

**SABERES, FAZERES E EDUCAÇÃO NA TERREIRA:
OS BARQUINHOS DE IEMANJÁ E OS DISCURSOS ECOLÓGICOS**



Dandara Rodrigues Dorneles

Porto Alegre

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Dandara Rodrigues Dorneles

**SABERES, FAZERES E EDUCAÇÃO NA TERREIRA:
os Barquinhos de Iemanjá e os discursos ecológicos**

Porto Alegre
2019

Dandara Rodrigues Dorneles

SABERES, FAZERES E EDUCAÇÃO NA TERREIRA:
OS BARQUINHOS DE IEMANJÁ E OS DISCURSOS ECOLÓGICOS

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEDU-UFRGS), na linha de pesquisa Estudos Culturais em Educação, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador:
Luís Henrique Sacchi dos Santos

Porto Alegre

2019

DANDARA RODRIGUES DORNELES

**SABERES, FAZERES E EDUCAÇÃO NA TERREIRA:
OS BARQUINHOS DE IEMANJÁ E OS DISCURSOS ECOLÓGICOS**

Banca Examinadora

Profa. Dra. Maria Lúcia Castagna Wortmann (PPGEdu/UFRGS)

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (PPGS/UFRGS)

Profa. Dra. Georgina Helena Lima Nunes (PPGE/UFPel)

Porto Alegre

2019

Para a comunidade do Centro Africano Ogum e Iansã;

Para a Iyá, Mãe Ângela, que cuida de todos;

Para a família de santo e carnal;

Para meu pai Valdir e minha mãe Carmen, por todo amor e ensino;

Para aqueles e aquelas que vieram antes de nós e que me possibilitaram estar aqui;

À toda nossa ancestralidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, de forma geral, a todos aqueles e aquelas que contribuíram em alguma medida para que este trabalho se desenvolvesse. Aqueles que enviaram mensagens, fizeram ligações, se fizeram presentes corporalmente, mandaram boas vibrações e também oraram. Sobretudo, gostaria de agradecer, nominalmente, algumas pessoas que foram e são fundamentais não apenas para esta escrita, mas também para a minha vida. Desse modo, agradeço ...

... a inesgotável paciência, apoio e carinho da família biológica. Agradeço ao meu pai Valdir dos Santos Dorneles, à minha mãe Carmen Lúcia Soares Rodrigues, à irmã Vinie Rodrigues Dorneles e ao menino João Pedro Dorneles Silveira por toda a ajuda e suporte durante e após minhas escolhas, pelos eternos e múltiplos apoios. As risadas, ligações, encontros e vivências com vocês sempre foram a base para estas caminhadas. Não há palavras que possam descrever minha gratidão a vocês ou dizer o que são para mim.

... ao companheiro de vida, aventuras e estudos, Matheus K. Ferreira. Pela calma, carinho, amizade, escuta, conselhos e apoio desde a biologia. Pelas leituras e acompanhamento desta escrita. Pelo amor e cumplicidade de Porto Alegre à Tramandaí, hoje e sempre.

... à Iyá Negra Ângela, tia minha, tia amada. Pelos ensinamentos contínuos e sempre de muita força. Por permitir que este trabalho se realizasse. Agradeço pelos puxões de orelha e mimos, por cuidar desse *ori* e orientar nossa existência. Não há formas de mensurar meus sentimentos por essa mulher e por tudo o que me ensina. Sou eternamente grata por poder escutar suas palavras, por poder viver ao seu lado e por compartilhar momentos sempre tão ímpares junto a tantas intensidades que nos atravessam.

... aos irmãos Alzira de Iemanjá, Carmen de Oxum, Emília de Iansã, Fernanda de Xangô, Inês de Oxum, Margarida de Oxum, Maurinho de Ogum, Sara de Oxum e Valdir de Bará que dedicaram um pouco do seu tempo e paciência em compartilhar suas sabedorias, bem como ler e me ensinar em um processo de escrita coletiva. Receber suas mensagens e retornos sobre os textos foram fundamentais e, ainda, me alegram em muitos dias em que as dificuldades pareciam maiores. Agradeço à Dinda Eloá de Iansã e aos demais integrantes da nossa grande família do *Centro Africano Ogum e Iansã* e aos nossos mais velhos de religião.

... ao Tio Anildo, nosso comandante na construção dos barcos, agradeço o envolvimento com este estudo e também agradeço à Tia Aparecida, pela leitura e contação das histórias antigas de nossa família.

... à família Rodrigues, Soares, Bicca, Dorneles e dos Santos. Meus avós Adely e João, Maria e Valmor. Aos tios e tias, primos e primas de tantos graus a se perder de vista. Ao Bairro Barcelos de Cachoeira do Sul e a sanga do Amorim por nos criar e ser espaço de força.

... ao meu primo “mais que mais”, Anderson. Pela leitura do projeto de dissertação e pelas noites incansáveis e divertidíssimas falando “de religião”. Pelas tantas aventuras na rua ou em casa regadas a boas risadas e carteados.

... à minha amiga irmã mais velha, Cibele Fagundes Capaverde. Pela motivação e apoio para eu desenvolver esta ideia de pesquisa no PPGEdU da UFRGS. Por dizer que eu podia mais e por todo o carinho e paciência ao longo do processo. A biologia me deu esse presente que é a tua companhia, mesmo à distância.

... às amigas da bio, Bárbara dos Santos, Camila Thiesen Rigon, Paola Giannini Folleto dos Santos e Tanussa Pereira Simas, as XX. Mesmo cada uma em suas diferentes trajetórias continuamos, como sempre, nos respeitando e apoiando. Que assim sigamos. Obrigada por estarem sempre abertas a ouvir meus aprendizados e por serem essas pessoas prontas ao diálogo e às trocas.

... ao velho amigo, ex-professor, eterno tutor, Andreas Kindel. Pelas conversas, almoços, chocolates e incentivos hoje e sempre. Por mundos e vidas mais coloridas.

... às manas Duda (Eduarda Menezes Oliveira), Dogão (Jennifer Rodrigues Pedro), Mi (Mirian Rodrigues Amaral), Tata (Thais Alitalia Sedassari Nhoque) e até a chata da Mimo (Hyasmin Paz Oliveira). Pelas muitas risadas, recordações e momentos de descontração durante esses dois anos de pesquisa. Da Beyoncé, Mc Marcinho ao Exaltasamba (de Chrigor e Péricles), *é nóix!*

Obrigada também a todos aqueles que apoiaram e incentivaram, inclusive pelas redes sociais da vida. Aos que me compreenderam e por hora adiamos encontros e farras devido aos estudos. Agradeço...

... aos colegas de orientação. Alejandra Castañeda Perez, Ana Maria Noguera Duran, Circe Jandrey, Danielle Marques da Cruz, Eduardo Althaus, Guilherme Maltez Souza, Leonardo

Augusto Luvison Araujo, pelas leituras e sugestões. Por fazerem os Estudos Culturais em Educação tão múltiplo em ideias e desafios.

... à Roseli da Rosa Pereira, por todos os sorrisos, risadas, motivação e empreendimento para que esta pesquisa se realizasse no âmbito do programa.

... aos colegas da primeira turma de cotistas negros do PPGEdU da UFRGS. Em especial, Claudete dos Santos da Silva, Cristiane da Silva Costa, Daisy Regina de Souza Reis, Lázaro de Oliveira Evangelista, Pâmela Amaro Fontoura, Rita Camisolão, Thiago Pirajira Conceição e Vanessa Rodrigues Porciúncula. Juntos fizemos histórias e faremos mais.

... à colega, amiga e irmã Atinuké, Priscila Nunes Pereira. Obrigada pelo companheirismo, discussões e conversas entre ventos, forças e espadas em sintonia e amor.

... às irmãs Atinukés, aquelas que merecem carinho desde o ventre. Obrigada pelas trocas, pelos momentos de escuta e aprendizado na construção dos nossos pensamentos de mulheres negras. À Fernanda Oliveira, Giane Vargas Escobar e Nina Fola, juntamente com Tatiana Renata Machado, obrigada pela oportunidade de ser e estar neste coletivo.

... ao amigo Cauê Fraga Machado por todas as indicações, auxílios, atenção e boas conversas regadas à café e bolo. Agradeço também à Emili Almeida da Conceição pelos áudios amorosos e encorajadores.

... ao Grupo de Estudos Afro (GeAfro – NEAB/UFRGS) e todos os seus integrantes, especialmente Cauê Fraga Machado, Emili Almeida, Érico Tavares de Carvalho Junior, Leonardo Almeida, Luana Rosado Emil, Marco Antônio Sarreta Pogleia, Janine Maria Cunha / Nina Opa Fola e Vanessa Silva dos Santos, pelas importantes discussões e debates, experiências e possibilidades. Agradeço pelas leituras dos meus textos iniciais.

... ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (NEAB/UFRGS), pelas maravilhosas, potentes e inovadoras iniciativas, como a iniciação científica, que me possibilitou o envolvimento acadêmico com o mundo povoado dos terreiros.

... ao professor (e orientador, assim o considero) José Carlos dos Anjos. Por todas as leituras, sugestões, críticas, ideias desde o edital de iniciação científica do NEAB/UFRGS. Desse modo,

sou grata por ter me apresentado esse caminho de pesquisa e pelas ótimas reflexões e inflexões epistemológicas. Obrigada por acreditar e sempre estar junto.

... à professora Carla Beatriz Meinerz, parceira e amiga. Pela cumplicidade, auxílio e amor. Obrigada pelas múltiplas ajudas regadas a carinho e motivação.

... à banca, professora Georgina Helena Lima Nunes, professor José Carlos Gomes dos Anjos, e professora Maria Lúcia Castagna Wortmann, por todas as leituras minuciosas e cuidadosas que levaram a questionamentos, indicações e sugestões que foram cruciais no desenvolvimento deste trabalho.

... ao professor e orientador Luís Henrique Sacchi dos Santos. Por todo o apoio, empenho, correções, paciência e leituras. Agradeço pelos aprendizados durante os encontros e, principalmente, por acreditar na importância das linhas que compõem este estudo.

Além de todas essas pessoas maravilhosas com quem tenho a honra de compartilhar momentos, como sou também um dos frutos das políticas de ação afirmativa desta universidade (na graduação e na pós-graduação), evoco Angela Davis que em um discurso nos lembra:

[...] vocês não devem nunca se esquecer de que pessoas fizeram passeatas, protestos, foram presas e perderam o emprego – algumas perderam até a vida – para abrir caminho para este momento de triunfo. Encorajo vocês a refletir seriamente sobre suas responsabilidades para com aquelas pessoas cujo ativismo tornou possível que vocês alcançassem este importante objetivo. Ao colher o fruto de lutas do passado, vocês devem espalhar a semente de batalhas futuras. [...] Convido vocês a refletir não apenas sobre o seu próprio tempo e seus esforços, mas também sobre a luta de seus antepassados, que tornaram possível que vocês estudassem nesta universidade, tivessem uma educação e recebessem o diploma no dia de hoje (DAVIS, 2017a, p. 151-155).

É também por isso que não deixo de lembrar daqueles que lutaram para que eu, enquanto mulher negra, pudesse estar neste lugar hoje, com a certeza de que nossas lutas e vitórias, de negras e negros em movimento, são sempre coletivas. Assim, agradeço aqueles que vieram antes e que continuam a reverberar em nós.

RESUMO

Esta dissertação é fruto de uma pesquisa etnográfica, inspirada nas *escrevivências* de Conceição Evaristo, a partir da qual experienciei o “campo” (con)fundindo escrita/pesquisa e vivência junto à uma terreira cruzada no estado do Rio Grande do Sul. Ao acompanhar o circuito de preparação ritualística dos *Barquinhos de Iemanjá* (preparos afro-religiosos que têm como base barcos de papelão forrados de azul, com aproximadamente 40 centímetros, que portarão pentes, flores, brincos e comidas que serão ofertados no mar em homenagem à orixá a cada dia 02 de fevereiro), tem como objetivos: (a) descrever os *fazeres* afro-religiosos implicados durante a preparação; (b) registrar e analisar alguns dos *saberes* que são invocados e ensinados neste processo; (c) e justapor tais ensinamentos às críticas desferidas a partir de certa vertente de discurso ecológico, a qual vê os barquinhos e as demais “oferendas” como sujeira/poluição. Como resultado disso, argumento que os preparos, amplamente denominados de “oferendas” (dentre as quais se encontram os barquinhos), são composições complexas em termos de sentidos e magnitudes, e feitas de forma integrada através da observação dos iniciados (quando permitido), da oralidade (por vezes discreta), do *fazer* (comidas, *vidas*) e do *saber* (preceitos e fundamentos afro-brasileiros). Desta forma, parto do pressuposto de que o preparo dos barquinhos ensina acerca da importância da comunidade, da comida nos rituais, das “coisas de religião”, da necessária “materialidade” nas “oferendas” (que não pode ser substituída por preces), entre outros aspectos que contribuem para uma educação desde um modo de existência afro-brasileiro que difere dos modelos ocidentais. Além disso, também pressuponho que algumas legislações e alguns discursos ecológicos contrários a esses preparos – alegando sujeira/poluição – envolvem ideais conservadores e colonialistas e, portanto, racistas. Assim, fazer Barquinhos de Iemanjá e realizar práticas ecológicas até certo ponto parecem dialogar, mas, em um dado momento, os ensinamentos afro-religiosos seguem suas próprias perspectivas e epistemologias. Na tensão entre distintos sistemas culturais envolvidos, um de bases civilizatórias ocidentais que preconiza práticas ecológicas e outro de matriz civilizatória africana que compõe o mundo dos terreiros, os ensinamentos aqui aprendidos nos indicam que a religiosidade afro-brasileira segue o seu próprio verbo que não é ecologizar, mas sim *fazer*.

Palavras-chave: Oferenda; Terreiro; Religião Afro-brasileira; Escrevivências; Estudos Culturais em Educação.

ABSTRACT

This dissertation is the result of an ethnographic research, inspired by the *escrevivências* (“life writings”) of Conceição Evaristo, from which I experienced the "field" merging and confusing writing/research and living, together with a *terreira cruzada* in the state of Rio Grande do Sul. While accompanying the circuit of ritual preparation of the Barquinhos de Iemanjá (Iemanjá's little boats - Afro-religious preparation based on pasteboard boats lined with blue, approximately 40 centimeters long, which will carry combs, flowers, earrings and foods that will be offered in the sea in honor of the orixá every February 2nd), has the following objectives: (a) describe the Afro-religious *deeds* involved during the preparation; (b) record and analyze some of the *knowledge* that is invoked and taught in this process; (c) and juxtaposing such teachings to the criticisms derived from a certain strand of ecological discourse, which sees the boats and other "offerings" as dirt/pollution. As a result, I argue that the preparations, widely called "*oferendas*" (offerings, among which are the little boats), are complex compositions in terms of meanings and magnitudes, and made in an integrated way through the observation of the initiates (when allowed), of the orality (sometimes discreet), of the *doing* (foods, *lives*) and *knowing* (Afro-Brazilian precepts and foundations). Thus, I assume that the preparation of the little boats teaches about the importance of community, of foods in rituals, of "things of religion", of the necessary "materiality" in the "offerings" (which can not be replaced by prayers), among other aspects that contribute to an education from an Afro-Brazilian way of existence that differs from Western models. Moreover, I also assume that some legislations and some ecological discourses against such preparations - claiming dirt/pollution - involve conservative and colonialist ideals, and therefore are racist. This way, making Barquinhos de Iemanjá and performing ecological practices to some extent seem to dialogue, but, at a given moment, Afro-religious teachings follow their own perspectives and epistemologies. In the tension between different cultural systems involved, one of Western civilizational bases that praises ecological practices and another of African civilizational matrix that composes the world of the *terreiros*, the lessons learned here indicate us that Afro-Brazilian religiosity follows its own verb that is not to ecologize, but *to do*.

Keywords: Offering; Terreiro; Afro-Brazilian Religion; Escrevivências; Cultural Studies in Education.

Um pequeno manual de leitura:

*Os nomes dos orixás e as palavras de origem iorubá foram escritas de modo “abrasileirado”, de modo que a grafia desses nomes e palavras está de acordo com a pronúncia, da maneira como se fala;

*O *itálico* foi utilizado para destacar as narrativas dos iniciados em religiões afro-brasileiras, assim como para destacar as palavras estrangeiras, os conceitos e os termos ênicos (isto é, aqueles falados/acionados pelas pessoas durante o trabalho de “campo”) dependendo da proposta de cada discussão;

*O significado dos termos usuais pela comunidade da terreira foi mencionado no corpo do texto, entre parênteses, ou através de notas de rodapé na primeira menção.

*Muitas das notas de rodapé não são apenas notas explicativas, tampouco tratam de assuntos menos importantes do que aqueles apontados ao longo do texto. Mais do que esclarecer alguns aspectos, elas têm a intenção de estimular outras leituras, fomentar novas pesquisas e abrir novas discussões, as quais este estudo não pôde adentrar;

*Neste manuscrito há momentos em que escrevo de forma mais “dura” e direta, refletindo os aprendizados nas ciências biológicas, em outros momentos, contudo, ensaio uma escrita um tanto quanto mais “poética”, repetindo algumas palavras e jogando com as suas pronúncias. Por fim, ainda, há momentos de escrita quase oralizada, nas quais se encontram traços de uma conversa cotidiana, deixando transparecer assim um pouco da tradição oral na qual fui criada.

SUMÁRIO

MOVIMENTOS E PERCURSOS INICIAIS.....	14
O arranjo do estudo	19
1. É HORA DO BARQUINHO NAVEGAR	23
2. OS FAZERES DESTE ESTUDO	44
O início do percurso etnográfico.....	44
“Sou uma negra Ângela, uma Iyalorixá”	47
A <i>seara</i> , a terreira, lá em casa	50
A chegada nas <i>Escrevivências</i>	54
3. OFERENDAS: PREPAROS E COMPOSIÇÕES AFRO-RELIGIOSAS?	59
4. SEGUINDO A ROTA DOS BARQUINHOS DE IEMANJÁ.....	69
Juntar papelão e fazer Barquinhos	70
“Não é de qualquer jeito”: canjicas e doces	81
Quando se faz Barquinho, se faz vida.....	92
“Uma homenagem simples e bonita” com comidas, presentes e axés	106
“Tão sempre inventando coisas”: “oferendas”, leis e discursos ecológicos	119
Encontros e contestações entre a religiosidade afro-brasileira e as práticas ecológicas	133
5. ENCERRAMENTO	146
REFERÊNCIAS.....	155
Referências de figuras	165

MOVIMENTOS E PERCURSOS INICIAIS

Compreendera que sua vida, um grão de areia lá no fundo do rio, só tomaria corpo, só engrandeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas. Descobria também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar construir a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que por baixo da assinatura do próprio punho, outras letras e marcas havia. A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois-ainda. A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viriam a ser (EVARISTO, 2017a, p.109-110).

O que escrevo a partir daqui foi construído com base na compreensão de que a vida só tem sentido junto a várias outras vidas, daquelas que estão se fazendo e sendo feitas e, assim, compondo e fluindo em lugares, corpos, coisas e tempos. São vidas que reverberam na história – em mim – e me possibilitam elaborar uma dissertação acerca daquilo que nos move e afeta, acerca daquilo pelo que temos afeto.

Minha relação com as oferendas e com as religiões afro-brasileiras, de modo específico com a Umbanda, o Batuque e a Quimbanda, iniciou-se desde a infância no Centro Africano Ogum e Iansã, na mesma terreira¹ em que este estudo foi realizado. Isso se deveu, conforme dou sentido, ao fato de meus pais biológicos já terem sido iniciados² na religião antes mesmo de meu nascimento, assim como minhas avós também já eram afro-religiosas antes do nascimento dos meus pais. Com base nesta herança de pais para filhos, costumo dizer que meus ascendentes negros vivenciaram – como ainda vivenciam – a religiosidade afro-brasileira e seus rituais como a própria vida cotidiana. Cresci, assim, em meio aos cultos, às festas e às homenagens às entidades, com a presença dos toques de agês e tambores. Cresci, como tantas outras crianças, dentro de uma terreira indo para o mar no dia 02 de fevereiro³ homenagear Iemanjá.

¹ *Terreira* é a designação utilizada pelos adeptos da casa de Mãe Ângela para o local sagrado e central dos cultos, que também é conhecido como centro, casa, terreiro, conforme Leite (2017) menciona.

² *Iniciados* são aqueles que realizaram rituais de iniciação se tornando filhos/as de santo em um terreiro.

³ Dia de Iemanjá, que também é uma data comemorativa, instituída como feriado, à Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre, Canoas, Pelotas, Tramandaí, dentre outros municípios litorâneos ou com portos marítimos e fluviais no Rio Grande do Sul. Nossa Senhora dos Navegantes realizaria um encontro sincrético com Iemanjá,

No “movimento vaivém nas águas-lembranças”⁴, não recorro qual foi o meu primeiro contato com as oferendas à Iemanjá. O que lembro da infância é de forrar palitos de churrasco que se tornariam em mastros dos barquinhos que seriam oferecidos em sua homenagem, assim como lembro de aguardar ansiosa pelo único dia no ano em que íamos à praia. Recordo também de passar a semana inteira cantarolando pontos de umbanda, inclusive na escola, instituição que é um importante espaço de socialização, mas igualmente formadora e difusora de representações negativas da identidade e da cultura negra, tal como aponta a antropóloga e educadora Nilma Lino Gomes⁵ (2003). Foi a partir da escola, por exemplo, que, ainda na infância, *eu-menina*⁶ questioneei: por que as tranças que minha mãe fazia em meu cabelo, enquanto eu repetia carinhosamente o mesmo movimento em uma boneca, me transformavam na Medusa⁷ da turma, para a qual, conseqüentemente, era impróprio olhar? Como as oferendas que eu aprendia a fazer e via na terreira, sendo feitas com tanto esmero, viravam “coisas perversas” sob o nome generalizado de macumba?

Assim – e se bem me lembro –, foi na escola que aprendi e senti o que era racismo, discriminação e afastamento do diferente. A terreira me ensinou que posso ter irmãos muito diferentes de mim, tão “reais” quanto os consanguíneos e todos dignos de respeito. Na escola aprendi que ser negro era ser feio. A terreira me ensinou que ser negro era ter a pele igual à de Iemanjá, deusa africana, enquadrada em destaque na parede. A escola tentou me ensinar que ter tênis de marca era bom, mas a terreira já tinha me ensinado o que era andar de pés descalços, bem como compartilhar chinelos de dedo. A escola me ensinou a sentar “corretamente” em uma cadeira de forma ereta e virada para a professora. A terreira me ensinou que o melhor lugar para comer, conversar, aprender, é sentada no chão junto a um círculo, aberta a qualquer direção. A escola tentou me ensinar que oferenda era coisa do “demônio”, mas eu já havia aprendido o que era sentir a água salgada nos pés enquanto um barquinho navegava.

Hoje reflito sobre como estes, entre outros processos, marcaram e me mobilizaram a estudar a religiosidade afro-brasileira. Identifico, então, que foi por meio das experiências, assim como a partir das minhas implicações nos acontecimentos da terreira que comecei a fazer algumas reflexões acerca dos encontros e dos confrontos entre essas comunidades tradicionais

onde segundo Oro e Anjos (2009), o sincretismo é entendido *como um conjunto de procedimentos de composição de mundos comuns* (ORO; ANJOS, 2009, p. 10).

⁴ Verso do poema *Recordar é preciso* de Conceição Evaristo (2017e, p.11).

⁵ Mestre em Educação, Doutora em Antropologia Social e com vasta experiência nas políticas de igualdade racial, Nilma Lino Gomes, professora e mulher negra, articula conceitos, pesquisas e discussões apontando assuntos intrincados, como educação, epistemologia, saberes e suas relações com a emancipação da comunidade negra.

⁶ *Eu menina*, expressão inspirada nos textos da escritora Conceição Evaristo na obra *Becos da Memória* (EVARISTO, 2017b, p.11).

⁷ Personagem feminina da mitologia grega cujo cabelo era de serpentes e transformava quem a olhasse em pedra.

de matriz africana⁸ e os discursos dominantes (da escola, da sociedade, das religiões cristãs, etc.). É possível dizer que foi a partir disso que comecei a fazer um levantamento (no princípio menos sistemático) sobre “oferendas” e a analisar, ainda que de forma incipiente, a existência de diferentes materiais, narrativas e vieses envolvidos na discussão. Mais do que tudo, compreendi que existem muitos iniciados que, assim como eu, estão tentando lidar de distintos modos com as interpelações desses discursos dominantes. Talvez por isso, após a graduação em Ciências Biológicas e de algumas experiências nessa área pesquisando sobre o mar e os mamíferos marinhos, iniciei meu percurso (menos biológico, por assim dizer) na pós-graduação em educação estudando, agora (num sentido mais antropológico, por assim dizer), junto ao mar e à religiosidade afro-brasileira, as oferendas à Iemanjá. Não deixei o mar, minha formação biológica e tampouco o respeito pelos seres que nele habitam, mas tomei a materialidade dos barquinhos oferecidos à Iemanjá como meu novo/outro ponto de contato para estudo.

Assim, se no início desta pesquisa minha intenção era estudar materiais pedagógicos na forma de cartilhas⁹ que estimulavam a elaboração de “oferendas ecológicas” – ao mesmo tempo em que sinalizavam e constituíam as oferendas como algo sujo, poluidor, alheio à (uma) natureza¹⁰ –, com o passar do tempo fui compreendendo que seria necessário (re)olhar e (re)significar o próprio lugar da oferenda a partir do contexto da religiosidade afro-brasileira. Entendi que só assim, refazendo este percurso, poderia traçar algumas formas de problematizar o certo “ruído” que me perturbava em relação à ideia de “oferendas ecológicas”. Em outras palavras, entendi que seria necessário um mergulho mais profundo nos próprios sentidos da “oferenda”, para, a seguir (e como efeito deste trabalho), tentar unir – de forma colaborativa – minha formação acadêmica como bióloga com aquela que (antes) me constituiu (como mulher, negra e “de religião”) na terreira. Caso contrário, seria, mais uma vez, antepor escola e terreira, tênis de marca e pé no chão, cabelo bom e o da Medusa... Ou seja, a dimensão ético-política em

⁸ De acordo com Moraes e Jayme (2017, p.268), Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana “trata-se de uma expressão adotada para nomear os grupos praticantes das religiões afro-brasileiras no âmbito das políticas públicas ancoradas no debate acerca da diversidade cultural no Brasil”.

⁹ Segue, abaixo, links sobre Cartilhas que trazem orientações sobre oferendas ecológicas, nas quais impulsionaram a pesquisa e foram apresentadas na defesa do projeto deste mestrado. Notícia sobre cartilha em Porto Alegre: <http://www2.camarapoa.rs.gov.br/default.php?reg=15334&p_secao=56&di=2011-09-14> Acesso em 14 jun.2019. Cartilha Oku Abo – Educação Ambiental para Religiões Afro-Brasileiras: <<https://ocandomble.com/2013/03/03/cartilha-oku-abo-educacao-ambiental-para-religioes-afro-brasileiras/>> Acesso em 14 jun.2019. Cartilha produzida pela Federação Afro-Umbandista Espiritualista do Rio Grande do Sul – FAUERS: <<https://fauers.com.br/wp-content/uploads/2017/05/cartilha-natureza-ed.-especial.pdf>> Acesso em 14 jun.2019.

¹⁰ Destaco como “alheia à (uma) natureza porque, tal como explorarei adiante, as oferendas à Iemanjá, assim como outras dentro das religiões afro-brasileiras, se constituem como a “própria” natureza, posto que os objetos, as frutas, as comidas que são postos em uma oferenda visam presenciar os orixás, eles mesmos parte da natureza e a própria natureza.

que quero inscrever as problematizações que se seguem não visam criar oposições ou binarismos, lados certos ou errados, mas articular, por algum momento, “coisas” que fazem parte de mundos diferentes.

Foi também durante esse percurso que compreendi que o tema “oferendas” era muito mais amplo, sendo preciso focar em um “tipo” específico de preparo afro-religioso, dado os diferentes discursos contrários que circunda(va)m a questão. Escolhi, então, olhar mais detidamente para as oferendas à Iemanjá, visto que elas acionam inúmeras discussões e, como efeito, repercussões nos emergentes discursos de cunho ambientalista que não veem oferenda, mas poluição, ou apenas oferenda como poluição.

Tendo deslocado meus interesses de pesquisa das cartilhas sobre oferendas ecológicas para as oferendas à Iemanjá, empreendi um levantamento no qual identifiquei a existência de muitos materiais midiáticos específicos sobre esse ritual, os quais tratavam, sobretudo, de narrativas e discursos externos à religiosidade afro-brasileira. Em outras palavras, materiais que eram produzidos por aqueles que desconheciam “desde dentro” as vivências afro-religiosas, pois tais narrativas e discursos destoavam de tudo aquilo que havia aprendido dentro da terreira. A partir deste tensionamento é que, de certo modo, decidi que desta pesquisa, seguindo as palavras de Conceição Evaristo (2017a), era preciso “*tirar outra sabedoria, era preciso ajudar a construir uma outra história dos meus, pois por baixo da minha assinatura, outras letras e marcas haviam*”. Decidi, então, frente a tal deslocamento, que era preciso problematizar os discursos que dizem sobre as religiões afro-brasileiras, seus iniciados e rituais, como aqueles relativos às oferendas à Iemanjá.

Conforme fui me envolvendo com essas leituras, desde antes de meu ingresso no curso de mestrado, a partir das experiências junto ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da UFRGS (NEAB/UFRGS), das provocações teóricas do professor José Carlos dos Anjos e das discussões no Grupo de Estudos Afro (GEAfro), meu olhar se voltava cada vez mais para dentro das terreiras do que para aquilo que falavam sobre elas desde fora. Desse modo, a perspectiva que orienta este trabalho deu-se muito mais a partir daquilo que aprendi (e ainda aprendo) na terreira em que cresci do que sobre aquilo que se diz sobre seus rituais. Nesta direção, pensando que toda a escrita é, necessariamente, uma resposta a algo fui também deixando de perseguir os discursos ecológicos contrários às oferendas para me concentrar naquilo que a terreira estava ensinando por meio de uma multiplicidade de preparos afro-religiosos. Em suma, de uma análise discursiva acerca dos materiais midiáticos sobre oferendas a pesquisa deslocou-se – como uma forte onda que, por vezes, desestabiliza barcos tomados

como seguros – para outros percursos, de volta para o *Centro Africano Ogum e Iansã*, para os Barquinhos de Iemanjá.

Entendo, assim, que escrever acerca de oferendas como os barquinhos passa pela tentativa ético-política de questionar alguns dos discursos hegemônicos contrários a esses rituais. Escrever acerca dessas oferendas, falar de sua beleza, de seus rituais, de seus sentidos, daquilo que nos afeta é, então, uma tentativa de fazer reverberar insubordinação em relação aos conhecimentos tomados como verdadeiros, certos ou melhores. É também uma forma de fazer ecoar certas narrativas (por vezes esquecidas ou invisibilizadas) e ressaltar a potência das vivências de sujeitos negros, bem como daqueles atravessados pela orixalidade e pela ancestralidade negra, tantas vezes acometidos por distintas formas de discriminação. Escrever acerca das oferendas é igualmente olhar para um mundo de detalhes, complexidades, fazeres e composições: um mundo povoado! É, também, experienciar um lugar enquanto mulher, negra, pesquisadora fruto das ações afirmativas¹¹ e iniciada na comunidade. Inevitavelmente, isso significa me expor em diferentes momentos, de diversas formas; é, também, sentir medo, ainda que tenha que continuar. Quem dera o racismo e o preconceito não existissem para que não se precisasse temer escrever textos como este! Entendo, a partir disso, que escrever acerca das oferendas é aprender a partir de outras formas de educação; é viver o cotidiano de uma terreira em outro tempo, em outro modo de existir. Nesse sentido, escrever sobre as oferendas em um Programa de Pós-Graduação em Educação é também estudar sobre as formas de ensinar e aprender, sobre o que se ensina e aprende junto à religiosidade afro-brasileira numa terreira.

Tendo sinalizado alguns dos movimentos que constituíram este trabalho é possível circunscrever os **objetivos** desta dissertação:

- a) acompanhar e descrever os fazeres afro-religiosos implicados na preparação dos Barquinhos de Iemanjá em uma terreira do Rio Grande do Sul;
- b) registrar e analisar alguns dos saberes que são invocados e ensinados neste processo;
- c) e justapor tais ensinamentos às críticas desferidas a partir de certa vertente de discurso ecológico, a qual vê os barquinhos e as demais “oferendas” como sujeira/poluição.

¹¹ Faço parte da primeira turma (de 2017) de alunos ingressantes no Sistema de Reserva de Vagas do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS. Além disso, menciono também que entrei pelo mesmo tipo de ingresso no curso de graduação em Ciências Biológicas da UFRGS, em 2010. Com base nisso, refletindo sobre essa experiência coletiva que vem se concretizando nas universidades brasileiras, menciono Nilma Lino Gomes (2010, 2017) que aponta, precisamente, as interfaces promissoras dos intelectuais negros na produção de conhecimento. Segundo a autora, este grupo vem elaborando estudos a partir de suas atuações políticas e acadêmicas, e, em razão disso, vêm introduzindo potentes proposições, em especial no campo educativo.

Desse modo, esta dissertação visa apresentar tanto as pedagogias que são acionadas durante um *circuito*¹² de preparação de “oferendas” em homenagem à Iemanjá (que se inicia no *Centro Africano Ogum e Iansã* e vai até a praia onde os barquinhos são oferecidos no dia 02 de fevereiro de cada ano) quanto as relações entre a religiosidade afro-brasileira e determinados ideais e “práticas ecológicas”.

O arranjo do estudo

Como apresentarei mais detalhadamente ao longo deste trabalho, o Barquinho de Iemanjá é composto por variados elementos que são ritualmente dispostos no seu interior. No final do preparo, esse arranjo prossegue em um percurso até a praia aonde será ofertado e seguirá navegando no mar, encerrando, então, um ritual de culto à Iemanjá. Tomando esse evento como metáfora, e após a breve contextualização sobre os movimentos e percursos iniciais da pesquisa, apresento as estruturas e discussões que compõem o arranjo deste estudo e que dão ancoragem às minhas incursões na rota dos barquinhos.

Inicialmente, em *É hora do barquinho navegar*, realizo uma introdução apresentando alguns dos variados temas que as oferendas à Iemanjá articulam e pelos quais a pesquisa transita. A seguir, introduzo uma apresentação geral acerca das homenagens à Iemanjá no âmbito do Rio Grande do Sul, a amplitude dos cultos afro-religiosos e algumas das formas de homenagens que são realizadas no dia 02 de fevereiro no Estado. Também discorro sobre o Barquinho de Iemanjá, as narrativas e os discursos ecológicos que o envolvem, bem como sobre algumas questões relativas à racialização e à discriminação que acometem historicamente as religiões afro-brasileiras e, em decorrência disso, as “oferendas”, uma vez que elas dizem respeito a um conjunto de *saberes* e *fazeres* considerados legados pelos iniciados, um modo de existência fundamentado em uma matriz civilizatória africana. Também, mas não menos importante, exponho o modo como diferentes autoras e autores vêm tratando dos processos de ensino e aprendizado dentro dos terreiros como um lugar que educa. Assim, busco apresentar alguns aspectos que assumo como necessários e importantes ao se trabalhar com a temática deste estudo, destacando alguns pressupostos que ancoram os argumentos realizados durante o percurso junto aos Barquinhos de Iemanjá.

¹² Rabelo (2015) traz esse termo em relação à elaboração e oferecimento de um presente para Oxum por um terreiro de candomblé.

Em *Os fazeres deste estudo* (capítulo 2) pontuarei questões de ordem metodológica que julgo importantes, seguindo uma das características dos Estudos culturais, os quais tendem a elaborar um relato crítico das circunstâncias de pesquisa (FROW; MORRIS, 2006). Discorro acerca do empreendimento teórico/etnográfico realizado, apresento brevemente o *Centro Africano Ogum e Iansã*, bem como algumas informações sobre a Iyalorixá que é liderança dessa comunidade-terreiro¹³. Neste capítulo também apresento algumas informações e características gerais da própria comunidade, sua estrutura física, modo de organização, cultos que realiza, com destaque a alguns aspectos da umbanda e da terreira cruzada. Posteriormente, dada à ampla difusão de narrativas que pressupõem, por exemplo, uma “distância segura” entre o pesquisador e os interagentes¹⁴ para o “controle” da pesquisa, apresento também minha relação, situação e posição¹⁵ com e no “campo” de pesquisa no qual, ao contrário de distante e inusitado, é próximo e um tanto constante em minhas vivências. Por fim, buscando extrair estratégias teórico-metodológicas, apresento a realização de uma *etnografia enquanto escrevivência*, inspirada em Conceição Evaristo (EVARISTO, 2017a, 2017b, 2017c) que aportou através de seus textos importantes elementos para esta pesquisa em educação.

Na sequência, no capítulo 3, denominado *Oferendas: preparos e composições afro-religiosas?* busco discutir sobre o que pode ser considerado uma oferenda, do que elas tratam e como são usualmente entendidas. Aponto a construção de uma certa forma de banalização e generalização de como as oferendas são tomadas por pessoas externas à religiosidade, e, mais detidamente, como elas se inscrevem na terreira em que este estudo se desenvolveu. A discussão se encaminha na direção de que entender “culturas” seria análogo ao exercício de tradução – pois no momento de compreender uma cultura também a “traduzimos” ao nosso sistema de significação compartilhado – e, dessa forma, o termo “oferenda” acabaria por dar nome/“traduzir” variados processos ritualísticos afro-religiosos frente a outras culturas de forma generalista. Já para os afro-religiosos “oferenda” pode dizer respeito a múltiplos e complexos preparos ritualísticos dotados de potências, significados e formas de encadear as “coisas de religião”. Não se trata aqui de ponderar qual entendimento estaria correto ou errado, pois, como Hall (2016) aponta, o significado flutua, não podendo ser fixado ou governado em sua totalidade por um grupo. Antes, é preciso ressaltar que este relevante campo de discussão

¹³ Termo recorrente nos estudos de Muniz Sodré (1988, 2015), dos quais este estudo apresenta alguns argumentos nos capítulos que se seguem.

¹⁴ Opto por utilizar de termos como *interagentes* e *interlocutores* ao invés de *nativos* para se referir aos atores sociais com a qual a pesquisa foi realizada.

¹⁵ Segundo Silva (2009), a localização do etnógrafo no campo envolve uma questão de *situação* e *posição*. A localização ocorre a partir da relação social e espacial que o pesquisador possui com o local de estudo. Já seu contato e trânsito pelo território, marcam sua *posição*.

não está livre de diferentes entendimentos e contestações, tampouco desconexo das contendas raciais.

Capítulo 4, *Seguindo a rota dos Barquinhos de Iemanjá*, desenvolvo a descrição e a discussão acerca do *circuito* de preparação dos Barquinhos de Iemanjá na terreira *Centro Africano Ogum e Iansã*, seguida da apresentação da homenagem ao orixá na praia. Busco abordar a complexidade, a importância e o sentido do preparo e do oferecimento desses presentes à Iemanjá, ressaltando aprendizados, *saberes* e *fazeres* implicados no processo e nos variados procedimentos didáticos que se dão no cotidiano da terreira. Destaco, então, as aprendizagens durante o *Juntar papelão e fazer Barquinhos* e, posteriormente, resalto, tal como aprendi, que fazer comidas “*Não é de qualquer jeito*”: *canjicas e doces* e que *Quando se faz Barquinho, se faz vida*. Por fim, na rota dos barquinhos, temos “*Uma homenagem simples e bonita*” com comidas, presentes e *axés*, na qual a simplicidade aparente é muito complexa. Assim, abordo algumas formas de educar através das pedagogias que a própria terreira possui, dando ênfase ao modo como os preparos ritualísticos enredam a comunidade e as pessoas externas à terreira em uma homenagem. Desse modo, emprego/entendo pedagogias como o que se ensina/aprende ao longo de um processo, identificando *saberes* e *fazeres*, bem como outras narrativas e modos de existência.

Em um segundo momento neste mesmo capítulo 4, na seção “*Tão sempre inventando coisas*”: “*oferendas*”, *leis e discursos ecológicos*, também como uma forma de contextualizar as análises, destaco algumas leis que envolvem a temática “oferenda” no âmbito do RS, pontuando mobilizações de cunho ambientalista e suas dimensões discriminatórias. Além disso, em *Encontros e contestações entre a religiosidade afro-brasileira e as práticas ecológicas*, examino como essa terreira se coloca frente às interpelações e aos cerceamentos vindos dos discursos ecológicos. Assim, busco imergir em águas adjacentes ao percurso dos barquinhos, explorando alguns desdobramentos que resultaram da justaposição entre esses rituais da religiosidade afro-brasileira e um discurso ecológico da poluição.

Por fim, como *Encerramento* de um ritual acadêmico de conclusão, realizo uma reflexão de forma retrospectiva acerca das direções tomadas no trabalho, alguns dos seus resultados, perguntas que ressoaram durante a escrita, bem como algumas considerações finais. O objetivo é *firmar nossos pontos* e ao mesmo tempo continuar abrindo novas discussões, fluxos e continuidades em um mar de possibilidades.

Agora seguimos as incursões na rota dos barquinhos, sem esquecermos das velas acesas para iluminar o percurso e os rituais afro-religiosos e acadêmicos aqui apresentados e realizados.

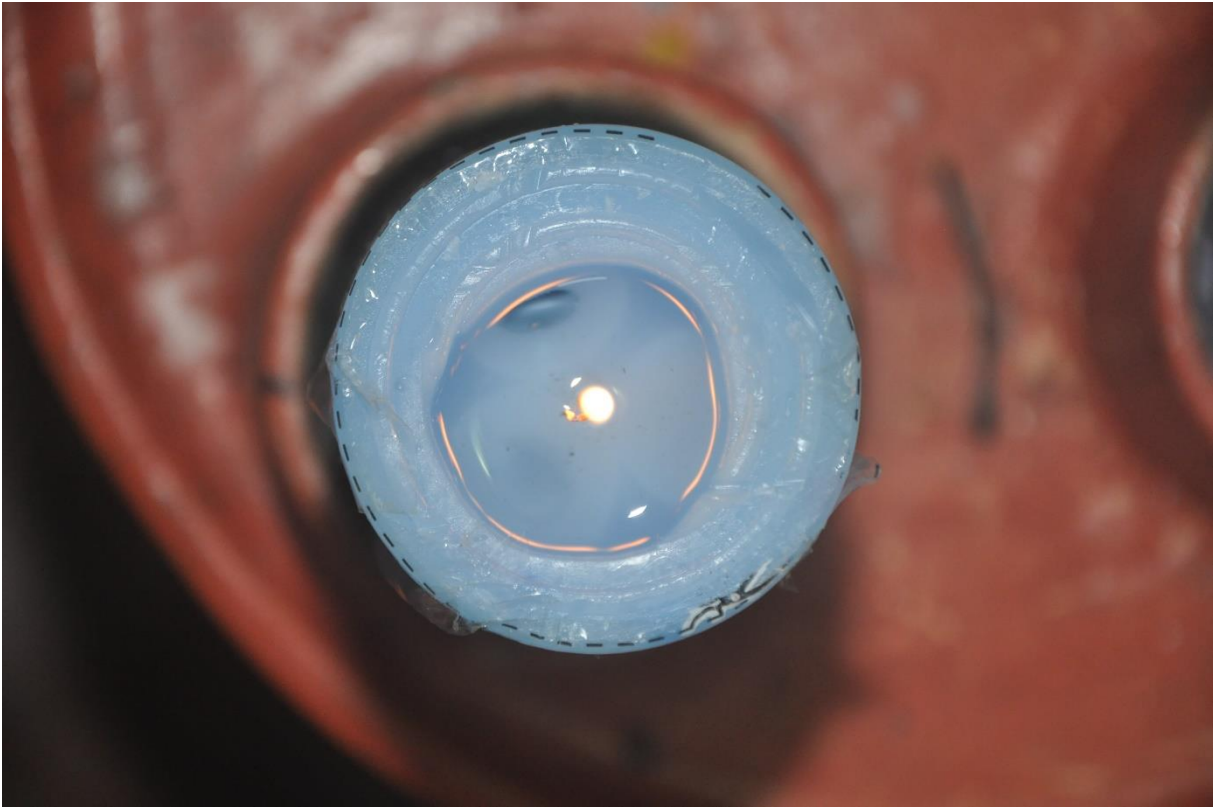


Figura 1. Para iluminar nossos caminhos, percursos e movimentos. *Centro Africano Ogum e Iansã*, fevereiro de 2018. Acervo da autora.



Figura 2. E que todos os pais cuidem. *Centro Africano Ogum e Iansã*, fevereiro de 2018. Acervo da autora.

1. É HORA DO BARQUINHO NAVEGAR¹⁶

*Já mandei preparar o saveiro
Pra no dia dois de fevereiro
Lhe mandar presentes
Também muitas flores
Além de perfumes
Com muitos odores
E vai ter batuque pra lhe cultuar
Iemanjá
Iemanjá, desperta!
Martinho da Vila (Iemanjá, desperta. 1977).*

Iemanjá, um dos orixás mais cultuados no Brasil, é, no panteão afro-brasileiro¹⁷, a rainha do mar, dona do pensamento, protetora dos marujos e pescadores (ORO; ANJOS, 2009). Seu nome deriva do iorubá, *Yèyé omo ejá*, Mãe cujos filhos são peixes (VALLADO, 2010), sendo também referida como Grande Mãe, Janaína, Mãe D’água, Rainha das Ondas, Sereia do Mar.

