atributos refletem os elementos culturais fronteiriços e/ ou platinos que inspiraram os seus arquétipos de personalidade.

Os *exus* apresentados em rituais que encenam uma certa nostalgia que remete ao tango e tendo muitas vezes comportamentos sedutores e civilizados, muito próximos de um tipo idealizado de pessoa platina⁵⁶. Os *africanos*, muito brincalhões e bebedores de vinho, remetem muito àquele tipo de gaúcho valente, debochado e impetuoso dos causos de Simões Lopes Neto. Para ambas entidades, esse processo revela que neste evento o que houve foi uma atualização, pelo contato com o imaginário platino, das categorias que estruturalmente estão postas dentro da cultura afro-brasileira.

⁵⁶ Relembro a cena de tango pintada na parede do salão de Quimbanda do terreiro de Santana do Livramento.

As falas dos africanos de Belkis e Chola, igualmente conformaram-se enquanto jogos identitários, posto que ambas entidades problematizaram o próprio pertencimento étnico delas em relação, respectivamente, a uma falta de negros na Argentina e à estruturação de uma comunidade afro-religiosa trans-étnica, composta por pessoas “misturadas”, segundo a fala da própria entidade. Essas enunciações ora tentam reproduzir o ethos tradicional das entidades da *religião*, por vezes, até criticando a constituição étnica dos países em que interagem, ora investem na aceitação, talvez até, na valoração dessa nova situação trans-étnica e transnacional.

De forma que, a noção de jogos identitários, como foi aqui exposta, dentro do processo de transnacionalização afro-religioso, faz eco às considerações de Marshall Sahlins em *Ilhas de História* (1997): a transnacionalização das religiões afro-brasileiras é um *acontecimento* que só pode ser apreendido pelos conversos enquanto um *evento* que (re)significa, recompõe e expressa uma série de questões já presentes na sua socialização pregressa. Portanto, a conversão religiosa do indivíduo, dialeticamente, também é a conversão dessa religião para dentro das categorias de entendimento desse indivíduo. Assim, em uma tensão constante entre características *prescritivas* e características *performáticas* expressas neste sistema simbólico religioso, vislumbramos o processo histórico de adaptação das ações simbólicas dessa religião para as demandas simbólicas do novo grupo que as encena e a adaptação do indivíduo aos textos culturais que vêm coadunados com os papéis sociais que ele deve desempenhar na sua entrada neste sistema. No entanto essas atualizações só acontecem em uma “‘estrutura de conjuntura’ [que] é a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microsociologia das interações” (SAHLINS, 1997, p. 15).

Por fim, os jogos identitários performatizados na esfera ritual religiosa e na sociabilidade mais ampla entre os membros da comunidade Casa Africana Reino de Ogum Malé desvelam-se como a atualização situacional interativa de um processo de transnacionalização religiosa engendrado em uma estrutura social compartilhada em uma região fronteira entre estados nacionais. A constituição deste processo se deve tanto a um projeto de vida e territorial de mãe Chola de Ogum Malé, conformado em um campo de possibilidades próprio dessa da região, quanto pela força de aglutinadora das identidades religiosas que são balizadas em perspectivas

rituais compostas a partir do ethos e da visão de mundo estruturados nestes sistemas simbólicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou explicitar certas dinâmicas que atravessam o processo de transnacionalização afro-religiosa para os países platinos, como percebi na Casa Africana Reino de Ogum Male. Da minha experiência com este grupo, surgiu a necessidade de analisá-lo enquanto rede territorializada, na medida em que, 1) o terreiro possui sedes em várias cidades do Prata; 2) muitos membros dessa família-de-santo realizam viagens para a realização das etapas do calendário ritual pessoal e coletivo, não apenas em direção ao terreiro principal, mas num itinerário que alinha os diversos nós desse território religioso; e 3) há um projeto coerente da mãe-de-santo que se expressa através dessa territorialidade.

Da mesma forma, lancei mão da idéia de jogos identitários como metáfora para a combinação entre os inúmeros elementos, de natureza variada, que circulam, dentro e fora dos momentos rituais, nesse coletivo natureza-cultura. A reunião de entidades naturais e sobrenaturais, de forças religiosas e terrenas e, num plano mais sociológico, de humanos ensinados por diferente matrizes étnicas, linguísticas e nacionais, entre outras, não se faz isenta de conflitos. Um foco na Antropologia da Religião privilegia o momento ritual como *locus* para observar e interpretar a expressão e performatização dessas tensões, e as formas pelas quais elas transformam as próprias práticas religiosas e as entidades do panteão afro-religioso.

Os conceitos de projeto e campo de possibilidades ajudaram a explicar a história de vida dos atuais praticantes da religião afro-brasileira ligados através dessa rede, menos em termos pessoais que diante das possibilidades que a eles se apresentam, dando pistas sobre a grandeza e implicações das decisões relativas à conversão e conseqüentes tensões geradas em relação a outras identidades.

Os dois primeiros capítulos narram minhas experiências de campo, que formaram a base, junto com as leituras e discussões acadêmicas, para as interpretações avançadas no terceiro capítulo.

Assim, no primeiro capítulo, procurei recompor a minha trajetória de pesquisa de campo até o encontro com mãe Chola de Ogum Malé e seus filhos-de-santo em Santana do Livramento, dando ênfase à situação dessa cidade, que é a um só tempo

1) limite territorial do estado-nação, 2) umbilicalmente ligada ao Uruguai, através de Rivera; e ainda mais importante, 3) origem histórica de movimentos transfronteiriços que acarretaram a difusão das religiões afro-brasileiras para o Uruguai e a Argentina. Acrescente-se ainda a dimensão de fronteira de regulação de uma série de trocas econômicas, sociais e culturais entre os indivíduos e os elementos identitários que os constituem.

A etnografia buscou mostrar a ambiência simbólica que permite, e, por vezes, exige, a expressão da identidade religiosa compartilhada, na própria prática ritual inscrita nos corpos e na noção de pessoa dos membros deste grupo. Descrevo 5 cerimônias organizadas entre as linhas rituais de Umbanda, Quimbanda e Batuque que em seus cruzamentos conformam o sistema religioso da Linha Cruzada.

Observados estes rituais, destaca-se a importância do terreiro como sede a partir da qual territorializa-se a comunidade religiosa, e, ao qual afluem filhos-de-santo oriundos dos terreiros em Montevideu (URU), Posadas (ARG) e São Miguel de Tucumã (ARG). Como tentei recuperar no texto, os filhos-de-santo “estrangeiros” vão até Livramento para participar de importantes rituais instituídos no calendário religioso do grupo, enquanto momentos de obrigação e reciprocidade para com os seres sobrenaturais aliados a este coletivo natureza-cultura. Estas trocas simbólicas são estruturadas a partir de uma perspectiva ritual, informada pelo ethos e visão de mundo deste sistema religioso. Tais jornadas implicam ainda no estabelecimento de convivência e reciprocidade entre os membros do terreiro, que amistosamente se revezam no papel de anfitriões e visitantes.

Nestes eventos rituais configuram-se múltiplos jogos identitários performatizados pelos diversos atores em interação, bem como pelas enunciações discursivas das entidades, sobretudo da mãe-de-santo e de sua filha *carнал* Belkis. Elas problematizam questões relativas ao pertencimento étnico, falando diretamente sobre a ausência de negros na Argentina, nos lugares onde as entidades iriam trabalhar.