Os cultos a esse “orixá feminino”¹⁸ no Brasil foram trazidos, principalmente, pelos povos de origem iorubá, no final do século XVIII. Segundo historiadores, devido ao encontro cultural com santos católicos¹⁹ e a geografia do país, Iemanjá passou a ser cultuada nos mares, diferente do que ocorre em solo africano, onde o culto se dá no rio Ogum, na cidade de Abeokuta, capital do estado de Ogun, na Nigéria (VALLADO, 2010).

No Brasil, a primeira homenagem ao orixá através da realização de cultos afro-religiosos no mar foi documentada em 1896, na Praia do Rio Vermelho em Salvador, Bahia. Atualmente, tais homenagens acontecem ao longo de toda a costa litorânea brasileira em variadas datas de consagração²⁰, tendo, inclusive, se expandido para países como Argentina e Uruguai

¹⁶ Estrofe de um ponto de umbanda entoado no *Centro Africano Ogum e Iansã*.

¹⁷ O panteão dos orixás pode variar de acordo com cada religião afro-brasileira. No panteão do Batuque do Rio Grande do Sul são cultuados doze orixás: Bará, Ogum, Iansã ou Oiá, Xangô, Oba, Odé/Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá, nessa respectiva ordem (ORO, 2008).

¹⁸ Neste estudo o termo *orixá* (que é um *s.m.*) é utilizado para se referir aos ditos “orixás femininos”, “orixás masculinos”, e, ainda, aqueles considerados “ambíguos” mesmo que, em certa medida, pressuponho que essas denominações não deem conta da questão de gênero pensada para a religiosidade afro-brasileira. Assim, tomo por “orixá feminino” aqueles orixás que, tal como Iemanjá, estão mais ligados à determinadas feminilidades (aquilo considerado/construído enquanto feminino), do que outros. Para exemplificar estudos que envolvam, de forma geral, a temática menciono Botelho e Stadtler (2012) e Carneiro e Cury (1982).

¹⁹ Cumpre mencionar que, na direção do que se convencionou denominar de sincretismo religioso, a homenagem aqui referida como à Iemanjá também se dá, no mesmo dia, da homenagem à Nossa Senhora dos Navegantes, no que concerne ao Rio Grande do Sul, na qual Nossa Senhora dos Navegantes (santa católica) realizaria um encontro sincrético com Iemanjá (ORO; ANJOS, 2009).

²⁰ As homenagens mais conhecidas, com a participação de numerosas pessoas e terreiros que realizam grandes festas públicas com o ritual de oferendas, são aquelas que ocorrem no dia 02 de fevereiro e 08 de dezembro. Segundo Vallado (2010), em Recife e São Paulo, por exemplo, as festas de Iemanjá também são realizadas por alguns praticantes no dia 08 de dezembro que é dia de Nossa Senhora da Conceição. Lucinda (2016), também vai

(LUCINDA, 2016; VALLADO, 2010). No Rio Grande do Sul (RS), estado que possui o maior número de afro-religiosos do país (315.198, segundo IBGE 2010²¹) e também o maior número de monumentos de Iemanjá na orla da praia – um total de 12, segundo Pedroso (2014)²² –, as homenagens ao orixá também são amplamente difundidas, ocorrendo, em sua maioria, na noite do primeiro para o segundo dia de fevereiro.

Sob o prisma da religiosidade afro-brasileira, os modos com que os cultos à Iemanjá são feitos no RS dependem de cada terreiro e suas formas rituais, como a umbanda, o batuque e o candomblé, por exemplo. Porém, apesar das variações e peculiaridades de cada um dos cultos, faz parte da tradição os terreiros irem em caravanas em direção ao litoral ou às orlas fluviais no dia 02 de fevereiro para realizarem as homenagens, pois, como os afro-religiosos mencionam, “toda a água do rio desemboca no mar” (CORRÊA, 1994; ORO; ANJOS, 2009, p.91). Além disso, os cultos à Iemanjá realizados no rio, no mar ou nas dependências dos próprios terreiros no dia 02 de fevereiro, podem ocorrer em cerimônias públicas ou em forma mais reservada, destinada apenas aos iniciados.

As já populares Festas à Iemanjá geralmente são divulgadas nas mídias (sobretudo jornais e rádios locais) e frequentemente possuem o auxílio das prefeituras municipais²³ de balneários e cidades litorâneas, resultando em uma festividade pública com grande circulação de pessoas. Os locais mais procurados para a realização dessas festas na praia são aqueles próximos aos monumentos do orixá, onde vários terreiros se organizam lado a lado, cada um fazendo seu respectivo culto²⁴. Os cultos realizados nessas festas dizem respeito,

apontar as homenagens através de oferendas e a tradição de pular 7 ondas na data de 01 de janeiro, entrada de ano novo.

²¹ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/1489#resultado>>. Acesso em: 31 maio. 2019.

²² Os monumentos são, em sua maioria, instalados por federações afro-religiosas ou pelo poder público dos municípios.

²³ Como se refere Leite (2017), o fato da festa à Iemanjá ser no verão favorece o auxílio das secretarias municipais na organização da festividade devido ao potencial turístico. Aqui, nesses casos, poderíamos pensar em uma determinada *espetacularização*, tal como nos apontou José Jorge de Carvalho (2010), uma vez que eventos religiosos poderiam ser, de uma certa forma, transformados em espetáculo por parte das prefeituras municipais. Essas, além de fornecerem determinada estrutura para que os cultos afro-religiosos possam ser realizados na beira da praia, também organizam nas redondezas “barracas” para distintos comércios (inclusive de bebida alcoólica, que não encadeia as mesmas intensidades religiosas desejadas à homenagem por parte dos iniciados). A ampla divulgação da festa com um caráter mais comercial e alternativo, pode ser, em alguma medida, descontextualizada e ressignificada pelo olhar externo. Discussão que ficará para um outro texto.

²⁴ Leite (2017) também escreve que “os espaços religiosos [como as praias] transcendem os limites físicos e temporais, são muitas vezes, utilizados somente em certos períodos, de acordo com os calendários e também de forma compartilhada, por mais de uma casa religiosa” (p.47). Ou seja, existe uma contundente mobilidade espacial do povo de terreiro que acaba por dividir espaços com o propósito de realizar seus ritos finais na praia. Já Anjos (2006), ao descrever sobre a automização dos grupos na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Cidreira, onde centenas de grupos são espalhados na praia, lado a lado, mas de forma ritualística independente, bem como o movimento dos iniciados circulando e observando os demais rituais, argumenta que: “a autonomia que cada

majoritariamente, aos rituais da umbanda, com ocorrência também de rituais de templos ciganos (DORNELES, 2018). As Festas à Iemanjá mais conhecidas no Rio Grande do Sul, retratadas na figura 3, ocorrem em Cidreira, Tramandaí e na Praia do Cassino, em Rio Grande (CAMARGO; CALLONI, 2012).



Figura 3. Festas à Iemanjá em Cidreira, em Tramandaí e na Praia do Cassino, respectivamente. Verificar fontes nas referências.

Por outro lado, as homenagens mais “reservadas” geralmente são feitas por parte de alguns terreiros que realizam seus cultos nas praias afastadas daquelas mais frequentadas no dia 02 de fevereiro, tal como é o caso da terreira em que este estudo se desenvolveu. Essas homenagens contam com a presença dos filhos de santo, dos seus familiares e também da vizinhança moradora da respectiva praia, ou seja, ainda que públicas são mais reservadas do que as Festas à Iemanjá realizadas nas cidades ou balneários mais conhecidos do litoral riograndense. Ademais, também destaco os cultos do batuque, os quais geralmente ocorrem restritos apenas à família de santo, em lugares ermos, por assim dizer, e, portanto, sem a provável presença de outras pessoas. A partir dessas distintas formas de homenagear Iemanjá, dos modos e das liturgias²⁵ com que os cultos são feitos no Estado – agregando uma heterogeneidade de terreiros, rituais e forças que mobilizam milhares de pessoas em diferentes lugares ao longo de orlas marinhas e fluviais –, podemos dizer que o orixá e seu axé²⁶ ecoam de forma potente no dia 02 de fevereiro no Rio Grande do Sul.

Assim como há uma multiplicidade de modos, locais e liturgias para a realização dos cultos à Iemanjá na religiosidade afro-brasileira, também há diversas formas de presentear esse orixá. Os presentes incluem, por exemplo, o oferecimento de flores (figuras 4 e 5), bandejas ou tabuleiros de diferentes materiais e formatos (em forma de peixes ou de âncoras), cestos

grupo requisita para si e concede aos seus membros é o que coloca essas organizações fora do modelo Estatal” (p.35).

²⁵ Muniz Sodré (2015) aponta que a “Liturgia é, em linhas gerais, a lógica de relacionamento do homem com a divindade, o conjunto de regras de culto, que implica um outro tipo de poder, uma função do consenso mediado pelo sagrado” (p.195).

²⁶ Na seção “Uma homenagem simples e bonita” com comidas, presentes e axés discuto mais detidamente o axé na religiosidade afro-brasileira.

adornados, objetos (como pentes, espelhos e perfumes) até as mais variadas comidas²⁷. A despeito desta variedade de presentes, pode-se dizer que o preparo afro-religioso mais conhecido e popularizado no RS, observado desde as grandes festas públicas à Iemanjá até as homenagens mais reservadas, é a oferenda de um pequeno barco azul de aproximadamente 40 centímetros de comprimento. Tal barco, feito de madeira ou de papelão, porta, por exemplo, brinco, espelho, pente, canjica, cocada, perfume e flores. Na terreira ora estudada, essas oferendas, presentes ou preparos ritualísticos afro-religiosos são denominados de *Barquinhos de Iemanjá*²⁸.

Nas narrativas leigas, quando se menciona os diferentes elementos que tais barquinhos comportam, é comum a explicação de que perfumes e colares, por exemplo, de uma forma ou de outra, *representam* Iemanjá, ou, dito que outro modo, dizem d/o que ela é. No entanto, “na tradição afro-brasileira de devoção aos orixás, a *intensidade* é produzida por meio das oferendas e as coisas oferecidas tornam possível a *presença*, em um regime rarefeito de palavras” (ORO; ANJOS, 2009, p.100, destaques meus). Ou seja, as coisas, os objetos, as comidas ali colocados importam, de modo que anel e brinco não *representam* o cultuado, mas fazem, antes, o orixá *acontecer*. Seria, então, a *intensidade* contida na oferenda que torna Iemanjá presente, não uma “mera” representação. A tríade *Presença – acontecer – intensidade*²⁹ constituem, assim, o argumento que baseia as análises que são empreendidas neste estudo e que, do mesmo modo, dão suporte para o seguinte pressuposto: as oferendas são rituais de extrema importância para os afro-religiosos, envolvendo complexidades que refletem outras visões de mundo em relação às compreensões mais ocidentalizadas.

Ainda que sejam de extrema relevância para os afro-religiosos, que as oferendas à Iemanjá tenham suas importâncias e complexidades, e que os cultos, mais ou menos restritos, evidenciem a amplitude das homenagens no dia 02 de fevereiro – sendo, portanto, também consideradas como festas populares –, a realização desses rituais é vista com certo desprezo e ainda com pouco respeito no território brasileiro. Para além do vilipêndio, esses rituais são constantemente alvos de represália, assim como os monumentos de Iemanjá são objeto de vandalismo³⁰. Tratando a respeito dos cultos afros realizados em lugares públicos, Leite (2017)

²⁷ Conhecimentos que me foram ensinados por iniciados de diferentes terreiros do Rio Grande do Sul.

²⁸ Barquinhos de Iemanjá, Barquinhos da Mãe, ou simplesmente barquinhos são os termos usuais na comunidade em que o estudo se desenvolveu. O uso da preposição *de*, ao invés de *para*, talvez sejam potenciais indicativos de que estas oferendas, desde o início dos seus preparos, já são de Iemanjá, da Mãe, presenciam Iemanjá ao invés de ser entendido enquanto algo distante e que será oferecido a ela apenas lá no mar.

²⁹ O conceito de *intensidades* é discutido por Anjos (2006, 2008b) a partir de aproximações com as teorias e elaborações filosóficas deleuzianas.

³⁰ Uma reportagem que trata sobre o vandalismo contra monumentos de Iemanjá pode ser lida em <https://novonoticias.com/cotidiano/camara-discute-vandalismo-contra-estatua-de-iemanja-e-intolerancia/>. Jornal

aponta que nesses locais “[...] costumam ocorrer episódios de desrespeito e preconceito religioso por parte dos que não compreendem ou reproduzem visões reducionistas sobre o que presenciam” (p.47). Desse modo, é relevante apontar que as religiões afro-brasileiras e seus cultos são, em distintos contextos, acometidos por intolerâncias, sendo inclusive rotulados como demoníacos ou folclóricos (PRISCO, 2013).

No célebre texto “O espetáculo do ‘outro’”, Stuart Hall (2016), através do seu enfoque em “raça” e etnicidade, dá destaque à discussão da estereotipagem como prática representacional pontuando que ela “tende a ocorrer onde existem enormes desigualdades de poder” (p.192). O estereótipo, segundo o intelectual jamaicano, fixa significados baseados na redução de determinadas características simplificadas e essencializadas, mas também se refere àquilo que é imaginado e fantasiado. Considerando isso, sobretudo a manutenção das enormes desigualdades de todas as ordens que caracterizam o Brasil, pode-se dizer que a estereotipagem do sujeito negro e de suas práticas permanecem assentadas na descrição de “sua raça” como relacionadas à preguiça, à tolice, à malandragem e à infantilização. E, de forma similar, também sua religião é vista de modo simplificado e essencializado.

Frantz Fanon (2008), em “Pele negra máscaras brancas”, entendendo “raça” como um construto social, argumentou que tanto o negro quanto o branco foram e são construídos historicamente por mecanismos do colonialismo, apontando em suas análises os negros mistificados e os brancos mistificados e mistificadores. Para o intelectual martinicano, a violência racial e o que entendemos por estereotipagem do negro surgiram a partir da recusa existencial desses inscritos e descritos como o “Outro”. Seguindo seu raciocínio, os negros seriam fixados em um lugar e em uma essência onde estariam impossibilitados de se enunciar, pois seriam regidos pela alteridade (outridade) e previamente construídos pela cor da pele, sendo assim subdeterminados: “lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y’ a *bon banania*”³¹” (FANON, 2008, p.105-106).

Novo. Acessado em: 09/08/2018. Além disso, de acordo com Hédio Silva Jr., advogado e mestre em Direito Processual Penal e doutor em Direito Constitucional pela PUC-SP, em um estudo em 2007, aponta que houve um crescente aumento de casos, no respectivo período, de denúncias por tentativas de invasão em terreiros na Bahia e no Rio Grande do Sul (SILVA JR., 2008).

³¹ De acordo com as informações disponíveis em “Pele negra, máscaras brancas” (FANON, 2008), a expressão *y’ a bon banania* remete a rótulos e cartazes publicitários em 1915 que continham a figura de um negro soldado senegalês com “um sorriso estereotipado e um tanto abestalhado, reforço ao racismo dominante” (p.47). O “riso banania” pode ser visualizado na capa da obra de Frantz Fanon (2008).

Nessa direção, além das construções racializadas, rotuladas e essencializadas, Hall (2016), em diálogo com Fanon (2008), aponta a produção de oposições binárias que também são reducionistas e simplificadoras. Ao mencionar, por exemplo, um dos encontros entre o “Ocidente” com os negros e, na sequência, a racialização do negro africano como o “Outro”, expõe que:

os africanos foram chamados [pelos “ocidentais” no cenário do cristianismo medieval] de descendentes do personagem bíblico Cam, amaldiçoados, tal como o filho deste, Canaã, a ser perpetuamente “servo dos servos a seus irmãos”. Identificados com a natureza, simbolizavam o “*primitivo*” em contraste com o “*mundo civilizado*” (HALL, 2016, p.162, destaques meus).

Estamos, portanto, mencionando discursos racializados que, como Hall (2016) descreveu, seguem estruturados por um conjunto de *oposições binárias dos estereótipos raciais* (civilizado/primitivo, branco/preto, intelecto/emoção, cultura/natureza) presentes na base do racismo que acomete negros e suas culturas desde o período colonial. Racismo esse que tem relação “com o cerne cristão e imperial da cultura do Ocidente” no qual, a “equação racismo = colonialismo é perfeita” (SODRÉ, 2015, p.171).

Nesse sentido, e segundo os pesquisadores Oro e Bem (2008), o histórico hostil de violências e negligências que acometeram os negros teriam contribuído para a construção de representações negativas e depreciativas dos cultos e das religiões afro-brasileiras como “primitivos e arcaicos” (ORO; BEM, 2008). Além disso, em continuidade a esta lógica perversa da colonialidade, as religiões afro-brasileiras também seriam acometidas pela construção de extremos polarizados que retratariam, por exemplo, os afro-religiosos como maus e “do diabo”, em oposição à bondade “de Deus”, do cristianismo – no qual, inclusive, Deus é tomado como branco (SANTOS, 1998)³².

Ao focalizar a análise mais especificamente nas religiões de matriz africana no contexto histórico e social brasileiro é indispensável mencionar a imposição ideológica; a sujeição ao cristianismo; a proibição de qualquer agrupamento entre negros, proibição de manifestações religiosas públicas; a forte violência policial que invadia os cultos com a prisão de mães e pais de santo; a desautorização às construções de terreiros, assim como de cultos em locais públicos; as limitações de liberdade religiosa; as acusações de uso ilegal da medicina; as restrições devido aos “horários de silêncio”; a proibição da sacralização animal e das realizações de oferendas; as normatizações dos rituais e toda “sorte” de acusações (GRINBERG, 2018; LOPES, 2010;

³² Como se refere Santos (1998), “embora haja uma série de movimentos de valorização, ou de ‘resgate’ da cultura negra no Brasil, em suas mais diferentes instâncias, os negros e as negras continuam sendo falados/as e tratados/as a partir daquelas representações que os constituem em oposição ao branco” (SANTOS, 1998, p.146).

ORO; BEM, 2008; SILVA JR., 2008) que são parte das violências físicas, simbólicas e epistemológicas contra a religiosidade afro-brasileira ao longo de décadas anos no Brasil. Em outras palavras, tratam-se de violências assentadas em relações de poder e que se expressam na forma de normatizações, legislações e “ordens” vigentes. Tem-se, como efeito disso, numerosos exemplos de formas de repressão social e política sobre os terreiros “ontem e hoje”, nos termos de Oro e Bem (2008). Seguindo a análise de diferentes autores é possível pressupor um eixo em comum nesses episódios tão diversos: a existência de diferentes formas de preconceito que só encontram explicação no racismo (estrutural, institucional, cordial³³) presente na sociedade brasileira, o que nos leva, necessariamente, a questionar a dimensão de duração e de efeitos dos próprios fenômenos da colonização e da escravidão.

Embora o caráter de cientificidade – e, portanto, de verdade – já tenha sido retirado do conceito de raça biológica, permanecemos, como refere Silvio Almeida (2018), operando com “raça” como um conceito social, ou seja, como uma forma de operar na sociedade, pois a noção de “raça” ainda é um “fator político utilizado para naturalizar desigualdades, justificar a segregação e o genocídio de grupos” (p.24). Assim, entendendo e assumindo “raça” como um construto social, compreendo que dados sistemas de classificações raciais estão em ação e permanecem operando no cotidiano brasileiro, manifestando-se em forma de racismo e desigualdades sociais (ANJOS, 2008a). Um racismo, como refere Nilma Lino Gomes (2017), “insidioso, ambíguo, que se afirma via sua própria negação e que está cristalizado na estrutura da nossa sociedade” (p.51). Na mesma direção – e, aqui, sem qualquer pretensão de traçar uma possível genealogia do racismo e, portanto, de suas continuidades e descontinuidades – opero com a compreensão de que o racismo religioso, o racismo ecológico e o racismo cultural – racismos pontuados por Hall (2005) – nada mais são do que o “próprio” racismo. Nesse sentido, com base nas discussões acerca do “Eu e do Outro” (HALL, 2016), e uma vez que há rupturas e continuidades, bem como atualizações de mecanismos discriminatórios históricos, desenvolvo este estudo refletindo e argumentando que as formas pelas quais os africanos e seus descendentes foram e são tratados historicamente (com invisibilidade, discriminação e

³³ De acordo com Silvio Almeida (2018), o *racismo estrutural* integra a organização política e econômica da sociedade, estando ligado aos aspectos centrais das estruturas sociais. Desse modo, não deveríamos entender o racismo como um fenômeno conjuntural, mas como algo que constitui as relações, de forma consciente e inconsciente. O racismo seria, assim, estrutural e estruturante das relações sociais e das formações dos sujeitos. Já o *racismo institucional*, abrange a noção de que o racismo não se resume a comportamentos individuais (racismo individualista), mas envolve o resultado do funcionamento das instituições, que atuam perpetuando desvantagens e privilégios a partir de “raça”. Os conflitos raciais seriam, assim, partes das instituições que possuem hegemonicamente determinados grupos raciais que prezam por suas intenções (ALMEIDA, 2018). No *racismo cordial*, o racismo apareceria apenas no outro, se manifestando nas relações privadas ao passo que se camuflando em suposta tolerância pública, sendo difícil de ser detectado. Assim, oficialmente, ninguém seria racista, mas na prática todos reconhecem que existe racismo no Brasil (SCHWARCZ, 2012).

preconceito racial) também seriam reproduzidas sobre a religiosidade afro-brasileira e os rituais de oferendas.

Sob o mesmo código racista que taxou o negro como inferior, sem alma, pagão, sem cultura e adepto de costumes selvagens e, como efeito disso, mistificado, estereotipado e construído como o “Outro”, tomo como pressuposto que em um país racializado e racista como o Brasil (GOMES, 2017; MUNANGA; GOMES, 2006a; SCHWARCZ, 2012) existiriam práticas, discursos³⁴ e narrativas³⁵ contrárias às religiões afro-brasileiras. A partir desta mesma lógica, assumo que tal pressuposto também se estende às oferendas, visto que elas dizem respeito àquilo que seria “negro”, oriundo e fundamentado em uma matriz civilizatória africana. Pressuponho, assim, que tais regimes racializados estão presentes nos debates afro-religiosos e naqueles sobre as oferendas, que acabam sendo produzidas, como efeito disso, como nocivas, malélicas, desumanas, bárbaras, etc. Em razão disso, as questões que envolvem as oferendas, bem como as interpelações e as críticas lançadas a elas não estariam livres das contendas raciais. Seguindo tal perspectiva é que também questiono se as críticas tecidas aos Barquinhos de Iemanjá, “revestidas”, por assim dizer, de *discursos ecológicos* que apregoam o uso de materiais recicláveis, não estariam ancoradas nos mesmos pressupostos racializados em relação aos negros, seus costumes e religiosidades.

Ao discutir sobre o sujeito ecológico, Isabel Carvalho (2008) propõe que a palavra “ecologia” teria transitado do campo científico das ciências biológicas para o campo social, onde, através desta apropriação, passou a se referir e a se relacionar com uma série de valores e práticas – e, assim, de significados – ligados à busca de um ambiente “equilibrado”. Segundo a autora, mediante à crise socioambiental e à preocupação com a gestão e preservação do meio ambiente, um conjunto de ações e valores identificados enquanto práticas e concepções ecológicas constituíram um movimento ecológico. Tal movimento, que diria respeito “à utopia de um mundo melhor” (p.40), seria caracterizado, em linhas gerais, “pela compreensão holística do mundo”, estando em jogo o verbo *ecologizar* que, de acordo com Ribeiro (1988), “expressa[ria] a ação de introduzir a dimensão ecológica nos vários campos da vida e da sociedade” (p.23).

Justapondo essa informação, e seguindo os pesquisadores Ari Pedro Oro e José Carlos Gomes dos Anjos (2009), é possível dizer que as religiões afro-brasileiras vêm também, e de forma geral, sendo alvo de um tipo de *cruzada ecológica* que, nos últimos anos, inclui

³⁴ O *discurso* também “‘fabrica’ objetos sobre os quais fala” (SILVA, 2000, p.43).

³⁵ *Narrativas* como aquilo que produz mundos e sujeitos: conversas, falas, textos, escritas, relatos, histórias.

manifestações contrárias aos cultos com sacrifícios/sacralização³⁶ de animais e os rituais de oferendas. No que concerne ao Barquinho de Iemanjá – que não envolve o sacrifício/sacralização de animais –, os discursos ecológicos têm criticado a realização dessas oferendas sob a acusação de poluição nos mares, rios e praias devido aos elementos que portam (como brincos, pentes e espelho, por exemplo) não serem biodegradáveis³⁷.

Pode-se dizer que a ênfase desse discurso ecológico, pelo que se pode depreender de suas acusações sobre as oferendas (como às destinadas à Iemanjá), preconiza ações ecológicas a partir de uma preocupação mais ligada à urbanidade, à degradação do lixo, aos fluxos de matéria e energia nas cidades, sendo, portanto, um discurso mais localizado, pautado nas questões atinentes à ordem da poluição, principalmente da poluição visual. No entanto, para as análises que se seguem, é importante perguntar se o teor daquilo que é preconizado por esses discursos ecológicos, baseados em uma determinada compreensão da natureza e do mundo, seria partilhado do mesmo modo – em termos de compreensão e de vivências – pelos iniciados nas religiões afro-brasileiras.

De acordo com Descola e Pálsson (1996), dentre outros, não existe uma natureza única, unânime, compartilhada por todos, pois a “natureza” é construída no interior das culturas. Como exemplo, a professora e educadora Valdina de Oliveira Pinto (falecida em março de 2019), mais conhecida como Makota Valdina no Terreiro Nzo Onimboya, em Salvador/BA, expõe o seguinte argumento que envolve “natureza”:

ancestralidade para mim é tudo o que veio antes de mim. Então a *natureza* é a minha ancestralidade. [...] A minha ancestralidade é toda a *natureza* que foi criada pela primeira semente viva que iniciou esse mundo, e eu acredito nisso. Tem gente que não, mas eu acredito. Então para mim é isso. *Minha ancestralidade é a natureza* (JACINTO, 2017, destaques meus).³⁸

Nesse sentido, visto essa e outras formas de entender e viver a “natureza”, historicamente presentes em comunidades tradicionais³⁹ no Brasil, que evidenciam dadas

³⁶ Ao invés de sacrifício, de forma geral, o termo *sacralização animal* vem sendo utilizado por parte de alguns afro-religiosos com o objetivo de reforçar o sagrado que é evocado no ritual, onde muitos defendem que não se faz sacrifício, mas sim sacralização. Além disso, de forma geral, o termo “sacrifício” não é empregado pelos afro-religiosos, assim como o potencial sentido cristão atribuído a ele e que faz parte do senso comum.

³⁷ Existe uma ampla e controversa discussão sobre o significado do termo “biodegradável” para os movimentos ambientais e para o meio científico. A palavra retoma à degradação através de agentes biológicos como fungos e bactérias, no entanto, nas discussões sociais o termo é muitas vezes empregado aos materiais que são rapidamente degradados. Assim, nos parece que estaria em jogo no uso desta palavra muito mais uma questão do tempo de degradação, do que quais agentes (biológicos ou físicos) seriam acionados no processo.

³⁸ Makota Valdina, que também era militante, foi quem proferiu o seguinte ensinamento: “não sou descendente de escravos. Eu descendo de seres humanos que foram escravizados.”

³⁹ Sobre as formas de viver com o que seria “natureza” e “meio ambiente”, Santos (2015), conhecido também como Nêgo Bispo, é intelectual e líder quilombola de uma comunidade rural no Piauí e, em uma de suas obras, aponta que para ele é importante “[...] biointeragirmos com todos os elementos do universo de forma integrada”

constituições e concepções de mundo, assumo, como ponto de partida desta dissertação, o pressuposto de que nos terreiros também existiriam outras formas de entender “natureza”, assim como ambiente, e, inclusive, outros “modos de estar” em relação às coisas e aos animais. Modos esses que seriam característicos à religiosidade afro-brasileira e que também perpassariam os rituais relativos aos Barquinhos de Iemanjá. Em outras palavras, seriam modos que possuiriam epistemologias diferentes daquelas acionadas nos/pelos discursos ecológicos.

Assim, partindo de tal compreensão é possível dizer que este estudo envolve pelo menos dois diferentes sistemas culturais, um que se referiria aos rituais da religiosidade afro-brasileira, baseado em pressupostos civilizatórios de matriz africana, e outro ligado aos princípios ecológicos de bases ocidentais. Tratam-se, portanto, de formas diferentes de ser, compreender o mundo e a experiência humana, mas, tal como se pode observar em diferentes contextos contemporâneos, ainda hierarquizadas.

Segundo Hall (2013), dada a colonização como um intenso acontecimento histórico mundial que implicou em uma série de eventos execráveis – tais como a escravidão, a racialização, a hegemonia imperial e a exploração (de terras e povos) –, as antigas relações de domínio colonial ainda perdurariam nas relações contemporâneas, como, por exemplo, entre grupos e culturas distintas. Embora os aspectos mais execráveis do colonialismo pareçam ter ficado no passado recente, pode-se dizer que ele vem se reconfigurado, sobretudo na manutenção de imposições hierárquicas nas relações de poder racializadas entre as culturas. Como refere Hall (2013), o homem branco europeu sempre foi visto e classificado como superior e em ascensão, ao contrário do que é negro e africano, visto e classificado como inferior, subordinado.

A partir dos estudos de Edward Said e Michel Foucault, Hall (2016) também menciona que o “poder” inclui “o dominador e o dominado”, que constrói identidades e subjetividades operando em relações desiguais, sendo, assim, encontrado por toda parte (p.197). Nessa direção, as imposições hierárquicas branco/preto, eu/outro ou ocidente/oriente⁴⁰ também se reproduzem em interações de consonâncias e conflitos entre práticas, modos de vida, significados e

(p. 100). A *biointeração* vivenciada na comunidade em que o autor é liderança compreende a integração, a partilha e o convívio. Ela significa viver e aprender com a terra, com a água, com os animais e as plantas, e, inclusive, transformar o trabalho humano em interação com outros seres e elementos (SANTOS, 2015). Assim, ainda que o autor não argumente em específico sobre comunidades de terreiros, evidencia-se também outra forma de entender e viver “natureza”, presentes historicamente em comunidades tradicionais negras³⁹ e indígenas no Brasil.

⁴⁰ Hall (2016), argumentando junto às proposições de Jacques Derrida, menciona que deveríamos escrever “**branco/preto, homens/mulheres, masculino/feminino, classe alta/classe baixa, britânicos/estrangeiros** para capturar essa dimensão de poder do discurso”(p.155).

representações que, do mesmo modo, estão no interior de relações de poder radicalmente assimétricas (HALL, 2013, 2016).

Assim, uma vez que as relações entre sistemas culturais distintos estão sempre inscritas *em* e constituídas *por* relações de poder nas quais a cultura dominante é a de bases ocidentais e viés colonialista, no contexto deste trabalho pressupomos que a relação entre determinados discursos ecológicos e a religiosidade afro-brasileira são exemplos de estruturas sociais de poder que operam sob a lógica do “eu e do Outro”. Nesta direção, os discursos ecológicos acerca da poluição – que também produzem representações, narrativas e, inclusive, legislações que impactam e têm efeitos sobre os rituais das religiões afro-brasileiras – constroem-se enquanto um movimento hegemônico calcado nessa cultura dominante. Por outro lado, ou, melhor dizendo, nessas próprias relações é que as religiões afro-brasileiras, seguindo a lógica que acomete os negros e suas culturas, são constituídas como o par binário oposto, portanto, compreendidos como inferiores, fora da ordem, primitivos, subordinados, entre outros adjetivos que remetem à precarização e à inferiorização.

Com base neste histórico racista, discriminatório e intolerante com as religiões de matriz africana no Brasil (ORO; BEM, 2008), busco problematizar os argumentos contrários aos rituais de oferenda, inclusive os de viés ecológico, como efeito de uma racionalidade colonialista. E, neste sentido, também questiono: será que a *cruzada ecológica* travada contra as oferendas diria respeito “apenas” a uma questão ambiental ou se trataria, em outras palavras e com outros argumentos e sentidos, de uma forma de atualização de certas críticas racistas de viés colonialista às práticas e aos costumes dos povos negros? Ao longo do tempo, não estariam tais críticas também assentadas *nos* ou articuladas *aos* movimentos religiosos cristãos (apresentados como a “cara do país”) no Brasil? Emprego, então, o termo *cruzada ecológica*, apresentado por Oro e Anjos (2009), por entender que as cruzadas fazem menção aos variados movimentos do Ocidente com objetivos cristãos, políticos, ideológicos e militares. Portanto, se trata de um termo pertinente para se problematizar a trama de questões que se entretecem em torno das “oferendas” na sociedade brasileira.

Ainda, argumento que as narrativas contrárias aos rituais (aquelas que posicionam as oferendas como poluentes ou, meramente, como poluição, por exemplo) adquirem uma certa materialidade não apenas nas praias (durante as festas e homenagens à Iemanjá através das violências que acometem esses rituais e seus fazeres) ou nas matérias jornalísticas que se propagam perto do dia 02 de fevereiro (numerosas, por sinal), mas, igualmente, na forma de leis proibitivas. Ou seja, parece ser a partir desta bandeira ecológica (a poluição das águas e das praias) que se pretende arbitrar em torno das oferendas – e os diferentes sentidos e

tensionamentos em torno das religiões afro-brasileiras na sociedade brasileira – de forma legislativa. E, assim, seguindo a compreensão de Hall (1997), de que “quanto mais importante – mais ‘central’ – se torna [um]a cultura, tanto mais significativas são as forças que a governam, moldam e regulam” (p.35), reflito se as contendas em torno das oferendas, em grande parte produzidas e propagadas pelas mídias, não acionariam e colocariam em circulação, com veemência, através dos discursos ecológicos regulações⁴¹ e acusações que pareceriam ir na direção do cerceamento, da proibição e do assolamento desses rituais. Pode-se assumir como fato que, frente às questões ambientais e ao modo como a “natureza” foi construída nessa cultura, o sistema econômico, político e social capitalista necessita encontrar outras formas de se relacionar com os “recursos naturais”. Apesar disso (da necessidade desse sistema econômico preservar e conservar recursos naturais de modos sustentáveis), creio que a imposição do discurso ecológico não pode se dar mediante a desvalorização/desconsideração das tradições culturais, modos de vida e existência afro-religiosas (como aquelas que constituem as oferendas à Iemanjá) de povos e comunidades economicamente fragilizados e historicamente marginalizados por meio de distintas desigualdades sociais.

Assim, a partir das mobilizações acadêmicas e sociais que os Estudos Culturais viabilizam, enquanto um campo de investigação implicado nos fenômenos culturais, e dos históricos de conflito, luta e resistência do negro por aquilo que podemos entender como sua cultura, compreendo e apresento a temática deste estudo como situado em um campo de tensionamentos entre a religiosidade afro-brasileira (e seus rituais de oferendas, tal como os Barquinhos de Iemanjá) e os discursos ecológicos. Em outras palavras, entendendo, com base em Frow e Morris (2006), que “tanto a eliminação dessas oposições [de quaisquer significados em tensão] quanto o eterno fracasso em solucionar completamente a tensão entre elas são elementos constitutivos do trabalho dos estudos culturais” (p.328).

Sem almejar definir o que são os Estudos Culturais (EC), mas na tentativa de delinear talvez o que se possa chamar de suas principais características, destaco que o vejo, marcadamente, como um campo crítico, político, articulatório e aberto. Eles estão implicados com muitos temas e debates vindos dos movimentos sociais, de modo que podemos dizer que os EC possuem engajamentos políticos. Da mesma forma, trata-se de um campo que borra fronteiras entre o que “é” político e, o que “é” teórico. Sobre isso, Hall (2013) argumenta que “os estudos culturais permitem que estas questões [teóricas e políticas] se irrirem, se perturbem e se incomodem reciprocamente, sem insistir numa clausura teórica final” (p.235). Então,

⁴¹ No sentido de regular condutas, ações e práticas.

experienciamos um campo de estudos que emerge em meio a polêmicas e debates, no qual a cultura, entendida enquanto elemento dinâmico, imprevisível e constitutiva da vida social, toma posição central devido à sua função na estrutura e organização da sociedade, sua influência no cotidiano, bem como na constituição das identidades. Dessa forma, ela também se adentraria centralmente no âmbito do conhecimento trazendo à tona as questões de linguagem e significado, marcando, assim, o que vimos conhecer por virada cultural (HALL, 1997).

Em continuidade, os Estudos Culturais também se caracterizam por “beber” de fontes teóricas e metodológicas advindas de diferentes áreas do conhecimento, articulando campos, disciplinas e discussões. Desse modo, esses estudos podem ser vistos como “abertos”, porém não descontextualizados, no sentido de não se deixarem fechar, estabilizar, definir, tampouco dominar (HALL, 2013; NELSON; TREICHLER; GROSSBERG, 2013; WORTMANN, 2005). Entendo, assim, os EC como um conjunto de abordagens que partem de diferentes saberes que problematizam questões relativas à cultura, borrando fronteiras, expondo relações de poder, refletindo sobre práticas e significados. É, então, a partir de tais características que conseguimos articular teórica e politicamente distintas ciências (sociais, humanas, biológicas, entre outras) para refletir a respeito da religiosidade afro-brasileira – que, devido à sua inserção em uma matriz civilizatória africana, está diretamente relacionada às questões raciais e étnicas constituídas historicamente.

O estudo das religiões de matriz africana no Brasil vem se consolidando desde o início do século XX nas Ciências Humanas. Autores como Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, Sergio Ferreti, Beatriz Dantas, Reginaldo Prandi, Rita Segato, entre outros, mostraram a diversidade de formas, cerimônias e organizações afro-religiosas, entre outros aspectos, no contexto brasileiro. No Rio Grande do Sul, alguns dos primeiros estudos foram realizados por Norton Figueiredo Corrêa (1971; 1988)⁴² e Ari Pedro Oro (1988a; 1988b)⁴³.

Ainda que as investigações a partir dos EC possam se valer de diferentes categorias analíticas, como sexualidade, gênero, classe, discurso, textualidade, globalização, nacionalidade, entre outros (NELSON; TREICHLER; GROSSBERG, 2013), Martino (2016) argumenta que as religiões, com seus conjuntos culturais de crenças, não tem sido um dos

⁴² Norton Figueiredo Corrêa escreveu textos em jornais e revistas sobre a temática pelo menos desde 1971, com o artigo “Quem tem medo de despacho?” (Correio do Povo, Porto Alegre, 10 jan. 1971). Em 1988 conclui sua dissertação em Antropologia Social pela UFRGS intitulada “Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o batuque do Rio Grande do Sul”.

⁴³ Ari Pedro Oro publica artigos sobre o tema pelo menos desde 1988, por exemplo: *Imigrantes calabrezes e religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul*. REVISTA ESTUDOS IBERO-AMERICANOS, v. XIV, n.1, p. 73-85, 1988. Além disso, é professor do Departamento de Antropologia da UFRGS, tendo recentes trabalhos sobre o tema.

maiores focos de pesquisa dentro dos EC. A fim de realizar aproximações com este campo de estudo, Martino (2016) dá destaque às obras de Stuart Hall para pensar a midiaticização e as religiões na sociedade contemporânea. O autor vê a religião, de forma geral, não como um dogma, mas como um fenômeno que resulta de implicações culturais, políticas e históricas que são elementos constitutivos da sociedade, e que, em razão disso, influenciam relações e geram conflitos (MARTINO, 2016).

José Jorge de Carvalho (1990), antropólogo que desenvolve trabalhos na área da etnomusicologia, das ações afirmativas para negros e indígenas, dentre outros, também escreve acerca dos Estudos Culturais em um contexto latino-americano e das religiões (religiões comparadas) no âmbito brasileiro. Segundo o autor, a religião – cujas opções se encontram em expansão – “não é mais herdada (e por isso mesmo, mais facilmente descartada), mas algo a ser buscado, a ser conquistado”, marcando esse movimento, essa simbólica da busca como característica do fenômeno religioso na sociedade contemporânea (CARVALHO, 1990).

Segundo Santos (2015), também conhecido como Nêgo Bispo, intelectual e líder quilombola de uma comunidade rural no Piauí, “a religião é uma dimensão privilegiada para o entendimento das diversas maneiras de viver, sentir e pensar a vida entre os diferentes povos e sociedades [...]” (p. 20). Assim, apesar de toda a opressão escravagista e colonialista para que africanos trasladados esquecessem suas origens, histórias e núcleos familiares, a religiosidade foi, e ainda é, uma das formas de resistência cultural e política dos afrodescendentes (MUNANGA; GOMES, 2006b).

Já o jornalista, professor e sociólogo, Muniz Sodré (2017), conhecido amplamente por seus estudos no campo da comunicação e, também, no campo da religiosidade afro-brasileira, argumenta – de forma um tanto disruptiva – “que ninguém pensou é que o envoltório religioso dos cultos afro-brasileiros pudesse ser igualmente uma estratégia para a continuidade de um modo intensivo de existência e para a permanência de outra filosofia” (SODRÉ, 2017). Tal argumento retoma a importância da religiosidade afro-brasileira para mais além do que é entendido enquanto institucionalização e enquanto religião, de forma que nela estaria em jogo, ao mesmo tempo, um modo de existência e de compreensão do mundo (uma filosofia).

Nessa direção, Vanda Machado (2013b), ao estudar (em sua tese em educação) as relações entre histórias de vida e o pensamento africano recriado pela diáspora na comunidade de terreiro de candomblé do Ilê Axé Opo Afonjá na Bahia, argumenta que o conjunto de saberes aprendido por meio de mitos, cantos, danças, provérbios e diversas narrativas vivenciadas no cotidiano de um terreiro, por exemplo, é responsável por ensinar essa compreensão de vida. Trata-se, segundo ela, de aprender nos terreiros “um jeito próprio de ser e estar no mundo”

(p.92), de aprender, em síntese sobre a vida social, que não se aparta da religiosa. Em outras palavras, as maneiras de viver, sentir e pensar a vida junto à religiosidade, ou melhor, de viver esse “modo intensivo de existência” (SODRÉ, 2017), envolve a educação. Envolve – no meu caso, de meus irmãos de santo e de outros – ensinar e aprender a partir da religiosidade afro-brasileira dentro de um terreiro.

Nesse sentido, uma vez que já é corrente pensar a educação de forma ampla nos Estudos Culturais em Educação⁴⁴, se pode reafirmar que ela não ocorre apenas dentro de espaços escolares, mas em museus, por meio das mídias, em grupos sociais, em templos e locais religiosos, na *internet*⁴⁵, etc., e entendendo que tudo ensina, com intencionalidade ou não, permitindo novos olhares investigativos, questiono: o que se ensina e se aprende dentro de um terreiro durante o preparo ritualístico dos Barquinhos de Iemanjá? Como esses preparos ensinam dadas visões de mundo e um modo de existência que diferem – tal como explorarei nos capítulos que se seguem – dos discursos ecológicos contrários às oferendas? Assim, com base nessas perguntas, é possível afirmar que pressuponho, como ponto de partida, e como afirmação ético-política a partir do meu envolvimento com a religiosidade afro-brasileira, que as vivências dentro dos terreiros podem nos ensinar a pensar a partir de outras perspectivas.

Ilka Boaventura Leite (2017), em um estudo acerca das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos, aponta que existem diferentes modos de se referir às instituições afro-religiosas, podendo ser chamados de casa, centro, terreiro, ilê, reino, sociedade, templo, entre outras denominações. A autora destaca, contudo, que a denominação mais corrente é mesmo “terreiro”, palavra originária do “latim *terrarium*, [e que] designa o local onde se realizam os cultos e cerimônias e onde são feitas as oferendas às divindades africanas” (p.31). Além disso, a antropóloga e professora, que vem pesquisando cultura e identidades negras no Brasil, aponta os terreiros como *Territórios do Axé* que remetem:

[...] aos processos e modos diversos de criar espaços sociais, de se projetar enquanto comunidade, de perpetuar vínculos éticos, sócio-históricos, filosóficos, políticos, linguísticos e educativos, para garantir existência e transcendência, para oferecer aos seus adeptos modos de lidar com o mundo enquanto criação e recriação de Vida (LEITE, 2017, p.12-13).

A partir desta compreensão, destacamos, dentre outras coisas, que o terreiro é um espaço educativo e cultural de criação e recriação, pois, “como família de santo, vivemos a memória

⁴⁴ Os Estudos Culturais em Educação (ECE) emergem em articulação como uma possibilidade de analisar discursos, representações, artefatos, tecnologias e pedagogias culturais por diferentes meios e em distintos espaços, tomados como pedagógicos (WORTMANN; COSTA; SILVEIRA, 2015).

⁴⁵ *Internet* na condição de educadora.

de uma África, mãe ancestral atualizada e atualizante” (MACHADO 2013b, p.53). Vanda Machado também nos diz, em continuidade, que “não viramos uma estátua de sal” (op. cit.), marcando, deste modo, que as vivências em terreiros são também processos dinâmicos.