Também neste capítulo, a partir de narrativas sobre personagens como seu Sérgio da santería, pai Pocho de Xangô, mãe Délsia de Ogum, mãe Chola, Fabiano e Tita, revelam-se passagens que podem nos ajudar a entender o histórico e o atual desenvolvimento da transnacionalização afro-religiosa na cidade e pelo espaço platino, mediados pela experiência e memória destas pessoas. Mostra-se 1) uma

cena religiosa complexa, com numerosos atores, 2) a presença de atividades econômicas paralelas, como as santerias e o jornal, tensionadas entre o profano e o sagrado 3) uma relativa estabilidade na cena local (o número de terreiros) ligada, entre outros fatores, à aceitação do projeto de mãe Chola por seus filhos-de-santo.

As reflexões tecidas neste capítulo configuram-se como um primeiro passo para a ampliação do meu entendimento sobre o objeto, qual seja, os jogos identitários performatizados, sobretudo nos rituais, em suas várias dimensões.

O segundo capítulo, também de conteúdo etnográfico, aborda a territorialização transnacional da comunidade religiosa de mãe Chola, experimentada através do acompanhamento de alguns de seus deslocamentos para Montevideu e Posadas. Durante estes períodos de convivência estreita com mãe Chola no exterior, percebi mais claramente a instituição das fronteiras de regulação lingüística entre os membros desta comunidade entre si e para comigo.

A narrativa deste capítulo está estruturada no intuito de perceber a complementaridade entre as datas rituais celebradas em Santana do Livramento e nos terreiros de Montevideu, Posadas e Tucumã, ratificando o percurso transnacional dos membros do grupo no cumprimento do calendário religioso. Gestado do projeto territorializado da mãe-de-santo, os terreiros são articulados como estações de um deslocamento, visando 1) a realização de determinadas oferendas, em determinadas datas, em determinadas paisagens, para determinadas entidades; 2) a consolidação das práticas em cada terreiro 'exterior', através do aumento do número de fiéis bem-preparados presentes em cada cerimônia; 3) o estreitamento dos laços entre os irmãos-de-santo desse vasto território; e 4) a demonstração do prestígio de mãe Chola, capaz de fazer-se acompanhar de um grande grupo de fiéis pelos quadrantes dessa rede.

Procurei retratar alguns momentos de ócio e expectativa entre os rituais realizados, a fim de construir narrativas sobre as razões apresentadas por alguns destes filhos-de-santo argentinos e uruguaios para adentrar na *religião*. Além da recorrente demanda de saúde, um universal da conversão, encontra-se razões diferentes no Uruguai e na Argentina. No primeiro país, observa-se um certo desejo de encontro com a negritude; no segundo, um tipo de esvaziamento do sentido religioso católico.

No terceiro capítulo, prioritariamente o meu objetivo fora o estabelecimento de análises comparativas entre a estruturação desta comunidade religiosa transnacional e outras com as quais já tive algum contato, mesmo que através da bibliografia. Procurei organizar uma análise antropológica que permitisse entender o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras a partir da região fronteira, na qual uma estrutura social compartilhada permite o atravessamento dos bens simbólicos e elementos identitários diacríticos deste sistema religioso para o espaço platino, usando da rede familiar e de sociabilidade de mãe Chola para conectar os terreiros geridos por ela num território em rede, tramado sobre o mesmo espaço em que territorializam-se outros projetos de outros grupos e portanto, competindo com outras territorialidades e outros elementos identitários culturais (oriundos dos pertencimentos lingüísticos, étnicos e nacionais).

Assim, a identidade religiosa, que é o elo constituidor de pertencimento a esta comunidade, é (re)significada no contexto da transnacionalização pela realização de jogos identitários. Uma transcrição do ritual é realizada através da problematização, durante as práticas, dos elementos identitários diferenciadores presentes nos sujeitos – independentemente de vontades individuais – especialmente para os sujeitos em interação no espaço platino.

É neste contexto que entram em cena entidades espirituais específicas da área cultural da transnacionalização transfronteira das religiões afro-brasileiras (exus-de-alta e africanos, por exemplo), bem como adaptações na apropriação do português enquanto um dos idiomas rituais deste sistema religioso, estabelecendo o portunhol como um novo idioma ritual dentro deste sistema. Entre várias outras tensões e conseqüências, temos a adaptação das comidas-de-santo e preparados de ervas aos ingredientes locais, o uso de bombachas como roupas cerimoniais, etc.