Ainda, de acordo com Muniz Sodré (1988), o terreiro “[...] além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais” (SODRÉ, 1988, p.19). Trata-se, assim, de um *território étnico-cultural* que configura formas de sociabilidade dos negros. Nessa direção, o pesquisador em educação, Luiz Rufino (2016), considera, a partir da *pedagogia das encruzilhadas*⁴⁶, “que os corpos negros transladados na diáspora são o suporte principal para as invenções de *terreiros*. Esses devem ser compreendidos como sendo a própria incorporação desses ‘tempos/espacos’, ou seja, *corpos terreiros*” (RUFINO JÚNIOR, 2016, p.11). Nesse sentido, é possível observar que os terreiros são importantes espaços constitutivos para a religiosidade afro-brasileira, devido à sua centralidade enquanto território sagrado, que evoca e possui a força dos orixás e ancestralidades, que criam e recriam, bem como ensinam.

Stela Caputo (2012), em um estudo sobre educação em terreiros a partir das crianças no candomblé e como elas se relacionam com a escola, aponta os terreiros como espaços educativos, de circulação de conhecimentos, saberes e memórias, onde se constroem identidades e laços de pertencimento. A autora apresenta práticas e aprendizados vividos pelas crianças e adolescentes nesses lugares e, além disso, aponta como a educação em terreiros entra em conflito com a forma conservadora e autoritária de educar nas escolas. Dessa forma, os terreiros, como espaços produtores de subjetividades, se mostrariam muito mais abertos às diversas vivências das crianças do que a própria instituição escolar brasileira.

Haldaci da Silva (2015), em um estudo acerca das práticas educativas e os saberes em um terreiro de umbanda no Piauí, toma os terreiros como instituições de ensino-aprendizagem que produzem saberes a partir do seu cotidiano, argumentando que tais saberes e ensinamentos são tão importantes quanto aqueles que se dão no espaço escolar formal, uma vez que ambos são “instrumentos sociais voltados para a educação de uma cidadania participativa” (p.74). Por sua vez, Renata Silva da Costa (2016), interessada nos estudos sobre educação em espaços não escolares e, assim, centrando seus estudos na educação a partir de rituais de iniciação em um

⁴⁶ Luiz Rufino, doutor em educação, propõe a *pedagogia das encruzilhadas* como um projeto de educação político, poético e ético, que tem Exu como seu fundamento. O autor argumenta que são inúmeras as sabedorias praticadas no cotidiano como possibilidade de educação, nas quais “as perspectivas advindas de Exu são mais um golpe operado pela *pedagogia das encruzilhadas* que provoca uma desordem, na medida em que traz o corpo para o cerne do debate político/epistemológico/educativo” (RUFINO JÚNIOR, 2016, p.14).

terreiro de Candomblé na Amazônia⁴⁷, argumenta sobre a “necessidade do reconhecimento de práticas educativas para além da escola formal, como é o caso da educação que ocorre em terreiros de Candomblé” (p.1). Segundo Costa (2016), o conhecimento que circula em diversos ambientes educativos está ligado à cultura, de modo que compreender essa educação é primordial para o entendimento de outros processos educativos que não os escolares. A partir dessa perspectiva, a autora entende, inclusive, o processo de iniciação como “eminente educativo, visto que uma rede de saberes é posta em circulação, configurando uma situação de ensino e aprendizagem no terreiro” (COSTA, 2016, p.14).

A partir de um estudo sobre os fundamentos africanos da religiosidade, Maria de Lourdes Siqueira (2004) refere que é através do ritual de iniciação que ocorre “a vinculação entre o pertencimento religioso e o processo educativo” (p. 191) nos terreiros. Nessa mesma direção, o educador e capoeirista Allan da Rosa (2013), aponta que, de forma geral, “a cultura negra é uma cultura de iniciação e o saber iniciático, ao transmitir-se pelos mais velhos, difere da abstração de um conceito porque é plenamente uma força viva” (p.65). Nesse sentido, e seguindo esses autores, é possível reiterar que os rituais de iniciação são importantes processos afro-religiosos por si só já educativos, bem como que todos os demais aprendizados afro-religiosos a partir dos mais velhos seriam constitutivos do “mundo dos terreiros”.

Com relação ao que se aprende nos terreiros e como esses aprendizados acontecem, Botelho e Nascimento (2012), em um estudo sobre educação e religiosidades afro-brasileiras a partir de experiências junto ao candomblé, argumentam que essa religião educa para “uma maneira particular de interpretação do mundo, que enfatiza a ligação com a história da própria comunidade, a ancestralidade e a negociação dos espaços de intervenção com o próprio sagrado” (p.74). No terreiro, a educação é de responsabilidade de todos, mas, principalmente, dos mais velhos, possuindo, assim, um caráter geracional, coletivo e social. Além disso, neste espaço do terreiro os processos educativos são integrais, pois não dividem o saber dos valores éticos e filosóficos, assumindo, assim, que “a vida e o aprendizado são indissociáveis” (p.80). Como efeito disso pode-se dizer que a aprendizagem no terreiro permite leituras de mundo diferentes daquelas que se dão, por exemplo, na escola, pois, embora apresentem alguns pontos de contato com as práticas que lá se dão, os aprendizados no terreiro ocorrem pela oralidade, através da contação de histórias, adivinhações, jogos, cantigas e mitos (BOTELHO; NASCIMENTO, 2012). Machado destaca que “o mito é a forma escolhida para compreender o

⁴⁷ A autora também argumenta que a educação neste espaço religioso, ao mobilizar o ensino e a aprendizagem de símbolos, bens, papéis e comportamentos, é fundamental para a perpetuação cultural de uma população (COSTA, 2016).

sagrado, também os pensamentos, sentimentos e sonhos” (2013b, p.53). Do mesmo modo, o aprendizado no terreiro ocorre através da observação (CAPUTO, 2012) como um dos mitos conta: Exu – primeiro orixá cultuado no candomblé, dono do corpo, senhor da fala, mestre da adivinhação (SODRÉ, 2016) –, ao frequentar a morada de Oxalá foi com ele aprender e, para isso, Exu não perguntava, Exu observava, Exu prestava atenção e, assim, Exu aprendeu tudo.

Marques *et al.* (2014), em um estudo sobre a infância no candomblé e na umbanda em terreiros do nordeste brasileiro, argumentam que a educação dos terreiros é uma educação de pele: “aprende-se olhando, escutando, comendo, vestindo, fazendo, imitando, vivendo o candomblé ou umbanda com o corpo e a alma” (p.84). Conforme Siqueira (2004), os processos de ensino e aprendizagem no terreiro são espontâneos e a dimensão do tempo desses processos está atrelada a um exercício de paciência, amadurecimento, enfim, a uma dinâmica da vida. Além disso, também há que se ponderar que nos terreiros o ensino não acontece através de explicações prontas e longas, mas, como refere Goldman (2006):

alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (‘catando’) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as ‘folhas’) com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese será produzido (GOLDMAN, 2006, p.24).⁴⁸

Assim, com base nas argumentações dos autores mencionados, a educação nos terreiros ocorre de forma integrada, através da observação, da prática, da repetição e da oralidade. Aprende-se com atenção e a partir das vivências que requerem paciência, dedicação, amadurecimento e tempo para a assimilação do que vai sendo ensinado de forma geracional, pois os “mais velhos aprenderam a *fazer* observando, imitando e admirando os seus mais velhos nos seus *saberes e fazeres*” que fundamentam a religião para a sua continuidade (MACHADO, 2013b, p. 62, destaques meus). Nessa direção, parto do pressuposto de que a religiosidade afro-brasileira possui *saberes e fazeres* aprendidos e ensinados no cotidiano dos terreiros, os quais abrangem as diferentes formas de educar nestes espaços sagrados. Partindo disso, questiono: quais são os *saberes e fazeres* implicados na preparação dos Barquinhos de Iemanjá em um terreiro do Rio Grande do Sul? Como esses *saberes e fazeres* se relacionam, ou não, com as críticas tecidas por discursos ecológicos que envolvem os Barquinhos de Iemanjá?

Desse modo, parto da compreensão de que há dentro dos terreiros do Rio Grande do Sul vivências, perspectivas e formas próprias de ensinar e aprender através dos rituais de oferendas que são bastante refinadas. No entanto, é possível observar que os estudos acerca da educação

⁴⁸ Marcio Goldman (2006) realiza essa analogia com o ritual de “catar folhas” no candomblé quando descreve a respeito da forma que compreende seu empreendimento etnográfico junto a um terreiro em Ilhéus, na Bahia.

nos terreiros concentram-se, majoritariamente, em comunidades de candomblé, sendo menos numerosas as pesquisas no campo da educação no que concerne às religiões afro-brasileiras presentes no Estado⁴⁹, onde o candomblé é menos presente. Assim, neste estudo, visto, além de pensar a educação dentro dos terreiros (sem a necessidade de relacioná-la com a educação escolar), olhar para os processos educativos que ocorrem através dos rituais de oferendas em uma terreira cruzada⁵⁰ do RS.

Inspirada na ideia de que as pessoas negras em movimento⁵¹ (GOMES, 2017), na condição de diáspora forçada para o Brasil, recriaram e recriam formas de existir com modos intrínsecos de educar, indago sobre as especificidades dos processos de ensino-aprendizado nas vivências afro-religiosas em uma terreira durante os rituais de preparo e oferecimento dos Barquinhos de Iemanjá. São rituais constitutivos da comunidade, realizados pelo lado da Umbanda e que possuem grande importância e amplitude na realização da festa do dia 02 de fevereiro para grande parte do Estado gaúcho – que, mesmo possuindo o maior número de afro-religiosos do Brasil (IBGE, 2010⁵²), ainda estranha esses tipos de dados e as *afirmações comunitárias* afro-brasileiras⁵³.

Seguindo Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2010), reforço o entendimento de que não há uma forma única de ser negro no Brasil e no mundo, mas que há, antes, uma diversidade de experiências socioculturais, marcadas por ancestralidades e africanidades. Assim, é também importante destacar que compreendo os afro-religiosos enquanto um grupo múltiplo e heterogêneo, com uma determinada matriz civilizatória africana compartilhada. Nesse sentido, é igualmente produtivo destacar que, nesta pesquisa, quando me refiro aos “grupos externos” busco fazer alusão aos grupos e sistemas culturais heterogêneos que não pertencem à matriz

⁴⁹ No que concerne a um estudo na área da educação realizado no âmbito da umbanda no Rio Grande do Sul, Mendes (2015), em uma pesquisa sobre as pedagogias presentes no ritual de lava-pé realizado por um terreiro de umbanda na cidade de Cidreira, litoral norte do Rio Grande do Sul, argumenta que o terreiro é um espaço com “processos pedagógicos milenares sobre hierarquia, sociabilidade, identidade, convivência, respeito e de construção de conhecimento” (p.113).

⁵⁰ *Terreira cruzada*: termo utilizado para se referir aos terreiros que cultuam as três formas afro-religiosas mais recorrentes no RS: Batuque, Quimbanda e Umbanda, como será reportado no capítulo 2 desta dissertação. Para maiores discussões consultar Oro (1994).

⁵¹ O que a sociedade aprende com o Movimento Negro? Como esse movimento social reeduca o campo educacional? Quais são e como se difundem seus conhecimentos? Essas questões disruptivas são abordadas por Nilma Lino Gomes no livro *O Movimento Negro educador*. A obra toma o Movimento Negro brasileiro como um agente educador que produz, sistematiza e articula saberes emancipatórios. A autora compreende Movimento Negro (MN) como “[...] as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam a superação desse perverso fenômeno na sociedade” (p. 23).

⁵² INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/1489#resultado>>. Acesso em: 31 maio. 2019.

⁵³ Muniz Sodré (2015) vai apontar que as festividades e musicais afro-brasileiros não se tratariam de expressões culturais, mas sim “afirmações comunitárias, [que são] mais do que meras expressões de um desejo de evasão do cotidiano” (p.242).

civilizatória africana. Grupos esses que seriam, portanto, externos à religiosidade, com uma compreensão desde “fora” (dimensão “etic”), diferente dos internos, que entendem à religiosidade a partir de “dentro” (dimensão “emic”)⁵⁴. O objetivo aqui não seria marcar/acirrar dicotomias, mas destacar que há diferentes sistemas culturais envolvidos: um grupo externo, de bases civilizatórias ocidentais, e outro de matriz civilizatória africana. Nesta direção, entendo, a partir das lentes oferecidas pelos Estudos Culturais, que tais grupos se encontram em tensão, pois, dentre outras coisas, estão pautados em discursos de bases colonialistas que operam na lógica do Eu e do Outro (HALL, 2016), devendo, portanto, ser problematizados em relação àquilo que pretendem manter ou constituir.

Gostaria de sugerir que é a partir desses discursos colonialistas – que me remetem *Ao perigo de uma história única*, de Chimamanda Ngozi Adichie (2009)⁵⁵ –, que socialmente se constroem certos discursos com base em vieses racializados e estereotipados sobre as oferendas. Assim, neste trabalho defendo que essa temática deve ser abordada a partir de outras perspectivas, que considerem o povo de terreiro⁵⁶ e a religiosidade afro-brasileira gaúcha com seus *saberes, fazeres*, modos de viver e processos educativos atrelados às oferendas à Iemanjá como legítimos, importantes e ética e politicamente relevantes para se contar outras histórias. É, então, a partir dos encontros, contestações e embates com outras culturas, e sob as lentes dos Estudos Culturais em Educação, que proponho refletir sobre as intrincadas relações e tensionamentos relativos às oferendas, no sentido mais estrito, e às religiões afro-brasileiras, no sentido mais amplo.

Por todas estas razões é que elegi o *Barquinho de Iemanjá* como o ponto articulatório (entre religião afro-brasileira, educação e discursos ecológicos) de uma etnografia na terreira, descrevendo e analisando determinados tensionamentos entre alguns dos rituais tradicionais da religiosidade afro-brasileira e certos discursos ecológicos circulantes no contexto contemporâneo.

⁵⁴ Discussão baseada em colocações feitas por Kashindi (2017), quando aborda a Filosofia Ubuntu. De acordo com o autor, *ubuntu, grosso modo*, é a forma que povos africanos possuem de viver. *Ubuntu* significa “por um lado, a humanidade que é vivenciada e realizada com os outros, e, por outro, a humanidade como valor” (2017, p.3). Nessa direção, Kashindi (2017) aponta discursos baseados em uma compreensão de *ubuntu* desde “fora” (dimensão “etic”) e outros discursos baseados na vivência de *ubuntu* a partir de “dentro” (dimensão “emic”).

⁵⁵ ADICHIE, C. N. **The danger of a single story. TED Ideas worth spreading**, 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story>. Acesso em: 28 maio. 2019.

⁵⁶ *Povo de terreiro* é uma denominação comum no Rio Grande do Sul para o “conjunto” de indivíduos praticantes de religiões afro-brasileiras. O termo teve maior difusão principalmente após a criação do Conselho Estadual do Povo de Terreiro do Estado, em 2014. Para maiores informações ver Tadvall e Gonzaga (2017) e consultar o site do Conselho disponível em: <<http://comiteestadualdopovodeterreiros.blogspot.com/>> acessado em 21 fev. 2019.



Figura 4. “Vou jogar flores, vou jogar flores no mar! Foi um pedido que eu fiz para Iemanjá me ajudar, o meu pedido atendeu. Eu prometi, vou pagar.” Ponto de Iemanjá. *Centro Africano Ogum e Iansã*, fevereiro de 2018. Acervo da autora.



Figura 5. Flores que compõem um conjunto de presentes à Iemanjá e, do mesmo modo, compõem o arranjo deste estudo. *Centro Africano Ogum e Iansã*, fevereiro de 2018. Acervo da autora.

2. OS FAZERES DESTE ESTUDO

Eu acho muito difícil a subjetividade de qualquer escritor ou escritora não contaminar a sua escrita. De certa forma, todos fazem uma escrevivência, a partir da escolha temática, do vocabulário que se usa, do enredo a partir de suas vivências e opções (EVARISTO, 2017d).

Para compor um estudo sobre os aprendizados implicados na preparação dos Barquinhos de Iemanjá e sobre a justaposição entre esse ritual com determinados discursos ecológicos, realizei uma pesquisa etnográfica inspirada nas *escrevivências* de Conceição Evaristo (2016a, 2016b, 2017a, 2017b, 2017d, 2017e). Dessa forma, antes de partir em direção à rota dos barquinhos, ou ainda de discutir de que tratam as oferendas – tema dos próximos capítulos –, abordo os aspectos metodológicos que conduziram o estudo, bem como discorro acerca do *Centro Africano Ogum e Iansã* e sua Iyalorixá, com o objetivo de apresentar a comunidade em que nossas vivências como filhos de santo e, igualmente, as minhas como pesquisadora ocorreram.

O início do percurso etnográfico

A etnografia como uma estratégia de investigação qualitativa pode ser, de forma geral, definida como uma tentativa de descrição de um sistema de significados da cultura, modos de vida, ou determinados aspectos dela, visando às particularidades. Essa forma de fazer pesquisa, que consiste em um empreendimento teórico/etnográfico, se caracteriza pela inserção do pesquisador em um dado ambiente, possibilitando, assim, a compreensão mais ampla das organizações e dos processos sociais estudados (MARTINS; THEÓPHILO, 2009). O antropólogo Tim Ingold (2016), além de criticar a banalização da “arte de etnografar”, argumenta em outro texto que “o objetivo da etnografia é o de descrever as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão” (INGOLD, 2011, p.1)⁵⁷. Desse modo, foi buscando descrever, e assim demonstrar, um complexo sistema cultural e educativo existente dentro da

⁵⁷ Tim Ingold também constrói argumentos diferenciando a etnografia da antropologia. Para o autor, tratam-se de empreendimentos de diferentes ordens, em que um não possui mais relevância do que o outro, mas, antes, se relacionam (2011).

terreira, incluindo o modo de vida dos iniciados e no que se constituem as oferendas para a comunidade, por exemplo, que justifico a realização de uma etnografia. Entendo que essas são questões que requerem uma estratégia de pesquisa que exige certa sensibilidade e uma experiência mais “densa”, caracterizada por uma imersão no convívio da terreira com vistas a uma melhor compreensão da temática estudada.

Para a realização do empreendimento etnográfico empreguei os princípios da observação-participante, a qual, segundo Ingold (2016), inclui um compromisso ontológico na refutação do entendimento de que observar é objetificar. Para o autor, a observação envolve aprender com as pessoas e as coisas e acompanhar, pois ela “é, antes, a contemplação, em ato e palavra [...]”(p.407). Nessa direção, visando, principalmente, aprender e acompanhar aquilo que diz respeito aos Barquinhos de Iemanjá, as primeiras observações foram realizadas durante a preparação desses presentes no *Centro Africano Ogum e Iansã*, localizado no município de Canoas. Em seguida, as observações continuaram durante o percurso da excursão até a praia de Santa Teresinha, em Imbé, Litoral Norte do Rio Grande do Sul, aonde as homenagens da terreira à Iemanjá vem sendo realizadas anualmente.

Os rituais de confecção dos barquinhos e a excursão à praia foram acompanhados e descritos entre dezembro de 2017, quando se iniciaram as preparações dos barquinhos, e fevereiro de 2018, mês da homenagem à Iemanjá. Porém, seguindo o entendimento de que aquilo que acontece na terreira não ocorre apenas em momentos pontuais (como festejos, homenagens, etc.), as notas de “campo”⁵⁸ continuaram sendo tomadas ao longo de diferentes momentos do ano de 2018, tendo sido finalizadas em fevereiro de 2019. A partir do registro no diário de campo visei anotar os eventos cotidianos no decorrer deste período de aproximadamente quatorze meses, incluindo-se aí os cultos abertos ou restritos, as preparações de outras oferendas, os ensinamentos sobre Iemanjá, entre outros – isso, como já se destacou, na direção de realizar uma pesquisa “mais profunda”.

José Carlos Gomes dos Anjos (2006), em seu estudo etnográfico junto ao Centro Africano Pai Oxalá (também um terreiro cruzado), discute, dentre uma série de coisas, sobre as formas que conduziu suas análises, os atores sociais em questão e as dimensões políticas e ritualísticas dos eventos estudados. O autor descreve que optou “tomar por *ritualísticos* todos os eventos que os nativos apontam para processos de sacralização do cotidiano”(ANJOS, 2006, p.15, destaque meu). Desse modo, tal discussão realizada me levou a visualizar e a tomar neste

⁵⁸ Marco *campo* entre aspas para grifar que ao contrário de distante e inusitado, para mim o campo de pesquisa é próximo e um tanto constante.

estudo as atividades observadas no dia a dia da terreira também como ritualísticas, inclusive o preparo dos Barquinhos de Iemanjá.

Juntamente com a observação participante, esclareço também que, no decorrer do estudo, fiquei atenta às reportagens de jornais *online*, aos materiais midiáticos provenientes de diferentes plataformas digitais e às legislações ambientais referentes às “oferendas”. Assim, embora estes materiais não sejam tomados como foco analítico nesta pesquisa, eles possibilitaram certa contextualização e, ao mesmo tempo, articulação entre determinados discursos ecológicos e a realização de oferendas, tal como o Barquinho de Iemanjá.

Além destes aspectos relativos à observação participante e à compilação de diferentes materiais referentes à forma como o discurso ecológico se posiciona frente às “oferendas”, cabe destacar a participação de Mãe Ângela, a Iyalorixá do *Centro Africano Ogum Iansã*, como a principal interlocutora na realização da etnografia. Frente aos meus objetivos e compreendendo sua posição enquanto líder e zeladora na terreira priorizei acompanhá-la em suas diferentes atividades diárias. Ainda, incluí como participantes a comunidade afro-religiosa, composta por filhos de santo, frequentadores assíduos, clientes, simpatizantes, vizinhos, etc.⁵⁹ Desse modo, não houve uma seleção prévia de pessoas para a interlocução ou “observação”, pois visei as suas presenças e suas vivências no cotidiano como um todo, dando destaque maior às atividades realizadas em conjunto e com vistas às homenagens à Iemanjá do que às especificidades ou possíveis compreensões que essas diferentes pessoas pudessem ter sobre a terreira, sobre a umbanda, o batuque, os santos, entre outras coisas.

Desde que Gilberto Velho⁶⁰ (1978, 2003), dentre outros, argumentou acerca da possibilidade de fazer uma etnografia da proximidade, a eleição de cenários nos quais circulamos cotidianamente como “campos de pesquisa” tornou-se cada vez mais comum. Nesta direção, o deslocamento do *Centro Africano Ogum e Iansã*, de terreira da qual sou filha de santo para (também) meu “campo” de pesquisa, ocorreu tanto por esta proximidade com a terreira – e consequente abertura da mãe de santo para a realização do estudo – quanto por alguns aspectos mais gerais que envolveram a temática aqui estudada: gênero e “raça” da liderança (visto a

⁵⁹ A este respeito, Corrêa (1994) argumenta que “‘adepto’ (ou ‘iniciado’), ‘frequentador’, ‘simpatizante’, nem sempre são categorias bem definíveis. Aqui estamos também em presença de um outro *continuum*, que pode começar, por exemplo, naquelas pessoas que vão muito ocasionalmente a um terreiro (para acompanhar um parente, digamos, ‘tira’ uma consulta com uma entidade, mas só voltará daqui a dois anos). Há os que vão apenas quando tem festa. Mesmo os iniciados de um templo, não é incomum que desapareçam durante anos. Muitos, pelo contrário, não têm iniciação alguma, mas participam ativamente do dia a dia das casas de culto” (CORRÊA, 1994, p.13).

⁶⁰ É inegável a contribuição de Gilberto Velho para a antropologia e para os empreendimentos etnográficos realizados “no familiar”, porém, enquanto pesquisadora negra fruto das políticas de cotas raciais nas universidades – ingressante na graduação e na pós-graduação via esse acesso –, marco meu repúdio ao posicionamento do autor que era contrário à admissão de cotas raciais.

importância fundamental da mulher negra no resguardo e na manutenção das religiões de matriz africana no Brasil); as condições sociais do local em que a terreira está inserida (um bairro popular, localizado em uma região periférica); o fato de a terreira ser uma casa mais “tradicional”, no sentido de não possuir maiores envolvimento com as esferas públicas; e, ao mesmo tempo, devido aos tipos de cultos que realiza, sendo uma “terreira cruzada”, considerada recorrente no Rio Grande do Sul (CORRÊA, 1994).

Apresentadas as razões para a eleição de um estudo etnográfico, bem como o sítio de estudo, tendo *o Centro Africano Ogum e Iansã* como o lócus espacial de observação de diferentes rituais afro-religiosos, e ainda antes de voltar a apresentar a inspiração nas *escrevivências* de Conceição Evaristo, passo a seguir, a descrever outros aspectos relacionados à terreira e à Iyalorixá, pois, julgo que eles são importantes para entender o contexto em que a pesquisa e as análises que se seguem se desenvolveram.

“Sou uma negra Ângela, uma Iyalorixá”

Nascida em Cachoeira do Sul. Família retrosa⁶¹. Minha bisavó era afro e também foi escrava. Eu sou uma negra Ângela, uma Iyalorixá (Mãe Ângela, nov.2018).

Ângela, Mãe Ângela, Iyalorixá negra de 60 anos. Natural de Cachoeira do Sul, cidade situada no interior do estado, vive em Canoas (região metropolitana de Porto Alegre) há pelo menos 30 anos. É mulher, esposa, mãe, avó e uma multiplicidade: é filha de Maria, que era filha de Rita e que, por sua vez, era filha de Afra, mas conhecida como Nêga Mina. Afra, de acordo com a oralidade que perpassa seus descendentes, era cativa⁶². Assim, Mãe Ângela possui muitas histórias e vivências a partir de sua matrilinearidade composta por mulheres negras⁶³, humildes, independentes, fortes, trabalhadoras e que muito lutaram pelos seus e por uma vida digna na região central do estado gaúcho.

⁶¹ Retrosa significaria ser relutante, demonstrar vontade própria.

⁶² Ao longo deste trabalho, tal como Macedo (2016) argumenta, “evita-se a designação escravo ou escravidão e opta-se por cativo, cativo ou trabalhador escravizado porque, em sua própria essência, aqueles primeiros vocábulos reproduzem a visão de mundo senhorial e reiteram as estruturas de dominação, escravizando a memória” (p.23).

⁶³ “As *mulheres negras* não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais [...]” (WERNECK, 2010, p.10, destaques meus).

Lélia Gonzalez, intelectual, ativista do feminismo negro e uma das fundadoras do MNU (Movimento Negro Unificado), argumenta, fundada em algumas referências marxistas, que, em um cenário onde a mulher negra brasileira é objeto de um forte sistema de opressão histórico, “há que se colocar, dialeticamente, as estratégias de que se utiliza para sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa” (GONZALEZ, 1981, p.49). Em diálogo com essa autora, Helena Theodoro (2008), mestre em educação e filósofa, pontua que, dentro de um sistema de exploração, as vivências afro-religiosas foram e são uma das bases de apoio das mulheres negras, chamando a atenção para esse fato que se engendra nas discussões sobre cultura e identidade deste segmento.

Seguindo tal compreensão é possível dizer que Mãe Ângela, enquanto mulher negra gaúcha de axé, perpetua a religião que vem sendo mantida de forma matrilinear na família, consolidando, assim, o fato de as construções das comunidades de terreiro, assim como o protagonismo afro-religioso no Brasil serem femininos (CARNEIRO; CURY, 1982; LEITE, 2017). Ela vivencia a religiosidade afro-brasileira desde a infância, quando sua mãe carnal, Dona Maria, trabalhava⁶⁴ com os pretos-velhos (Pai Juvino e Mãe Maria Conga) e também com Iemanjá em domicílio, atendendo a familiares e conhecidos. Em continuidade, Mãe Ângela aos 24 anos começou a trabalhar com Ogum Beira-Mar⁶⁵, também o recebendo em casa. Com 26 anos se iniciou⁶⁶ na nação/batuque e depois, aos 37 anos, fundou a terreira pela qual zela até hoje: o *Centro Africano Ogum e Iansã*. Em suma, todos os aspectos aqui descritos fazem parte da sua construção identitária, bem como implicam formas através das quais aprendeu e vem ensinando os *saberes* e os *fazeres* da religiosidade afro-brasileira para seus filhos.

Ainda, como apontam Carneiro e Cury (1982), em um estudo acerca da mulher no candomblé, “a liderança religiosa dessas mulheres negras representa um fenômeno inusitado no seio de uma sociedade evidentemente patriarcal e preconceituosa como a brasileira”(p.121). As formas como as comunidades afro-religiosas se estruturam e geram vivências que, em outros estratos sociais, são majoritariamente negadas às mulheres negras, tal como liderança, protagonismo, autoridade, valor e prestígio. A vida social da mulher negra dentro de uma

⁶⁴ Na religião, o verbo *trabalhar* corresponde ao ato de incorporação de uma entidade, no qual se trata de uma expressão êmica para designar a manifestação da divindade no corpo do filho em rituais da umbanda e quimbanda.

⁶⁵ Na Nação, a Iyalorixá é filha de Ogum e Iansã, na Umbanda trabalha com Ogum Beira-Mar, Iemanjá, Preto-velho Pai José, Oxóssi e Cosme Joãozinho, além de seus guardiões da Quimbanda. Assim, a partir da religiosidade afro-brasileira onde as pessoas são dotadas de potências e possibilidades, uma mulher pode suportar no seu corpo a manifestação de diferentes entidades (masculinas, femininas, crianças, idosos) com distintas intensidades (mata, praia, rua). Tal como apontam Carneiro e Cury (1982), as mulheres de terreiro experimentam outras dimensões de existência a partir do culto aos orixás, como a masculinidade e a senioridade, diferente das concepções judaico-cristã (CARNEIRO; CURY, 1982).

⁶⁶ Refiro a *Iniciação*, primeiro ritual em um terreiro. Apontarei esse ritual mais detalhadamente adiante nas descrições acerca dos preparos dos Barquinhos de Iemanjá.

comunidade afro-religiosa se diferencia daquela que lhe é construída/oferecida fora destes espaços, onde enfrentam maiores condições de desigualdade, pois, como aponta Mãe Beata de Yemonjá⁶⁷ (2008), se “ser mulher no mundo contemporâneo é uma tripla jornada⁶⁸ – que dirá ser mulher afro-brasileira, religiosa e iyalorixá” (YEMONJÁ, 2008, p.21)⁶⁹. Dessa forma, os terreiros que possuem a liderança e atuação do segmento negro feminino são locais onde essas mulheres desempenham, para além de um “papel” religioso/cultural, suas potências políticas e sociais dentro da comunidade (CARNEIRO; CURY, 1982; GONZALEZ, 1981).

Mãe Ângela, mulher negra, nascida e criada na simplicidade, auxilia muitas pessoas em situação de vulnerabilidade social da própria vizinhança/comunidade onde a terreira se encontra. Ela vem organizando e desenvolvendo projetos educacionais, atividades para as crianças, exposições de trabalhos artesanais locais, ações de solidariedade com alimentação, além de ser fundadora de um ponto de cultura⁷⁰ e criadora de um time de futebol feminino, entre outras ações. Mais do que isso, Mãe Ângela lidera uma terreira, zela nossos orixás, vive e luta pela realidade do entorno e, dentre outras coisas, ensina suas filhas de santo a serem guerreiras. Em suas palavras: *mulher guerreira tropeça, mas não cai e sempre com a cabeça erguida*.

De família retrosa, bisavó afro, vó cativa, com uma mãe biológica que lhe ensinou a religiosidade, ela é a negra Ângela, uma Iyalorixá. Ela ecoa as *Vozes-mulheres* que atravessam, como refere Evaristo (2017e)⁷¹, a linha do tempo, do porão de navio negreiro à liberdade. Assim, evocando Nunes (2014), em seus estudos sobre *Ser mulher, sul mulher*, Mãe Ângela com sua perspicácia, garra e “movimento”⁷² é uma das mulheres do Sul, regidas por uma ancestralidade africana, que “fazem vento”.

⁶⁷ Mãe Beata de Yemonjá, renomada afro-religiosa falecida em 2017, atuou em diversas frentes como direitos humanos, educação e saúde.

⁶⁸ Lélia Gonzalez (1981) aponta que as mulheres negras enfrentam ao passo que são acometidas pelo “processo de tríplice discriminação” por raça, classe e gênero na sociedade brasileira.

⁶⁹ Além disso, como a própria Mãe Beata menciona, as iyalorixás possuem um legado de orientação, cuidado e acolhida a todos, um legado de luta junto com a sociedade (YEMONJÁ, 2008).

⁷⁰ Pontos de Cultura são projetos que foram financiados e apoiados institucionalmente pelo Ministério da Cultura do Brasil. Visam à realização de ações de impacto sociocultural que desenvolvam e articulem atividades continuadas em comunidades.

⁷¹ *Vozes-mulheres* é um dos poemas de Conceição Evaristo publicado em “Poemas da recordação e outros movimentos” (EVARISTO, 2017e, p.24-25).

⁷² Foi Nunes (2004) que, ao discutir sobre o movimento de mulheres negras quilombolas no enfrentamento do racismo e sexismo na região sul do país, aponta, dentre outras coisas, a expressão “nós [mulheres quilombolas] temos que fazer vento”, ouvida em campo. Tal expressão traria o sentido do movimento de mulheres negras para a emancipação e liberdade. Na família biológica de Mãe Ângela “fazer vento” é usado para designar ações na busca de objetivos que modificam estados atuais. Movimentos para a realização de conquistas.



Figura 6. Mãe Ângela em evento do Movimento Negro Unificado (MNU) no Ponto de Cultura Santa Bárbara, Canoas – RS. 14/07/2018. Fotografia de Margarida Matos (filha de santo).

É a partir desse contexto de ancestralidade de Mãe Ângela que os *saberes e fazeres* implicados, por exemplo, na preparação dos Barquinhos de Iemanjá são realizados na *seara*, na *terreira*, *lá em casa*.

A seara, a terreira, lá em casa

O *Centro Africano Ogum e Iansã*, denominação que faz referência aos orixás pais da casa – Ogum e Iansã – foi instituído por Mãe Ângela em 1996. No entanto, apesar desse nome institucional, internamente a comunidade chama o Centro de “terreira”, termo que vem sendo utilizado ao longo deste texto. Por sua vez, algumas entidades, quando se manifestam, mencionam a terreira como *seara*, termo que embala o título desta seção.

A terreira está localizada em uma comunidade periférica com domicílios simples, no Bairro Mathias Velho⁷³, em Canoas, região metropolitana de Porto Alegre/RS. Em sua área frontal existem pequenas árvores, arbustos, flores e ervas, além de um galinheiro. Também ali se encontram a *casinha do Bará* e a *casinha da Cigana*. Já nos fundos tem uma área coberta, uma cozinha própria para os preparos afro-religiosos e o salão, onde se encontram o congá (espaço

⁷³ Mathias Velho foi um escravagista que tinha como posse áreas localizadas entre Rio Pardo e o Litoral Norte do Rio Grande do Sul e, sobretudo, considerado um grande malfeitor, devido ao modo que tratava os cativos (SILVA *et al.*, 2017).

com as prateleiras das entidades da umbanda) e o quarto de santo (espaço com os orixás do Batuque). É no congá que as imagens feitas⁷⁴ de pretos-velhos, caboclos, oguns e iemanjás, por exemplo, estarão dispostas nas prateleiras e, do mesmo modo, é no quarto de santo, atrás da cortina, que estarão assentados os orixás do batuque, com exceção do Bará Lodê, que fica na casinha da rua. Como Corrêa (1994) aponta:

num templo cruzado encontraremos todas estas entidades, e seus respectivos espaços, mas cada um destes separados formalmente dos outros, distanciados ou divididos por portas ou cortinas que os isolam simbolicamente entre si. O salão é o único espaço comum, mas este é redefinido, ganha disposição física diversa, a cada ritual de cada entidade, que receberá seu culto específico e virá “ao mundo” (p.34).



Figura 7. Congá do *Centro Africano Ogum e Iansã*. Abril de 2018. Acervo da autora.

⁷⁴ As imagens da umbanda também precisam ser feitas através de processos ritualísticos com ervas e, assim, serão preparadas para portarem os axés de Iemanjá e Ogum Beira-Mar, por exemplo.

Assim, no que se refere aos rituais religiosos, a terreira se caracteriza como *cruzada*. Isso quer dizer que, com ritos específicos e momentos diferentes se cultua o batuque, a quimbanda e a umbanda; “formas rituais” com notória amplitude no Rio Grande do Sul (representando cerca de 80% das casas afro-religiosas do estado) e também denominadas de religiões afro-gaúchas⁷⁵ ou afro-riograndenses (CORRÊA, 1991, 1994; ORO, 2008; SILVA, 2010). Corrêa (1994) argumenta que essas formas religiosas constituem um *continuum religioso*, entendido enquanto um conjunto de religiões com proximidades pela matriz africana. Além disso, o autor também pondera que tal *continuum* considera as aproximações dessas religiões com elementos do espiritismo-kardecista e do catolicismo.

Diferente de alguns afro-religiosos que se referem como umbandistas ou batuqueiros⁷⁶, Mãe Ângela, por sua vez, assim como vários outros iniciados, se denomina como “de religião”. Usualmente, através dessa expressão, as pessoas compreendem que tal sujeito é de religião afro-brasileira e, por extensão, os termos “coisas de religião”, “ensinamentos de religião” ou apenas “religião” – os quais aparecerão ao longo da dissertação –, também se referem ao batuque, à quimbanda e à umbanda, por exemplo. Além disso, Mãe Ângela chama essas “formas rituais” de *lados*: *sou de religião e tenho casa aberta. Minha casa é cruzada. Tem o lado da umbanda, do povo de rua [giras, ciganos, exus, quimbanda] e o lado da nação [batuque]*.⁷⁷ Assim, considerando o modo bastante difundido relativo a tais denominações também emprego *ser de religião e lados* ao longo deste texto, pois, conforme argumenta Leite (2017), “... mais do que definir a sua religião, é interessante observar que cada uma dessas denominações [batuque, umbanda, quimbanda, nação] são sistemas de conhecimento que orientam suas lideranças e participantes, também demarcam suas escolhas, seus valores, seus modos de vivenciar suas espiritualidades” (p.45).

Nessa direção, como veremos ao longo dos relatos etnográficos, os Barquinhos de Iemanjá serão preparados visando uma homenagem pelo *lado* da umbanda, que tem os cantos rituais “puxados” em português (denominados de pontos e que cultuam entidades como os pretos-velhos, cosmes e caboclos, incluindo os “orixás da umbanda”), possui a predominância dos elementos africanos de cultura banto e não pratica o “sacrifício de animais” (CORRÊA,

⁷⁵ A educadora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva também faz menção ao termo “afrogaúcha” ao apontar que: “os sons dos atabaques do Batuque, da Umbanda, não perceptíveis a qualquer ouvido, guardam as raízes africanas e fazem desabrochar, a cada toque, nossa alma afroportolegrense, afrogaúcha, afro-brasileira.”(SILVA, 2010, p.12).

⁷⁶ Tal como menciona Corrêa (1991), os iniciados no batuque “identificam-se como ‘de nação’ ou ‘batuqueiros’, este último termo, porém, é utilizado entre íntimos, pois do contrário é ofensivo e pejorativo” (p.152-153).

⁷⁷ Fala de Mãe Ângela ao mencionar sobre o Centro Africano Ogum e Iansã.

1991, 1994)⁷⁸. No entanto, por se tratar de uma terreira cruzada, se tem no cotidiano, compondo uma mesma “cena”, um mesmo momento, ainda que seguindo as formas ritualísticas específicas e separadas, a presença de elementos rituais respectivos aos diferentes *lados*, tal como destacarei a seguir. Em outras palavras, todas as descrições realizadas sobre o preparo dos barquinhos se referem a um ritual da umbanda – que é frequentemente excluída na literatura das religiões de matriz africana⁷⁹ –, mas os preceitos, as formas de *fazer*, os ensinamentos cruzam os diferentes *lados* compondo, assim, a característica homenagem à Iemanjá do *Centro Africano Ogum e Iansã*⁸⁰. Tendo dito isso, é oportuno destacar que os resultados apresentados a seguir dizem respeito ao universo da terreira onde o estudo foi realizado, de modo que não se pretende, de maneira alguma, generalizar seus desfechos. Não se descarta, no entanto, a possibilidade de aproximações e similitudes com outras comunidades.

Ainda, cabe mencionar que essa terreira, sob a liderança de Mãe Ângela, possui aproximadamente quarenta iniciados na umbanda. Tais filhos de santo variam desde moradores próximos, até moradores de outros bairros de Canoas ou de outras cidades próximas, como Porto Alegre e Cachoeirinha. Os iniciados são negros, brancos e descendentes de indígenas com diferentes faixas etárias (de jovens adolescentes a idosos) e orientações sexuais, sendo em sua maioria mulheres. Além disso, mesmo que ainda não iniciadas, é destacada a presença de crianças que se envolvem com as atividades da terreira estando frequentemente presentes na comunidade religiosa.

Na terreira, na nossa casa, é frequente também a presença de famílias consanguíneas. De acordo com Siqueira (2004), registram-se em comunidades afro-religiosas uma forte presença da família biológica dentro da família de santo, com certos terreiros tendo início, inclusive, de um núcleo familiar. Do mesmo modo, no *Centro Africano Ogum e Iansã* a constituição da família também se caracteriza pela união de filhos, irmãos e tios biológicos compondo, no âmbito da religião, a família de santo. Sou iniciada nesta mesma terreira e tenho familiares sanguíneos enquanto irmãos de santo, sendo Mãe Ângela, minha tia biológica.

⁷⁸ Tais características sobre a umbanda podem ser melhores compreendidas através dos estudos de Corrêa (CORRÊA, 1991, 1994). No entanto, como argumentarei ao longo deste texto, entendo, a partir deste estudo e das minhas vivências, que a umbanda além de uma religião afro-brasileira também possa seguir, assim como seus iniciados, ensinamentos baseados na matriz civilizatória africana.

⁷⁹ A umbanda vem sendo construída pela literatura enquanto uma religião brasileira e, dessa forma, muitas vezes colocada como menos “afro” do que as demais.

⁸⁰ Para maiores informações a respeito das características de um terreiro cruzado, bem como dos rituais da umbanda, batuque e quimbanda, consultar os estudos de Corrêa (1994) e Oro (2008).

Nessa direção, uma vez que estudo e sou iniciada neste mesmo lugar, sigo as escritas de Conceição Evaristo, as quais me deram algumas bases para pensar em outras estratégias teórico-metodológicas durante o percurso da pesquisa.

A chegada nas *Escrevivências*

Conceição Evaristo, negra, brasileira e escritora contemporânea nascida em uma favela de Minas Gerais, tem a escrita marcada pela sua vivência, abordando temas como a discriminação racial, de gênero e de classe. Suas obras literárias possuem como foco a população afro-brasileira, retratando a pobreza e a violência que acometem esse segmento, ao mesmo tempo elas abordam a complexidade humana, trazendo o cotidiano de “choro e gozo” das protagonistas majoritariamente femininas. Seus textos perpassam questões de identidade, memória e narrativa oral, sempre com fortes críticas sociais a partir de seu lócus na sociedade brasileira. Além disso, através de poemas, contos, novelas e romances, a autora retrata a religiosidade afro-brasileira e a ancestralidade, que são invocadas e presentes na vida de personagens (2016a, 2016b, 2017a, 2017b, 2017d, 2017e).

Dentre tantas potências nas obras de Conceição Evaristo se destaca a *Escrevivência*, experiência textual iniciada pela autora durante a escrita do livro *Becos da memória*, em 1987/88. Através da *escrevivência* ela escreve “con(fundindo) escrita e vida, ou, melhor dizendo, escrita e vivência” (EVARISTO, 2017b, p.9). Para a intelectual, a *escrevivência* é mais do que escrever estritamente suas experiências pessoais, é trazer para o texto questões históricas que acometem sujeitos e grupos socialmente invisibilizados dos quais faz parte (EVARISTO, 2017b, 2017c). Isso porque, como refere, “(...) o engasgo é nosso”, ressaltando sempre a coletividade (2017a, p.7). As suas *escrevivências* são baseadas nas lembranças pessoais junto aos seus familiares e nas histórias de pessoas que se encontram em situação de vulnerabilidade social trazendo, assim, as vivências e sobrevivências de negros e negras enquanto crianças ou mais velhos (2016a, 2016b, 2017a, 2017b, 2017d, 2017e).

Desenvolvi esta pesquisa – uma *etnografia enquanto escrevivência* – embasando-me na referida autora, devido à minha proximidade com o *Centro Africano Ogum e Iansã*, sobretudo por ser essa terreira um lugar onde reverberam vivências afro-brasileiras, partilhadas por uma comunidade de pessoas inseridas em contextos de desigualdades sociais, que são, muitas vezes, foco de discriminação. Assim, como em seus ensinamentos, experienciei o “campo”

(con)fundindo⁸¹ escrita e vida, ou melhor, pesquisa e vivência, na composição de uma etnografia junto à comunidade da qual faço parte. Busco, dessa forma, descrever momentos coletivos vividos intensamente⁸², dotados de ancestralidades e potências junto aos preparos dos Barquinhos de Iemanjá, sem, contudo, desconsiderar o contexto social da comunidade e meu envolvimento enquanto iniciada e pesquisadora.