Os jogos identitários percebidos nesta rede transnacional, independentemente de serem restritos ao interior do grupo, ou de serem propostos para quaisquer outros grupos exteriores a este, não resolvem os problemas de semelhança ou diferenciação entre os membros, ao contrário, apenas os performatizam no momento do contato ou interpenetração de sistemas simbólicos distintos, através da interação dos atores sociais.

Assim, o processo de transnacionalização afro-religiosa para os países platinos é descendente dos processos trans-étnicos estruturados pela escravidão de

contingentes negros socializados em uma estrutura religiosa de alto nível de especialização ritual e em um sólido modelo organizativo. Conseqüentemente, nos Calundus Coloniais e nos primórdios dos Candomblés baianos o que estava em pauta era a superação das diferenças étnicas em prol da continuidade do exercício religioso próprio dos grupos africanos e se conseguiu realizar a fusão de diversos rituais em uma sociedade ritual “unificada” que, ao mesmo tempo homenageava os deuses de cada comunidade étnica ali representada e criava um rito novo que deixava de se basear na linhagem étnica e passava a se basear na filiação espiritual (SILVEIRA, 2005).

De forma semelhante, o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para os países latinos é a – pela série de exemplos acima colocados a partir de uma comunidade específica – uma manifestação original e contemporânea de questões que já preocupavam algumas sociedades africanas na diáspora escrava para as Américas, dada necessidade de rearranjo para a sobrevivência dos seus bens culturais, posto que nestes é que residiam os segredos do sentido culturalmente atribuídos para problemas estruturalmente postos ao homem: quem são os seres que compartilham conosco o cosmos? Como se devem operar as relações que se fundam com eles? De que forma podemos estabelecer com eles alianças para que eles não nos prendem, mas, pelo contrário, até impulsionem o nosso desenvolvimento?

Por fim, recordo que este trabalho configurou-se como um primeiro momento de sistematização de um trabalho de campo ainda em realização e que terá continuidade, evidentemente com novos desdobramentos e previsíveis aprofundamentos analíticos.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **O território da linha cruzada: Rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha - Porto Alegre (1992-93)**. 1993. 255 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 1993.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: contribuições a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BECKER, Howard Saul. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1983.

BONDAR, César Ivan. **Entre lo humano y lo divino – entre el ayé y el Orún: el sistema ritual umbanda en la ciudad de Posadas**. Posadas. 2004. 123 f. Tese de Licenciatura – Departamento de Antropología Social – Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de Classe e Estilos de Vida. In: ORTIZ, Renato (org). **Sociologia**. São Paulo, Ed. Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, 2003.

BRITES, Jurema. Tudo em Família: Religião e Parentesco na Umbanda Gaúcha. In: ORO Ari Pedro (Org). **As Religiões Afro-Brasileira do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 1994, p. 74-88.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 1996.

CAROZZI, Maria Julia & FRIGERIO, Alejandro. Não se nasce batuqueiro. A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. In: **Religião e Sociedade**, V. 18, n. 1, 1997:71-93.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CORREA, Norton F. **Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o Batuque do Rio Grande do Sul**. 1988. 475 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.

CORREA, Norton F. El batuque del Rio Grande del Sur cruza la frontera. In: HUGARTE, Renzo Pi (Coord.). **Los cultos de posesion en Uruguay: Antropología e historia**. Montevideu: Ediciones de la Banda Oriental, 1998. p. 59-73.

CORTEN, André. O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político. In **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, 2001, p. 149-160.

DEBERT, Guita Grin. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth C. L. (org). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 141-156.

DELEUZE, Gilles.& GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995-1997.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976, c. 1966. 232 p.