Nessa direção, inspirada nas *escrevivências*, podemos dizer que a dimensão metodológica deste empreendimento etnográfico se afasta daquela reportada em bibliografias mais “tradicionais”, nas quais seria importante o distanciamento relacional e cultural da etnógrafa com o contexto a ser estudado. Da mesma forma, se afasta dos argumentos que pautam a potencial falta de imparcialidade e capacidade de questionamento por parte daquelas investigadoras que possuem envolvimento prévios, ainda que essas características “utópicas” já tenham sido problematizadas e refutadas por etnógrafos contemporâneos (VELHO, 1978, 2003).

Nesse sentido, o experimento textual de Conceição Evaristo aporta importantes elementos para esta pesquisa em educação e para a construção etnográfica. Além de nos dar bases para pensarmos a partir das questões histórico-sociais dos negros no Brasil, nas vivências e *saberes* de famílias e comunidades, tal experimento textual possibilita pensarmos em modos *outros* de fazer pesquisa. Não se trata de fomentar a escrita sobre si, mas de descrever acontecimentos sempre coletivos, dos quais o pesquisador sempre faz parte do processo. Assim, na busca por um empreendimento etnográfico que fizesse jus ao meu pertencimento à terra, ao envolvimento de quem escreve e vive, encontrei as *Escrevivências* (sobretudo, a sobrevivência) nas obras de Conceição Evaristo.

Além disso, acionar os textos teórico-literários de Conceição Evaristo é também me colocar como uma pesquisadora que busca se inserir em sua produção intelectual como mulher negra e que escreve a partir de um dado contexto. Nessa direção, aponto que no decorrer do desenvolvimento deste estudo busquei me aproximar de um referencial etnográfico que me permitisse desenvolver a pesquisa o mais próximo possível do contexto estudado. Em outras palavras, um referencial que abordasse, em algum âmbito, a religiosidade afro-brasileira ou que

⁸¹ Conceição Evaristo repete palavras, brinca com a escrita em “um jogo com o vocabulário e as ideias de escrever, viver, se ver” (2017c). Nesse sentido, se observa em seus textos a presença das *escrevivências* con(fundindo) escrita e vivências ou (con) fundindo, deliberadamente, escrita e vivências. Entre o jogo de palavras, termos e sentidos, as fusões, confusões, não lhe constroem, são próprias do seu “experimento textual” (EVARISTO, 2016a, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d).

⁸² Nestes momentos que julgo intensos e de aprendizados constantes, me recordo da noção de afeto no sentido que lhe atribui Favret-Saada: se deixar afetar pelo campo sendo possível sentir intensidades e se colocar sem intencionalidades investigativas (2005).

se dedicasse, mais detidamente, às diversas questões aqui presentes. Em suma, busquei dialogar com um “referencial” teórico mais local, político e eticamente comprometido com as questões que circundam as vivências afro-brasileiras.

Dando seguimento, e no embalo do movimento das águas de Iemanjá e das águas que também estão presentes nos textos de Conceição Evaristo⁸³, tomo as *escrevivências* enquanto uma experiência inerentemente coletiva. Como a autora refere, as palavras-vivências, as histórias, as alegrias e os engasgos são nossos. Assim, na direção de realizar uma pesquisa que assume como um pressuposto essa característica coletiva que fundamenta as *escrevivências*, do mesmo modo que dialoga com o entendimento de coletividade vivenciado dentro de muitos terreiros, busquei escrever a dissertação de forma mais próxima possível dos interlocutores, ao mesmo tempo em que interrogando meus próprios pertencimentos.

Após organizar os relatos etnográficos, iniciei, a partir de julho de 2018, um movimento de levar para a terreira algumas partes impressas de meu diário de campo, bem como resumos e textos incluídos nesta dissertação para que Mãe Ângela e meus irmãos pudessem ler, corrigir, apontar informações a serem retiradas ou colocadas, editar os modos de escrita, etc., visando uma construção “mais” coletiva – ao menos no que se refere àquilo que eu estava vendo. Assim, na medida em que eu “terminava” de escrever uma dada parte do texto, imprimia várias cópias que levava para a terreira com a esperança de que meus diferentes interlocutores pudessem lê-los e contribuir com possíveis “ajustes”. Apesar disso, o processo de leitura pelos iniciados não aconteceu em minha presença ou mesmo no cotidiano da comunidade. Isso porque quando estávamos lá muitas outras coisas eram feitas, havendo, portanto, poucos momentos em que a leitura pudesse ocorrer em detrimento de qualquer outra atividade, por mais que todos os irmãos sempre demonstrassem interesse e ânimo em relação ao desenvolvimento do estudo. Assim, o que aconteceu, repetidamente, foi o movimento de imprimir os textos, levá-los para a terreira e entregá-los para alguns iniciados (e, nesta operação, dei preferência aos mais velhos por entender que, provavelmente, eles poderiam me oferecer maiores contribuições e, do mesmo modo, respeitar as hierarquias da terreira), que, em outros momentos, davam algum retorno com suas apreciações, as quais voltava a anotar em meu diário de campo.

Nesta operação de “dar o texto à apreciação do olhar do outro” segui as recomendações de meus irmãos e de minha Mãe de Santo com a mesma seriedade com que sigo as sugestões de alguns colegas da universidade. E, desde suas experiências e conhecimentos obtidos e

⁸³ Conceição Evaristo aborda, através de suas obras, os movimentos das águas salgadas, doces e na lama que dirigem os fluxos e as continuidades. Águas de Iemanjá, Oxum e Nanã que entendo como pano de fundo em suas *escrevivências* (EVARISTO, 2016a, 2016b, 2017a, 2017c, 2017e).

partilhados na terreira, as recomendações foram as mais diversas: não escrever ou não detalhar determinadas coisas, no sentido de ocultamento (daquilo que não deve ser revelado aos não iniciados); escrever e detalhar outras, no sentido de fornecer explicações aos leigos (prioritariamente aqueles da academia que não têm qualquer iniciação ou conhecimento dos rituais afro-religiosos); “corrigir” determinados relatos, sobretudo, apontando momentos e circunstâncias não previamente descritas e que foram vistas como importantes; tirar ou colocar nomes nos relatos etnográficos e nas autorias das fotos; trocar as fotografias por outras que eles julgavam mais bonitas e interessantes, entre outras recomendações menos específicas.

Assim, além de utilizar de um diário de campo para descrever as *escrevivências*, e de me valer de diferentes estratégias a fim de apreender, de certo modo, o olhar “do outro” para meu foco de investigação, também realizei registros fotográficos a fim de compor uma dissertação que também fosse visualmente mais próxima do “mundo da terreira”. Embora as fotografias constituam um mundo à parte em relação às suas especificidades, e haja mesmo – literalmente – um universo de questões relativas aos modos de ver, refiro – modestamente – que penso que as fotografias, mais do que complementos ao que foi escrito, ou ainda mais do que meras ilustrações daquilo que foi dito, nos mostram aquilo que a escrita não dá a ver. Elas exibem cores, modos, posições, detalhes que, dentro (e aqui fora) da terreira, são muito importantes, pois nos provocam e nos ensinam a apreciar e, em diferentes momentos, a reviver – e, no caso de pesquisas acadêmicas, a analisar – determinados instantes registrados no tempo. As fotografias possuem, então, a potência de mostrar, de marcar no tempo-espço, alguns passos dessas *escrevivências*: aquilo que a fotógrafa estava observando, os detalhes de cada organização e (particularmente no caso aqui em questão a) preparação para a homenagem à Iemanjá. Além disso, tal como se refere Santos (2005), os objetos trazidos, as fotos, as anotações no diário de campo funcionam, nesta (re)constituição, como matéria para compor a história que se conta, pois dão “autenticidade” à narrativa da etnógrafa.

Das aproximadamente 500 fotografias realizadas durante as homenagens que a terreira fez à Iemanjá, entre 2017 e 2019, apenas aquelas que tinham como foco as “coisas de religião” foram selecionadas para compor o manuscrito aqui apresentado. Do mesmo modo, e, sobretudo, por questões de ordem ética, evitou-se a inserção de quaisquer registros que pudessem expor alguns iniciados. Além disso, cabe ressaltar que algumas fotografias aqui inseridas, compondo a *escrevivência*, fazem parte de um acervo bem mais amplo mantido pela autora, composto por imagens registradas em diferentes lugares, momentos e datas. Por fim, todas as imagens aqui inseridas contam com a permissão dos envolvidos.

Em síntese, busquei apresentar aqui, ainda que brevemente, alguns fazeres que pude realizar ao longo desta etnografia. Baseada nas *escrevivências* de Conceição Evaristo experienciei o “campo” (con)fundindo pesquisa e vivência, na busca de um registro detalhado junto à comunidade afro-religiosa da qual faço parte. Expus, assim, como lidei com as fotografias, com o “referencial” bibliográfico e com a escrita junto aos iniciados. Apresentei também, em linhas gerais, a Iyalorixá e alguns aspectos do *Centro Africano Ogum e Iansã*, pois foi a partir desse contexto que os *saberes e fazeres* implicados na preparação e na composição de oferendas à Iemanjá, especialmente os barquinhos, foram realizados nesta terra.



Figura 8. Coroa de Iemanjá no Congá do *Centro Africano Ogum e Iansã*. 02/02/2018. Acervo da autora.



Figura 9. Uma composição aos oguns no Congá do *Centro Africano Ogum e Iansã*. 29/04/2017. Acervo da autora.

3. OFERENDAS: PREPAROS E COMPOSIÇÕES AFRO-RELIGIOSAS?

Ao longo do trajeto de envolvimento com a temática afro-religiosa muitos foram os aprendizados em diferentes âmbitos relacionados às oferendas. Um desses aprendizados, que ensinou a meus irmãos e a mim a partir de uma diversificada gama de vivências, compõe o tema central deste trabalho: oferendas à Iemanjá. Antes, contudo, de nos adentrarmos na discussão mais detalhada de tal tema, uma reflexão é necessária: o que, afinal, pode ser considerado uma oferenda? De que tratam as oferendas? Como elas são entendidas? Mais especificamente, como elas se inscrevem na terreira ora em estudo?

Levanto essas perguntas na direção de entrarmos no mundo dos *saberes e fazeres* envolvidos no percurso de preparação dos Barquinhos de Iemanjá, o ponto articulatório neste estudo entre alguns rituais da religiosidade afro-brasileira e certos discursos ecológicos circulantes no contexto contemporâneo. Dessa forma, apresento e discuto neste capítulo algumas passagens da etnografia realizadas na terreira que corroboram para se destacar alguns pontos considerados relevantes, esboçar comentários e, igualmente, contextualizar a temática.

Nesta direção, cabe começar referindo que “oferenda” é um termo amplo, genérico, utilizado mais em alguns lugares do que em outros, mais por determinadas pessoas do que por outras e em algumas situações mais do que em outras. Trata-se, assim, de um termo que comumente permeia mais a esfera pública, por meio de pessoas externas à religiosidade afro-brasileira, e também por meio daquilo que podemos denominar como interlocuções entre sistemas culturais (por exemplo, entre aqueles de bases civilizatórias de matriz africana e outros), do que um termo que seja empregado no interior das comunidades e, assim, entre os iniciados.

De forma geral, quando se fala ou escreve “oferenda”, muito provavelmente, um interlocutor ou leitor – pelo menos dentro do contexto brasileiro – pensará em um “artefato” oriundo de cultos afro-religiosos. Tal termo, consideravelmente conhecido, é bastante recorrente nos meios de comunicação (jornais, *sites*, redes de televisão, plataformas de busca, etc.). Inclusive, se colocarmos, por exemplo, a palavra “oferenda” em *sites* de pesquisa, as imagens que aparecerão provavelmente serão de elementos relacionados à religiosidade afro-brasileira⁸⁴, retratando certa familiaridade das pessoas com o termo. Do mesmo modo, a palavra “oferenda” é frequentemente utilizada em alguns diálogos corriqueiros e, supostamente, não

84

Faça

o

teste:

https://www.google.com/search?q=oferenda&safe=active&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjicceQnZThAhX9DrkGHZbTBNQQ_AUIDigB . Acessado em 21 de março de 2019.

preconceituosos entre pessoas que desconhecem ou não compartilham dos pressupostos de matriz africana⁸⁵. Dessa forma, é possível observar que diferentes preparos afro-religiosos, que colocam em relação iniciados, entidades, comidas, materiais, espaços (como apontarei adiante nesta seção) são usualmente denominados e entendidos amplamente como “oferendas” por pessoas leigas e externas à religiosidade. Ou seja, tudo relacionado à religiosidade afro-brasileira que está disposto na rua, mesmo significando coisas muito diferentes para os terreiros, é denominado e entendido como “oferenda” pelas pessoas externas (desde aquilo que foi arriado a fim de presentear e presenciar; o que posteriormente será *despachado*, como é o caso de serviços já feitos, obrigações de iniciados que morreram; as *levantações* após os rituais do batuque; as comidas de *obrigação*; e até mesmo o *mercado*⁸⁶).

Com relação às interlocuções entre sistemas culturais, algumas mães e pais de santo, aqueles mais envolvidos com as esferas públicas, por vezes, utilizam desse termo quando visam à comunicação com tais leigos e pessoas externas. Em entrevistas concedidas, na escrita de textos abertos em redes sociais ou em sites de *internet*, são alguns dos exemplos onde veríamos o termo “oferenda” sendo utilizado por iniciados em uma determinada dimensão educativa, visando ensinar e, assim, também se comunicar.

Em paralelo, a “oferenda”, tal como referida anteriormente de forma genérica, não existe dentro da terreira em que este estudo se desenvolveu. Ela sequer é mencionada nas situações que descrevi em meu diário de campo. Se dentro desse espaço qualquer pessoa se utilizar deste termo para reportar algo precisará, minimamente, dar maiores explicações acerca do que está falando a fim de ser compreendida⁸⁷. Não é que lá os iniciados não saibam o que ela pode vir a ser, que desconheçam completamente o termo, ou, tampouco, que outra palavra possa ser utilizada como sinônimo. Antes, “oferenda”, tal como é amplamente entendida pelas pessoas externas, fazendo alusão a praticamente todos os preparos ritualísticos que envolvem diferentes tipos de “materiais”⁸⁸, não corresponde especificamente a nenhum dos variados processos que

⁸⁵ As palavras, como aponta Hall (2005) refletindo acerca das proposições do filósofo Jacques Derrida, “sempre carregam ecos de outros significados que elas colocam em movimento [...]” (HALL, 2015, p.25-26).

⁸⁶ Norton Figueiredo Corrêa (2005) aponta o mercado como um “pacote” “no qual há pequenas porções das principais comidas preparadas [para o batuque]. Comer dessas comidas é sacralizar-se, se o mercado permite estender tais benefícios aos familiares que ficaram em casa” (CORRÊA, 2005, p.75). Em outras palavras, trata-se de comidas levadas para casa, e com familiares compartilhadas, após ritual do batuque.

⁸⁷ Aproveito para ressaltar novamente que as reflexões realizadas no âmbito deste trabalho dizem respeito ao universo da terreira onde o estudo se desenvolveu (terreira cruzada no RS), de modo que em outras comunidades, visto a heterogeneidade do segmento afro-religioso, outros desfechos sejam possíveis.

⁸⁸ Com a intenção de elucidar a questão apresento alguns links que apontam diferentes preparos ritualísticos como “oferendas”. 1) “Homem invade culto de umbanda em RO, chuta oferenda e coloca fogo”: Disponível em: <<http://g1.globo.com/ro/cacoal-e-zona-da-mata/noticia/2016/07/homem-invade-culto-de-umbandistas-chuta-oferenda-e-coloca-fogo-em-ro.html>> Acesso: 28 mar.2019. 2) “Polícia de Piracicaba acha pacote estranho e aciona esquadrão antibomba: era oferenda”. Disponível em: <<https://f5.folha.uol.com.br/voceviu/2016/07/10003185->

se dão nesta terreira. Assim, podemos dizer que “oferenda” se constitui em uma demasiada generalização, tal como veremos adiante.

Se, tal como aponta Hall (2016), cultura diz respeito ao “compartilhamento de significados”, em que os “membros da mesma cultura compartilham conjuntos de conceitos, imagens e ideias que lhes permitem sentir, refletir e, portanto, interpretar o mundo de forma semelhante” (p.23), logo, podemos pensar que tais processos ritualísticos partilhados também podem ser entendidos como fazendo parte de uma cultura. Assim, quando se tem um conjunto de processos ritualísticos que se convencionou chamar de “oferendas”, e que são compreendidos, tomados e vivenciados de formas diferentes entre pessoas “internas” e “externas” às terreiras, estamos, *grosso modo*, tratando de uma temática que envolve distintos sistemas culturais (com base civilizatória na matriz africana e estrangeiros, como já apontado). O termo “oferenda”, desse modo, acaba por dar nome/“traduzir” variados processos ritualísticos afro-religiosos frente a outras culturas.

Nesta direção, é possível dizer que ao se compreender uma cultura através de outro sistema de significados, algo se perde, pois não há equivalências. Também os entendimentos acerca do que vem a ser “oferenda”, como um tipo de “tradução” entre culturas, ocasiona perdas⁸⁹. Tal perda geraria, assim, um tipo de “traição”⁹⁰ em relação às religiões afro-brasileiras, pois, ao ser traduzido, o termo “oferenda” poderia ser percebido de maneira superficial e generalista, não valorizando seus diferentes preparos e seus variados sentidos ritualísticos. Compreendida como um conjunto complexo de ritos e elementos nas terreiras, a compreensão por outro sistema cultural poderia reduzir ou minimizar suas especificidades, diferenças, contextos e significados.

Há, ainda, que se ponderar que, neste processo de “tradução” de uma matriz civilizatória africana pelo “externo”, a sociedade brasileira se constituiu e opera a partir de uma forte base cultural ocidental-cristã, acabando, também, por desencadear certas naturalizações que

[polícia-de-piracicaba-acha-pacote-estranho-e-aciona-esquadrao-antibomba-era-macumba.shtml](#)> Acesso: 28 mar.2019. 3) “Homem atira em vizinho para impedir oferenda na rua”. Disponível em:< <https://www.ibahia.com/salvador/detalhe/noticia/homem-atira-em-vizinho-para-impedir-oferenda-na-rua/>> Acesso: 28 mar.2019.

⁸⁹ Burke (2003), por exemplo, em seu texto sobre “tradução cultural” um “ensaio híbrido sobre a cultura em sua perspectiva histórica”, destaca que é produtivo aos pesquisadores atentarem “ao que se perde no processo de tradução de uma cultura para a outra” (BURKE, 2003, p.60). Já Derrida (2000), em seus estudos sobre tradução entre línguas, analisa de maneira crítica que neste processo existe a dimensão daquilo que não se é capaz de passar de um idioma para o outro, aquilo que permanece apenas no “original”, pois não existiriam correspondências. Para o autor, “A tradução não buscaria dizer isto ou aquilo, a transportar tal ou tal conteúdo, a comunicar tal carga de sentido, mas a remarcar a afinidade entre as línguas, exibir sua própria possibilidade” (2006, p.44).

⁹⁰ Como um ato falho toda tradução é uma “traição”, no sentido de que não se consegue cumprir com um certo “juramento de fidelidade” para com o que será traduzido (DERRIDA; SANTOS, 2000).

banalizam, criam absolutismos e colocam em circulação metanarrativas⁹¹ preconceituosas e discriminatórias sobre a religiosidade afro-brasileira. Nessa direção é possível apontar que, de forma errônea e preconceituosa, quaisquer outros elementos, como animais mortos, objetos variados e comidas em lugares públicos são também tomados como oferendas por pessoas externas, inclusive, muitas vezes culpabilizando os afro-religiosos por poluições e mortes (de pessoas e outros animais). Existe, assim, uma série de elementos dispostos nas ruas que as pessoas leigas, mal-intencionadas ou não, dizem ser “feitiços, batuque, macumba, saravá”, e que, mesmo não sendo de rituais afro-religiosos, de forma pejorativa retratam o preconceito contra estas religiões e seus iniciados. A este respeito, Moraes (2013), em um estudo sobre como as religiões afro-brasileiras são mobilizadas no contexto da Lei 10.639/2003 (que inclui, no currículo oficial da Rede de Ensino, a obrigatoriedade da temática *História e Cultura Afro-Brasileira*), aponta a frase “chuta que é macumba” como uma expressão que “agride, desrespeita, mesmo se enunciada metaforicamente”⁹². Assim, tais metanarrativas fomentam discursos e práticas representacionais negativas do negro, do afro-religioso, bem como de seus rituais, que vêm sendo vistos, ao longo do tempo, como práticas “do mal”, “cultos ao diabo” ou mesmo de maus-tratos aos animais. Em nível mais específico, as próprias “práticas” relacionadas à religião afro-brasileira, incluindo-se aí as “oferendas”, são vistas como tributárias dessas metanarrativas, pois fogem às práticas preconizadas pelo cristianismo e pelo homem branco.

Hall (2016), ao tratar de modo amplo sobre cultura e representação⁹³, menciona que “os sentidos também regulam e organizam nossas práticas e condutas: auxiliam no estabelecimento de normas e convenções segundo as quais a vida em sociedade é ordenada e administrada” (HALL, 2016, p. 22). Dessa forma, penso que nas análises que se seguem devemos ficar atentos para as direções em que as “oferendas” são compreendidas, pois os sentidos que lhes são atribuídos permitem diferentes possibilidades de regulação, criação de normas e convenções

⁹¹ De acordo com Tomaz Tadeu da Silva (2000), baseado em Jean-François Lyotard, *metanarrativa* seria “qualquer sistema teórico ou filosófico com pretensões de fornecer descrições ou explicações abrangentes e totalizantes do mundo ou da vida social” (SILVA, 2000, p.78).

⁹² As religiões afro-brasileiras têm tomado espaço nas discussões de âmbito escolar em razão das questões relacionadas à intolerância religiosa e, do mesmo modo, por ser percebida enquanto parte de uma cultura que contribui para o exercício da Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) (MORAIS, 2013). Assim, por uma demanda do movimento negro, com a Lei 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004), o projeto de uma sociedade antirracista vem se fortificando na educação institucional brasileira pautando além do racismo religioso, as “práticas” e vivências de comunidades tradicionais de matriz africana para o desenvolvimento da educação das relações étnico-raciais e da cidadania.

⁹³ Segundo Hall (2016), em uma perspectiva construtivista, a representação é a produção de signos (que carregam sentidos) e significados que, através da linguagem, são ligados à cultura, e assim, compartilhados entre seus membros.

baseadas em entendimentos externos às terreiras que produzem e reproduzem racismo e representações discriminatórias que impactam profundamente a vida afro-religiosa.

Na contramão destas generalizações, acusações e suas decorrências, dentro da terreira, em um “Mundo africano”⁹⁴ (SILVA, 2010), há uma variedade de processos ritualísticos e preparatórios dotados de potências e magnitudes: *ebó*⁹⁵, *bandejas*, *serviços*, *trabalhos*⁹⁶, *ecós*⁹⁷, *seguranças*, *presentes*, *barquinhos e frentes* são algumas das múltiplas denominações de preparos nos quais aprendemos, a partir das *escrevivências* – tal como aponta Evaristo (2017b) – junto ao Centro Africano Ogum e Iansã. Trata-se, portanto, de importantes processos diários e constitutivos da religiosidade afro-brasileira. De acordo com Rabelo (2014a), em um estudo acerca das feitura no candomblé⁹⁸, as realizações destes preparos “marcam o cotidiano de um terreiro” (p.253), podendo ser desde os mais simples, preparados através de um alimento, até os mais elaborados, envolvendo diferentes tipos de comidas e de materiais (2014a).

Podemos dizer, em linhas gerais, que se tratam de composições que possuem diferenças em seus objetivos, significados, modos, épocas de realização e elementos integrantes. Além disso, também se pode dizer que em cada preparo há uma variação nos atributos que dependem da entidade acionada, de onde ele será arriado⁹⁹, bem como das pessoas envolvidas e de com quem elas aprenderam. A partir do prisma da religiosidade afro-brasileira teremos uma variedade que não se esgota, com formas possíveis e necessárias para a realização dos preparos, os quais não se constituem apenas em composições finais que estão no campo do visível, mas fazem parte de um circuito de *fazeres*, encadeamentos, aprendizados e relações ao longo de muitos processos. As composições constituem, assim, uma multiplicidade incapaz de ser descrita em sua totalidade, restando apenas mencionar, de forma geral, algumas de suas características e sentidos.

Os elementos constitutivos destes preparos e composições podem ser aqueles de origem vegetal (flores, folhas, frutas, grãos, raízes), animal (inteiro ou em partes), bem como aqueles

⁹⁴ Termo emprestado pela educadora e intelectual Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2010, p.12), que o define como “espaço simbólico e físico habitado e significado por mulheres e homens negros do Continente [Africano] e da Diáspora.”

⁹⁵ Muitas palavras do Iorubá talvez não tivessem uma tradução literal, mas aqui traduzi pelo usual na terreira. *Ebó*, no entanto, acredito ser uma das palavras que, se traduzida, perde sua potência. Em todo caso, para melhor entendimento do leitor, aponto que *ebó*, genericamente, faz relação com uma “obrigação de 4 pé” no batuque, como também ao próprio iniciado que se *aprontou*. Em dicionários de iorubá-português, designa um tipo de “oferenda” e sacrifício.

⁹⁶ *Trabalho*: O termo êmico também mencionado por Anjos (2001, p. 140) se referindo a preparos ritualísticos para o “tratamento” de algumas doenças dentro do terreiro, por exemplo.

⁹⁷ Faz menção a determinados preparos ritualísticos que são proteção da terreira.

⁹⁸ *Feitura* é um termo usado nos terreiros de candomblé, que, dentre outras coisas, reporta à iniciação de uma pessoa na religião, como apontarei no próximo capítulo (4).

⁹⁹ Arriar: diz respeito à ação de assentar, colocar, depositar um preparo afro-religioso em algum lugar.

que possuem algum tipo de produção fora da terreira, como balas, quindins, cachaça, pentes, brincos e perfumes, por exemplo. Isto é, são todos elementos que, de uma forma ou de outra, passam por processos e, portanto, tal como menciona Rabelo (2015), são feitos¹⁰⁰, ou seja, “são alvo de algum tipo de intervenção” (RABELO, 2015b, p.245).

Como filhos de santo, e para começarmos a nos envolver nestes preparos complexos genericamente denominados de “oferendas”, nós temos que aprender onde estão as coisas para esses *fazeres* dentro da terreira, bem como o que é necessário à preparação, o que pode ser substituído e o que é imprescindível. Em outras palavras, é preciso entender a importância do espaço da cozinha da terreira e de seus “utensílios” como espaço “do fazer”, das preparações. Quais pratos podem ser usados ou não? E por quê? Com que colher se pode mexer? Qual é a panela que podemos utilizar? Quais são os tamanhos e os materiais indicados para cada preparação? Qual é a quantidade, a concentração e, mesmo, a textura dos ingredientes e dos elementos envolvidos? O que pode ser feito em grupo ou individualmente? O que apenas uma pessoa pode fazer?

Assim, será na cozinha que farelos, grãos, vegetais e carnes serão cozidos, fritos ou torrados, bem como frutas, bebidas e doces serão elaborados e organizados. É lá também que ações, palavras, rezas e pensamentos serão ensinados, entoados e acionados no processo de preparo, pois as *ciências*¹⁰¹ também estão nos detalhes daquilo que é proferido – dentro da cultura da oralidade, característica desses ensinamentos.

A oralidade ritual, presente também nesses preparos e composições afro-religiosas, “é essencialmente constituída de preceitos que interditam maus encadeamentos e solicitam posturas adequadas” (ORO; ANJOS, 2009, p.100). Tal como se refere Vanda Machado, “na tradição africana, é a palavra que diz o que é sendo. [...] A palavra é vida, é ação. É sopro que transforma. É a palavra que plasma o acontecimento que preexiste em potência em cada movimento do universo” (MACHADO, 2013b, p.98). Dessa forma, a oralidade é primordial nestes preparos rituais, pois é através de palavras/rezas que vão sendo entoadas e ensinadas que “as coisas” se constituem/se fazem.

¹⁰⁰ Tal feita não diz respeito a uma produção industrial, mas sim, de contínuos fazeres entre “coisas”, pessoas e entidades que será discutida no capítulo 4.

¹⁰¹ Verrangia (2010) , em seu artigo acerca dos conhecimentos tradicionais africanos e afro-brasileiros no ensino de ciências, chama a atenção para o uso da palavra “ciência” em expressões de matriz africana: a “ciência dos búzios”, a “ciência para rezar”. Segundo o autor, essas expressões também ensinam sobre o sentido do termo no âmbito científico. Nessa direção, resalto que aqui as *ciências* fazem menção aos processos específicos, complexos e conhecimentos ancestrais acionados nos preparos afro-religiosos. Faz menção aos detalhes capazes de encadear axé, de mobilizar forças e energias aos propósitos em questão. E, do mesmo modo, diz respeito aquilo que fica em segredo. Dos saberes que são ensinados nas terreiras apenas para algumas pessoas nos quais eu, enquanto pesquisadora, não possuo autorização para divulgar.

Em relação às preparações que se dão na cozinha, também cabe dizer que os elementos irão variar em quantidade (número, par, ímpar), cor (todas as cores e tonalidades possíveis, assim como a combinação delas), formas de preparo dos alimentos (frito, cozido, cru ou torrado), formas de “apresentação” (cortado, fatiado, aglomerado, espalhado ou isolado), disposição (formando círculos, um abaixo ou acima do outro, formando quadrados, de lado, na frente ou atrás, no centro), etc. Na sequência, os elementos podem ser acomodados em bandejas de papel, toalhas, tigelas de louça, barcos de madeira ou cestas. Assim, observamos que após o preparo dos alimentos iniciam as suas organizações específicas, as quais possuem determinados significados religiosos e sociais correlacionados às divindades e aos propósitos (LEITE, 2017).

Os objetivos para a realização dos rituais vão desde a obtenção de emprego, harmonia familiar, fortificação, defesa, até intenções mais complexas, como revigoramento da saúde, limpeza energética, fortalecimento das conexões com os orixás, cultos, processos preparatórios, novos fazeres e desfazer¹⁰². Além disso, de acordo com as intencionalidades, os preparos ficam restritos à terreira por algum tempo, sendo lá trabalhados e, posteriormente, despachados no lugar correspondente às entidades e aos objetivos, seguindo, assim, destinos e fluxos. Ou ainda, assim que prontos, eles podem descansar na terreira por um breve tempo e, após, serem levados e arriados para continuarem a ser trabalhados nos respectivos lugares de força¹⁰³. Tudo isso é realizado seguindo os aprendizados sobre os momentos mais adequados do dia (cedo da manhã, com luz solar, no entardecer, à noite, à meia-noite), de acordo com as fases da lua, os dias de homenagem, os dias da semana¹⁰⁴, os meses (dependendo do calendário da terreira) e as épocas do ano. Como refere Leite (2017), “as maneiras de preparar os alimentos, sua apresentação final, as correlações entre os pratos e as divindades, os locais das oferendas, as datas relacionadas ao calendário das celebrações, todos esses aspectos têm um sentido religioso e estão repletos de significados sociais” (p.64-65).

Junto com isso, são igualmente importantes os lugares onde os preparos serão “arriados” ou “despachados”, os quais irão variar de acordo com as intenções da preparação: canteiros de ruas; cemitérios; em cima de pedras, nas matas ou praias, dependendo das entidades (orixás, caboclos, exus, pretos-velhos) que acionam. Como exemplifica Anjos (2006), “a maior parte das oferendas são realizadas na encruzilhada. Conseguir um bom emprego ou fazer com que alguém o perca, realizar um casamento, ou mesmo realizar um ritual religioso, tudo pode ser

¹⁰² Apresento os *fazeres e desfazer* na seção “Quando se faz Barquinho, se faz vida”, no capítulo seguinte.

¹⁰³ Lugares de força, lugares em que as entidades estão/são/trabalham, emanam seus axés.

¹⁰⁴ Cada entidade tem um dia de semana. Bará, primeiro orixá do batuque, no contexto das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul tem a segunda-feira, por exemplo.

facilitado se garantir a boa vontade do ‘povo da rua’ o exu. E o lugar do exu são as encruzilhadas” (p.17). Ainda, os preparos ritualísticos afro-religiosos podem ter como objetivo “encadear” uma ou mais entidades; uma bandeja pode, por exemplo, ser dividida para Ogum e Iansã comerem juntos e uma mesa pode ser arriada para vários pretos-velhos ou para o povo de rua (exus, pombagiras, ciganos).

Além disso, cabe mencionar um aprendizado importante: os preparos ritualísticos afro-religiosos, mesmo quando arriados por outros iniciados, devem sempre ser “cumprimentados” e respeitados pelo povo de terreiro. Como Anjos (2006) exemplifica, “se a ‘pessoa de religião’, ao passar por uma encruzilhada, deparar-se com um ebó (galo sacrificado, um punhado de milho torrado, sete batatas sobre um papel vermelho), é provável que discreta e respeitosamente possa saudar o ‘povo da rua’ que ‘come’” (p.17).

A partir das questões aqui apresentadas, das distintas formas de preparação e das características consideradas importantes para a terreira, aprendemos, enquanto iniciados, que as coisas devem ser bem-feitas, requerendo zelo, compromisso, cautela e atenção aos detalhes (figura 10). A partir da “aprendizagem através de ações como *saber* escutar, concentrar-se, falar, respeitar e aprender coletivamente”(SILVA, 2015, p.87), vamos ficando mais “sensíveis” às práticas. Todas essas atividades apontadas são realizadas sob o olhar minucioso de quem as prepara, sendo acionados pela memória dos ensinamentos aprendidos ao longo do tempo durante toda a composição. Isso também vai permitindo rever todos os detalhes faltantes ao mesmo tempo em que a beleza da composição vai sendo evocada. Na mesma direção, devemos aprender para onde levar o preparo, onde arriá-lo, e, como efeito, vê-lo seguindo outros fluxos em corpos, rios e mares. É necessário aprender, inclusive, a identificar o local propício para arriar e sentir o “seu convite”. Em outras palavras, *tem que saber largar*, como diz Mãe Ângela.



Figura 10. Bandeja para a Cabocla Jurema contendo pipoca, milho verde, laranja, uva, banana e maçã, posteriormente, oferecida em uma área florestal. 20/01/2018. Acervo da autora.

A figura 10 apresenta uma bandeja elaborada para presentear/presenciar e agradecer a Cabocla Jurema. Tal bandeja foi preparada visando a homenagem anual ao povo das matas, que a terreira sempre realiza no mês de janeiro, mais especificamente no dia 20 desse mês pelo *lado da umbanda*. Sua preparação iniciou com a decoração minuciosa de uma bandeja de papelão com dois babados de papel seda verde ao seu redor (repare o tom específico). Uma *ciência*, conforme quem estava oferecendo, foi realizada e ficou embaixo de todas as comidas. Acima dela, encobrindo, têm-se grãos de milho estourado em pipocas claras, grandes e cheirosas. Com relação ao “encobrimento”, Rabelo (2015), se referindo a um balaio de presente à Oxum, aponta, por exemplo, que determinadas disposições fazem com que os presentes perpassem o campo das táticas visuais, pois ocultam alguns objetos, ao passo em que exibem outros. Em continuidade, acima das pipocas, temos frutas, como laranja e maçã, detalhadamente adornadas com cortes específicos, em tamanhos “uniformes”, além de abertas de forma transversal e dispostas em pares – repare que na posição dos alimentos os pares foram alternados. Destaca-se, também, a forma de corte longitudinal da banana, sendo disposta nas beiradas da bandeja com seu lado côncavo para a parte interna. Todas estas características, de acordo com os

preceitos e ensinamentos relacionados à entidade, se relacionam à Cabocla Jurema (cabocla flecheira). Por último, por sobre a preparação vem o mel – líquido, denso, viscoso, translúcido – gotejado em cima de alguns elementos, arrematando com doçura.

Para apontar rapidamente outro exemplo ligado à religiosidade afro-brasileira destacam-se os preparos à Iemanjá, orixá da doçura e dona do pensamento. Quando desejamos uma facilidade na comunicação ou um melhor entendimento, quando queremos que uma pessoa seja mais branda e amável, além de que tenha boas reflexões, um adoçamento é realizado para Iemanjá. Ele é “materializado” em uma bandeja delicadamente composta, enfeitada com dois babados de papel de seda azul claro com merengues, cocadas, canjica branca cozida e mel, detalharei os porquês desses elementos no próximo capítulo.

Sem a pretensão de esgotar ou descrever estes diversos *fazeres*, temos aqui um panorama mais geral para uma compreensão inicial do que pode vir a ser uma “oferenda”. Apresento esses exemplos e características, que fazem parte de algumas *escrevivências* junto à terreira, buscando demonstrar a magnitude dos processos educativos, circunstâncias e possibilidades implicadas nestes preparos, afastando, assim, as compreensões mais aligeiradas que veem tais rituais de forma reducionista e simplificada – tal como a forma pela qual pessoas externas à religiosidade afro-brasileira frequentemente entendem a “oferenda”, como podendo ser, por exemplo, qualquer coisa em uma esquina. Por outro lado, aponto que esses são *fazeres* que envolvem relações, porquês e fundamentos¹⁰⁵ em conformidade ao culto, às entidades, à terreira e à nação, os quais são aprendidos ao longo da relação (de longo termo) entre mães e pais de santo e seus filhos. São, portanto, *fazeres* realizados de forma coletiva, ritualística, pensados em cada detalhe (desde a aquisição dos seus itens) a partir de dados preceitos e cuidados. As “oferendas” são, assim, composições “ordenadas” e não aleatórias, bem como complexas e múltiplas em termos de sentidos, *saberes* e *fazeres* inerentes à religiosidade afro-brasileira. Elas seguem uma multiplicidade presente nos terreiros que, como menciona Rabelo (2015b), nunca é plenamente revelada e, portanto, está sempre escapando e criando novos circuitos.

A partir destas colocações podemos dizer que o emprego do termo “oferenda” generaliza e simplifica o que, como vimos, dentro da terreira (em um *mundo africano*), envolve uma variedade de processos ritualísticos dotados de potências e magnitudes para preparos e composições afro-religiosas. Portanto, a partir do que foi dito até aqui – e como se pode observar – é que se justifica o uso do termo “oferenda” entre aspas para marcar a inflexão aqui realizada.

¹⁰⁵ Termo que será tratado no próximo capítulo (4) desta dissertação.

4. SEGUINDO A ROTA DOS BARQUINHOS DE IEMANJÁ

Mãe Ângela sempre faz homenagens para todos os orixás, caboclos e outras entidades em suas respectivas datas comemorativas. Muitas vezes tais homenagens são “só com o feijão e arroz”, como ela destaca, na direção de marcar a sua simplicidade: Oxum, por exemplo, no dia oito de dezembro, recebe suas bandejas no rio pela manhã; em vinte de janeiro, dia de Oxóssi (orixá caçador), o povo das matas recebe suas homenagens na mata, em pedreiras, cascatas e clareiras, pois cada caboclo come no seu respectivo ponto de força; o povo de rua, come na rua, na casinha vermelha, na esquina e assim por diante. *Não se pode esquecer de nenhum*, diz Mãe Ângela.

Da mesma forma, tal como já foi dito anteriormente, não se pode deixar de homenagear a mãe (Iemanjá) cujos filhos são peixes. Todo ano, no primeiro sábado após o dia dois de fevereiro, os filhos já sabem e podem se preparar para a excursão à praia a fim de homenagear Iemanjá, assim como também agradecer Ogum Beira-Mar. Juntos, por se tratarem de entidades do mar, eles ampliam a importância desta festividade para a comunidade.

Iemanjá é a Grande Mãe, deusa da maternidade, zeladora dos pensamentos e das cabeças. É tida como a rainha do mar, protetora dos marujos e pescadores (ORO; ANJOS, 2009; VALLADO, 2010). *É uma mãe muito remosa*, segundo Mãe Ângela. Ao mesmo tempo em que é mãe e cuida, dando um mar calmo e seguro, é forte, brava e geniosa. Da calma à ressaca “bota pra fora”, tira e leva o que quiser.

O barquinho, elaborado dentro da terreira, é caracteristicamente o presente destinado à Iemanjá em seu dia. É junto dele que se reúnem todos os filhos de santo, vindos da periferia de Canoas e da região metropolitana de Porto Alegre, para, no mar de Imbé (Litoral Norte do Rio Grande do Sul), homenageá-la.

Este capítulo dedica-se à descrição da preparação dos barquinhos para a Festa de Iemanjá pelo lado da umbanda, bem como o seu percurso junto aos iniciados da terreira até o litoral. Argumento, tal como segue, que essa preparação e esse percurso educam pessoas, fazem família e fazem festa fazendo vida. Ainda, busco submergir em águas adjacentes ao percurso dos barquinhos, explorando alguns desdobramentos que resultaram da justaposição entre rituais da religiosidade afro-brasileira e um determinado discurso ecológico. Assim, a “oferenda”, em especial o Barquinho de Iemanjá, é o fio condutor para apresentar esta etnografia.

Nas seções que se seguem, primeiramente, serão apresentadas as *escrevivências* enquanto relatos etnográficos (com sombreamento azul) e, posteriormente, serão engendradas discussões visando as múltiplas relações entre a religiosidade afro-brasileira e educação.

Juntar papelão e fazer Barquinhos

Em uma quinta-feira, 28 de dezembro de 2017, fomos à terreira. Na ocasião, eu estava junto com meu pai biológico (Valdir), que também é meu irmão de santo. Ele é irmão carnal de Mãe Ângela e o filho mais velho da terreira. Valdir, de férias do trabalho, saiu de Montenegro, passou em Cachoeirinha, buscou minha irmã biológica, meu sobrinho e fomos todos à terreira em Canoas. Chegamos lá pela manhã, pois o dia estava programado para a limpeza dos corpos de todos os filhos de santo e seus respectivos familiares, havia muito a ser feito. Assim, nesse dia, além de irmos bater cabeça¹⁰⁶, fazendo nossa *obrigação* – afinal, era o dia da semana do pai da casa (quinta-feira de Ogum) – fomos também auxiliar na realização dessas limpezas ritualizadas do corpo, de casas e automóveis, as limpezas de final de ano.

No primeiro turno o movimento foi bem grande. Junto ao calor de uma manhã de verão com o fogão à lenha acesso de forma contínua, esquentando panelas com os banhos de descarga, os fluxos de pessoas e energias foram constantes. Ervas, águas, galos, fitas, pacotes, fluídos, varas, entre outros objetos, todos fazendo parte de processos visando a limpeza de uma comunidade inteira. Nestas ocasiões, Mãe Ângela sempre menciona: *cuidem, não deixem o fogo apagar e as crianças chegarem perto*. As crianças brincam sobre os bancos, pegam os brinquedos já disponíveis para elas, correm e, por vezes, gritam. *Shiuuuuuu*, diz uma delas à outra. *Vai começar*. E, junto com os adultos filhos de santo, elas param de brincar (ou será que continuam?) e cantam também as rezas entoadas pelos adultos nos momentos de limpeza. Com aproximadamente entre 3 e 6 anos de idade, elas balbuciam palavras e cantarolam as rezas de batuque.

Nós, filhos de santo, cuidamos do galo, do fogo, dos banhos. Estendemos panos para secar ao sol – que cada vez fica mais forte –, separamos as águas fervidas com ervas para esfriar e andamos de pés descalços para lá e para cá. No intervalo, entre uma limpeza e outra, sentamos, e esse é o momento dos comentários e das trocas. A mãe senta junto e logo chega uma filha de santo iniciada na umbanda há pouco tempo e pergunta:

- *Mãe, posso trazer também para a limpeza meu esposo?*
- *Sim, deve! Caso contrário, você vai ficar limpa e ele não.*
- *E a minha mãe [biológica]?*
- *Também pode!* Responde a mãe de santo.

¹⁰⁶ Pólvora (2001, p.125), descreve *bater cabeça* como o momento em que ao entrar ou sair da casa “[...] o filho-de-santo deita-se com o corpo estendido no chão e, com vários movimentos consecutivos de vai-e-vem com a testa sobre o solo, oferece sua cabeça (lugar do corpo onde o orixá protetor também foi assentado, consagrado)[...]” aos orixás da casa.

- *Tenho uma amiga também do trabalho, ela pode vir?*

- *Claro, a gente é família! Só que depois das 21h vamos encerrar por hoje.*

Em um outro intervalo (mais longo) entre as limpezas, nós, filhas mulheres, sentamos, nos abanamos com folhas de jornal improvisadas como leques, e damos, por fim, uma leve levantada na saia até os joelhos na esperança de diminuir o calor. A seguir, Mãe Ângela, dirigindo-se aos filhos de santo, fala: *guris, depois eu quero que vocês subam no forro da terreira para ver se tem caixas de papelão. Também tem que olhar no quartinho e ali atrás. A gente tem que agilizar as coisas para os barquinhos. Tem que ver onde estão e já ir arrumando. Final do ano já está aí e as festas também* – referindo-se à festa da mata, no dia 20/01, e a festa da praia, 02/02.

Como estávamos ainda muito envolvidos com as limpezas de final de ano, o turno da manhã se estende com banhos, pacotes e varas, em rituais pelo lado do batuque, até o horário de almoço. Nesse momento Mãe Ângela, usualmente, não atende ninguém, pois sempre menciona a importância de se comer com calma. Ela também não atende ao telefone, pois geralmente as chamadas são de pessoas que querem conversar, explicar seus problemas, contar alguma novidade, fazer agradecimentos ou mesmo marcar horários para consultar as entidades através dos búzios e das cartas. Assim, no horário do almoço, é sem telefonemas, pois ela reserva este momento para comer e conversar com aqueles que estão presentes. Nestas ocasiões, conversamos apenas sobre coisas positivas, geralmente baseadas em relatos pessoais. Por sua vez, ela conta animada alguns acontecimentos que, de alguma forma, envolveram a religiosidade. Trata-se, assim, de um momento sempre povoado de muitas risadas e no qual as discordâncias ou qualquer tipo de briga são evitados. Mãe Ângela sempre nos recorda que a *Mesa não é lugar para isso* ou diz *não fale isso, tu estás na mesa*. Assim, como em rituais religiosos de compartilhamento do alimento, junto com os orixás, ao comermos diariamente também seguimos determinados preceitos. Isso não apenas porque estamos dentro de um território por si só já sagrado, mas também porque os aprendizados que a religião nos ensina são para a vida.

Após o almoço, outros banhos e limpezas de final de ano foram feitos. Mais pessoas, mais movimentos. Mais tarde, aproximadamente umas 15h, um dos filhos de santo, a partir da indicação de Mãe Ângela (que disse “Temos que começar a *fazer*”), começou a fazer uma movimentação para reunir todos os papelões que haviam na terreira. Ele e outros filhos de santos procuraram em vários lugares da casa, mas apenas algumas caixas foram encontradas. Precisava-se de mais caixas, pois o papelão seria a matéria-prima principal para a confecção dos barquinhos para a Homenagem à Iemanjá, a ser realizada em fevereiro do próximo ano pelo

lado da umbanda. Enquanto isso, um dos mais velhos na terreira pegou a bicicleta e, mesmo com dificuldade devido a um problema nas costas, saiu para buscar o pão para o café da tarde, retornando após uns 20 minutos, com o cesto da bicicleta cheio de pão e papelão. Ao retornar ele comentou, rindo: *cheguei no mercadinho e a Dona já disse que todos os funcionários estavam guardando papelões, só me esperando!*

Nós, filhos de santo, nos aproximamos e prontamente pegamos as caixas e as desmontamos. Com o auxílio de uma mesa ou no próprio chão começamos a fazer as devidas marcações através de uma régua e com a caneta na mão desenhamos os traços para os cortes. Após o desenho, outros filhos trabalharam com as tesouras e, a seguir, realizaram as dobraduras, também marcadas à caneta. Com o auxílio de fita crepe nas bordas cortadas, fomos fechando a parte de baixo do barco, formando, assim, o casco. Ao todo, neste dia, estávamos em aproximadamente seis pessoas realizando esta primeira etapa de preparação dos barquinhos, após um intenso dia de limpezas ritualizadas. As tarefas foram divididas entre duplas e rapidamente o formato de barco foi surgindo. *Aqui é família, aqui o bicho pega!* Comentou uma filha durante o processo referindo-se ao potencial de trabalho do grupo.

Um dos mais velhos e experiente (o mesmo que buscou o pão e o papelão), acompanhou cada passo da confecção dos barquinhos, nos ensinando mostrando e corrigindo. Ele nos indicou as medidas exatas, os cortes a serem feitos e as melhores técnicas aos iniciados. Isso porque durante muitos anos ele vem desenvolvendo essa função, tomando como guia um modelo elaborado pela falecida Laura (uma das filhas de santo da Iyalorixá), considerada *mãe pequena*¹⁰⁷ da terreira. *Temos que fazer assim* – menciona – mostrando como se faz. *Ele é o comandante da construção dos barquinhos*, diz Mãe Ângela, em tom alegre, referindo-se ao mais velho que sempre se dedicou a este ofício.

Em suma, ao juntar papelão, desenhar as marcações, cortar, dobrar, colar fita crepe nas pontas temos, por fim, o casco dos barcos neste primeiro dia de preparação. Nos dias que se seguem, ao cortar e colar pequenos cubos no meio do barco, temos o sustento do mastro. Ao forrar os palitos de churrasco com papel seda cortado em tiras e, posteriormente, amarrá-los com pedaços de barbante fixando-os no barco, construímos um mastro. Ao dobrar, cortar, pendurar e estender bandeirinhas de papel seda azul e branco nos palitos, temos as velas do

¹⁰⁷ Seria uma pessoa com grande conhecimento e importância dentro de um terreiro que, na ausência da mãe de santo, assume as atividades a serem realizadas, estando sempre presentes nos rituais. Se trata de uma denominação mais comum no candomblé, pois, como Anjos (2006) reporta, em terreiros de linha cruzada não se possui as classes e papéis sacerdotais como o primeiro. Porém, no *Centro Africano Ogum e Iansã*, tal termo era comum se tratando da falecida Laura de Oxum. Além disso, também podemos pensar que, mesmo não sendo comum a utilização de tais termos referentes aos papéis sacerdotais como no candomblé, um terreiro de batuque ainda assim possui determinadas formas de organização assemelhadas.

barco. O último passo é forrar o casco com folha de ofício e enfeitar com franjas uniformes de papel seda azul claro.

Assim, após dias e semanas de um *fazer* vagaroso, delicado, manual e em família, que se estendeu de dezembro a fevereiro, tínhamos em mãos os Barquinhos de Iemanjá, resultado das diferentes etapas que foram empreendidas sempre de forma coletiva entre os filhos, com o auxílio da Mãe de santo e dos mais velhos.

Na terreira, o senso de coletividade, assim como de comunidade, se dá na qualidade daquilo que é entendido por família. A denominada *família de santo*, de modo geral, é constituída por um(a) zelador(a) (pai de santo, babalorixá ou mãe de santo, iyalorixá) e seus iniciados (filhos/as de santo)¹⁰⁸ (CORRÊA 1991, 1994). No entanto, como toda família, seus integrantes aumentam quando pensamos nos irmãos do(a) zelador(a), nesse caso, tios/as de santo, seus/suas respectivos/as filhos/as, assim como no avô (ou avó) de santo, constituindo grandes famílias.

Para fazer parte desta família de santo e tornar-se “filho/a da casa”, a pessoa precisa passar por um ritual de iniciação que a constrói socialmente, intensifica as suas relações com as entidades e com o terreiro (ANJOS, 2001; CORRÊA, 1991). Será também a partir desse ritual que a pessoa entrará naquilo que alguns autores têm caracterizado como sistema educativo da comunidade (SIQUEIRA, 2004), ou seja, passará a aprender e também a ensinar nas distintas vivências cotidianas. Assim, com o passar dos anos e a continuidade em rituais afro-religiosos, os aprendizados, direitos e compromissos dos iniciados com a família de santo, bem como com as *obrigações*, aumentam.

Obrigação é um termo êmico, utilizado por grande parte dos afro-religiosos gaúchos. Apesar da forma como é amplamente entendida por pessoas externas à religiosidade, a obrigação se dá menos na qualidade do ato de obrigar (de ser obrigado à determinada situação) e mais naquilo que os iniciados compreendem como uma responsabilidade ao comporem uma família, seus compromissos. Cabe lembrar que ser obrigado e ter responsabilidade representam dimensões diferentes de aprendizagem. Assim, dentro da terreira, fazer sua obrigação é da ordem do exercício da responsabilidade com a comunidade e sua forma de organização. Para além disso (de *obrigação* como as responsabilidades), o termo também faz menção aos orixás

¹⁰⁸ De acordo com Anjos (2006, p.94), “temos na família-de-santo uma teia de alianças diáticas cujo centro é o pai-de-santo, e os filhos gravitam na sua periferia como dependentes ou aliados horizontais [...]”.

enquanto assentamentos que comem¹⁰⁹, às festas de batuque, quimbanda e umbanda e ao ato de ir bater cabeça na terreira toda semana.

Anjos (2006, p.93) aponta que, “embora a noção êmica de ‘obrigação’ pareça referir-se exclusivamente à relação do filho com o seu ‘santo’, essas relações estão institucionalizadas por um conjunto de rituais que o colocam indiretamente em relação com o grupo”. Logo, o iniciado está em relação com a mãe de santo, irmãos e toda a família. Como refere Caputo (2012), entrar para a religião é iniciar uma vida de dedicação ao orixá e à nova família. Além disso, a partir das experiências junto à terreira, acrescentaria que entrar para a religião é iniciar uma vida de aprendizados com dedicação e responsabilidade com toda uma comunidade, que é composta por pessoas, coisas, entidades e ancestrais.

Para a homenagem à Iemanjá, por exemplo, a terreira ensina aos filhos de santo a agirem com responsabilidade e dedicação a fim de ajudarem nos diferentes preparos necessários para os rituais que serão realizados. Os filhos devem se organizar para colaborar na preparação dos barcos, tal como fazem ao longo do ano em relação a outras atividades. Nesse sentido, alguns filhos vão à terreira praticamente todos os dias com o objetivo de ajudar nas tarefas rotineiras, bem como nos preparativos para a festa. Já outros cooperam de forma menos sistemática, auxiliando nas atividades quando vão à terreira bater cabeça ou participar de algum rito. De dezembro a fevereiro, nesta primeira parte de preparação dos barquinhos que é cheia de detalhes e trabalhos manuais artísticos, as atividades cotidianas e eventuais vão sendo realizadas assim: em família, de diferentes formas, com responsabilidade e *obrigação* que cada iniciado vai desenvolvendo, aprendendo e obtendo.

Todos os iniciados podem ajudar nesta etapa de preparação dos barquinhos, mas, acima de tudo, aqueles que tiverem calma, paciência e dedicação com a confecção. Quem chega na terreira pode ir tranquilamente pegando tesoura, cola, régua, fita, o material que for necessário, e juntar-se ao grupo que ali já se encontra. Quem não sabe, pode aprender tanto com a Mãe de santo quanto com os mais velhos, de forma que, na ausência da primeira, sempre tem alguém para orientar acerca do que precisa ser feito. A pessoa que entra para a atividade integra um grupo, divide tarefas, auxilia, alcança materiais, organiza, entre outras coisas. Assim, aprender a fazer os barquinhos é também aprender a esperar o outro, seguir seus passos e atividades, ouvir, observar, estar junto. A confecção do barquinho é, assim, mais um dos momentos para se aprender a integrar uma família e a construir no coletivo. *Aqui é família, aqui o bicho pega!*

¹⁰⁹ Na sessão Quando se faz Barquinho, se faz vida, exploro mais detidamente as especificidades sobre os assentamentos e processos de feitura em uma terreira cruzada a partir, principalmente, de Anjos (2001, 2006).

A organização coletiva é um valor prezado e experienciado dentro dos terreiros (BRASIL, 2016b)¹¹⁰, onde a vivência comunitária é reconhecida como parte dos princípios civilizatórios compartilhados entre os Povos e as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (BRASIL, 2016a). “De modo que é na vivência comunitária e na constituição de famílias extensas que se organizam o cotidiano e a identidade das pessoas, individual e coletivamente” (BRASIL, 2016a, p.16). Assim, pode-se falar que a composição familiar, tal como a coletividade, são fatores estruturantes nas relações sociais existentes dentro da terreira e, também, evidentes no fazer barquinhos.

Além disso, esse fazer coletivo dos barquinhos, movido à responsabilidade e dedicação, envolve um aprendizado, de certa forma, “prático”, de observação e realização, guiado por breves instruções orais. Apesar da grande importância da tradição oral para estas religiões (SIQUEIRA, 2004), aprendi que a oralidade, ao ensinar a *fazer* certas “coisas de religião”, é discreta. Dessa forma, ainda que a oralidade seja legitimada como a forma principal de ensinar dentro dos terreiros, portando um “conhecimento linguístico-discursivo” (LEITE, 2017), no *Centro Africano Ogum e Iansã* algumas aprendizagens se dão mais na qualidade do observar e do fazer, quando permitido.

A ênfase na observação e no fazer, contudo, não diminui a grande importância da tradição oral para estas religiões, pois, dependendo do aprendizado e do aprendiz, a oralidade é mais ou menos acionada. Ao destacar isso aponto que não se pode aprisionar um complexo sistema educativo apenas no que se fala e escuta. Assim, aprender algumas das “coisas de religião” na terreira, como o barquinho e outros processos preparatórios, por exemplo, se relacionam mais com o observar e o fazer, do que com o falar. Como vimos nesta primeira etapa de preparação, o *comandante da construção dos barcos* nos ensina mostrando e fazendo. Isto é, diferente, por exemplo, daqueles momentos em que os filhos sentam aos pés da Mãe, Avô e tios/as de santo para aprender os saberes que “se imbricaram e se expressam nos enredos da história oral, dos mitos, cantigas, provérbios e falares que anunciam um *éthos* epistemológico [...]”, como destaca Vanda Machado (2013b, p.52-53), pois nesses momentos a oralidade é que assume uma perspectiva central, educando, deste modo, de outra forma e fazendo referência a outras coisas. Em síntese, pode-se dizer que o *fazer* e a oralidade se somam no cotidiano dos processos educativos da terreira, junto a tantas outras experiências sutis e complexas.

Em continuidade aos processos educativos durante a etapa de preparo, também aprendemos sobre a necessidade de respeitarmos, enquanto filhos, os preceitos básicos da

¹¹⁰ Documentos elaborados em conjunto com lideranças e movimentos sociais, que visam auxiliar e orientar a implementação de políticas públicas brasileiras para povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

religião. De acordo com Oro e Anjos (2009), os preceitos funcionariam “como elos entre ícones, garantindo a cadeia de identificação virtualmente interminável das ‘coisas de religião’” (p.101). Nesta direção, também aprendemos que algumas condições relacionadas à vestimenta, ao período menstrual, à postura corporal, à alimentação, às atividades realizadas anteriormente, às falas e aos pensamentos, logo, a determinados preceitos, devem ser seguidas para se fazer os Barquinhos de Iemanjá, bem como qualquer outra “oferenda”.

Para esta primeira etapa de preparação dos barcos, homens e mulheres, crianças e idosos, iniciados ou não, podem auxiliar. Lembro-me que, quando criança, gostava de forrar os palitos de churrasco, os quais seriam utilizados como mastros dos barquinhos devido à facilidade de realização de tal atividade. Ao mesmo tempo, também me recordo da dificuldade que tinha para dobrar o papel seda azul que dava o formato às bandeirinhas. As próprias crianças da terreira, como vimos, circulam e brincam desde pequenas na comunidade e, por vezes, também querem ajudar nos afazeres. No entanto, apesar da inclusão inicial de diferentes pessoas, conforme o preparo vai se tornando mais complexo, o auxílio de crianças e de não iniciados, bem como a presença masculina, vão diminuindo sem que qualquer palavra precise ser dita.

Para as mulheres, que estão envolvidas na maior parte dos preparos, pelo menos dois preceitos são fundamentais em todas as etapas que envolvem as preparações dentro da terreira: usar saia e não estar no período menstrual. Sobre esse último, destaco o caráter relacional entre a fisiologia e a interdição corporal feminina para este *fazer*. José Carlos Gomes dos Anjos (2001) aborda a relação do sangue com a fertilidade nos rituais de iniciação no batuque – lembrando que o batuque também é um dos lados que constitui a terreira cruzada *Centro Africano Ogum e Iansã*. Segundo o autor, o sangue, advindo do “sacrifício animal” durante o rito, renasce o batuqueiro ao mesmo tempo em que dá à luz ao seu orixá, relacionando, assim, tais rituais ao nascimento. Em razão disso, desta articulação entre gestação e nascimento, sangue e iniciação no batuque, é que o autor, estudando as representações populares, aponta que “o sangue da menstruação é diferente do restante, porque é um sangue parado, [que] fede [e é] quase podre” (ANJOS, 2001, p.147).

Com base em tais colocações é possível, então, afirmar que o sangue nas religiões afro-brasileiras é da ordem do sagrado. Ele é, de maneira literal, entendido como um fluído vital, do qual emanam forças e potências existenciais (como o *axorô*¹¹¹). Nesta direção, havendo a menstruação, com a conseqüente descamação do endométrio quando não há fecundação, este processo fisiológico no corpo feminino é entendido como aquele em que o corpo “expele”

¹¹¹ *Axorô* - grosso modo, sangue advindo da sacralização animal.

vitalidade e, como menciona Mãe Ângela, *essência suja*. Em razão disso, sendo a preparação do barquinho, como de qualquer outro ritual na terreira, um momento de composição, encadeamentos e fazeres – *fazer vida*, tal como apontarei adiante –, o período menstrual é visto como seguindo na contramão¹¹². Entende-se que, nesta situação, a mulher fica “indisposta” para o fazer, uma vez que as energias que perpassam o seu corpo são diferentes daquelas desejadas para a realização dessas preparações.

Relações sexuais e ingestão de bebida alcoólica antes ou durante preparos e rituais (do batuque, umbanda ou quimbanda) também são vetadas aos filhos, tendo liberação apenas após a finalização dos ritos ou dos períodos de resguardo. O não cumprimento do preceito sexual ocasionaria o que Anjos (2001) chamou de “problemas físico-morais”. Já a ingestão de bebida alcoólica teria a capacidade de quebrar correntes associativas para a condução da presença de algumas entidades (ORO; ANJOS, 2009)¹¹³, tal como aquela necessária antes e durante a realização dos barcos. Quanto à postura corporal, os preparos são realizados em pé, tomando a mesa como suporte de apoio. Ou, ainda, sentamos no chão, que “demanda respeito e reverência, [pois] é centro e fonte de axé” (RABELO, 2014a, p.260), como foi o caso da preparação final do barquinho, como veremos adiante.

Concentração e seriedade são também as condições sempre designadas por Mãe Ângela em todos os fazeres. Durante os preparos não são apropriadas conversas sobre tragédias ou sobre aquelas ditas “coisas ruins”, como roubos, pesadelos, filmes violentos, miséria, como ela também anuncia na mesa enquanto almoçamos. Tampouco, são apropriados pensamentos acerca de preocupações com as tarefas pessoais, pois isso significaria romper com um fluxo positivo de que o preparo deverá ser portador; em outras palavras, fazer isso seria “virar sua própria sorte”. Assim, no geral, as preparações dos barquinhos são momentos de muito silêncio e atenção para os aprendizados, realizados a partir da evocação de pensamentos positivos e pedidos de coisas boas desde o início, ou seja, desde que o papelão chegou junto ao pão para nosso modesto café da tarde.

Além disso, quando Mãe Ângela chama a atenção dos filhos menciona: *vocês não estão fazendo para mim, vocês estão fazendo para a terreira, para os pais, para vocês mesmos*. Novamente, temos, aqui, alusão ao carácter comunitário, realizado em família e de forma responsável durante esse preparo ritualístico. Desse modo, seguir os preceitos que foram

¹¹² No caso do *corte* ritual (momento na sacralização de animais, por exemplo), a influência do sangue menstrual é compreendida de modo diferente do *axorô*.

¹¹³ Oro e Anjos (2009), em um estudo que engloba as homenagens a Iemanjá no dia dois de fevereiro, apontam, conforme os relatos de líderes afro-religiosos gaúchos, que o álcool introduziria outros regimes de existências que não os de Iemanjá, tal como as festas de exu na praia na respectiva data.

ensinados de geração para geração, tal como os que foram até então apontados, também significa fazê-los em nome de uma coletividade, pois envolvem relações com os orixás, com a mãe e os irmãos de santo, bem como os cuidados e as *obrigações* em relação a uma comunidade religiosa. Como menciona Muniz Sodré (2015), ao escrever sobre esse modo de existência comunitária nos terreiros, essa existência implica em “responsabilidade (obrigação) e parceria (ser junto a outro)” (p.238).

Assim, a responsabilidade com os preceitos também envolve uma responsabilidade com a família de santo – é abrir mão das particularidades para cuidar dos orixás e caboclos. Como diz Valdir “*para ser de religião não é querer, tem que gostar e amar*”, referindo-se aos diferentes compromissos e situações em que é necessário mais do que o desejo e, também, em que o individual muitas vezes não é prioridade frente ao coletivo. Podemos dizer que integrar uma família de santo é vivenciar fazeres que são em grupo e, na maioria das vezes, pelo grupo, é amparar e ter amparo. Nessa direção, Sodré (1988) também argumenta que o terreiro é um espaço de sociabilidade e apoio de classes subalternizadas no Brasil:

do lado dos ex-escravos, o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais (SODRÉ, 1988, p.19).

“A comunidade litúrgica afro-brasileira ou terreiro implica, antes de mais nada, a ideia de um corpo grupal forte o suficiente para dar proteção contra as adversidades, contra o estrangeiro hostil” (SODRÉ, 2015, p.195). É um espaço onde é possível nos desenvolvermos enquanto pessoa, nos sentirmos valorizados e realizados em nossa diversidade, prezando valores de reciprocidade e solidariedade em todos os momentos. Assim, e tal como refere o tamboreiro mais antigo da terreira (que toca desde seus 11 anos de idade e tem descendência indígena, inclusive com fortes traços fenotípicos), quando menciona sobre a sua entrada na casa, “*colocar a roupa branca parecia que era ganhar o mundo*”, apontando seus sentimentos e, ao mesmo tempo, sua fortificação ao compor uma terreira enquanto filho de santo.

Esta comunidade litúrgica de um terreiro – litúrgica pois a forma de vida está articulada com a dimensão do sagrado (SODRÉ, 2015) –, é formada, então, de indivíduos interdependentes de laços de sangue, etnia, religião, como um grupo patrimonial (de saberes, ritos). É lugar de intimidade, sociabilidade e expansão da família de santo (SODRÉ, 2015). É lugar de e para crianças brincarem e aprenderem, de família biológica que vai para a limpeza

de final de ano, de filhos de santo moradores de diferentes cidades que se deslocam para cumprir com suas obrigações e somar enquanto família.

Até aqui discuti algumas considerações acerca dos preceitos que envolvem o preparo dos Barquinhos de Iemanjá, que também estão presentes em outras composições ritualísticas afro-religiosas e, além disso, algumas considerações acerca do modo como se constitui e se organiza a família de santo e a comunidade. Nessa direção é possível observar através dessa *escrevivência* que a compreensão de família dentro da terreira é entendida de forma muito mais ampla. A família acaba também por incluir não apenas famílias carnais¹¹⁴, mas conhecidos e amigos que até então nunca haviam ido à comunidade. Passam a fazer parte da família, por exemplo, pessoas que vão à terreira realizar limpezas de final de ano, vizinhos que não necessariamente frequentam o lugar e até mesmo comerciantes locais que guardam, em períodos específicos, caixas de papelão para a festa sem qualquer aparente relação com alguma concepção ambientalista de reciclagem. Dessa forma, foi possível aprender que as pessoas que se envolvem nesses processos cotidianos são, como as vivências nos mostram, consideradas também como parte da grande família do *Centro Africano Ogum e Iansã*. *Claro, a gente é família!*

Além disso, ainda sobre a constituição da família, o centro, liderado por uma mulher negra (mãe de santo), é constituído por negros, brancos, descendentes de indígenas, iniciados ou não, vizinhança, mulheres, homossexuais, etc., de todas as idades. Poderíamos dizer, *grosso modo*, que essa terreira, assim como várias outras, são espaços de vivências de uma cosmopolítica que tem no respeito e na diferença¹¹⁵ um princípio fundamental (ANJOS, 2006). Nas palavras de Sodré (2015), a própria afinidade na comunidade leva os indivíduos a se diferenciarem originalmente uns dos outros, sendo antes de um “*locus* dos assemelhamentos ou das identidades estáveis, a comunidade é um operador de diferenciação, algo suscetível de gerar uma relação social” (p.239). Temos, assim, a composição de uma família que não segue padrões patriarcais, muito menos os padrões modernos de constituição nuclear com concepções ocidentais.

É também a partir dessas formas de organização e constituição familiar, dessa dinâmica relacional com a diferença, dos modos de viver no coletivo, de ter responsabilidade seguindo preceitos e obrigações, que entendemos que nas terreiras – que são, “por inteiro, uma

¹¹⁴ Utilizamos na terreira de forma mais frequente o termo *família carnal* do que *consanguínea*.

¹¹⁵ Anjos (2008) aproxima o modo de vivenciar as diferenças nos terreiros às teorias deleuzianas de um pensamento das diferenças, apontando que “a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal” (p.82).

reinterpretação mítico-política da África com sua diversidade territorial e humana” (SODRÉ, 2015, p.241) – existem sofisticados pensamentos, dinâmicas de organização e sistemas educativos que ensinam ao longo das gerações. Tal modo de vida, e suas importantes formas de ensino e aprendizado, ainda que tenha sido apresentada a partir da preparação dos barquinhos não ocorre exclusivamente em função desta homenagem à Iemanjá, tampouco apenas nos momentos que a antecede, mas no dia a dia da terreira, nas preparações para outras homenagens ao longo do ano e também durante as próprias homenagens públicas.

Deste modo, observamos que o *fazer* barquinhos nesta primeira etapa (ainda dentro da terreira, nos meses que antecedem à homenagem ao orixá) implicou em exercícios de cuidado, atenção e delicadeza para a construção de algo que até aquele momento não era de ninguém em particular, mas de todos, uma vez que os barquinhos seriam posteriormente compartilhados entre a comunidade. Os *fazeres* dos barquinhos envolveu, sobretudo, um caráter coletivo nos preparos, tendo cada iniciado contribuído para que se chegasse à composição final aprendendo, ao longo de todo o percurso, com os irmãos e com a mãe de santo, de forma oral e “prática”. Poder-se-ia dizer que o caráter coletivo desse *fazer* inclusive transpassa a terreira, pois engloba uma confecção que, por exemplo, se inicia pela ajuda de comerciantes locais (que guardam caixas de papelão para a festa), até o momento em que esse barquinho – mais plural, posto que resultado do trabalho de muitos – será levado como um presente que carregará as intenções e os pedidos, as mãos e a ajuda de filhos, da vizinhança e dos frequentadores, de uma família.

O *fazer* barquinhos, nesta primeira etapa, implica em uma responsabilidade quanto aos preceitos afro-religiosos que devem ser seguidos desde o início desse processo: um compromisso com a vivência comunitária que ocorre no cotidiano e se estende para as festas públicas; um dia a dia em que todos “cabem” e são nossa família. Poder-se-ia dizer que esta primeira etapa do fazer barquinho ensina, juntamente com as demais, a compor família, pois demanda estar e fazer junto, tendo responsabilidades para com toda uma terreira, seus santos e pessoas. Em outras palavras, trata-se de um preparo que envolve complexidades, relevâncias, modos de sociabilidade e dimensões educativas inerentes, ao mesmo tempo em que se contrapõem a entendimentos baseados em cosmologias ocidentais que fomentam o individualismo e constroem dicotomias, como corpo/mente, material/espiritual.



Figura 11. O “comandante da construção dos barquinhos” fazendo as marcações para os posteriores cortes e dobraduras que formarão o presente à Iemanjá. Janeiro de 2018. Acervo da autora.

“Não é de qualquer jeito”: canjicas e doces

Dando sequência às *escrevivências* junto à grande família do *Centro Africano Ogum e Iansã*, a preparação dos barquinhos, que se iniciou nos últimos dias de dezembro, teve sua continuidade, assim como seus momentos de pausa, durante o mês de janeiro. Como se trata de um *fazer* em família, atencioso e vagaroso, e como a terreira se envolve no decorrer desse período em distintas atividades (como a “virada de ano”, rituais semanais e a festa na mata, que é outra ocasião em que saímos em excursão para ritos de caboclos), o término da primeira parte de preparação dos presentes (decoreção manual e artística) “se alongou” até, aproximadamente, duas semanas antes da homenagem à Iemanjá. Assim, após encerrados os demais rituais de janeiro, na segunda quinzena desse mês, concluímos os barcos.

Logo que finalizamos a estrutura e a decoreção dos barcos, eles foram cuidadosamente dispostos em um banco dentro do salão. Para ocupar menos espaço, seus mastros foram desencaixados e, deste modo, pudemos organizar um presente sobre o outro. Ali, dentro do salão e em cima do banco, antes e após alguns ritos mais restritos aos filhos de santo na terreira, os barcos são alvos de elogios pelas pessoas que passam por eles: *como ficaram lindos!* - *Olha, este aqui está uma graça!* - *Estão muito delicados.* - *Estes detalhes em azul ficaram muito bonitos*, dizem os iniciados. Assim, em cima do banco e constantemente admirados, os

presentes ali permaneceram até os dias finais de janeiro, impulsionando os preparativos seguintes para a homenagem.

Dois de fevereiro de 2018 caiu em uma sexta-feira. Sendo uma data tão importante para a comunidade, assim como um dia antes de partirmos rumo ao mar (pois, realizamos a homenagem na praia no sábado, dia 03/02/2018), o movimento de pessoas na terreira foi bem grande. Os filhos de santo foram bater cabeça à Iemanjá, à Mãe Ângela e, posteriormente, arrumar as coisas que seriam levadas na excursão como mesas, cadeiras, toalhas, toldos, utensílios, instrumentos e os demais elementos para a homenagem na praia. Neste dia, seguindo o percurso dos *Barquinhos de Iemanjá*, é chegado o momento de preparação de seus componentes indispensáveis – as comidas –, pois, como Mãe Ângela diz, “*tem que ter nem que seja um pouquinho*”. Deste modo, canjicas, cocadas, quindins e merengues constituem os presentes do *Centro Africano Ogum e Iansã* à rainha dos mares.

Ainda pela manhã, a iyalorixá inicia a preparação das canjicas brancas e amarelas, solicitando, primeiramente, os recipientes adequados. Saímos, assim, para procurar as panelas médias, suas respectivas tampas, os pacotes com os grãos e a chaleira para a água. Nesse momento, com o início do preparo das comidas, a cozinha, que até então era um local de passagem do salão para a área externa, bem como de conversa entre as pessoas, fica mais restrita. A mãe de santo começa a fechar a porta que dá acesso ao local, a indicar que os filhos conversem no espaço externo e a solicitar silêncio. Ela explica que para cozinhar é preciso muita atenção, “cabeça boa” e que com “barulho não dá”. *Não é de qualquer jeito*, nos fala firmemente, referindo-se ao preparo das canjicas.

Após os atos e explicações da iyalorixá, o local permanece, majoritariamente, com os filhos que possuem mais “anos de religião”. Isto é, com mais tempo de vivências e iniciação na religiosidade afro-brasileira. Ainda, a expressão “anos de religião” ou “tempo de religião”, é também, por vezes, mencionada como “tempo de santo”¹¹⁶. Assim, ser “antigo” ou “mais velho”, envolve, dentre outras coisas, as experiências da pessoa, seus rituais de feitura, seu tempo de vivência social na comunidade e idade biológica. Essas pessoas, em sua maioria, são aquelas que, inclusive, já possuem experiências e ensinamentos sobre diferentes preparos, ou que estão aprendendo. Para esses filhos que prosseguiram na cozinha e iriam auxiliar no preparo, a mãe de santo fala “*oh, se vocês querem ajudar deixem seus problemas lá no portão*”. Assim como no momento de almoço mencionado, no acabamento dos barquinhos ou em outros

¹¹⁶ De acordo com Leite (2017), “é um termo êmico, utilizado pelas comunidades religiosas de matriz africana para se referir à longevidade dos indivíduos na tradição. Tempo de santo confere autoridade e legitimidade às lideranças e é contado a partir dos rituais de iniciação, como o bori” (LEITE, 2017, p.91)

preparos na cozinha, fazer canjica também requer concentração nos propósitos e afastamento daquilo que seria “ruim”, como brigas, discussões e desentendimentos. Em continuidade, buscando nos explicar, ao mencionar sobre essas condições necessárias durante todos os preparos (silêncio, bons pensamentos), a iyalexá diz “*o que eu sei, aprendi com os antigos e um bom batuqueiro começa pela cozinha*”, seguindo nos seus afazeres de poucas palavras.

Posteriormente, Mãe Ângela pede para suas filhas de santo que ali ficaram escolherem as canjicas. Elas selecionam, pacientemente, cada grão cru separando os que estão “feios”. Na sequência, após uma análise da mãe de santo confirmando nossos afazeres, colocamos os grãos para ferver com água. Ela ressalta a importância de começarmos o cozimento cedo devido ao tempo que demora e também para não deixarmos “tudo pra última hora”.

Nesse dia, ela também se mostrava receosa e atenta tanto aos filhos quanto às panelas no fogão, nos dizendo “*vocês têm mania de colocar a panela no fogo e sair*”. Ou seja, por mais que uma panela faça seu “papel” de suporte e cozimento, precisa ser vigiada. Temos de ficar por perto, no aguardo e com determinado *silêncio*.

Em alguns momentos, outras filhas mais novas passam pela cozinha já sabendo do silêncio necessário, mas procurando ajudar. Mãe Ângela dá instruções: limpar o salão; regar as flores; dar de comida às aves; separar itens para a praia, etc. A mãe, ao incumbir tarefas aos filhos novatos, pede para que façam outras atividades que são importantes, mas não diretamente relacionadas às comidas. Segundo ela, “*quando se inicia na terreira, se inicia assim*”, se dedicando e ajudando nas diferentes tarefas necessárias¹¹⁷.

As canjicas, após aproximadamente duas horas, estão prontas para os próximos passos. Para confirmar o cozimento se pega uma pequena porção com uma colherinha e aperta entre os dedos amassando o grão. Neste processo não se utiliza garfos, facas, tampouco se prova o alimento. Pela consistência e tonalidade estão cozidas. É preciso treinar a visão e outros sentidos que não o do paladar. Treinar, aqui, implica em uma determinada ideia de repetição, que faz dos mais velhos – como aqueles que mais vezes treinaram, repetiram e experienciaram os rituais – sábios.

Com o auxílio de uma peneira se tira o excesso de água e, posteriormente, troca de recipiente, espalha os grãos e aguarda até que esfriem. Para compor o barquinho as canjicas não são adoçadas e nem feitas com caldo e, além disso, só serão servidas frias.

¹¹⁷ Em uma das apreciações deste texto por parte da comunidade, Fernanda, filha de santo na terreira há 14 anos, me recorda que Mãe Ângela também diz: *um bom batuqueiro começa pela pia* [da cozinha]. No sentido de que até se chegar no preparo das comidas outros aprendizados em outras tarefas são necessários, como no lavar a louça.

Escolher, separar, lavar, cozinhar, escoar, deixar descansar e esfriar. Posteriormente, armazenar em potes dentro da geladeira (afinal é verão) até o momento de serem servidas e arranjadas no interior dos Barquinhos de Iemanjá. Esses foram alguns dos afazeres de Mãe Ângela conosco (suas filhas) em um processo inerente de aprendizado. São processos que envolveram concentração, toques específicos, por vezes, silêncios ou palavras, enquanto sopros e energias, perpassadas de uma “materialidade” para a outra (de um corpo para uma canjica e vice-versa), além das *ciências*, imanentes como parte dos preparos afro-religiosos. Esses são detalhes muito importantes na realização das comidas – fundamentais eu diria. Também por isso, mantive a descrição solicitada em campo pelos interlocutores, no sentido de que nem tudo é para ser escrito. A cozinha como um local restrito e de sigilos resguarda seus ensinamentos para aqueles que podem lá estar.

No outro dia, sábado (data de nossa saída) pela manhã, a terreira segue um lugar movimentado. Em continuidade a todo o processo de organização, os filhos de santo, principalmente os filhos de Iemanjá, chegam cedo para ajudar. Outros, já comparecem um pouco mais tarde com suas mochilas e pertences individuais para a excursão. Também trazem refrigerantes, flores e frutas que serão compartilhadas na praia com pessoas externas à terreira.

Os refrigerantes são guaraná; as flores são, majoritariamente, rosas e crisântemos brancos, sendo algumas tingidas de azul; as frutas, que posteriormente irão formar um balaio (que também será levado à homenagem), são as mais diversas: melancia¹¹⁸, laranja, maçã, uva, banana, manga, morango, mamão, melão. Esses elementos, como ainda precisam ser preparados, arrumados, dispostos em posições específicas dentro do balaio, vão sendo colocados na cozinha e, dessa forma, ao final da manhã do sábado, a grande mesa que se encontra no local estava cheia daqueles alimentos trazidos por cada um.

Uma das filhas mais velhas da terreira e *pronta*¹¹⁹, filha de Oxum – que também é um orixá da doçura tal como Iemanjá –, todos os anos faz as cocadas, quindins e merengues que também vão nos barcos. No início da tarde ela chega com estes doces em caixas e os coloca em cima do banco, ao lado dos barquinhos que ainda estão um sobre o outro. Ela menciona que, pelo seu horário de trabalho e para levar tudo fresquinho, fez os doces na noite anterior. Ainda, ao comentar sobre isso, me fala que recebeu as dicas de preparo de Laura, nossa falecida irmã de santo, também de Oxum, que, como já comentado, tinha um vasto conhecimento sendo, por

¹¹⁸ Nas palavras dos pesquisadores Oro e Anjos (2009, p.39), “[...]a melancia é tida como uma fruta de Iemanjá, consumida pelos seus devotos na busca de axé, força, proteção, apoio, segurança, saúde e paz”. *Melancia é a fruta que não pode faltar*, diz uma das iniciadas na umbanda, reportando esse ensinamento aprendido com Mãe Ângela.

¹¹⁹ *Pronto*, aquele que realizou o ritual de aprontamento, apronte. Para maiores informações consultar Corrêa (1991) e Oro (1994).

vezes, mencionada como *mãe pequena*. Desse modo, também fica evidente que os ensinamentos vão sendo, ao longo do tempo, aprendidos com os irmãos mais velhos, muitas vezes já falecidos.

Em continuidade, ela me explica sobre a importância de fazer as comidas para o barco apenas quando estamos “bem”, pois “*se a pessoa estiver triste, brava ou estressada não sai direito. E se estiver assim tem que dar um tempinho para depois começar a fazer. E colocar amor e dedicação*”. Esses são ensinamentos que, como conta, também aprendeu com a mãe de santo, com sua mãe carnal (que também é uma das filhas de santo mais velhas de Mãe Ângela), e que vem, do mesmo modo, ensinando para seus filhos biológicos (também nossos irmãos de santo que estão no momento de aprender). Assim, os ensinamentos são passados de geração para geração, dos mais velhos, e com mais “anos de religião”, para os mais novos, garantindo as continuidades.



Figura 12. Merengues acondicionados e no aguardo junto à sineta que, com seu toque, dá início ao rito de homenagem à Iemanjá. Fevereiro de 2018. Acervo da autora.

A cozinha em um terreiro é tida para os afro-religiosos como um respeitável local (LEITE, 2017). Como menciona Corrêa (2005), ao reportar a frase de uma iyalorixá sua interlocutora em um estudo acerca do alimento no batuque, “a cozinha é a base da religião”

(CORRÊA, 2005, p.85). É nela que as comidas, acionadas em todos os ritos como elementos de transmissão do axé (LEITE, 2017; RABELO, 2014a), são realizadas.

Enquanto composições de ingredientes de origem animal, vegetal, mineral, e suas diferentes formas de preparo, as comidas, dentre outras coisas, possuem, passam e perpassam axé, energia vital. Elas aproximam as relações entre pessoas e entidades, uma vez que “na religião”, os santos também 'comem'. Nas palavras de Pólvora (2001, p.132), “a comida é uma importante fonte de encontros entre os batuqueiros e destes com os orixás”. Dessa forma, elas estão sempre presentes no cotidiano dos terreiros através dos processos preparatórios, na cura de doenças, em momentos de compartilhamentos, nas homenagens aos orixás e caboclos, bem como na realização de “oferendas” (CORRÊA, 2005; LEITE, 2017; RABELO, 2014a).

No Barquinho de Iemanjá as comidas são consideradas doces, sendo este orixá “a doçura de tudo o que se apresenta no feminino” (ORO; ANJOS, 2009, p.109). Nessa direção, Iemanjá seria a doçura da canjica, do merengue, da cocada¹²⁰. Esses são elementos que, como diz Mãe Ângela, “*tem que ter nem que seja um pouquinho*”, evidenciando o caráter indispensável das comidas nesses presentes. Além disso, essas comidas não são compradas prontas, feitas às pressas, por qualquer pessoa. *Não é de qualquer jeito*. Isso porque, de acordo com Leite (2017),

é necessário aprender a preparar a comida do santo, conhecer os ingredientes presentes em cada receita. A quantidade de cada elemento e seu modo de preparo preservam uma vasta *sabedoria ancestral* que é perpassada por meio dos ritos sagrados que envolvem a alimentação (LEITE, 2017, p.63, destaques meus).

Assim, preparar comidas que constituem os presentes a serem levados para o mar na homenagem à Iemanjá é seguir preceitos corporais, como os realizados desde o início da confecção dos barcos, seguir os passos do irmão, ouvir e ver suas orientações, sentir a consistência da comida, treinar sentidos, falar quando necessário e, sobretudo, é conhecer as filigranas de cada preparo na cozinha. Desse modo, para preparar os alimentos são necessários determinados conhecimentos das “coisas de religião” que são aprendidas ao longo dos anos e que envolvem *saberes* ancestrais ensinados com o passar das gerações de mães/pais de santo aos iniciados.

Nilma Lino Gomes, em seus estudos sobre negras e negros em movimento e fazendo movimento negro (2017), ao indagar sobre a distinção e a adjetivação das categorias *saber* e

¹²⁰ Tais elementos também são apontados por Oro (1994) em uma análise sobre as características de cada orixá (atribuições, símbolos, cores, animais, etc.) como comidas oferecidas à Iemanjá.

conhecimento argumenta que todo o saber significa em algum momento ignorância sobre alguma coisa, tal como todo o conhecimento em algum momento também significa a ignorância sobre algo, tomando, assim, conhecimentos e saberes a partir da mesma dimensão e natureza, sobretudo, sem hierarquizações sobre o que seria construído na ordem da produção de teorias ou na ordem da subjetividade e da prática¹²¹ (GOMES, 2017).

Como apresentado, os terreiros são espaços educativos e de circulação de *saberes* (CAPUTO, 2012) que são produzidos a partir do cotidiano, sendo tão importantes quanto os presentes no espaço escolar (SILVA, 2015). Os *saberes* estão presentes nos rituais, nos processos de iniciação (COSTA, 2016), configurando inclusive um *saber* iniciático (ROSA, 2013), pois são transmitidos dos mais velhos para os mais novos, ao passo que não são separados dos valores éticos e filosóficos (BOTELHO; NASCIMENTO, 2012). Como Machado (2013b) aponta, há um conjunto de *saberes* vivenciados no cotidiano de um terreiro que ensinam a compreensão de vida (social e religiosa) e “um jeito próprio de ser e estar no mundo” (p.92). Assim, argumento que há também um conjunto de *saberes* presentes, ensinados e aprendidos ao longo do processo de preparo dos Barquinhos de Iemanjá, no qual, como podemos observar, estão presentes no conhecimento sobre os preceitos religiosos, nos modos de agir com o corpo e com a mente, nas formas de fazer, ser e estar a partir da religiosidade afro-brasileira e conforme a educação nas terreiras.

No entanto, tais *saberes* que ensinam modos, alimentos, utensílios e pensamentos para as *ciências* de cozinhar e compor os doces dos barquinhos, por exemplo, não são difundidos para qualquer pessoa, tampouco em qualquer momento. As comidas que são preparadas para integrar os Barquinhos de Iemanjá, assim como outras em cultos de batuque, quimbanda e umbanda no *Centro Africano Ogum e Iansã*, exigem *saberes* que são apenas aprendidos e ensinados em determinados momentos na vida de cada iniciado. Os *saberes*, tal como as *obrigações*, são, majoritariamente, conforme o envolvimento e a dedicação da pessoa para com a terreira, assim como de acordo com os rituais¹²² que realiza de forma progressiva, mencionados como “ir para o chão”¹²³ que vão conferindo ascendência hierárquica na comunidade (ANJOS, 2001; CORRÊA, 1991; LEITE, 2017). Trata-se de uma hierarquia

¹²¹ Essas reflexões realizadas por Nilma Lino Gomes dialogam com os estudos sociológicos de Boaventura de Sousa Santos (supervisor do seu primeiro pós-doutoramento).

¹²² Tais rituais vão variar de terreira para terreira, no entanto, podemos destacar para fins de informação, *amaci* (na umbanda), *aribibó*, *bori*, *meio quatro pé*, *aprontamento*, e os inúmeros axés e *ciências* entre estes rituais e posterior a eles, no que concerne ao batuque em uma casa cruzada, tal como o *Centro Africano Ogum e Iansã*. Para ver sobre os rituais citados consultar Corrêa (1991) e Oro (1994).

¹²³ Uma das características de todos os rituais de iniciação é que o iniciado, denominado “preso”, passa a maior parte do tempo no chão da terreira, sentado ou deitado em esteira ou colchonetes, configurando a expressão êmica “ir para o chão” (CORRÊA, 1991), ou fazer chão.

religiosa¹²⁴, inclusive, uma hierarquia de *saber*; no qual *saber* para fazer também envolve uma questão de “anos de religião”, pois, como se refere Caputo (2012), as hierarquias não se estabelecem por idades, mas por tempo de iniciação. Desse modo, foram os filhos de santo mais velhos, com mais “anos de religião”, que já possuem e aprimoraram conhecimentos e habilidades na cozinha, que auxiliaram a Iyalorixá nas comidas, bem como aqueles que estavam aprendendo.