DORFMAN, Adriana. As escalas do território e sua articulação: uma revisão. In: MESQUITA, Zilá *et* BRANDÃO, Carlos R.(orgs.). **Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre/ Santa Cruz do Sul: Ed. Universidade/ UFRGS/ Ed. Ed. Universidade de Santa Cruz do Sul/ UNISC, 1995, p. 99-108.

ECKERT, Cornélia. Questões em torno do uso de relatórios e narrativas biográficas na experiência etnográfica. In **Revista Humanas**, Porto Alegre, v. 16, n. 1, 1998, p. 21-44.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1986.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995.

FRIGÉRIO, Alejandro. With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina. Tese de doutorado, defendida na Universidade da Califórnia, Los Angeles, 1989.

FRIGÉRIO, Alejandro. El rol de la “escuela uruguaya” em la expansión de las religiones afrobrasilenãs. In: **Los cultos de posesion en Uruguay: Antropología e historia**. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998. p. 59-73.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GOLDMAN, Marcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Rio de Janeiro. 1984. 205 f. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional – Universidade federal do Rio de Janeiro, 1984.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Ed. 34, 1994.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social dos Kachin**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss . In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. In: ORO, Ari Pedro (org) **Cadernos de Antropologia**. Porto Alegre, PPGAS/ UFRGS, 1993, p. 7-38.

ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata**. Petrópolis: Vozes, 1999.

PETERS, Roberta. **Imigrantes palestinos, famílias árabes: um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento.** Porto Alegre. 2006. 131 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2006.

PI HUGARTE, Renzo. Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay. In **Cadernos de Antropologia**, Porto Alegre, PPGAS/ UFRGS, 1993a, p. 69-80.

PI HUGARTE, Renzo. Permeabilidad y dinamica de las fronteras culturales: Umbanda y pentecostalismo en el Uruguay. In: FONSECA, C (org). **Fronteiras da cultura.** Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 1993b, p. 122-131.

QUADRELLI-SANCHÉZ, Andrea. **A fronteira inevitável:** um estudo sobre as cidades de fronteira de Rivera (Uruguai) e Santana do Livramento (Brasil) a partir de uma perspectiva antropológica. 2002. 209 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de IFCH, UFRGS, Porto Alegre, 2002.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Cultura e política no mundo contemporâneo:** paisagens e passagens. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SEGATO, Rita Laura. Fronteiras e Margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, volume 19, número 1, junho 1998, p. 113-129.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia:** trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2000.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. In: **Revista de História.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Ano 1, nº 6, dezembro de 2005, p. 18-23.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem**: e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 2001.

Anexos

Anexo 1: Sinais diacríticos da identidade religiosa afro-brasileira, dispostos na varanda do terreiro de Santana do Livramento da rede transnacional Casa Africana Reino de Ogum Malé.



Figura 1: Placas do terreiro de Santana do Livramento (Foto minha em 22/07/2005).



Figura 2: Casa do Bará da rua, ao fundo plaqueta com o texto: "Consultas: Búzios, cartas e cristais." (Foto minha em 22/07/2005).



Figura 3: Recanto para lemanjá, com mural ao fundo (Foto minha em 22/07/2005).



Figura 4: Detalhe de recanto para lemanjá (Foto minha em 22/07/2005).

Anexo 2: Momentos da Quimbanda das Almas.



Figura 5: Na hora do "Pai Nosso" (Foto minha em 01/11/2005).



Figura 6: Na hora do “Pai Nosso” 2 (Foto minha em 01/11/2005).



Figura 7: A Maria Padilha de Beatriz (Foto minha em 01/11/2005).

Anexo 3: Um terreiro em Montevideú.



Figura 8: Fachada de um terreiro no bairro de *Ciudad Vieja* (Foto minha em novembro de 2005).



Figura 9: Detalhe de fachada de um terreiro no bairro de *Ciudad Vieja* (foto minha em novembro de 2005).