Além disso, sobre estes processos de aprendizado, inclusive do *saber*, Rabelo argumenta que nos terreiros “tão importante quanto ensinar é limitar as possibilidades de aprendizado” (2014b, p. 101). Assim, nas religiões de matriz africana é comum que pessoas que ingressaram mais recentemente na comunidade tenham restrições a espaços e conhecimentos, tendo, portanto, visão, audição e tato literalmente bloqueados em relação àquilo que acontece. Nesta direção, dentro do contexto dos barquinhos, poderíamos também pensar que há uma determinada dimensão de sigilo aos não-iniciados e novatos quanto aos *saberes* – tal como aqueles que acontecem na cozinha, pois durante o preparo das canjicas esse lugar passa de movimentado a sigiloso. Por conseguinte, cabe a estes novatos aguardar “o seu tempo” para observar e participar destes preparos e composições ritualísticas. Como diz Siqueira, esperar o “momento certo para cada ensinamento” (2004, p. 188).

Até o momento de outros aprendizados ocorrerem, as limpezas relativas à casa e aos cuidados com as plantas e as aves (galos e galinhas), por exemplo, são as formas de iniciação ao cuidado, à atenção e à preparação dos iniciados para *fazeres* mais complexos. Nesse sentido, julgo importante também reportar que, tal como apontam Carneiro e Cury (1982), dentro dos terreiros, diferentemente de outras concepções mais difundidas nas sociedades modernas, as atividades domésticas não são entendidas como inferiores ou subordinadas, pois possuem outras potentes dimensões. Assim, as ações domésticas (tal como cozinhar) que são desvalorizadas socialmente fora dos terreiros são, em seu interior, “ritualizadas e sacralizadas”, (CARNEIRO; CURY, 1982, p.134). Desse modo, ao compormos a comunidade começamos fazendo diferentes tipos de atividades que não são consideradas inferiorizantes até que chegamos aos preparos de alimentos como a canjica (considerada, quando comparada com outras comidas, uma das mais fáceis de serem preparadas). *Quando se inicia na terra, se inicia assim*, como Mãe Ângela nos ensina; se dedica um certo tempo às tarefas do cotidiano, que também ensinam.

¹²⁴ Ainda, Siqueira (2004) aponta “o respeito à hierarquia constituída no interior destes espaços sacralizadas pelos princípios da ancestralidade africana”, como uma referência central da religiosidade (SIQUEIRA, 2004, p.178).

Um novato, que limpará a cozinha após os preparos, aprenderá que qualquer grão de canjica encontrado não irá para o lixo. Ele ainda aprenderá que, se encontrado no chão, terá de pegar o grão com a mão ao invés de empurrá-lo com a vassoura, pois, dessa forma, estaria colocando fora, varrendo, prosperidade e saúde. Outro iniciado, que seja designado para limpar e organizar o congá, por exemplo, terá a possibilidade de olhar com calma todo um conjunto de bandejas já arriadas, relacionando, assim, santos e presentes. Em suma, os novatos não ficarão parados, pois sempre há algo para aprender.

Até chegar o momento de se aprender sobre comidas e preparos “na religião”, o que também envolve um reconhecimento da mãe de santo, do avô, das tias/tios e irmãs/irmãos, se aprende a esperar, a ter calma, a vivenciar o tempo de outra forma. Se aprende a respeitar os mais velhos e as sabedorias ancestrais, a valorizar aquilo que foi e será ensinado. Se aprende a desenvolver habilidades, concentrações e responsabilidades para si, seus pais, seus irmãos e toda uma comunidade de pessoas e divindades. No entanto, essas aprendizagens mais densas que ocorrem nas terreiras parecem não dialogar com a velocidade de um mundo cada vez mais globalizado e público.

É comum, por exemplo, encontrarmos *sites* com informações de diferentes lados, nações, religiões e ritos afro-brasileiros, descrevendo comidas, “oferendas” e formas de preparo¹²⁵. Aquilo que um dia foi estritamente de caráter privado, dos mistérios da religiosidade afro-brasileira, aprendido ao longo dos anos em um terreiro, toma, mais recentemente, proporções públicas. Porém, ao que parece, estas múltiplas informações não substituem a dinâmica de organização, aprendizado e realização destes preparos nos terreiros. Recordo, nesta direção, uma fala de Mãe Ângela, numa conversa restrita com seus filhos de santo: “*Eles [algumas pessoas em questão] não querem aprender religião, eles querem ficar vendo as coisas na internet, fazendo coisinha e depois vêm para eu arrumar. Vocês acham que eu não sei? Vocês querem ser assim?*”¹²⁶. Ao que parece, consultar *sites*, livros e toda sorte de materiais escritos sobre as comidas e os preparos, quando feitos, não resolvem problemas, pois as pessoas continuam a recorrer às terreiras. Essas consultas externas, de acordo com Rabelo (2014b), se realizadas pelos iniciados tampouco teriam o potencial de aumentar seu prestígio perante à comunidade, de forma que se possa pular, ou acelerar, processos preparatórios e acessar outros

¹²⁵ Exemplos disso podem ser observados em <<http://www.wemystic.com.br/artigos/oferenda-para-ogum/>> e <<https://www.astrocentro.com.br/blog/espiritual/oferenda-xango-abrir-caminhos/>>. Acessados em 02.mai.2019.

¹²⁶ Mãe Ângela. Caderno de campo. 08/03/2018. Reuniões internas e restritas aos filhos são frequentes e, nessas, também é comum uma educação com determinados “destaques enfáticos”, pois, nem sempre os ensinamentos se dão de maneira calma e tranquila. Há momentos de maior tensão, envolvendo alguns “xingões”, ou como dizemos, as “mijadas”, que acontecem por parte das mães e pais de santo, as vezes por entidades, para com seus filhos.

conhecimentos, bem como possibilidades de olhar, escutar e presenciar no terreiro. Como Cauê Fraga Machado (2015) aponta, em um estudo junto a terreiros de nação Oyó no batuque do Rio Grande do Sul, no contexto afro-religioso “[...] não existe leitura que possa ensinar o que interessa aprender” (MACHADO, 2015, p.112).

Nesse sentido, no Centro Africano Ogum e Iansã, em detrimento de ler, se preza mais as ações de estar junto, ajudar e *fazer*. O preparo dos doces que compõem o Barquinho de Iemanjá, por exemplo, envolve aprender os *ensinamentos* das comidas com os antigos e dentro da própria cozinha.

Ensino é o termo êmico utilizado para referir, em linhas gerais, a um conjunto de *saberes* e *fazeres* afro-brasileiros que são aprendidos e ensinados ao longo dos anos e das gerações de iniciados sobre as “coisas de religião”. Como se refere Vanda Machado (2013b), “os *ensinamentos* são forças em potência que permanecem silenciosos na corporeidade. Forças à espera do momento oportuno para a sua materialização pela palavra e ações interfecundadas pela tradição e vida” (p. 98-99, destaques meus). Desse modo, entendo que tais ensinamentos envolvem preceitos, histórias, ditados, mitos, modos de educar, de ser e estar no mundo, como também as formas de se relacionar com os alimentos. Ensino esses que são difundidos de modo oral/“prático” e a partir da observação nas experiências advindas do cotidiano da terreira, principalmente, junto aos mais velhos. A senioridade é, assim, tal como a ancestralidade, considerada um dos princípios civilizatórios compartilhados entre povos e comunidades tradicionais de matriz africana (BRASIL, 2016a). Como Mãe Ângela nos conta, “o que eu sei, aprendi com os antigos [referindo-se à sua mãe carnal (Dona Maria), às entidades (que por vezes fazem e indicam “oferendas”) e aos mais velhos de sua família de santo (pai, irmãos)] e um bom batuqueiro começa pela cozinha”¹²⁷.

A partir disso, podemos refletir que o preparo da comida preza os ensinamentos daqueles que vieram antes, que, por serem advindos dos mais velhos, têm “peso”, devendo ser respeitados, seguidos e aprendidos na “prática”, pois, como se refere Pólvora (2001), “serão as pessoas mais velhas, ou ainda, os que têm mais tempo na *religião* que portarão em seus corpos o fundamento, ou seja, a tradição religiosa” (p.123).

As comidas que compõem o barquinho envolvem, como vimos, modos de fazer que são passados de geração para geração na família carnal e de santo, de forma que se aprende com a

¹²⁷ Evidentemente há uma multiplicidade de formas possíveis de entender e aprender conhecimentos com esta frase. Como Machado (2013b) ressalta ao descrever uma cena onde havia comidas sendo feitas em “oferenda” para xangô na comunidade de terreiro Ilê Axé Opo Afonjá: durante todo o tempo de preparo há uma linguagem quase hermética, com gestos e falas que envolvem interpretação metafórica e que compartilham *saberes* e *fazeres* (MACHADO, 2013b).

Iyalorixá e com os irmãos mais velhos. Como refere Machado (2013b), “o ato de educar passa pela experiência de preparar a construção de outra geração e a construção de cada um em particular” (p.22). Como efeito disso, as comidas que compõem o barquinho envolvem *saberes* que se presenciam e ganham “concretude” ao longo do processo, bem como no preparo final de merengues, cocadas e de outras comidas que, assim como as canjicas, necessitam de cuidados – cuidado em não deixar passar do ponto que se deve, em reparar, olhar, ficar próximo, sentir o tempo. Enfim, de um cuidado em não ter pressa para o preparo final, tampouco para fazer outra tarefa ao mesmo tempo. Cozinhar para a terreira exige dedicação e atenção, não só com o alimento, mas também com a entidade e os propósitos ali presentes.

A fim de realizar tudo da maneira que se deve, o silêncio ao redor é imprescindível, pois possibilita a concentração, bem como a canalização das energias ali presentes. Como refere Muniz Sodré (2016), em um dos seus contos, é um “tempo de pouca fala, de histórias oblíquas, mas de dentro do *silêncio* provinha o que de fato importava” (p. 35, destaques meus). Assim, “o silêncio não se define pela falta de algo, mas por outra realidade, situada antes e depois da palavra” (SODRÉ, 2015, p.212). O silêncio, inclusive, pode ser tomado como o próprio aprendizado para que as coisas deem certo, para que a energia no corpo da mãe de santo seja conduzida à canjica no ato do preparo e para que os pensamentos desencadeiem vidas de êxito, felicidade e união. Quer dizer, também é importante aquilo que é mentalizado, “cabeça boa”, bons pensamentos, pois “*não dá para fazer de qualquer jeito*”. Como destaca Leite (2017), ao estudar as dimensões da cozinha a partir de entrevistas com lideranças afro-religiosas, “durante o preparo do alimento é imprescindível que o ‘estado de espírito’ esteja tranquilo e que haja mentalização de coisas boas, é comum a solicitação de proteção, saúde, paz, prosperidade” (p.64).

Longe de simples, um processo cotidiano, dito banal ou trivial, atividade que inferioriza, ou ainda, do ato de comprar tudo pronto e apenas suprir necessidades biológicas corporais, evidenciamos outra concepção de *fazer* que nos dá pistas sobre o que vem a ser a comida, a cozinha e a ação de cozinhar na cosmologia afro-religiosa. Poderíamos, minimamente, dizer que as comidas “alimentam” a dinâmica de uma terreira, sendo elementos indispensáveis aos barquinhos devido a sua potência de aproximar entidades e pessoas, bem como de compartilhar energias e intencionalidades; que a cozinha possui dimensões sagradas e consiste em um local de aprendizados, de preparações e encadeamento de processos; e, que cozinhar é mais do que “prática”, posto que requer a dita “mão boa”, tratando-se, assim, de uma atividade para iniciados sábios. Assim entendendo, podemos dizer que esse conjunto de *saberes* aqui expostos, contidos nas formas de cozinhar, nas frases da mãe de santo, no silêncio, no tempo de espera, nos

pensamentos acionados, nos modos de ensinar e aprender, refletem as complexidades da própria epistemologia presente nas terreiras. Isso por que são saberes da religiosidade afro-brasileira que são tomados como fundamentais e, sobretudo, que requerem de “coisas” e momentos específicos para serem ensinados e garantirem, assim, a continuidade de uma terreira e de um modo de existência.

Quando se faz Barquinho, se faz vida.

Suas mãos seguiam reinventando sempre e sempre. E, quando quase interrompia o manuseio da arte, era como se perseguisse o manuseio da vida, buscando fundir tudo num ato só, igualando as faces da moeda (EVARISTO, 2017a, p.110-111).

Com o passar do dia 03 de fevereiro e dos afazeres que envolvem *saberes* durante o preparo e organização da comida, no início da tarde de sábado as canjicas feitas pela mãe de santo já estavam frias – fato importante, pois, geralmente, as entidades só comem comidas dessa forma, como já mencionado –, os demais elementos para a composição dos presentes estavam a postos (cocada, merengue, quindim, flores, leque, pente, espelinho, brincos, pulseiras, sendo os dois últimos preparados também por uma outra filha de santo de Oxum). A terreira, nesse momento, encontrava-se na quietude necessária para a preparação dos Barquinhos de Iemanjá. Assim, novamente, o silêncio ao redor foi importante e, após a liberação da Iyalorixá, começamos a *fazer*, começamos a montá-los.

Em um grupo de aproximadamente seis filhas de santo, todas de saia e seguindo os preceitos, entramos no salão e, de cima do banco, pegamos calmamente os barquinhos para adicionarmos os seus diferentes elementos. Uma das filhas de santo de Iemanjá, que auxiliou bastante na primeira parte do preparo com o papelão e a decoração, antes de alcançar os barquinhos confere o acabamento. Assim como cada grão de canjica é selecionado, o *fazer* dos barquinhos também envolve uma observação quanto ao seu “estado”, pois não oferecemos os que por ventura se danificaram sem “consertá-los”.

Após conferida a integridade dos barcos, sentamos no chão do salão e começamos, de forma coletiva, a adicionar os elementos. Todas ajudam, todas contribuem. E, nesse momento, iniciadas com diferentes “anos de religião” trabalham juntas se dedicando a esse *fazer* minucioso. Uma vai posicionando as flores, outra os leques de papel cartolina. Quando dúvidas

surtem quanto à disposição e conformidade dos elementos, as respostas são explicadas pela mãe de santo (que, neste momento, estava nos observando) ou, na sua ausência, por iniciadas mais velhas na terreira. Perguntas como *onde coloco o pente? Essa flor está boa para ir no barco? Esse barco não está muito vazio?* Indicam que existem disposições para adicionar cada elemento no barquinho, bem como quantidades, posições, cores, além de, como já explicitado, condições de uma pessoa para poder fazê-lo.

Durante este preparo, Mãe Ângela, ao passar entre nós conferindo as atividades, questiona uma filha de Iemanjá que estava adicionando as cocadas: *tu és canhota?* Prontamente, a filha responde que não. Então a mãe diz *“a pessoa que é destra, tem que fazer as coisas com a mão direita, se é canhota, com a esquerda. Destro fazendo com a mão esquerda não dá certo. E conclui: se concentrem e prestem atenção, vocês estão fazendo suas vidas”*.

Além disso, a Iyalorixá também acaba por reclamar às demais filhas, pois diz *“quem sabe e vê tem que ensinar a outra”*. Em outras palavras, ela destaca que é de responsabilidade dos iniciados que possuem mais conhecimentos religiosos ensinar caso se veja algo em desconformidade com os preceitos afro-religiosos. Assim, junto a esses e outros ensinamentos, vamos arranjando os elementos no interior dos barquinhos de forma coletiva, respeitosa e silenciosa.

As canjicas, branca e amarela, são colocadas nas laterais posteriores, em quantidade aproximada de um punhado. Mãe Ângela ensina que em um cantinho vai um pouco de canjica branca e, do outro lado, vai um pouco de canjica amarela, fazendo um par. Tanto Iemanjá quanto Oxalá “pegam”¹²⁸ a canjica branca, diz ela. Nessa direção, é importante ter essa comida pois, dentre outras coisas, agrada tanto Iemanjá, que é a Grande Mãe, quanto Pai Oxalá, que é o Grande Pai, o babá¹²⁹. Com relação à canjica amarela, que Mãe Ângela sempre colocou nos barquinhos, tal como os dois quindins, menciona: *Oxum é a mãe do amor, do dinheiro, da fertilidade. Fora que todo o mar tem águas de um rio*, falando sobre a importância de dar também a esse orixá. Assim, fazer barquinhos também é cultuar outras entidades e faz parte do fundamento da casa.

Os merengues são arranjados aos pares, sendo colocados na frente das canjicas. Já as cocadas, também em duplas, podem ser dispostas no meio. Assim, merengues e cocadas, que

¹²⁸ Corrêa (2005) também menciona, em seu estudo sobre a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul, a canjica branca como comida para Iemanjá e Oxalá.

¹²⁹ Oxalá, no batuque do Rio Grande do Sul, é o pai de todos os orixás (ORO, 1994). Pólvora (2001, p.128), também descrevera este orixá como o “mais velho, mais alto na hierarquia batuqueira”.

são comidas de Iemanjá e que foram feitas pelas mãos de uma das filhas de Oxum mais velhas da terreira, serão intercaladas e sempre adicionadas aos pares.

As flores (crisântemos e rosas, brancas ou azuis) são arranjadas na parte da frente, obedecendo a mesma organização e disposição das comidas. Essas, ao serem estruturas reprodutoras de plantas, são vitalidade; a cor da flor, junto com toda a sua beleza, delicadeza e aroma, remete ao cuidado, à complexidade, à adoração e ao afeto.

Na parte mais central do barquinho se colocará um pente, um leque e um espelho com o lado que reflete virado para baixo, elementos que variam anualmente quanto ao tipo de material (podendo ser, por exemplo, de papel). É através do espelho que Iemanjá se olha, então não podemos nos enxergar nele, tampouco olhar o que reflete, com a possibilidade de enxergarmos outras coisas, outros mundos e formas, como me ensinou a falecida Laura. Nessa parte, também colocamos o par de brincos e um colar em cor prata. Assim, Iemanjá ganha sempre seus adereços e detalhes prateados, tal como são internamente (como, por vezes, reflete o nácar) algumas conchas marinhas. Oxum fica com os adereços e detalhes dourados, como o ouro, do dinheiro, e a sua cor que é amarelo. O brilho prateado e dourado são luz, irradiação, trazendo o esplendor e a vivacidade atreladas às cores.

Após, conferimos se há algum barquinho relativamente vazio, caso em que será mais adornado. É fundamento desses *fazeres* que tudo o que fazemos deve estar relativamente preenchido, não podendo haver espaços sobrando, pois, conforme dizemos, as coisas não devem ficar “sambando” dentro dos barquinhos. Esse estar cheio remete a um estar completo, repleto, a um não faltar ou sobrar.

Quando finalizamos os barquinhos, eles são colocados, um a um, no chão junto ao *Barco dos Pais*, que consiste em um barco azul de madeira com um pouco mais de um metro de comprimento, o qual levará determinadas imagens de gesso até a praia, aonde serão, inclusive, fortificadas energeticamente. Em termos de imagens temos: uma escultura de Iemanjá, com aproximadamente trinta centímetros, que foi a primeira da terreira, sendo, portanto, de grande importância; atrás dela vem outra, também de Iemanjá, porém maior e mais “nova”; posteriormente, mais ao fundo, é posicionada a imagem de Ogum Beira-mar. O Barco dos Pais, diferentemente dos barquinhos de papelão, não é oferecido no mar; ele vai para a praia e retorna à terreira, sendo todo ano o mesmo (figura 13).



Figura 13. Barco dos Pais no centro do salão e diante da porta, seguido dos Barquinhos de Iemanjá formando uma composição, uma “frente” para a homenagem. 03/02/2018. Acervo da autora.

Aqui, fazemos um breve adendo sobre a fotografia acima. Nesta fotografia talvez chame a atenção de um leitor menos informado acerca da religiosidade afro-brasileira, o fato de as estatuetas serem brancas e não negras. Poderiam perguntar: Mas Iemanjá não é negra? Por que não são colocadas estatuetas de Iemanjá negras? Anjos (2006) apresenta a fala de uma de suas interlocutoras, mãe de santo da nação, que responde sobre este aspecto: “é claro que os orixás são africanos, portanto, negros, e que as estatuetas brancas que ela mantém no congá [a respectiva Iyalorixá] não apresentam as características raciais dos orixás” (2006, p.79). Sobre isso, Anjos (2006) aponta que não seria a entrada de estatuetas negras no terreiro – em um sentido reafirmante, tal como colocam Oro e Anjos (2008) –, que iria quebrar a imposição de um princípio racista de regimes de representação racializados. Em outras palavras, “não será pela introdução de caras de outras cores [nas estatuetas] que se subverterá o princípio racista presente nos ícones” (p.84). Sendo assim, o terreiro seria “um território em disputa e de disputa” (ANJOS. 2006, p.84).

Ainda em relação à essa temática, Anjos (2006) também aponta que a “estatueta branca, subvertida aos rituais afro-brasileiros, é desmontada em sua pretensão representante”, o que me faz retornar às vivências na terreira. Tal como Valdir argumenta (mencionado filho de santo mais velho da terreira): “*na umbanda tem que cruzar a imagem [as estatuetas]*” (setembro de

2018). Assim, ainda que as imagens brancas dentro dos terreiros exemplifiquem potenciais efeitos de uma repressão colonial e, mais tarde, policial aos cultos afro-religiosos, bem como apontem em direção às disputas simbólicas de dimensões raciais e racistas, as estatuetas da umbanda, como as de Iemanjá e Ogum-Beira Mar no Barco dos Pais, precisam de preparos. Elas precisam ser *feitas*, como explicarei adiante nesta seção. Essas estatuetas brancas ou não, assim como todas as demais que compõem o congá, são todas “cruzadas”, ou seja, passaram por processos preparatórios com ervas, cantigas, pensamentos, e foram, assim, adquirindo e atualizando as potenciais energias que a imagem pode encadear. São, pois, os preparos que cruzam energias, feitos e intencionalidades, de uma mera estatueta católica “crua”, ou de uma estatueta branca “crua”, para uma imagem de caboclo, preto velho ou orixá da umbanda, que singularizam a entidade. *“Sou filho de Ogum da Lua e essa imagem foi cruzada para o meu pai”*.

Assim, ainda que brancas e escancarando uma disputa simbólica racial e um histórico de opressão colonial, essas imagens são reconstruídas através de preparos afro-religiosos, portando assim, as energias e os ensinamentos desse regime afro-brasileiro de existência, tal como seguirei argumentando e mais bem explicando ao longo deste trabalho. Um primeiro olhar leigo poderia ver apenas uma “beleza branca” posta no Barco dos Pais, por exemplo, mas no preparo destas imagens, há muito mais a se dizer e ver. Trata-se, contudo, de um debate interessante e importante que não poderemos adentrar, mas aponto, apenas, o fato de essas também serem “feitas” na umbanda, ou melhor, “cruzadas”: preparadas para portarem as energias afro-brasileiras de Iemanjá e Ogum Beira-Mar. Estatuetas brancas dentro de um terreiro não anulam os ensinamentos baseados em uma matriz civilizatória africana, mas escancaram uma história.

Apesar desta explicação também é possível insistir na pergunta acerca do por que tais imagens não são substituídas. Dentro da terreira em que este estudo se desenvolveu, por exemplo, não há uma preocupação quanto à substituição de imagens, ou, pelo que pude compreender, um processo de “reafricanização”. Parece não haver a necessidade de afirmação pública (através, por exemplo, do Barco dos Pais que vai para a praia) da africanidade que sempre esteve ali. Sobre esta não substituição por imagens negras também rememoro Machado (2015), que, em seus estudos junto ao batuque gaúcho, descreveu, dentre outros aspectos, sobre objetos que contam histórias, proporcionam lembranças, conduzem axés e são acontecimentos dentro dos terreiros, tais como imagens de gesso católicas, fotos, quadros, louças, etc. Objetos que, devido aos respectivos tempos (antiguidades) e momentos que comportam, não são descartados e substituídos, mais, em sua maioria, dispostos aos olhos de todos. Tais objetos, de

acordo com Machado (2015, p. 116), “[...] medeiam ensinamentos baseados na oralidade, proporcionando contextos de aprendizagem, nos quais a linguagem está estendida ao objeto, que comunica e faz memorar.” Assim, como mencionou Mãe Ângela, a imagem de Iemanjá mais antiga (a menor na fotografia) não pode deixar de ir para a praia – tampouco pode ser meramente substituída. Ela foi a primeira da terreira, está dotada de axés e ensinamentos que devem ser valorizados. Essa imagem de gesso, de cerca de 30 centímetros, carrega e faz histórias e intensidades desde a primeira festa a Iemanjá que Mãe Ângela organizou (há pelo menos 20 anos) e, nesta antiguidade, educa. A imagem de Iemanjá mais nova e maior quase que “aprende” com a “velha”, e nós, enquanto filhos de santo, aprendemos que antiguidade é história, é fundamento. Aprendemos e percebemos esse ensinamento de cuidado e respeito para com o que é mais antigo, com mais tempo de feitura, de *apronte*, de fundação. Além disso, seguindo as pistas de Machado (2015), como acontecimento, tais imagens nos possibilitam aprendizagens que emergem em Mãe Ângela como histórias. Desse modo, terminada essa incursão a respeito da cor das imagens e suas não substituições, voltamos à etnografia nos momentos de finalização dos preparos para continuar a aprender junto a estes *fazeres* na religiosidade afro-brasileira.

Com os barquinhos prontos e reunidos junto ao Barco dos Pais, temos uma “frente” para a homenagem. Na montagem dessa “frente”, Mãe Ângela nos indica onde cada pequeno conjunto deve ser posicionado. Na terreira, o Barco dos Pais está colocado bem no meio de tudo e sobre dois pequenos bancos brancos, em frente a ele está o bolo azul e branco com desenho de Iemanjá, os baldes de água com flores, as lembrancinhas, a caixa de velas, o balaio com frutas, refringentes e a melancia. Por fim, ao lado do Barco dos Pais, assim como atrás dele, colocamos os Barquinhos de Iemanjá já finalizados também em carreiras de números pares. Mãe Ângela sempre nos explica que essa composição deve estar exatamente de frente para a porta dianteira do salão que, por conseguinte, é de frente para a rua.

Após tudo organizado, Mãe Ângela senta-se em um dos bancos para contemplar a “frente” enquanto nós sentamos no chão, aos seus pés. Sentamos próximas a ela para também contemplar, assim como para rever cada detalhe daquela grande composição. Trata-se de um olhar que confere, admira e sente a homenagem para a Mãe Iemanjá, cada vez mais próxima. Dessa forma, após tudo arranjado, além do congá e do quarto de santo, a “frente” de homenagem, com conjuntos que formam composições maiores e têm sua beleza evocada por um arranjo de formas, cores, texturas e cheiros, também possui energias sagradas presentes. Mais tarde, quando os demais filhos de santo retornam à terreira com os seus pertences para a

excursão, todos “batem cabeça” nesses três locais (congá, quarto de santo e “frente”), em um gesto, poderíamos dizer, de extremo respeito e conexão ao chão, às entidades e a este importante *fazer* Barquinhos de Iemanjá.

Fazer santo, fazer pessoa, fazer chão, feitura¹³⁰, expressões comuns dentro dos terreiros. Nas palavras de Oro e Anjos (2009), “‘fazer’ é o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência” (ORO; ANJOS, 2009, p.110). Fazer: *v.t.* Produzir; realizar. Arranjar; dispor. Preparar.¹³¹

Nas religiões afro-brasileiras o *fazer* está intrinsecamente ligado ao ritual de iniciação que, como já apontado, de forma geral, insere a pessoa a uma família afro-religiosa como um filho de santo (ANJOS, 2001; CORRÊA, 1994; ORO, 1994). No entanto, além desse rito cumprir uma “função” iniciática, incluindo a pessoa na religião e em um terreiro, ele também *faz* a própria pessoa, bem como *faz* seus santos (ANJOS, 2001; PÓLVORA, 2001). Como descreve Anjos (2008)¹³²,

o filho de santo, ao se iniciar na religiosidade afro-brasileira, vincula-se a toda uma série de objetos ritualísticos: deles o mais importante é talvez o acutá, a pedra sagrada de onde emana a força vital – o axé – do orixá. O processo de iniciação é concebido como um renascimento em que a pessoa e o seu orixá de cabeça irão crescer e adquirir a maturidade religiosa juntos. Os contornos desse processo de crescimento marcam a pessoa em constituição e o orixá que vai amadurecendo na pedra e na cabeça do iniciado num mesmo processo. Assim o orixá é inserido, conjuntamente com o filho num mesmo processo de iniciação (p.84).

Através de rituais de iniciação com diferentes denominações e formas de realização, as pessoas que estão sendo iniciadas são *feitas*, constituídas na religião mediante uma série de preparos. Juntamente às pessoas, seus orixás também são *feitos*, assentados e vinculados a uma

¹³⁰ A iniciação, em algumas vezes, por parte de mães e pais de santo mais antigos do batuque, também é denominada de feitura, tal como referida no candomblé. Sobre a temática da feitura no candomblé em Salvador, ver Rabelo (2014b). Vanda Machado, em seu livro *Pele da cor da noite* (2013b), também a respeito do candomblé, vai dizer: “por analogia, o que prefiro chamar de feitura ao invés de iniciação é por entender que esse é o momento de se fazer a cabeça, preparando aquele que está sendo feito para aprender a aprender.”(MACHADO, 2013b, p. 56). Argumentando em defesa do termo feitura ao invés de iniciação.

¹³¹ Significado para o verbo fazer segundo o Minidicionário Luft. São Paulo: Ática, 2000.

¹³² Interessado nas cosmopolíticas da religiosidade afro-brasileira, Anjos (2008) busca colocar o discurso do “nativo” em funcionamento no interior de textos acadêmicos a fim de que outras epistemologias, filosofias e políticas da religiosidade ressoem. Para isso, no referido artigo, contrasta as filosofias políticas afro-religiosas com as outras políticas usuais acionando, por exemplo, a categoria de “raça”. Um dos pontos levantados pelo autor neste trabalho são as diferenças dos regimes de representação de Cristo na hóstia das igrejas católica e o *Acutá*, pedra sagrada, o próprio orixá.

cadeia de objetos ritualísticos no mesmo momento. Ou seja, são rituais que *fazem* pessoas e santos mutuamente¹³³ e, assim, estreitam as suas relações¹³⁴ (ANJOS, 2001, 2006, 2008b).

Ainda, esse rito dá início a novos *fazeres* que se prolongam com outros rituais e preparos no decorrer da vida do afro-religioso de forma que os *fazeres* são contínuos, assim como os aprendizados. Ou seja, o *fazer* na religião não tem o sentido de algo acabado, finalizado, mas de algo sempre processual. *Fazer*, além de um termo frequentemente mencionado pelos iniciados, reflete uma forma de se constituir e existir.

Cauê Fraga Machado (2013) desloca as discussões sobre o *fazer* na iniciação para o *desfazer* durante o ritual de desligamento entre pessoa e orixá após a morte do batuqueiro da nação Oyó no RS. Uma vez que “tudo o que se começa, se termina”, os “laços e obrigações” feitos devem ser desfeitos após a morte de um afro-religioso. Ainda, o autor argumenta que o desfazer, tanto do santo quanto da pessoa na terra, requer um outro fazer da pessoa no *orum*¹³⁵, terra dos orixás. Assim, em decorrência da morte de um batuqueiro, todos os *fazeres* de pessoas e seus santos ao longo da vida devem ser desfeitos, também através de outros rituais específicos.

Diante disso, dos *fazeres* e *desfazeres* de santos, pessoas e objetos ao longo da vida dos afro-religiosos, gostaria de refletir acerca de um *fazer* para além das etapas de iniciação e desligamento: “*se concentrem e prestem atenção, vocês estão fazendo suas vidas*”, diz Mãe Ângela. No exercício de levar a sério meus interlocutores, viso pensar a respeito destes outros *fazeres* que também aproximam pessoas e santos, tal como o *fazer* Barquinhos de Iemanjá.

Como já se disse, também em relação aos barquinhos, não dá para fazer por fazer, não dá para fazer de qualquer jeito. Os Barquinhos de Iemanjá no *Centro Africano Ogum e Iansã*, além de envolverem “práticas” coletivas e preparos minuciosos na cozinha pelas mãos dos mais velhos, requerem, no seu *fazer*, uma disposição característica, a qual compõe o presente, segue um determinado arranjo que agrupa cores, elementos, quantidades e feitos.

Iemanjá, de acordo com a mitologia, ajudou na criação do mundo, sendo concebida como a mãe dos orixás (PRANDI, 2001). Nas imagens e figuras de representação Iemanjá vem do mar, dotada de conchas, brilho, com sua vestimenta azul em continuidade com a água. Ela

¹³³ Goldman (2009), em termos mais ontológicos, argumenta que o processo de feitura faria santo e pessoa simultaneamente. No entanto, esse *fazer* na iniciação não se trataria de uma produção (*ex nihilo*) de santo e pessoa, mas sim uma lapidação de algo já existente. “[...] É mais um diamante em bruto do que pura força selvagem ou matéria inerte à espera da forma que lhe dará vida [...]” (GOLDMAN, 2009, p.134).

¹³⁴ Diz-se que santo e pessoa estreitam as suas relações pois, segundo Rabelo (2014b, p.92), cada pessoa, mesmo não iniciada, sempre é filha de um orixá e deste tem interferências. Ou seja, a relação já existe e nos rituais são estreitadas.

¹³⁵ De acordo com Helena Theodoro, em seu estudo sobre as religiões afro-brasileiras, “o universo nagô tem dois compartimentos principais: aiyê, onde moram os seres vivos; e orum, em outra dimensão, que pode ser aqui mesmo, onde moram as forças da natureza e o espírito dos mortos” (THEODORO, 2008b, p.66)

possui o corpo bem desenhado, seios sempre volumosos e, por vezes, é representada grávida. Iemanjá – a mãe dos orixás, mãe de todos, a Grande Mãe – é fartura de um feminino em maternidade. Nessa direção, de acordo com Oro e Anjos (2009), os afro-religiosos realizam *cadeias* de associações infinitas de forma que “[...] um brinco se associa à feminilidade de Iemanjá, que se associa à beleza da efetuação, que se associa ao pensamento como a intencionalidade do que se efetiva e, assim, prossegue a cadeia cotejada pelos rituais adequados de encadeamento” (p.86).

Desse modo, podemos pensar que diferentes elementos de um Barquinho se associam à Iemanjá seguindo fazeres “adequados”, bem como preceitos, mitos e fundamentos afro-religiosos, que vão permitir um *encadeamento* que *faz* o orixá acontecer (ORO; ANJOS, 2009). São presentes que na forma de barcos navegam e adentram no seu reino; coroas prateadas, com as pérolas e as conchas da rainha; espelho que reflete o sol com o mar azul; a transparência e clareza de águas e pensamentos; a cocada e o merengue de pura doçura; os brincos, colares e adereços de uma feminilidade indocilizada como uma ressaca. Assim, continuando nessa mesma “gramática”, talvez possamos falar em encadeamentos como oceanos de possibilidades.

Dentre tudo isso, a cor é certamente um dos aspectos que, de uma forma ou de outra, nas palavras de Oro e Anjos (2009), “*faz* Iemanjá acontecer”. Schwarcz e Varejão (2014), em uma obra que versa sobre as artes, tematizando, dentre outras coisas, sobre colonização e miscigenação no contexto brasileiro, fazem uma incursão acerca da cor, com destaque ao azul. As autoras, após realizarem um panorama geral sobre o azul e seu significado em diferentes culturas, o apontam como uma “sensação”, como uma “experiência sensível” (SCHWARCZ; VAREJÃO, 2014). Nessa direção, Iemanjá, como se diz na terreira, não se firma, não “pega” a cor laranja, o roxo e tampouco o azul escuro. No que concerne à terreira em que este estudo se desenvolveu, Iemanjá “pega” o azul claro com o branco. Um azul claro¹³⁶ que conecta a imensidão do mar, do céu, do manto, junto com o branco da espuma das ondas e das nuvens. Essas são, pois, as cores presentes na decoração dos barquinhos, nas flores e comidas. Nas palavras de Oro e Anjos (2009), “Iemanjá é a intensidade que se propaga pela orla, um modo de afetar a visão em azul e branco [...]” (p.108).

A cor como uma percepção visual também provoca a intensidade. O azul, como uma “experiência sensível”, revela a potência do elemento e dá bases para que ele, assim como as intencionalidades nele colocadas, sejam conduzidos à Iemanjá, *sejam* Iemanjá. No que concerne a este aspecto, é comum, nas narrativas leigas, a explicação de que espelho, pente,

¹³⁶ Oro (1994) também aponta o azul claro como a cor de Iemanjá.

perfume (elementos que compõem o barquinho), de uma forma ou de outra, *representariam* Iemanjá. No entanto, “na tradição afro-brasileira de devoção aos orixás, a intensidade é produzida por meio das oferendas e as coisas oferecidas *tornam possível a presença*, em um regime rarefeito de palavras” (ORO; ANJOS, 2009, p. 100, destaques meus). Ou seja, anel, brinco e espelho *não representam o cultuado, mas fazem o orixá acontecer*. Seria, então, a intensidade contida na “oferenda” que tornaria Iemanjá presente, não uma “mera” representação.

Em direção semelhante, Marques (2018), em um estudo sobre como as “coisas” existem e são feitas no candomblé, argumenta, dentre outras coisas, que as ferramentas das entidades não as representam; que a pá e a enxada, por exemplo, não representam Exu (que são exemplos de ferramentas da entidade), mas possibilitam que a força dessa entidade se atualize. Os artefatos, através de suas características, atualizariam as energias, permitindo que as entidades *trabalhem*. Junto aos apontamentos desses autores, podemos pensar na complexidade de *fazer* instrumentos, assentamentos e toda a “materialidade” nesse mundo das religiões afro-brasileiras, bem como a sua importância para os afro-religiosos, incluindo os presentes à Iemanjá.

Em continuidade, no decorrer do preparo dos barquinhos na terreira, observamos também a presença do amarelo em quindins e canjica¹³⁷, pois, conforme já referido anteriormente, uma “oferenda” pode ser destinada a mais de uma entidade. Assim, uma vez que todo o mar recebe as águas de um rio, pois as águas doces vêm antes das salgadas¹³⁸, faz parte do fundamento da casa também agradar a rainha da natureza (como Oxum também é chamada).

¹³⁷ Oro (1994) também aponta a canjica amarela como comida de Oxum.

¹³⁸ Assim como Oxum, no panteão batuqueiro vem antes de Iemanjá, como apontam Corrêa (1991, 1994) e Oro (1994).

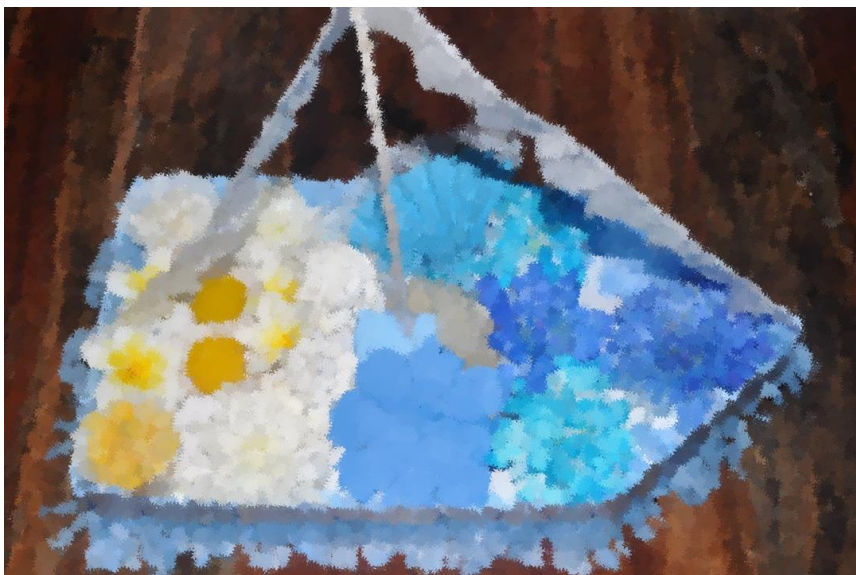


Figura 14. O Barquinho de Iemanjá em seu arranjo de cores e disposições. 02/02/2019. Acervo da autora.

Ao olharmos a imagem acima vemos, conforme já mencionado, que os elementos possuem determinadas disposições no arranjo do barco. As comidas e as flores, por exemplo, seguem uma acomodação que visa à formação de díades que estariam associadas ao axé dos orixás, também evocados através dos números. Os axés de Iemanjá, Oxum e Oxalá são todos pares, de modo que os elementos devem ser colocados dessa forma e nunca em números ímpares, sob o risco de o barquinho não ser bem “aceito”. Além disso, não basta ter os elementos em duplas e colocá-los distantes e de forma aparentemente “desconexa”; é necessária uma aproximação e simetria dos lados pois assim é que estariam realmente juntos.

Além disso, para muitas pessoas ser destro ou canhoto nada mais significa do que a mão com que você escreve ou o lado do corpo com o qual você mais bem realiza certa prática. Assim como em muitas tradições, também na religiosidade afro-brasileira ser destro ou canhoto tem suas marcas, pois cada pessoa teria um lado (direito ou esquerdo) de seu corpo que a conduziria na vida. Assim, se você é destra, o teu lado direito, de forma geral, vai conduzir teu corpo, tua mão, tua alimentação, teus passos. Da mesma forma, tal mão é que deverá preparar, por exemplo, uma “oferenda”, como mencionou Mãe Ângela. Desse modo, o fato nos indica a necessidade de pensarmos as atividades corporais em seus sentidos, suas potencialidades e seus determinados efeitos.

Ainda, também entendemos que para a realização desses preparos são necessárias determinadas observações quanto aos possíveis espaços que podem vir a “sobrar” em um barco. Antes de um iniciado cumprir seus rituais religiosos (como *fazer chão*), por exemplo, é indicado encher a geladeira com comidas, pois, caso contrário, o que está vazio pode encadear outros

estados que não o de fartura, mas de miséria¹³⁹. Em direção similar, parece não ser indicado fazer um barco e deixar espaços, sob o risco de estarmos encadeando sobras ou faltas nas nossas vidas. Logo, os presentes podem ser pequenos e simples, mas devem estar repletos.

Sodré (2015) argumenta que a “existência humana numa ‘cultura de *Arkhé*’ – aquela que ritualiza origem e destino – transcorre em dois planos, o da vida como existência puramente humana e o da vida como contato com o trans-humano, a divindade ou o cosmo” (p.202). Nessa direção, de existência de vida puramente humana e de contato com as divindades no *fazer* em questão, aprendemos: a) a não *fazer* os barcos em um período em que o corpo feminino “expele” *essência suja* (menstruação); b) a não brigar, discutir ou falar de coisas “ruins” a fim de não incorporar tais propósitos no encadeamento; c) a cuidar e a zelar pelas comidas de santo e as que serão compartilhadas, pois essas alimentam ligações entre pessoas e divindades; d) a *fazer* em família e estar sempre junto; e) a respeitar e a *fazer obrigações* na comunidade; f) com os mais velhos reconhecendo suas experiências e vivências; g) através da oralidade, da observação e da “prática”; h) a entender o silêncio e a esperar o tempo para o aprendizado; i) e, também, entre outras coisas, a preencher e a decorar composições da maneira que evoquem o orixá.

De forma geral, esses foram alguns dos *saberes* e *fazeres* que percorremos até aqui, revisitando o percurso que realizei como uma *escrevivência* junto ao preparo dos Barquinhos de Iemanjá – composições ritualísticas afro-religiosas dotadas de potências e magnitudes.

De cada modo, em cada detalhe ao longo desses preparos, dadas dimensões de vida – desejos amorosos, profissionais, familiares, intencionalidades e aspirações, axés, modos de existência, formas de ser, estar, sentir e pensar o/no mundo – são construídas junto com os presentes ao orixá: “*se concentrem e prestem atenção, vocês estão fazendo suas vidas!*”, como já se apresentou anteriormente, remetendo aos ensinamentos da mãe de santo. Da mesma forma, “*quando [o preparo] não é feito direito, tua vida vira*”, diz Fernanda, filha de santo na terreira há 14 anos, memorando as palavras proferidas pela Iyalorixá em seus ensinamentos. Assim, uma *cadeia* de fluxos de forças que perpassam a “materialidade” (flor, espelho, pente, canjica, entre outros), conjuntamente, também “materializam” vidas repletas, coletivas e doces em termo de clarezas e de afetos. O que também está em questão é a existência de uma dimensão constitutiva da vida da pessoa; ela também está sendo feita! Desse modo, preparar “oferenda” é menos uma prática do que um *fazer* que compõe e constitui, inclusive vidas em suas diferentes dimensões e planos.

¹³⁹ Ainda sobre “miséria”, em uma das apreciações deste texto por parte da comunidade afro-religiosa, Fernanda (filha de santo na terreira há 14 anos) aponta também que Mãe Ângela sempre nos ensinou sobre “a importância de nunca deixar louça suja na pia, atrai miséria” (jun.2019).

Se assumíssemos que “os afro-brasileiros associam ícones duplicando seus percursos em cadeias intermináveis de associações daquilo que pode se destacar de modo a, no encadeamento, produzir a presença visível do sagrado” (ORO; ANJOS, 2009, p.86), teríamos, aqui, nos mesmos moldes, através de um encadeamento – uma composição de pensamentos que presencia o sagrado –, “materialidades”, ações e energias que *fazem vidas* juntamente aos *Barquinhos de Iemanjá*. Por meio da interação entre esses elementos, composições de vida e “oferendas” são feitas. Para isso, no entanto, há um conjunto de “exigências” com determinadas restrições no contexto afro-religioso que, como mencionado, devem ser seguidas. Como ressalta Marques (2018), sobre a maneira como artefatos para a religião são feitos, “a matéria, suas cores e formas não podem ser desvinculadas do modo de existência da entidade, de sua força, seu *axé*” (p.227).

Existe um espectro de possibilidades baseadas em sentidos próprios dos encadeamentos “da religião”, os quais seguem uma série de condições, que se referem à forma como as entidades podem ser encadeadas, aos fluxos canalizados e direcionados, bem como ao modo como esse encadeamento é feito. Mais uma vez, “*não é de qualquer jeito*”, pois há cores, feitios, disposições, números e jeitos que fazem com que determinados eventos venham à tona e outros não. Nesse sentido, não é por acaso que os elementos tenham que estar ali, que a canjica seja preparada de determinada forma e que um par de brincos seja azul com prateado. Trata-se de um modo de se encadear e de encadear. Assim, seguindo a compreensão de que cores, elementos e disposições são importantes, o modo de *fazer* os barcos continua seguindo os *saberes* afro-religiosos, os quais constituem o leme que orienta esta dissertação. Esses *saberes* dão a base e a direção para os *fazeres* que preparam. É a partir deles que observamos as disposições quanto à alimentação, às atividades, às energias, aos pensamentos e às vestimentas, as quais se somam, aqui, a outras “exigências” para *fazer* Barquinhos de Iemanjá e, assim, *presenciar* o orixá.

A partir desta perspectiva, e do que foi discutido até aqui, seguimos na direção de que estamos diante de complexidades que retratam as epistemologias e cosmologias da religiosidade afro-brasileira, portanto, distantes de uma prática banal, superficial ou mesmo de algo que possa ser facilmente alterado.

Após os barquinhos e os demais elementos que compõem a homenagem à Iemanjá estarem todos prontos, o restante da tarde seguiu com a chegada de mais e mais pessoas para se juntarem à excursão da terreira (filhos, familiares, amigos e vizinhos). Após intensos

preparativos e *fazeres* (“oferendas” e abrições de caminhos¹⁴⁰) era chegada a hora de carregar o ônibus com os barquinhos e com o Barco dos Pais, entre outras coisas. É neste momento que abrimos o ritual de umbanda, com a mãe de santo passando o incensário com a defumação contendo ervas (como alecrim e alfazema) próximo ao corpo de cada iniciado, uma das formas de limpeza e purificação preparatórias à homenagem. Em seguida, após as orações de abertura, a sineta, que estava ao lado da caixa com merengues, é tocada pelas mãos da Iyalorixá enquanto a “frente” começa a ser levada para o ônibus guiada pela entoação de pontos¹⁴¹ de Iemanjá.

Iemanjá, é a rainha do mar (2x)
 Salve o povo de Aruanda
 Salve meu pai Oxalá
 Salve Oxóssi
 Salve o guia
 Salve Ogum Beira-Mar, Iemanjá!
 Iemanjá, é a rainha do mar (2x)¹⁴²

“Os barquinhos são direcionados sempre na posição de navegar em frente, tua vida não pode voltar”, como mencionou Fernanda, rememorando os ensinamentos de Mãe Ângela. Assim, após o Barco dos Pais ser calmamente levado e acomodado no corredor do ônibus e os barquinhos serem delicadamente alojados no bagageiro de teto, é hora dessas composições seguirem junto aos iniciados, atravessando e perpassando outros caminhos, fluxos e lugares. Na sequência, todos os filhos cantam animados os pontos que vão sendo entoados até o início da estrada que nos leva ao mar. Desde a rua, pessoas nos escutam e nos observam durante nossa passagem.

¹⁴⁰ Além da preparação dos barquinhos, outras bandejas também são feitas no decorrer do sábado, como é o caso de uma para Ogum e outra para Bará. Ogum, pois é o orixá que rege a casa e, além disso, é o guerreiro que vence demanda, tendo, como menciona Oro (1994), seus domínios sobre a estrada. Já Bará, cuja ferramenta é a chave que abre e fecha os caminhos (ORO, 1994), segundo a mitologia, ganhou de Oxalá, assim como de Iemanjá, seu poder sobre as encruzilhadas e a primazia nas oferendas (PRANDI, 2001). Bará é o primeiro orixá do panteão batuqueiro, é força vital e o movimento, atuando também como mensageiro (ORO, 1994). Desse modo, sendo o orixá da rua, dono dos cruzeiros e dos caminhos é primordial também dar de comer a ele fazendo suas bandejas que seguem, praticamente, a mesma “lógica” de preceitos, porém, como já apontado, outras quantidades, qualidades de alimentos e cores estão presentes nos preparos.

Em conversas, Mãe Ângela sempre relata a importância de abrir o cruzeiro com a bandeja para Bará contando que há alguns anos, devido ao horário que a excursão saiu da terra rumo a praia (no final da tarde, logo, ainda era dia, tendo muita luminosidade) impediu de abrir os caminhos presenteando o orixá, pois este só recebe suas “oferendas” pela noite. O resultado da ausência de bandeja, explica Mãe Ângela, foi nosso ônibus de excursão ter estragado um pneu e uma roda no percurso até a praia, de forma que nós, filhos de santo, junto a todos os preparativos para a homenagem, ficamos empenhados no percurso, atrasando em horas o início da festa. Desse modo, presentear Iemanjá requer, antes de tudo, presentear Bará, abrindo o cruzeiro.

¹⁴¹ Forma de denominação das canções, que também chamam entidades da umbanda e quimbanda, como relatado no capítulo 2.

¹⁴² Um dos pontos de Iemanjá entoados no momento.

“Uma homenagem simples e bonita” com comidas, presentes e axés

O espaço religioso é um espaço vivo! (Filha iniciada na umbanda desde a abertura da terreira, 21/04/2019).

Vamos ao mar, vamos à Santa. Passados os cruzeiros de Bará e a estrada de Ogum, já são quase 22h quando chegamos à cidade litorânea. Ansiosos, começamos a levantar dos bancos, a guardar nossos casacos, a tirar as meias dos pés, a dar instruções às crianças e também a receber instruções dos mais velhos. Na rua, alguns irmãos, que tinham chegado mais cedo para organizarem os toldos e a iluminação na beira da praia, aguardavam o ônibus para indicarem o melhor trajeto até o local em que realizaríamos o culto. Assim, após o cauteloso manobrar do ônibus por pequenas ruas de paralelepípedo, estacionamos. Realizamos as homenagens todo os anos no mesmo lugar: junto ao monumento de Iemanjá na praia de Santa Teresinha, em Imbé/RS.

Descemos e descarregamos do veículo tudo o que é necessário para a realização da festa. Logo observamos no local um pequeno grupo de pessoas que já aguardava o ritual. Em um canto, os chinelos foram amontados e nossos pés descalços tomaram contato direto novamente com o chão, descalços da mesma forma como iniciamos o rito dentro do salão na terreira. Sentimos a areia da praia sempre úmida, mas ainda firme, nos dando indícios de que não choveu recentemente. O vento esvoaçava nossas saias brancas ou azuis e a maresia grudava em nossos rostos e braços.

Próximo à rampa que dá acesso ao monumento da santa, formamos uma mesa, dispendo uma toalha branca sobre o chão de areia. Nela colocamos, de frente para o mar, e de maneira agrupada e organizada, conforme Mãe Ângela nos ensinou, o Barco dos Pais, os barquinhos, as flores, o bolo com a imagem de Iemanjá, as melancias, o balaio de frutas, os refrigerantes (guaraná) e uma caixa com lembrancinhas. As lembrancinhas desse respectivo ano (2018), que também foram feitas manualmente por uma das filhas de santo, consistiam em um chaveiro de *biscuit* em forma de âncora azul-claro com glitter prata. Tudo o que levamos é disposto no chão, onde, juntos, esses pequenos conjuntos (de barquinhos, de frutas e assim por diante) constituem composições maiores. Ao redor da mesa, velas são acesas e persistem assim, resistindo fortemente às intempéries de uma noite na beira da praia. Mãe Ângela nos diz “*vamos fazer uma homenagem simples e bonita*”.



Figura 15. Mesa dos pais, frente de homenagem à Iemanjá na praia de Santa Teresinha, Imbé-RS. 03/02/2018. Acervo da autora.

Após a organização da mesa, alguns filhos de santo e tamboreiros realizam uma pequena procissão junto aos afro-religiosos de Imbé que zelam pelo monumento de Iemanjá. Tal procissão tem como trajeto a beira da praia e algumas ruas próximas do local, durando cerca de quarenta minutos. No decorrer da nossa caminhada com tambores e agês, acompanhados de pontos entoados principalmente à Iemanjá e Ogum Beira-Mar, algumas pessoas sentadas nas varandas de suas casas, ou que estavam nas ruas, nos barzinhos, entre outras situações, acabam juntando-se a nós no trajeto, aumentando, assim, o número de integrantes. Outras, parecem que já estavam aguardando nossa passagem e se incorporam ao grupo portando casacos, cadeiras de praia e presentes à santa. Após o término da procissão, no mesmo lugar onde iniciou, o número de pessoas junto à terreira se quadruplica e elas permanecem na praia esperando o “toque” começar.

Após nossa breve organização, os tambores ressoam e damos continuidade ao ritual da umbanda com os filhos de santo fazendo uma roda (a corrente). Ao redor dessa roda se faz outro círculo de pessoas, agora com os participantes da homenagem: familiares; simpatizantes; curiosos; moradores; iniciados em/de outras terreiras, entre outros. Ainda, conforme o ritual acontece, dentro dessas duas rodas de pessoas, se compõe uma outra, com as entidades, de modo que temos rodas dentro de rodas.

Pontos são entoados para Ogum, Iansã, Xangô e outros orixás. A sequência de pontos da umbanda que o tamboreiro mais velho da casa puxa segue, de certa forma, a ordem dos orixás no batuque, com algumas exceções e adições de entidades apenas da umbanda, como é o caso da Jurema. Ele diz “*primeiro eu puxo pra Ogum, da guerra, porque vence demanda. Depois pra Iansã, Xangô, das pessoas mais velhas da casa, e assim vai, até Oxum e Iemanjá. Na festa toco mais pro mar, né?!?*”, relatando, assim, dar preferência para puxar os pontos das entidades do mar durante essa homenagem.

Navio negreiro nas ondas do mar
 Navio negreiro nas ondas do mar
 Corrente pesada na areia salgada
 E a negra escrava se põe a chorar
 E a negra escrava se põe a chorar
 Saravá, nossa Mãe Iemanjá.

Após os pontos de Ogum, Iansã, Xangô, entre outros orixás, o ponto à Iemanjá mencionado acima foi puxado pelo tamboreiro, junto a outros pontos que chamaram as Iemanjás. Elas chegam, dançam, tocam em suas águas, se banham, se olham no espelho e “cantam”. Como as ondas do mar, elas se movimentam em um ritmo calmo e, por vezes, agitado. As Iemanjás¹⁴³ cumprimentam a mesa, o monumento, vão até o mar onde se banham, voltam e cumprimentam “os tambores”, a mãe de santo, as outras entidades e os iniciados.

Na terreira, além dos *pontos* serem canções e, ao mesmo tempo, rezas da umbanda (rezas cantadas) – que chamam as entidades, pois as palavras também o fazem –, quando a entidade chega a esta homenagem na praia é comum riscarem no chão de areia o seu “ponto”. Esse ponto é apresentando como um tipo de desenho geométrico com diferentes elementos dependendo de cada entidade¹⁴⁴. Quando a entidade faz isso dizemos que ela *firmou o seu ponto*.

Assim, conforme o ritual acontece com as incorporações, os *pontos firmados* e os devidos cumprimentos realizados pelas entidades, é o momento de as pessoas envolta tomarem passe¹⁴⁵ ou – melhor – um axé. Seguindo uma fila, elas entram e, uma por uma, vão sendo direcionadas até uma entidade. Ao saírem da roda, levam consigo um conforto mais material, a partilha da comida – que pode ser um pedaço de bolo, de melancia ou cocadas e merengues,

¹⁴³ Tal como os orixás no batuque que foi apontado por Anjos (2001), ressalto que as entidades da umbanda (também denominadas de caboclos) igualmente se singularizam. Existe a Iemanjá enquanto “entidade geral”, mas cada pessoa ao se incorporar tem a sua Iemanjá específica. Mãe Ângela recebe uma Iemanjá, sua filha de santo recebe outra, mas ambas são Iemanjás.

¹⁴⁴ Corrêa (1994), em seu texto no qual apresenta um panorama das religiões afro-brasileiras no RS, menciona que esse *ponto* pode, por vezes, ser realizado através de “um círculo com flechas atravessadas, palavras e cruzes” e que, ainda, cada ponto “fornece a identidade da entidade em causa” (p.22).

¹⁴⁵ Poderíamos dizer, *grosso modo*, que o *passe* seria o momento em que ocorre trocas de energias mais diretas entre uma pessoa e uma entidade.

todos axés de Iemanjá, de alimento e fartura. Além das comidas, goles de guaraná junto à realização de pedidos são oferecidos pelas mães, pois o guaraná, tal como algumas espumantes, é uma das bebidas desse orixá: espuma do mar, espuma do guaraná, doçura do guaraná, doçura de Iemanjá.

Com a proximidade do final da Festa, e terminado o momento de passes, é hora de levar os barquinhos ao mar. O tambor cessa, os tamboreiros levantam, pegam as cadeiras, agês, tambores e vão para um lugar mais próximo da água. O Barco dos Pais também é levado para a beira, assim como as flores e uma garrafa de espumante.

Os filhos de santo se encaminham até a mesa, pegam os barquinhos, as demais flores e, a seguir, se dirigem para uma fila junto aos demais. As pessoas externas que ali se encontravam acompanhando, ao mesmo tempo que compondo o ritual, também se juntam a nós para oferecer conosco os presentes. Assim, para cada barquinho há um grupo de pessoas que o oferece ao orixá homenageado; um nós-barquinho que é singular e, ao mesmo tempo, coletivo, desde o preparo até o oferecimento.

Com tudo pronto e os presentes nas mãos é hora de caminharmos rumo às águas ao som das batidas de tambor. No aguardo de sua vez na fila, cada pessoa, ou grupo, é acompanhado por uma Iemanjá até a água. Já com as pernas submersas, calmamente esperamos elas, as mães, nos mostrarem o momento e a onda em que, juntos, largaremos aquele pequeno barco. As ondas vêm vindo, enchendo a praia, e é chegada a hora das mãos, que até agora seguraram firmemente os barquinhos de papelão no forte vento da noite, os soltarem, vagarosamente... Os barquinhos que percorrem mãos e lugares, agora, com outra velocidade, deslizam dos dedos de maneira rápida até que nosso olhar os perde de vista. Iemanjá nos ajudou, estava ali e na forte onda pegou seu barco. É Iemanjá aqui, agora, nesse corpo, neste barco, nesta onda. A Iemanjá corporificada em sua filha subiu, o presente foi recebido e as pessoas, devagar, retornam de costas para a beira da praia regressando do mar que é sagrado. Assim, a Grande Mãe e seu axé, presentes em diferentes “materialidades” (corpos, barquinhos, água salgada), seguiram junto aos pedidos e agradecimentos que fizeram e farão vidas.

Por fim, nós, os filhos de santo, bebemos um gole compartilhando de um espumante aberto em homenagem à Grande Mãe, batemos cabeça e retornamos para junto do monumento e à mesa, encerrando o ritual. Realizamos o *encerramento* cumprimentando a “frente”, o monumento da santa, os tamboreiros e a mãe de santo. Na sequência, enquanto os participantes externos se dirigem para suas casas, nós organizamos as coisas (guardamos, desmontamos, recolhemos). Após, na madrugada, já muito animados e zombeteiros, ainda que com frio e

molhados, damos continuidade a um domingo de confraternização com churrasco e cerveja, pois lá também é terra de Ogum Beira-Mar.

Desde dezembro até fevereiro, o *fazer* Barquinhos de Iemanjá envolveu uma série de etapas e preparos nitidamente educativos. Iniciou com papelões sendo carregados dentro do cesto de uma bicicleta e seguiu com grãos de canjica, merengues, leques de papel, entre outros elementos que compuseram os presentes à Iemanjá. Elementos que são, significam e *fazem*, bem como educam ao longo do seu preparo, a coletividade, o respeito, a união e os *saberes* das *coisas de religião*. Tendo descrito este processo em torno do barquinho, pretendo, nesta seção, refletir sobre esta certa “materialidade” presente na religiosidade afro-brasileira, relatada até aqui com base nos preparativos e nas homenagens na praia.

Partindo de uma perspectiva ecológica, o pesquisador Tim Ingold (2012) realiza proposições acerca de alguns conceitos de antropologia ecológica¹⁴⁶. Assim, interessado nos debates sobre cultura material, o autor argumenta, na direção de ultrapassar distinções e dualidades, que habitar o mundo é viver em um ambiente sem objetos, a favor de um mundo de materiais que trazem “as coisas de volta à vida”. A partir desse argumento, ele desdobra conceitos e entendimentos, como a retomada da noção de “coisa”, ao invés de sua redução a “objeto”, tomando *coisas* como árvores, casas, pipas, etc., pensando em seus fluxos e transformações.

Já Muniz Sodré (2015), a partir de outra perspectiva e pensando o terreiro, ao escrever sobre o modo de existência humana numa “cultura de *Arkhē*”, bem como sobre a origem cósmica dos homens (seres humanos), argumenta que “o homem tem que se pensar também como ‘coisa’, como matéria relacionada com o meio ambiente, mas igualmente com os mortos, os ancestrais ou tudo a que se possa chamar de ‘cosmo’”(p.202). O autor neste texto, inclusive, pensa que as coisas do cosmo não são externas ao espírito, criticando, do mesmo modo, os entendimentos delas como fetiche.

Nessa direção, optei aqui por utilizar o termo “coisas” para me referir aos elementos de diferentes “origens”. Pensar “coisa” em seus movimentos e transformações, enquanto “porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente” (INGOLD, 2012, p.25) e, deste modo, evitar certa separabilidade, tal como vivenciamos na terreira, do que é entendido enquanto material ou espiritual, por exemplo. Ademais, ainda que Ingold (2012), por exemplo, argumente a favor do termo “materiais” ao

¹⁴⁶ O autor realiza suas argumentações inspirado nos estudos de Heidegger e Deleuze.

invés de “materialidades”¹⁴⁷, continuarei utilizando esse último, pois penso que ele melhor se refere a uma qualidade – embora o utilize sob rasura (HALL, 2000)¹⁴⁸, no sentido de colocá-lo em suspeita.

“Pedras como perspectivas. Animais e vegetais sacralizados” (ANJOS, 2008, p.77). Assim inicia uma apresentação do que viria a compor o mundo dos terreiros nas palavras desse autor. Seguindo seus apontamentos, poderíamos incorporar, dentre tantos aspectos envolvendo as “materialidades” nos terreiros, velas acesas como catalisadores, colares de contas como guias, linhas e fitas coloridas como seguranças, *ecós* como proteção/“neutralizantes”, tambores e sinetas como invocadores de entidades. Enfim, um mundo de *coisas de religião* cujas aprendizagens acerca de suas potências se dão no cotidiano da comunidade. Além disso, “no mundo dos terreiros”, perspectivas, crenças, energias, intencionalidades e pensamentos “se materializam”, de modo que poderíamos dizer que existe certa “materialidade na religiosidade afro-brasileira”, composta por variados elementos como corpos, imagens de gesso, alimentos, tambores, orixás e barquinhos (que são feitos, aprontados, cruzados, preparados). São, então, processos que realizam, provocam e “atualizam” as forças inerentes das “coisas”, pois, como diz Ingold (2012), nada é vazio, morto, estável.

Nas religiões afro-brasileiras o *axé* é a força vital, é a energia que se instala e perpassa seres, comidas e objetos¹⁴⁹, preenchendo e fazendo vida ele precisa ser, desta forma, realimentado nas “materialidades”, porque ele flui. Tem-se *axé* no *axorô*, nas seivas, no mel, nos frutos, nas ervas, nas “oferendas”. Recebe-se *axé* também pelas mãos da mãe e do avô de santo, pelos seus ensinamentos, palavras pronunciadas ao ouvido¹⁵⁰, gestos, rituais e preparos que realizam e tornam possível realizar. Assim, o *axé*, como essa importante força na “religião”, também está presente e emana da concretude das “coisas” que é inerente ao “mundo dos terreiros”, das *coisas de religião*.

A este respeito, talvez um dos exemplos mais significativos que reporte a relevância e o modo como a “materialidade” é entendida na religiosidade afro-brasileira junto ao *axé* – além

¹⁴⁷ O autor argumenta que materialidade é um termo por demais abstrato e que, frequentemente, acaba se referindo ao modelo hilemórfico de divisão entre forma e matéria “ao invés de colocada em questão” (INGOLD, 2012, p.34).

¹⁴⁸ A partir da perspectiva dos Estudos Culturais, Hall (2000) desenvolve uma discussão acerca dos conceitos de identidade e diferença, problematizando-as. Iniciando com o questionamento “Quem precisa de identidade?”, Hall (2000) retoma algumas críticas e alguns autores, principalmente Foucault, problematizando obras e argumentos do mesmo. É também neste texto que o autor irá descrever, ainda que rapidamente, o que toma por “sob rasura”, a partir de uma perspectiva desconstrutiva.

¹⁴⁹ Machado (2015), em seus estudos junto ao batuque gaúcho na nação Oyó, descreve, dentre outras coisas, sobre objetos que contam histórias, proporcionam lembranças, conduzem *axés* e são acontecimentos dentro dos terreiros, tais como imagens de gesso católicas, fotos, quadros, louças, etc.

¹⁵⁰ De acordo com Jurema Werneck, ao introduzir o livro de contos Olhos d’água, de Conceição Evaristo (2016b), descreve *axé* “como a palavra que movimenta a existência” (p.14).

de todos os elementos até então apresentados neste trabalho através das *escrevivências* –, seja o assentamento das próprias entidades. Como já comentado, na religião, como no batuque, pessoas e santos são feitos; nessa feitura faz-se o *acutá*, uma pedra específica que é o próprio orixá. Como Anjos (2008) aponta, “o acutá – esta pedra sagrada aqui e agora – já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o xangô, o ogum, a Iemanjá” (p.89). Dito de outro modo, o *acutá*, tal como já argumentei a partir desse mesmo autor, não representa, ele é o próprio orixá.

Além disso, acentuando a importância desta certa “concretude”, a partir desses mesmos rituais de iniciação (com os devidos fluxos de energias acionadas com a *sacralização animal*), o orixá, que foi assentado no *acutá* (que é, como destacado, o próprio orixá), também será feito no corpo e na cabeça do iniciado (ANJOS, 2001). Desse modo, há uma “materialidade” da divindade, inclusive, no corpo que “está sendo compreendido de forma diferente dos termos ocidentais. [...] [pois] o batuqueiro se percebe como alguém que tem o orixá materialmente presente em sua cabeça” (ANJOS, 2001, p.141), tal como no *acutá*. Cabe frisar, então, que as “materialidades”, as “coisas de religião”, não representam, não simbolizam, não remetem e nem relacionam, elas são, ligam, evocam e possuem axé. Dessa forma, “materialidades” como as estatuetas do Barco dos Pais e o próprio Barquinho de Iemanjá, assim como cada elemento que o compõe – que juntos são sacralizados, *fazem* vidas, educam, estreitam as relações santo-pessoa – presenciam Iemanjá, pois, como apontam Oro e Anjos (2009, p.54), “é na intensidade do barco, da âncora, do remo, do anel, brincos e perfume, que Iemanjá se faz presença”.

Nesta direção, também podemos pensar na importância que todos os tipos de “coisas”, de origem animal, vegetal, mineral ou as ditas “artificiais” possuem e tomam na religiosidade afro-brasileira, uma vez que elas também dispõem de energias inerentes e transformadoras, como o axé. Retomo Rabelo (2015b) para falar sobre os materiais que compõem as oferendas, pois a autora, em seu texto acerca de um presente à Oxum em um ritual de candomblé, ressalta a questão do tempo de duração dos materiais que o constituem. Tal como no Barquinho de Iemanjá, no balaio de Oxum é colocado uma variedade de coisas. O balaio possui, por exemplo, partes de animais sacralizados, pratos de barro, comidas, flores, sabonetes, espelinhos e bonecas¹⁵¹. Rabelo (2015b), com relação a esses materiais, faz o seguinte apontamento:

¹⁵¹ Rabelo (2015b), em seu estudo junto ao candomblé durante o preparo de um presente a Oxum, vai também ressaltar a participação de todos os iniciados da casa na montagem de balaios. Ela descreve: “um dos elementos que chama atenção na preparação do balaio é a natureza eminentemente coletiva do processo: todos os adeptos da casa participam – fazem mesmo questão de participar – depositando alguma coisa no balaio (não raro algo que compraram ou prepararam para este fim). (RABELO, 2015b, p.246).

uma primeira tentativa de classificar e ordenar essa variedade pode resultar em uma divisão entre o tempo das coisas vivas que perecem (plantas, vegetais, animais) e o tempo das coisas não vivas (plásticos, pedras, recipientes de argila etc.) – mas no candomblé a quartinha com água, as contas, os atabaques e a pedra (*otá*) são vivos (comem, ou melhor, precisam ser alimentados). Tratar as diferentes durações que confluem na composição da oferenda com base na vida (pensada enquanto atributo de certas coisas) mostra-se no mínimo enganador: não porque “vida” seja uma noção alheia ao mundo do candomblé, mas porque nele a vida é menos propriedade que relação; define um campo inteiro de dependências, em que cada ser depende de muitos outros para existir, ou ainda, em que cada ser contribui potencialmente para a feitura de muitos outros (RABELO, 2015b, p.244-245).

Dessa forma, dentre outras coisas, Rabelo (2015b) ressalta “vida” no contexto afro-religioso mais como uma relação em que seres se fazem mutuamente, em que barros e plásticos, bem como comidas, animais e vegetais também são feitos. Mais do que isso, a autora (RABELO, 2015) argumenta que na “oferenda” a composição do conjunto e a “afinidade” entre o que foi adicionado é ainda mais importante do que as diferenças entre os materiais que a constituem ou as durabilidades de cada um. Isto é, a afinidade das comidas que são de Iemanjá, as cores que possuem, as quantidades, as bijuterias e os perfumes da divindade, por exemplo.

Marques (2018), ao acompanhar a produção de ferramentas para entidades (espadas, correntes, bigorna, enxada) e suas feituas nos assentamentos¹⁵², argumenta, dentre outras coisas, que na religião importa menos a “substância em si” dos elementos do que as forças que são ativadas pelas formas. Assim, as forças que perpassam os artefatos necessitam ser canalizadas, feitas, cuidadas, através de rituais a fim de que sejam atualizadas. Em outras palavras, nas composições afro-religiosas interessaria mais as forças dos materiais e suas potências.

Nesse sentido, pensando que “vida” “é menos propriedade que relação” (RABELO, 2015), que há certa “concretude” da/na religiosidade afro-brasileira (ANJOS, 2006) e que os fluxos de energias são forças que perpassam as “coisas” (MARQUES, 2018) “de religião” pode-se dizer que, no que concerne à homenagem em questão, os Barquinhos de Iemanjá e as comidas compartilhadas (bolo, melancia) são “materialidades”. São “materialidades” feitas e que *fazem*, bem como evocam e presenciam as entidades (ORO; ANJOS, 2009), conduzindo, assim, axés. Para tornar isso possível, tal como apresentado, precisa-se: de corpos seguindo preceitos religiosos desde o início dos preparos; dos ensinamentos na cozinha com a “força” das mãos; da seriedade no momento de montar um arranjo; dos barquinhos fazendo seus trajetos virados para frente até chegarem na praia; das suas disposições sobre o chão em uma toalha branca

¹⁵² De forma geral, os assentamentos onde contém o *acutá* ou o *otá* – que são os próprios orixás, como Anjos (2006) menciona – são feitos também com ferramentas e artefatos da entidade em questão (MARQUES, 2018), como já mencionado.

recebendo todos os axés das entidades; da praia e das pessoas e, inclusive, do público externo que ali está participando.

Pensando mais detidamente na festa, talvez uma das questões que mais chame a atenção seja, justamente, seu caráter público. Muniz Sodré (2015, p.243-244) refere-se a isso dizendo que “na exibição – seja nas festas abertas das comunidades, seja nas formas processionais que ganham as ruas –, indivíduo e grupo [afro-brasileiro] revelam-se, uma vez mais, a mesma coisa, com a mesma mensagem ao espectador: somos outro”. Dito de outro modo, somos uma alteridade, próxima e sedutora que não entrega o segredo que “permanece como privilégio da comunidade” (IDEM). Manifesta-se, pois, a singularidade, o ser, o outro próximo, mítico-histórico, porém secreto e com força de sedução (SODRÉ, 2015).

Além disso, com base no que se aprende através dos *ensinamentos*, o axé de Iemanjá deve ser compartilhado, devendo, também, fluir entre “oferendas”, lugares, entidades, iniciados e participantes. Deve fluir nessas diferentes “materialidades”. Na praia, de modo diferente das primeiras etapas de preparação dos barquinhos, reservadas às dimensões da terreira e ao manuseio de iniciados, é o público externo que possibilitará a continuidade de alguns princípios afro-religiosos, inclusive daqueles acerca das “coisas de religião”, pois é com essas pessoas que a terreira também compartilha e troca energias. Como argumenta Sodré (2015), diferentemente do sujeito colonizador (que tinha impulsos de aproximação para catequisar e explorar) os africanos e seus descendentes faziam e fazem “impulsos de troca baseados na simples afirmação da vida como força e possibilidade (o axé)” (p.247).

Na cerimônia de homenagem à beira mar, um bolo azul e branco com uma grande figura de Iemanjá oferecido pelos filhos de santo, cocadas e merengues feitos pelas mãos de uma filha pronta, melancias e outras frutas dadas pelos demais afro-religiosos são oferecidos e compartilhados com os participantes externos. Como argumenta Corrêa (2005), ao estudar sobre a comida no batuque, a “lógica” aqui seria diferente da ocidental capitalista, pois não é aquela de quem tem mais, mas de quem distribui e compartilha. Nesta direção, as comidas são divididas com o maior número possível de pessoas que estão na praia, uma vez que, como argumenta Rabelo (2014a), comer também é parte de uma “dinâmica relacional” dos terreiros.

Além dos presentes oferecidos pelos “da casa”, há, igualmente, aqueles oferecidos pelos participantes externos à terreira, os quais, por sua vez, trazem mais flores, dão mimos, frutas, flores, bandejas, barquinhos (feitos em outros lugares e por outras pessoas) às Iemanjás, juntando seus presentes aos nossos já dispostos na mesa demarcada pela toalha branca no chão. O público é, portanto, parte do ritual, compondo uma rede de relações por meio de passes, da partilha de comidas e do presentear Iemanjá, isto é, através de fluxos de energias que perpassam

a “materialidade”. Mais do que isso, esse público externo-participante, com ou sem presentes, acaba se agregando e fazendo comunidade ao partilhar o oferecimento de uma flor, de uma bandeja ou de um pequeno barco azul que são “materialidades”, ou melhor dizendo, “coisas de religião” que, de certa forma, possuem como figura doadora quase uma comunidade inteira, que prepararam e também carregaram seus propósitos no *fazer*.

Observa-se, portanto, que a terreira possui uma dinâmica relacional muito mais ampla, a qual se espraia para além dos limites físicos de um bairro e unicamente de seus filhos de santo. Ela agrega, como comunidade, assim como parte constitutiva da homenagem, os participantes (majoritariamente desconhecidos). Nesta direção, poderíamos dizer que a terreira está em constante constituição de comunidade nesse compartilhar de axé através de diferentes e importantes “materialidades”, assim como em uma constante constituição de *família*, enredando vizinhanças e comerciantes no catar papelão, por exemplo. E é a festa à Iemanjá na beira do mar, incluindo a procissão que agrega mais pessoas, que potencializa isso, este *fazer*, juntar e trocar. A procissão realizada com tambores e agês chama aqueles que já estavam à espera, assim como convida aqueles que estiverem conducentes a fazer parte e a constituírem comunidade. Do mesmo modo, é também por meio desse público externo que outra e importante roda na praia compõe a homenagem à Iemanjá, com rodas dentro de rodas: diferentes corpos em círculo e circuito para o axé.

No que se refere à roda nas religiões afro-brasileiras, Haldaci Silva (2015) pontua que nos rituais da umbanda, majoritariamente realizados através de rodas, é marcante “a dinâmica da circularidade, em que todos/as são igualmente reconhecidos/as como seres importantes e ainda fortalecem a pertença coletiva” (p.83). Assim, nessa perspectiva, na homenagem ao orixá do dia 2 de fevereiro, temos a roda composta por participantes presentes na beira da praia vibrando com os pontos entoados a Ogum e Xangô, sentindo Iemanjá a cada palavra pronunciada através de pontos que ensinam através da oralidade – pontos que escancaram uma história: *navio negreiro nas ondas do mar, corrente pesada na areia salgada. E a negra escrava se põe a chorar. Saravá, nossa mãe Iemanjá!*¹⁵³.

Nesse sentido, José Jorge de Carvalho (1998), para além de pensar sobre as interpretações dos cantos em seus aspectos sociais, raciais e políticos, entre outros que envolvem a vida dos iniciados, concentrando-se na liturgia e nas textualidades dos cantos, ou

¹⁵³ Ponto (canção) de Iemanjá já mencionado, que é tocado e cantado durante o ritual de homenagem.

melhor, dos pontos em língua portuguesa nos cultos afro-religiosos¹⁵⁴, e visando analisar seus *conteúdos espirituais*, argumenta que:

[Sua] intenção é levar a sério a idéia [sic] de que esses cantos de poucos versos, dedicados a caboclos, juremas, Pretos Velhos e tantas outras entidades, são, de fato, textos pertencentes à esfera do sagrado e isso implica uma atitude de respeito radical à sua característica básica, qual seja, a de formar um grande *corpus* místico-poético (CARVALHO, 1998, p.4).

Assim, esses cantos, aqui tratados como pontos, tal como são mencionados na terreira, ao invocarem Iemanjá, Ogum Beira-Mar e o povo de Aruanda, criam mitos em um repertório enquanto “expressão místico-literária”, como diria Carvalho (1998). Eles condensam conhecimentos sobre o mundo espiritual, possuem sabedorias, são carregados de valores espirituais, refletem, pois, as experiências místicas dos iniciados e, ao mesmo tempo, também são orações que, como nos ressalta Silva (2015), “expressam uma relação com as entidades cultuadas e com as histórias vivenciadas nos terreiros pelas pessoas afrodescendentes escravas no Brasil” (p. 79).

A partir dessas questões até aqui apresentadas, poderíamos dizer que a terreira não educa apenas os seus iniciados nessa trajetória junto aos Barquinhos de Iemanjá, ela também educa um conjunto de pessoas “externas”, que são atravessadas pela religiosidade afro-brasileira e que participam da homenagem. A terreira educa, de sua maneira, através da procissão, da circularidade nas rodas, dos pontos entoados, do oferecimento dos barquinhos. Ela também educa: em relação ao estar junto; a compartilhar e *fazer* comunidade, para um fortalecimento enquanto coletivo; para uma atenção à história e às rezas enquanto pontos e canções; para um dividir propósitos, energias e perspectivas através de comidas e barcos; para um cuidado com as “coisas” e suas “materialidades”; para o respeito aos saberes ancestrais e aos mais velhos; para o entendimento de que há outras racionalidades em curso do que aquela que nos rege enquanto cultura ocidental, entre inúmeras outras coisas.

Desse modo, entendo que a terreira também exerce uma dimensão educativa e pedagógica para esse público externo “mais colonizado”, ensinando-o, através da proximidade e da participação, formas de *fazer* seus presentes na homenagem, de ofertá-los em conjunto, de confluír axés, entre outros ensinamentos. A religiosidade afro-brasileira talvez esteja ensinando para esses participantes, e assim também para a sociedade (inclusive aos iniciados), o que significa estar em *relação com*. O que significa estar em *relação com* a “concretude” das “coisas”, compreendendo a si mesmos como parte dos processos, diferentemente de categorizar

¹⁵⁴ Pontos esses presentes na umbanda, na pajelança, na jurema, no catimbó, entre outros cultos afro-brasileiros, como o autor exemplifica (CARVALHO, 1998).

a “materialidade” e de separá-la do que seria espiritual ou da ordem do pensamento. Talvez, neste ponto, ensinando até o que vem a ser “natureza”. Então, existe uma dimensão pedagógica não apenas com relação aos membros da terreira, mas uma pedagogia para um espaço de relações colonizadas pela cultura hegemônica, caracterizada, em grandes linhas, pela branquidade, pelo eurocentrismo, pelas religiões judaico-cristãs, pela tradição escrita, pelo individualismo, entre outras características.

Outra questão que podemos aprender a partir da homenagem à Iemanjá na praia é que determinados arranjos seguiram com desdobramentos em outros lugares e “materialidades” após a saída da terreira, com dados modos de *fazer* percursos, comunidade e homenagem. Desse modo, novamente, observamos que se tem “exigências” próprias para os encadeamentos na religiosidade afro-brasileira, na qual as “coisas de religião” não são feitas de qualquer jeito, não são desvinculadas – e isso também diz respeito *aos lugares*.

Nessa direção, pensando ainda nos argumentos de Oro e Anjos (ORO; ANJOS, 2009) acerca das ligações entre o axé, os corpos dos iniciados e as próprias entidades nos rituais afro-religiosos, cabe dizer que:

o orixá concretamente fixado, enquanto *ocutá*, é uma pedra que vive num quarto de santo, assim como na cabeça do filho de santo. Na medida em que o processo de construção da pessoa do devoto se faz simultaneamente na pedra e no corpo biológico que no processo se singulariza, a territorialização do corpo biológico como o lugar do orixá tende a se estender aos ambientes de culto (do quarto de santo às matas, cachoeiras, praias) como uma ecologia religiosa (p.127).

A partir dessa noção de *ecologia religiosa*, que envolve corpos, ambientes e entidades, observamos que os rituais ora tratados, de *fazer* barquinhos e homenagear Iemanjá, também são constitutivos da vida dos iniciados, estreitam as ligações entre pessoas e entidades, bem como perpassam divisas geográficas. “Oferendas” e homenagens, como o Barquinho de Iemanjá e a festa no mar, perpassam os limites físicos das terreiras se espraiando para outros espaços, rompendo barreiras criadas a partir de um conhecimento comum que, teoricamente, marcaria limites mais precisos para a realização dos cultos. Como se refere Leite (2017), as religiões de matriz africana sobressaem delimitações espaciais, experienciando “a heterogeneidade dos usos e ações no espaço, em especial, no que diz respeito aos ambientes e elementos naturais os mais diversos” (p.64), indicando, assim, um contundente movimento afro-religioso entre lugares.

De acordo com Sodré (1988, p.92) “no modelo africano, as árvores, as casas, as ervas, os animais, os homens, compõem uma totalidade [...]” e, neste sentido, poderíamos dizer que faz parte da religiosidade afro-brasileira ir ao encontro e vivenciar essa “totalidade” venerando, sacralizando, ensinando, percorrendo lugares que são e emanam a força das divindades afro-

religiosas. Vivências para além do terreiro, ou de espaços delimitados aos cultos por outrem, o que requer ir/estar nas matas, pedreiras, cachoeiras, cruzeiros, cemitérios, rios, praias. Os barquinhos e as comidas, por exemplo, precisam seguir outros lugares, concretudes, fluxos e ciclos, onde sua continuidade no encadeamento é na praia, dentro do mar, no reino dela, aonde Iemanjá “pega”.

Assim, nesse “mundo de exigências e restrições”, além dos modos de preparação (que foram apontados ao longo das seções) e dos lugares (como acima mencionado), a “concretude” das “coisas”, as “materialidades” que também educam, são necessárias para os *fazeres* e seus encadeamentos, como na homenagem à Iemanjá. Da mesma forma que ocorre no cotidiano da terreira, os ensinamentos não acontecem enquanto “práticas” de culto apenas mentalmente, eles requerem meios para fluir e se instalar enquanto potência. Aqui, por exemplo, nas palavras dos pesquisadores Oro e Anjos (2009), “fazer não procede por evocação verbal, mas sim por provocação material da emergência do que realmente importa nessa cosmologia” (ORO; ANJOS, 2009, p.110). Trata-se, então, de uma religiosidade em que o que está em jogo não se perdura apenas nas palavras, na intenção, tampouco no que poderíamos entender por oração, mas no que acontece através das “coisas de religião” (ORO; ANJOS, 2009). A religiosidade afro-brasileira, que perpassa a ideia de religião e compreende certas visões de mundo, está presente no corpo, nas contas de uma guia, na mata, no ferro de uma maçaneta, na comida, na convivência, na educação e na sociabilidade. Ela possui, portanto, espaços sagrados que não são limitados. Ensinamentos que são aprendidos e ensinados para os filhos e participantes ao se relacionarem com a “materialidade” a partir de outras perspectivas, que não as ocidentais.

Posto isso, entendemos que a “materialidade” (que não é sinônimo de materialismo) na religiosidade afro-brasileira é importante. É junto a ela que se *faz* orixá, pessoa, vida, se presencia Iemanjá. A “materialidade” proporciona composições e encadeamentos que geram fluxos e movimentos de energias, inclusive, entre lugares. Nessa direção, “o carácter concreto” das ditas “oferendas”, das comidas, das estatuetas, dos monumentos, dos assentamos públicos, ou em terreiras, são partes constitutivas dessa cosmologia. Eles dizem respeito àquilo que também deve ser cuidado, zelado, independentemente de narrativas externas, bem como de outros entendimentos sobre “coisas” e “natureza”, os quais posicionam os ritos afro-brasileiros como alvos de assolação, questionamentos e legislações.

“Tão sempre inventando coisas”: “oferendas”, leis e discursos ecológicos

A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos (EVARISTO, 2005).

Passado a homenagem à Iemanjá na praia, a comunidade retorna ao seu ritmo de atividades cotidianas. Nos dias que se seguem após a festa, alguns filhos de santo – aqueles que, em sua maioria, moram próximo – vão até a terreira para arrumar em seus respectivos lugares os materiais que regressaram da excursão. O Barco dos Pais é acomodado no forro da casa, as estatuetas de Iemanjá e Ogum Beira-Mar voltam às prateleiras do congá, as toalhas são lavadas, as caixas e os potes que transportaram comidas são limpos e armazenados. Enfim, neste momento, tudo é “guardado” para as próximas festas e para o subsequente dois de fevereiro.

(...)

Em uma manhã seguinte, durante o café, Mãe Ângela lia edições passadas do jornal impresso *Diário de Canoas*, pois antes, devido à “correria” para a organização da homenagem à Iemanjá, não houve tempo. Uma das edições era referente aos dias 01 e 02/02/2018 e trazia uma matéria cujo título era precisamente “1º Santuário Sincrético Ecológico do Brasil”¹⁵⁵. A notícia informava que no dia 02 de fevereiro de 2018, às 12h, na Praia do Paquetá [local antigamente chamado de quilombo¹⁵⁶], situada no Rio dos Sinos, iria ocorrer a inauguração do Santuário Sincrético Ecológico de Canoas/RS¹⁵⁷. Segundo as informações constantes no jornal, tal santuário, fruto de um projeto da Prefeitura Municipal de Canoas em parceria com a Federação Afro-Umbandista Espiritualista do Rio Grande do Sul (FAUERS), continha dezessete imagens da umbanda, que possuíam sincretismo com os santos da religião católica, e visava, desse modo, atrair o turismo religioso à Praia do Paquetá (figura 16).

¹⁵⁵ É sabido que noticiários, revistas, jornais todos educam, independente da intencionalidade. Neste caso, com a reportagem em questão, provavelmente temos pedagogias relacionadas às práticas de conservação, preocupações com o meio ambiente, etc. Todas questões que, certamente, são relevantes de serem estudadas e melhores exploradas a partir das lentes dos Estudos Culturais em Educação, mas que este trabalho, pelos seus limites, não conseguirei discutir, ficando para um outro momento.

¹⁵⁶ Matéria sobre a Praia do Paquetá pelo Jornal Sul 21. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/noticias/2013/02/praiade-paqueta-refugio-de-beleza-natural-em-plena-regiao-metropolitana/>> Acesso em: 19 fev. 2019.

¹⁵⁷ Notícia sobre a inauguração do Santuário Sincrético Ecológico de Canoas pela Prefeitura Municipal. Disponível em: <<http://oldsite.canoas.rs.gov.br/site/noticia/visualizar/id/126104>> Acesso em 19 fev. 2019.



Figura 16. Fotografia da reportagem publicada no jornal impresso Diário de Canoas, referente aos dias 1 e 2 de fevereiro de 2018. A matéria se encontra no lado direito inferior da imagem. Acervo da autora.

Mãe Ângela, ao ver tal matéria no jornal, me chamou. Mencionou que havia se lembrado de me mostrar aquela notícia precisamente devido ao desenvolvimento deste estudo. Animada, também disse que iríamos algum dia ao Santuário, visando ver as dezessete imagens lá dispostas. Ela, que já sabia do projeto para o local, falou que as estatuetas eram grandes e variadas, o que despertou ainda mais a sua curiosidade.

Na sequência, perguntei para a mãe de santo se existiria alguma restrição sobre o “tipo de oferenda” e a forma com que os cultos deveriam ser realizados no local, devido ao santuário ser considerado ecológico e sincrético (entre a umbanda e o catolicismo), questões que não são mencionadas na reportagem. Levantando-se da cadeira junto à mesa, pois já havia terminado seu café da manhã, respondeu “*não sei, mas tão sempre inventando coisas*”. A seguir, me pus a pensar: o que seriam essas “coisas que se inventam”? Restrições? O que Mãe Ângela, uma mulher negra retinta, de 60 anos, moradora de periferia e, desde criança, afro-religiosa, estava me apontando naquele diálogo? Ou melhor, o que ela estava/está nos ensinando? Assim, movida pela curiosidade, voltei e perguntei para a Iyalorixá:

- A senhora disse, quando falávamos do jornal, que tão sempre inventando coisas?
- Sim, tem sempre mais coisas, mais coisas. Então tem preconceito. Como chamar os batuqueiros, porque acham que nós somos só pessoas que fazem o mal. Aí, corta¹⁵⁸ bicho é mal.

¹⁵⁸ Cortar vem de “corte”, termo êmico utilizado para se referir ao sacrifício/sacralização de animais durante ritos afro-religiosos na terreira, como a própria narrativa de Mãe Ângela nos mostra.

Tá, mas e pro churrasco? Os evangélicos comem! E o que a gente faz a gente come, a mesma coisa. Só que eles veem com outra dimensão.

A partir de uma matéria publicada no dia dois de fevereiro, dia de Iemanjá, reportando assuntos polêmicos, como sincretismo e “práticas ecológicas”, o diálogo junto à Iyalorixá desdobrou-se na problematização do preconceito que acomete as religiões afro-brasileiras e seus iniciados. Os rituais, as composições e os preparos afro-religiosos, por exemplo, são construídos por amplos e reiterados discursos pejorativos enquanto “diabólicos e satânicos” (ORO; BEM, 2008), sendo aqueles que incluem sacrifício/sacralização animal frequentemente reportados como “do mal”, conforme Mãe Ângela infere. Estes rituais de sacralização, além dos vilipêndios baseados em dualismos cristãos (bem/mal, deus/diabo, que colocam os iniciados como o “outro”), são também, constantemente, interpelados por pessoas que estariam preocupadas com a “proteção dos animais”, baseadas no entendimento de que tais rituais ocasionam o sofrimento desses seres.

Já o Barquinho de Iemanjá – o ponto articulatório deste estudo –, tal como apresentado, não é ritualmente preparado com “cortes”, pois faz parte de uma homenagem da umbanda. De modo semelhante, no entanto, os elementos que compõem o barco (pente, bijuterias, sabonetes), são também interpelados por algumas pessoas externas às vivências das terreiras, pois, baseadas nas discussões sobre poluição, estariam preocupadas com o meio ambiente, como já mencionado.¹⁵⁹

Ainda que os Barquinhos de Iemanjá (com o discurso da poluição), bem como o sacrifício/sacralização animal (com o discurso de maus-tratos), enredem diferentes e densos debates entre variados grupos sociais, há fatores em comum nesses temas: além de serem importantes preparos ritualísticos na terreira ora estudada, assim como em outras terreiras cruzadas do RS, ambos preparos são interpelados por determinados discursos ecológicos e acometidos por leis dessa ordem.

Tendo dito isso, destaco, nesta seção, a intenção de explorar – mesmo que muito brevemente – algumas relações entre certas legislações¹⁶⁰ e as “oferendas”. O mote para tal incursão é o diálogo com a fala de Mãe Ângela a partir de sua leitura sobre o Santuário

¹⁵⁹ Uma publicação para exemplificar isso pode ser consultada em: <<https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/geral/feriado-tem-dia-ideal-de-praia-no-litoral-norte-1.164602>>. Acessada em 13 mai. 2019.

¹⁶⁰ As legislações apresentadas fazem parte de um levantamento de dados acerca das “oferendas” que foi realizado durante o desenvolvimento deste estudo. Sabida a relevância de tais materiais, bem como de suas propriedades textuais, optei por utilizá-los de forma a contextualizar e auxiliar em uma certa “historicização” acerca das religiões afro-brasileiras e os meandros da lei.

Sincrético Ecológico – *tão sempre inventando coisas!* Inventando coisas que, inclusive, envolvem a reiteração de certos preconceitos. Neste sentido, também pretendo apontar problematizações acerca de determinados discursos ecológicos, do grupo que os mobiliza e das potenciais dimensões raciais aí imbricadas. Na sequência, apresento e discuto alguns acontecimentos, os quais corroboraram para destacar esses pontos considerados relevantes, esboçar comentários e, igualmente, contextualizar a temática.

É corrente o conhecimento de que durante boa parte do Brasil Colônia houve um intenso tráfico internacional de negros, de modo que foram inúmeras as formas de violências físicas e simbólicas que acometeram os negros mantidos enquanto cativos. Grinberg (2018), por exemplo, aponta alguns dos castigos, como a máscara de flandres, anjinhos¹⁶¹, colares de ferro, açoites, grilhões e a própria morte, como decorrentes de fugas, desobediências e sevícias. De acordo com a autora, os diferentes motivos e modos de punição aplicados aos negros eram corroborados por “leis”, que refletiam os “costumes” dos “senhores” no respectivo período, ou seja, os pensamentos, objetivos e práticas relacionadas à racialização e à exploração de povos para a sustentação das colônias.

No que concerne aos aspectos culturais dos negros cativos, a história já mostrou as diferentes formas de tentativas de banimento, por parte dos escravocratas, de seus modos de existência, suas formas de ser e estar no mundo, assim como sua diversidade de *saberes*, crenças, cultos e liturgias vindas com a diáspora negra¹⁶². Oro e Bem (2008), em um estudo acerca das formas de preconceito e discriminação contra os afro-religiosos no país, reportaram a existência de punição com tortura e castigo aos negros que eram acusados de blasfêmia contra Deus e aos santos cristãos no período colonial. Tal como se sabe, o cristianismo era o pressuposto religioso e ideológico a ser seguido e respeitado por todos, sustentado por forte poder de cunho político.

Mais tarde, com o Código Criminal promulgado em 1830, os chamados vadios, capoeiras e grupos negros mencionados como “sociedades secretas”, por exemplo, foram “julgados” por “crimes policiais” que, supostamente, teriam sido cometidos contra a “civilidade” e os “bons costumes” que imperavam (GRINBERG, 2018, p.152). Posteriormente, em 1891, com a Constituição Republicana, que deveria garantir a liberdade religiosa, os negros

¹⁶¹ Anéis de ferro com parafusos que apertavam os polegares dos cativos.

¹⁶² De acordo com Macedo (2016), “[...]diáspora negra ou diáspora africana tem sido aplicada para designar diversos movimentos dos povos africanos e afrodescendentes fora do continente, seja em decorrência dos tráficos internacionais de cativos (através do Oceano Índico, deserto do Saara e do Oceano Atlântico), seja como resultado de guerras e do colonialismo, de perseguições políticas, religiosas, desastres naturais, ou dos movimentos de grandes massas populacionais em busca de trabalho ou melhores condições de vida fora do continente” (p.23).

continuaram vivendo um cotidiano de perseguição e banimento de seus credos, cultos e religiões, pois a efetivação da lei para esse segmento religioso não ocorreu (ORO; BEM, 2008). Assim, mesmo com a inscrição da liberdade religiosa na constituição, o Brasil ainda se estabelecia (como ainda se estabelece?) como um estado confessional cristão com forte influência política.

De acordo com Oro e Bem (2008), historicamente, as religiões afro-brasileiras vivenciam um cotidiano de entraves e dificuldades em razão de preconceitos e discriminações que perpassam e constituem o próprio campo jurídico. Tais ataques, no entanto, como os autores mencionam, não consistem apenas de eventos passados, pois também estariam presentes nos dias de hoje¹⁶³. Esses mesmos autores ainda mencionam que

muitos outros exemplos locais e regionais de discriminação, promovidos pelo Estado ou pela Igreja, poderiam ser referidos como materializações do preconceito que vitimiza os afro-religiosos. Basta recordar, por exemplo, as várias leis municipais e estaduais que atingem indiretamente a reprodução dessas religiões, uma vez que normatizam horários de “silêncio”, controle sobre a “higiene urbana”, “proteção aos animais” (ORO; BEM, 2008, p.312).

Em outras palavras, existem inúmeras tentativas e promulgações de legislações que, de uma forma ou de outra, abrangem os rituais afro-religiosos, porém voltadas no sentido da proibição, gerando oposições ao princípio legal da liberdade religiosa, assegurado por acordos nacionais e pela Constituição Nacional, homologada em 1988. Deste modo, como menciona Hédio Silva Jr. (2008), as leis são empreendimentos, por si só, profundamente desiguais, pois não são parciais quando se tratam da intolerância religiosa¹⁶⁴ que acomete as religiões afro-brasileiras desde o período colonial.

Além disso, Oro e Bem (2008) chamam a atenção para a atuação das religiões cristãs evangélicas, principalmente do segmento neopentecostal¹⁶⁵, quanto aos seus posicionamentos contrários à religiosidade afro-brasileira. Os autores apontam a grande participação desse segmento religioso no campo político brasileiro atual, no qual, a partir de articulações com outros atores, criam estratégias jurídicas contra as religiões afro-brasileiras, principalmente, no que diz respeito à realização de “oferendas” e ao sacrifício/sacralização animal (ORO; BEM, 2008).

¹⁶³ A este respeito, Vera Lúcia Lopes (2010) vai argumentar que até os dias atuais a liberdade religiosa e a proteção aos locais de cultos afro-religiosos “ainda carecem de efetividade”(p.119).

¹⁶⁴ De acordo com Hédio Silva Jr. (2008), “intolerância de natureza religiosa ou racial configura uma das faces mais abjetas do racismo brasileiro, mantendo-se intacta ao longo de toda a História e resistindo, inclusive, ao processo de democratização, cujo marco fundamental foi a promulgação da Constituição de 1988” (p.180).

¹⁶⁵ Alguns estudos sobre a temática também apontam as igrejas neopentecostais como aquelas que se utilizam de programas religiosos televisivos para satanizar e fomentar a intolerância contra as religiões afro-brasileiras (CARNEIRO, 2018; SILVA JR., 2008).

A Iyalorixá Winnie Bueno (BUENO, 2017), em um estudo que aborda, dentre outras coisas, as limitações à liberdade religiosa afro-brasileira e a criminalização de suas práticas com enfoque no estado do RS, defende que devemos atentar para as ferramentas jurídicas devido aos potenciais fins discriminatórios e racistas que podem estar envolvidos com a força política do neopentecostalismo. Nesse sentido, ambos os autores (BUENO, 2017 e ORO; BEM, 2008) indicam a existência de movimentos que criam dispositivos jurídicos que atingem, direta ou indiretamente, as religiões afro-brasileiras. Ainda segundo eles, tais dispositivos, são frequentemente elaborados por grupos conservadores ligados às religiões cristãs, os quais, junto a outros atores e grupos sociais conservadores, defendem políticas de possível cunho discriminatório e racista.

A este respeito, no que concerne, especificamente, ao estado do Rio Grande do Sul e ao Município de Porto Alegre (capital gaúcha), ressalto quatro momentos em que os rituais e os preparos afro-religiosos (com destaque ao sacrifício/sacralização animal e a realização de “oferendas”, tal como o Barquinho de Iemanjá) estavam incluídos e, assim, seriam banidos por legislações estaduais e municipais. De 2003 a 2005, na Assembleia Legislativa do Estado, tramitaram documentos legais para a criação do Código Estadual de Proteção aos Animais no qual, o primeiro texto, proibia o “sacrifício de animais” em cerimônias religiosas. O projeto, proposto por um deputado estadual evangélico, foi aprovado como Lei nº 12.131, em 2004. Após a aprovação, e depois de meses de mobilizações e pressões públicas dos povos e comunidades afro-religiosas do estado, sucederam-se novas redações, inclusões e discussões do projeto até 2005 (ORO; CARVALHO; SCURO, 2017). Desta forma, ocorreram algumas modificações no código que garantiram, através de um parágrafo único, a continuidade da realização de “cerimônias sacrificiais” nas religiões afro-brasileiras.

Em 2007 teve-se um segundo momento, porém no âmbito municipal de Porto Alegre, em que um projeto de lei complementar (PLCL 018/07), sancionado junto ao Código de Limpeza Urbana municipal, interferia, diretamente, na realização de rituais afro-religiosos. Tal projeto, também proposto por um vereador evangélico, proibia o “descarte de animais mortos” em via pública, além de prever multa. Novamente, após muitas pressões públicas por parte dos povos e comunidades afro-religiosas do estado, junto a novos projetos para alteração da lei, em 2008 os rituais litúrgicos das religiões afro-brasileiras foram dadas como exceção (ORO; CARVALHO; SCURO, 2017), sendo, assim, liberados novamente.

Na sequência, como um terceiro momento, e de volta à Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul (em 2015), uma deputada estadual (Regina Becker Fortunati¹⁶⁶), ativista na defesa dos animais e membro da Igreja Batista Filadélfia, colocou em pauta, novamente, o projeto de 2003. Ela retomou o Código Estadual de Proteção aos Animais retirando “a garantia” dos “sacrifícios de animais” como parte de cultos afro-religiosos. Após novos trâmites políticos, intensas mobilizações e articulações do Povo de Terreiro (figura 17) – “como um conjunto de mulheres e homens vivenciadores de matriz africana e afro-umbandistas”, tal como refere o Art.1 do Decreto nº 51.587 (TADVALD; GONZAGA, 2017) –, inclusive junto ao Movimento Negro¹⁶⁷, continuou-se com “a garantia” dos rituais (ORO; CARVALHO; SCURO, 2017). Recentemente (2019) e em continuidade a essa discussão, através de um recurso do Ministério Público do Rio Grande do Sul, o caso foi levado ao Supremo Tribunal Federal (STF) que decidiu/reconfirmou, por unanimidade, a constitucionalidade do “sacrifício de animais” em cultos afro-religiosos.



Figura 17. Uma das mobilizações dos afro-religiosos do RS contra o Projeto de Lei 21/2015. Fonte: Jornal Sul21 de 07 de abril de 2015. Verificar fonte completa nas referências das figuras.

¹⁶⁶ A deputada em questão trata-se de Regina Becker Fortunati do PDT, advogada, ativista na defesa dos animais, membro da Igreja Batista Filadélfia e esposa do então prefeito de Porto Alegre, José Fortunati (ORO; CARVALHO; SCURO, 2017).

¹⁶⁷ O movimento negro pode ser considerado, em seu conjunto, como um ator político, pois questiona e educa o Estado, além de articular para que seus saberes reverberados, como os referentes às questões raciais e à história dos africanos em diáspora, sejam reconhecidos e implementados como políticas públicas para o combate às desigualdades raciais (GOMES, 2017).

Anjos (2015), em uma moção às polêmicas em torno do sacrifício/sacralização animal na religiosidade afro-brasileira, apontou que:

o olhar arrogante que de forma intolerante vem, há mais de um século, policiando, segregando e confinando na temeridade uma forma milenar de religiosidade tem mostrado que pode decretar o fechamento definitivo das casas de religião afro-brasileira do país. Decretar que não é mais legal o sacrifício religioso de animais é o mesmo que banir o culto aos orixás por puro preconceito (ANJOS, 2015, p.1).

O sacrifício/sacralização de animais nos cultos afro-religiosos ocorre de forma milenar e cultural. No processo, o animal tem um atencioso cuidado antes e durante o ritual que será cessado se houver qualquer resistência ou recusa desses seres, das entidades e das pessoas envolvidas (ANJOS, 2015), muito diferente, portanto, da forma como o abate ocorre na indústria alimentar, por exemplo. Ainda, tais “sacrifícios” ritualizados nos terreiros, que envolvem acuradas técnicas, sensibilidades e rapidez – *saberes e fazeres*, eu diria – “proporcionam” uma carne que, em sua maior parte, é preparada para refeições realizadas em conjunto para toda a comunidade de um terreiro (GOLDMAN, 2015). Ou seja, a sacralização, além de todas as questões religiosas e cosmológicas nela presentes, alimenta dezenas de pessoas que, muitas vezes, não tem acesso à proteína animal (pessoas em situação de vulnerabilidade social).

Kosby (2017) analisa esse tema da sacralização no âmbito do RS em sua tese de doutorado, descrevendo, para além do que foi apontado até aqui, sobre “a necessidade de os animais sacralizados nesses eventos terem uma ‘vida boa’, ‘imaculada’, em contrapartida com as acusações de ‘barbárie’ e ‘assassinios’ contra o pessoal de religião” (p.6). Não há qualquer tipo de maltrato aos animais, tal como inferem algumas narrativas externas aos terreiros. Nessa mesma direção, Silva (2008) retrata os argumentos contrários aos rituais como falaciosos, bem como de dimensões racistas e intolerantes¹⁶⁸.

Posto isso, podemos observar que se *inventam coisas* que envolvem preconceitos contra essas religiões. Tal como Mãe Ângela nos ensinou, existiriam diferentes *dimensões* possíveis de se compreender a sacralização na religiosidade afro-brasileira, por exemplo, *só que eles*

¹⁶⁸ O autor vai ainda apontar outras situações que não possuem a mesma dimensão de “protestos” como os que acometem os rituais de sacralização animal nas religiões afro-brasileiras. Ele argumenta que: “como se sabe, no Brasil, em qualquer restaurante especializado em ‘frutos do mar’ os comensais elegem a dedo as lagostas ainda vivas, após o que elas são solenemente lançadas em água fervente. Ostras são devoradas vivas, sem nenhum recato e regadas a bons vinhos. Nas avícolas qualquer mortal pode adquirir galinhas, patos ou coelhos vivos, sem a obrigação legal de conduzi-los ao matadouro mais próximo, o que nos permite inferir que a matança ocorre no aconchego do lar – presumindo-se, naturalmente, que os consumidores os degustem somente após estarem mortos. Sem olvidar dos peixes de qualquer peso, abatidos ‘sem qualquer resquício de crueldade’, isto é, abandonados fora d’água e entregue à prolongada sufocação” (SILVA JR., 2008, p.186).

[algumas pessoas externas à religiosidade] *veem com outra dimensão*, havendo também preconceitos, como a Iyalorixá menciona; preconceitos que, ao que parece, não estão relacionados “apenas” ao ritual de *corte*, mas aos modos de existência no “mundo dos terreiros”.

Ainda nos meandros das leis e suas relações com os rituais e preparos afro-religiosos, em 2014, o Município de Porto Alegre instituiu um novo Código Municipal de Limpeza Urbana. A Lei Complementar Nº 728/2014 que dá origem ao código foi proposta pelo poder executivo do respectivo período, na figura do ex-prefeito José Fortunati – esposo da ex-deputada estadual Regina Becker Fortunati, que esteve diretamente envolvida na polêmica do Código Estadual de Proteção aos Animais e a sacralização afro-religiosa no RS (conforme mencionado anteriormente). Assim, o novo Código Municipal de Limpeza Urbana aprovado em Porto Alegre menciona que é proibido depositar animais mortos ou partes deles em lugares públicos (como passeios, riachos, etc.). Contudo, o código dispôs como exceção os animais advindos dos cultos de matriz africana. Apesar disso, “desse avanço” na garantia da liberdade religiosa no município, o mesmo código abria precedentes proibitivos para a realização de qualquer outro tipo de “oferenda” que não fosse o animal em si, ou parte dele, pois, de acordo com o Artigo 44 de Nº 728/2014 é ato lesivo à limpeza urbana:

“I – depositar, lançar ou atirar, nos passeios ou nos logradouros públicos, papéis, invólucros, embalagens ou assemelhados que causem danos à conservação da limpeza urbana, constituindo infração leve, punível [...]” e ainda, “depositar, lançar ou atirar em riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios, ou às suas margens, resíduos de qualquer natureza que causem prejuízo à limpeza ou ao meio ambiente, constituindo infração gravíssima, punível [...]”.

Como já apontamos aqui, existem múltiplas composições e preparos afro-religiosos que são generalizados como “oferendas” e, nessa multiplicidade, há aqueles (a grande maioria) que se utilizam, por exemplo, de bandejas decoradas ou assemelhados, e que ainda, necessitam permear outros espaços, como rios, matas, cruzeiros. Dessa forma, tais preparos que fazem parte da dinâmica cotidiana das comunidades afro-brasileiras com seus diferentes elementos, objetivos, significados, modos, épocas de realização, etc., se entendidos como causadores de danos à conservação da limpeza urbana ou ao meio ambiente, estariam proibidos de acordo com as determinações do artigo exposto acima. Destaca-se que tais legislações, ainda que estendam seus argumentos não somente à proteção dos animais, mas, de modo mais amplo, contra a poluição e em direção à proteção ao meio ambiente, na prática, limita e afeta as oferendas cujas “materialidades” empregam, pelo menos nos dias de hoje, diferentes tipos de elementos. Ou seja, tem-se, novamente, as religiões afro-brasileiras, seus rituais e “materialidades” sendo

acometidos por legislação de cunho ambientalista (sejam elas sobre a causa animal ou sobre a dita poluição).

Dando continuidade a essa última legislação apontada, novamente, após pressões do Povo de Terreiro e suas articulações políticas, o Código Municipal de Limpeza Urbana de Porto Alegre foi alterado pela a Lei complementar Nº 769/2015:

Inclui §§ 4º e 5º no art. 44 da Lei Complementar nº 728, de 8 de janeiro de 2014 – Código Municipal de Limpeza Urbana –, excetuando do rol de atos lesivos à limpeza urbana a utilização de itens de *oferenda conhecidos como ebós* em cultos e liturgias de religiões de matriz africana e da umbanda e estabelecendo os materiais com que devem ser feitos esses itens.

§ 4º Excetua-se ao disposto nos incs. I e VII do caput deste artigo a utilização de itens de oferenda conhecidos como ebós, como pipocas, balas sem papel, flores, bandejas de papelão, papel-celofane, papel de seda e, somente o líquido, cachaça e espumante, em cultos e liturgias de religiões de matriz africana e da umbanda.

§ 5º Somente se enquadram nas exceções do § 4º deste artigo os itens de oferenda feitos com *materiais biodegradáveis* que não agridam ao ambiente e que utilizem materiais que, na sua decomposição, sejam absorvidos pela natureza ou que sirvam de alimentos a cães, gatos, pássaros, entre outros animais.” (LEI COMPLEMENTAR Nº 769, DE 14 DE SETEMBRO DE 2015, destaques meus).

Sem entrar em todos os precedentes, bem como oportunidades de análises, observamos que a Lei complementar Nº 769/2015 permitiu a realização das “oferendas” desde que elas sejam, por exemplo, compostas por materiais “biodegradáveis”. Possivelmente, acionar as insígnias ambientalistas (sob a égide do biodegradável) tenha sido uma das estratégias para “liberar” os preparos afro-religiosos, pois, assim, as acusações e proibições pautando poluição urbana tenderiam a se “dissolver”. Desse modo, as práticas que se inscrevem em discursos de cunho ambientalista, operando a partir de uma racionalidade ocidental, aquelas oferendas entendidas como biodegradáveis e ecológicas (recordando das potenciais proposições do Santuário Sincrético Ecológico de Canoas), seriam permitidas pela lei. Por outro lado, todos os demais preparos na religiosidade afro-brasileira constituídos por diferentes elementos, através dos quais todos são feitos, perpassados por axé e encadeiam orixás, como as bijuterias, os espelinhos e os pequenos pentes dos Barquinhos de Iemanjá, seriam proibidos.

Pequenos barcos de papelão que enredam uma comunidade periférica em um preparo afro-religioso coletivo que demora dias para ser realizado, que requer de uma consonância de corpos-energias comuns, que ganham comidas feitas com cuidados ímpares, que são compostos por elementos que possuem axés (brincos, pente, leque), forças específicas, preparos que requerem *saberes* ancestrais, que *fazem* Iemanjá acontecer, assim como, ao mesmo tempo, *fazem vidas* de uma diversidade de pessoas, são proibidos por uma lei que visaria acabar – quando muito, reduzir – com o problema aparente dos chamados resíduos sólidos urbanos.

Nesta direção, é produtivo apontar algumas questões gestadas pelo já referido professor e pesquisador José Carlos Gomes dos Anjos (2015), quando ele diz que

sob a mesma arrogância colonialista com que no passado se procedeu ao tráfico, escravização, catequese forçada, os religiosos afro-brasileiros estão, hoje, sendo acuados. Serão, os religiosos afro-brasileiros, levados a acatar o que a cultura predominantemente ocidental define como sendo o sentido das coisas do mundo, as sensibilidades em jogo no cosmo? O sentido dos acontecimentos cósmicos pode ser decidido, por decreto, a partir da sensibilidade de uma única cultura? As certezas imperativas terão de ser sempre e em toda a parte aquelas que a tradicional cultura ocidental sanciona? Os sentidos ocidentais de verdade e as sensibilidades ocidentais em relação ao sofrimento, ao que é humano, o belo, o divino, continuarão a ditar a ordem do mundo sem a menor abertura em relação a possibilidade de que essa outra cultura – a afro-brasileira – tenha reconhecida a condição de “maioridade” para dizer o que é válido para ela, a sua verdade humana, natural e cósmica? (p.2).

Tal como Carvalho (2008) aponta, mesmo que as críticas ecológicas contestem estilos de vida contemporâneos, isso “não significa que o ecologismo abandone todos os ideais da modernidade ocidental” (p.48). De mesmo modo, se o sujeito ecológico possui um ideário, “com suas novas formas de ser e compreender o mundo e a experiência humana” (p.26), poderíamos também problematizar se seriam os afro-religiosos obrigados a acatar o que discursos ecológicos de bases ocidentais preconizam como verdade quanto à realização de “oferendas” como algo a ser banido ou, “pelo menos”, modificado pela ordem ecológica vigente.

Ainda que o Povo de Terreiro venha respondendo a essas interpelações ora de forma mais resistente, ora de forma mais “diplomática”, a exemplo da lei acima e como apontarei na próxima seção, Oro e Anjos (2009) argumentam que as religiões afro-brasileiras vêm, de forma geral, sendo alvo de um tipo de *cruzada ecológica*, que inclui manifestações baseadas em um “discurso ecológico militante” contrário ao “sacrifício animal e às oferendas”, como já mencionei. De forma similar, o antropólogo Marcio Goldman (2015), em uma moção a respeito dos ataques aos rituais afro-religiosos com “sacrifício de animais”, aponta a presença de dois grupos que vêm realizando tais investidas aos terreiros, dialogando com os argumentos aqui gestados: os evangélicos (desde uma “semiótica reacionária”) e os ecologistas (desde uma “semiótica moderna”).

Nessa direção, temos atualmente um cenário em que os rituais com a sacralização animal (realizados dentro ou fora dos terreiros) e os demais múltiplos preparos ritualísticos (como os Barquinhos de Iemanjá) – nos quais ambos são entendidos externamente como “oferendas” e são causas a serem defendidas pelo Povo de Terreiro –, são cerceados por um conjunto de legislações, protestos e interpelações baseadas em discursos ecológicos. Tais mobilizações “pró

proteção aos animais e ao meio ambiente” e, ao mesmo tempo, contrárias aos rituais afro-religiosos (que ocorrem através de passeatas, acionamento de dispositivos jurídicos, publicações em redes sociais, criação de blogues e materiais midiáticos), bem como os próprios sujeitos que as realizam, se constituem para fins de militância e ativismo, como um “movimento ambientalista”. Em outras palavras, esses determinados discursos ecológicos contrários aos rituais afro-religiosos se colocam como parte de um movimento ambientalista.

Ainda que variados autores apontem, em seus respectivos estudos, indícios de grupos e atores sociais que integram esse “movimento ambientalista” contrário aos rituais afro-religiosos (dentre eles pessoas evangélicas e “ecologistas”), são necessários outros estudos, mais detidos, sobre essa temática para que se possa entender, de fato, quem compõe o conjunto de sujeitos que se mobiliza enquanto “ambientalistas” contrários à realização de “oferendas”¹⁶⁹, pois, é de se presumir que, assim como em outras manifestações no âmbito político brasileiro, haja variados sujeitos com diferentes motivações e pressupostos compondo esse grupo¹⁷⁰. É nesta direção que cabe perguntar: será que esta *cruzada ecológica* (tal como vem se apresentando as críticas às religiões afro-brasileiras e aos seus rituais) diz respeito “apenas” a uma questão ambiental ou se trata, em outras palavras, com outros argumentos e sentidos, de uma atualização das críticas racistas de viés colonialista? Não estariam tais críticas também assentadas nos ou articuladas aos movimentos conservadores?

Marcon (2017), em uma análise no âmbito dos Estudos Culturais em Educação sobre representações de Unidades de Conservação em mídias jornalistas, aponta um vídeo que, com o protagonismo de uma atriz de cinema, é tomado como uma relevante estratégia de fomentar o ambientalismo, no entanto, a autora ressalta que:

[...] nesta estratégia, o discurso ambientalista, ao ser enunciado por “*outras vozes*”, circula de um outro modo, se associa a outros significados e assume uma conotação que passa além das defesas mais tradicionais feitas nos Movimentos Ambientalistas, sejam esses mais, ou menos, acadêmicos, ou as que passaram a integrar as legislações ambientais (MARCON, 2017, p.17, destaques meus).

Kirchof *et al.* (2011), ao analisarem a noção de sustentabilidade em reportagens, argumentam, por exemplo, na direção da “invenção de um ambientalismo híbrido, que articula

¹⁶⁹ Caberia um estudo detalhado para investigar quem compõem, de forma mais específica, esse “movimento ambientalista” contrário as formas de culto afro-religiosos. Quem são esses “ambientalistas”? São de ONGs? São “simpatizantes” da causa? Realizam ações e mobilizações também contra outros grupos e corporações? Questionam e interpelam, do mesmo modo veemente, a indústria alimentícia contra o abate para fins comerciais? A este respeito, Goldman (2015) vai apontar que: “[...] quando a semiótica verde e branca moderna [de “ecologistas”] prefere o alvo, frágil e fácil, das religiões de matriz africana em lugar daquele, poderoso e difícil, dessa indústria alimentícia, a única conclusão a que podemos chegar é que se trata de preconceito e racismo” (p.3).

¹⁷⁰ Foi o que até então pude compreender ao investigar protestos e críticas difundidas nos meios de comunicação.

elementos diversificados e argumentos provenientes de múltiplos campos de saber” (p.119). Desse modo, os autores apontam que as questões ambientais são discursivamente construídas, inventadas e que falar em um determinado ambientalismo hibridado é dar destaque aos múltiplos atravessamentos, com discursos oriundos de diferentes âmbitos, que permeiam a temática da sustentabilidade.

Mesmo retratando outros contextos, os estudos mencionados até aqui me conduzem a observar que, no âmbito das “oferendas”, os discursos de cunho ambientalista, como o ecológico, também possam ser referidos e produzidos através de diferentes sujeitos, com variados sentidos e objetivos, que não necessariamente são as defesas ambientalistas mais “tradicionais” e, inclusive, produzidos e propagados pelas mídias. Dessa forma, quando se trata de mobilizações e interpelações contrárias às religiões afro-brasileiras acionando os discursos “ambientalistas” de poluição e maus-tratos, devemos, para fins de análise, compreender a existência de variados atores sociais que, possivelmente, compõem esse grupo heterogêneo colocado como *um* “movimento ambientalista”. E, ainda, nesse sentido, levar em conta a possibilidade de um encontro de movimentos contemporâneos e, ao mesmo tempo, conservadores – uma direita conservadora em prol da *pureza*¹⁷¹ e da “integridade cultural” da nação – que acionariam insígnias ambientalistas, e dentre os quais não se incluiria apenas evangélicos, mas todo um vasto conjunto de pessoas e ideologias conservadoras de bases ocidentais. Em outras palavras, poderíamos falar de uma *cruzada ecológica* que enreda objetivos cristãos, ideológicos e políticos, com diferentes motivações e pressupostos que, em alguma medida, potencialmente estão imbuídas e movidas pelo preconceito.

Na direção de aprender junto às águas adjacentes ao percurso dos barquinhos – quando Mãe Ângela diz, por exemplo, que “estão sempre inventando coisas nas quais têm preconceito e eles vêm com outra dimensão” –, não poderíamos pensar que junto às críticas tecidas por um pretenso “movimento ambientalista” haveria expressões de racismo? O “simples” fato de mobilizações públicas serem realizadas, majoritariamente, visando às religiões afro-brasileiras, ao invés de leis e protestos contra a indústria alimentícia, contra a venda de peixe para a semana santa, contra as toneladas de resíduos nas praia após o ano novo ou, ainda, contra as toneladas

¹⁷¹ Muniz Sodré (2016), no conto de abertura do livro “A lei do santo”, denominado “Purificação”, aponta uma força extrema e purificadora vinda de um movimento conservador de fundo evangélico ultrajado em governo e progresso no Brasil. Neste impactante conto, o foco desse movimento de purificação seria acabar com as “marcas” consideradas negras (cultura, religiosidade, fenótipo) através do cristianismo, nos quais seus religiosos seguidores eram autorizados a matar em um sistema conservador assassino evangélico que foi narrado através do pesadelo do personagem João – um sonho não tão distante assim da realidade.

de resíduos recolhidos diariamente do chão por funcionários também, em sua maioria, negros do DMLU em Porto Alegre, não expressariam dimensões racistas?

Se, como aponta Hall (2016), retomando Foucault, as coisas existem e são “verdadeiras” em um contexto histórico e cultural específico, no qual as formações discursivas mudam, podendo haver continuidades ou rupturas radicais ao longo do tempo, poderíamos pensar que os discursos racializados (baseados em oposições binárias, como branco/negro, civilizado/selvagem, bom/ruim, limpo/sujo, branco/preto, entre outras) e proibitivos que acometem os negros e suas religiosidades desde o período colonial no Brasil, possuem também algumas continuidades e se atualizam. Se levarmos em conta o que foi apresentado até aqui, sempre teriam existido, nesse contexto em questão, “práticas racistas” e impeditivas dos cultos afro-religiosos, mas legislações baseadas em argumentos “ambientais” (sejam eles de proteção aos animais ou ecológicos), como um modo específico de interpelar e cercear esses cultos, com intencionalidade ou não, constituiriam um fenômeno mais recentemente.

Uma vez que há rupturas e continuidades, bem como atualizações de discursos e mecanismos discriminatórios raciais, ora mais declarados ou velados; que haveria contínuas produções de significados e sentidos que inventam novas coisas (como ser sincrético e ecológico ao mesmo tempo) que, por sua vez, também acabam por regradar ritos afro-religiosos – tal como os Barquinhos de Iemanjá –; ou, ainda, que haveria ritos que podem ser considerados “ilegais”, ilegítimos e poluidores, há, segundo entendo, que se considerar a existência de dimensões racistas “intrincadas” na temática.

Ainda se, como apontado por Foucault e retomado por Hall (2016), o discurso constrói práticas e significados além do que é dito, podemos pensar que esses discursos ecológicos, que são contrários aos rituais das religiões afro-brasileiras e imbuídos de dimensões de preconceito, ao prevalecerem no senso comum¹⁷² constroem a culpabilização dos afro-religiosos pela poluição causada em lugares públicos, como praias e ruas. Os discursos ecológicos com suas bases ocidentais produzem, a partir dos múltiplos atravessamentos de concepções tomadas como verdadeiras e que tendem à hegemonia, quem é poluidor, o que deve ser banido e quais são os grupos alvos de legislação. Assim, o encontro cultural entre as religiosidades afro-brasileiras e determinados discursos e práticas ecológicas, através, por exemplo, das “oferendas”, não é simétrico, pois envolve relações de poder e hierarquização de saberes em relação às terreiras. Desse modo, um determinado discurso ecológico seria apenas um dos discursos e sentidos ensinados. Em outras palavras, as críticas que posicionam as oferendas

¹⁷² Discursos e narrativas de senso comum que, quando difundidas, instituem, ao passo que educam, modos de falar sobre as “oferendas” e outros rituais das religiões afro-brasileiras questionando quanto as suas necessidades.

como poluição constituiriam apenas um dos meios através dos quais os movimentos conservadores agiriam contrariamente aos rituais de “oferendas”, como os Barquinhos de Iemanjá, bem como às religiões afro-brasileiras como um todo. Estão, portanto “*sempre inventando coisas que envolvem preconceito*”.

Encontros e contestações entre a religiosidade afro-brasileira e as práticas ecológicas

Coisas e homem, uma natureza só (SODRÉ, 2016, p.40).

A seção anterior apresentou uma breve incursão histórica a respeito das formas de discriminação e preconceito às religiões de matriz africana por parte da sociedade brasileira, inclusive no âmbito jurídico. Destacou-se, sobretudo, como algumas legislações do estado do Rio Grande do Sul, bem como do município de Porto Alegre (capital), são elaboradas principalmente por políticos evangélicos que, em articulação com outros grupos e atores sociais, acionam e produzem certos impedimentos legais em relação aos rituais das religiões afro-brasileiras sob a chancela de determinados discursos ecológicos. Argumenta-se, aqui, que tais discursos, que constroem práticas e significados além do que é simplesmente dito, serviriam aos interesses das intrincadas relações entre ideologias conservadoras e dimensões racistas, as quais estariam, nos dias de hoje, atualizando um histórico de acometimentos contra as religiões afro-brasileiras – em outras palavras, a hipótese levantada aqui, é que junto e para além dos próprios interesses ecológicos em questão, haveria, por parte de determinados grupos, o uso do discurso ecológico como uma forma social e – por que não dizer – cientificamente legitimada para atualizar antigos e recorrentes preconceitos contra as práticas afro-religiosas. Nesta direção, e tal como apresentado na seção anterior, através de um conjunto de mobilizações contrárias a essa religião sob uma insígnia ambientalista ocorrem, por exemplo, interpelações, protestos e narrativas divergentes à realização das “oferendas”, com alegações em prol da proteção animal e/ou das práticas ecológicas.

Acerca dos Barquinhos de Iemanjá e dos demais preparos e composições sem a sacralização animal, o que norteia as críticas desta *cruzada ecológica* (ANJOS, 2008b; ORO; ANJOS, 2009) seria, principalmente, o entendimento de que ao ser arriada uma composição portando diferentes “materialidades” em espaços públicos ocorreria poluição de matas, rios e mares, conforme já mencionado. Nesse sentido, haveria certos movimentos contrários às

práticas afro-religiosas, por uma série de razões já descritas até aqui, que, sob a égide ou mesmo juntando-se às demandas de dados discursos ecológicos que são (re)colocados em circulação, principalmente através das mídias e das tentativas de restrições legislativas, e que vão na direção da proibição, assolação ou alteração dos modos como essas “oferendas” são realizadas. Argumenta-se, assim, que as “oferendas” deveriam ser “ecológicas e ambientalmente corretas”, utilizando, por exemplo, apenas de elementos biodegradáveis, tais como os mencionados pelo Código Municipal de Limpeza Urbana de Porto Alegre.

Posto isto, que práticas, contra-argumentos, etc., seriam gestados por parte dos afro-religiosos em relação a determinados discursos ecológicos quanto à realização de “oferendas”? Ou melhor, como os *saberes e fazeres* que são aprendidos e ensinados no cotidiano da terreira se relacionam, ou não, com as críticas tecidas pelos discursos ecológicos que envolvem os Barquinhos de Iemanjá? Para discutir essas questões tomo como base os estudos de Oro e Anjos (2009), desenvolvidos na obra “Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá”, justapondo algumas das suas proposições aos modos como a terreira onde este estudo se desenvolveu vem “respondendo” às interpelações ecológicas.

Em julho de 2018 iniciei um movimento de levar para a terreira algumas partes impressas do caderno de campo, resumos e alguns textos que já tinha como intenção incluir na versão final da dissertação, isso para que Mãe Ângela e meus irmãos pudessem ler, corrigir, adicionar informações, editar os modos de escrita, etc., visando à construção de uma *escrevivência* com seu caráter coletivo. Mãe Ângela, em uma de suas apreciações, ao ler um pôster de apresentação do projeto de dissertação e observar uma das fotografias exibidas (figura 13), fez alguns apontamentos sobre o preparo dos barquinhos e os discursos ecológicos. Ela iniciou sua fala me lembrando que, independentemente das formas de preparo dos barquinhos, “eles vão dizer que nós estamos poluindo”. Neste sentido, a Iyalorixá destaca que sempre existiriam narrativas e críticas opostas aos nossos preparos e composições que são feitas e que fazem. A Iyá então me aconselha a descrever na dissertação como fazemos os barquinhos e os elementos que o compõem, a fim de romper com as argumentações leigas e preconceituosas – sugestão que levei a sério, visto que partiu da terreira.

Durante este diálogo acerca da preparação dos barquinhos conversamos, primeiramente, sobre os elementos que o compõem, na direção de que haveria alguns que poderiam ser trocados por outros. Tendo em vista as acusações de poluição, ela disse que podemos trocar um pente de plástico por um pente de madeira, por exemplo, e, na sequência, ressalta que essas trocas são possíveis porque “a gente já faz assim”. “Não é nós que estamos aprendendo com eles, eles que

estão aprendendo conosco, a gente já faz as trocas quando se precisa”. Nesse sentido, ela explica que esse “sistema de possíveis trocas”, por assim dizer, é comum quando algum elemento que faria parte dos rituais não é encontrado ou não está disponível. Uma planta que não foi encontrada ou que não está na época de colher suas folhas, algum elemento específico que não tem disponível no comércio, por exemplo, podem ser nessa ocasião “trocados” por outros. Assim, se a troca puder ser realizada, visto que existem alguns elementos tomados como insubstituíveis, ela será feita baseada no *fundamento*.

Desse modo, a partir do diálogo apresentado neste excerto, destaca-se que, em relação à preparação do Barquinho de Iemanjá, algumas coisas podem ser trocadas, porém, tais trocas por parte dos iniciados, não seriam arbitrárias (e apenas na direção de atender a certas demandas externas à terreira), mas, antes, baseadas nos *ensinamentos* e *fundamentos* da religiosidade afro-brasileira. *Fundamento* é, aqui, um termo êmico bastante utilizado pelos iniciados no RS que, *grosso modo*, se refere a um conjunto de conhecimentos da religiosidade afro-brasileira fundamentados em uma matriz civilizatória africana que perpassa a geração da família de santo e, do mesmo modo, também consiste em *fazer* exatamente aquilo que se aprendeu com os mais velhos. Ele é a base, assim como é a partir dele que as “coisas de religião” acontecem e devem ser feitas.

Oro e Anjos (2009, p. 86-88) descrevem o *fundamento* como a relação que possibilita “o encadeamento de ícones sagrados” nos quais o axé, como “força cósmica”, “opera”. É o *fundamento* que possibilita que se encadeie um barco, um remo, a tonalidade da cor azul na festa no mar. Do mesmo modo, é também com o *fundamento*, por exemplo, que o axé vai “operar” nos barquinhos, em todos os elementos para a homenagem, assim como no encadeamento de espelhos, bijuterias e comidas à Iemanjá. Dito de outro modo, é preciso seguir o fundamento aprendido com os mais velhos para se fazer os mais diversos preparos e composições ritualísticas afro-religiosas, inclusive o barquinho.

Sodré (1988), em um texto que denominou “A atitude ecológica”, relatou a história de um pai de santo que estava distante do seu espaço terreiro-comunidade (em outro país, por sinal) e que, na urgência de um preparo afro-religioso sem seus materiais, se utiliza de outros: uma espátula fazendo a vez de uma pequena espada e um jardim fazendo a vez da mata. A questão, nesse ponto, é menos os elementos e os resultados, pois, nas palavras de Sodré (1988), “o que nos interessa mesmo é destacar o *saber* de que se revestiu cada um dos gestos do zelador de orixá – garantidos pela preservação de um milenar conhecimento mítico-religioso [...]”(p.159, destaques meus). Isto é, o *fundamento*, diriam os afro-religiosos gaúchos.

Deste modo, podemos pensar que há possibilidades de trocas, tais como as realizadas na falta de determinados elementos. Essa perspectiva de troca é o que poderia possibilitar à religiosidade afro-brasileira a confluir seus preparos com as denominadas “práticas ecológicas”. No entanto, esses são processos que não ocorrem na ordem da aleatoriedade ou conforme gostos pessoais e “externos” à religiosidade, pois envolvem os *saberes* das “coisas de religião”. Em outras palavras, não estão em jogo os conhecimentos e as lógicas ecológicas, os iniciados não são ambientalistas e o que importa para o encadeamento são os *fundamentos* da religiosidade afro-brasileira. As trocas, portanto, não ocorrerem visando o que é mais ou menos “orgânico”, ou o que se “degrada” mais rápido – até porque o tempo nos terreiros é vivido de outra forma –, mas pelos *fundamentos* em suas potencialidades de encadear, *fazer* e fluir axés.

Com base no *fundamento*, nos *saberes* que revestem os *fazeres*, o importante, nesse sentido, seria que os elementos de um preparo possam ser “trabalhados” dentro dos processos afro-religiosos evocados. Um espelho de vidro (olhar e pensar o que se é, olhar para onde se está ou se pode estar) poderia ser substituído por um espelho confeccionado com papel laminado, que também reflete. Brincos e colares poderiam ser feitos com outros materiais, sendo importante evocar o azul e branco, bem como o brilho e o prateado. Nesse sentido, podemos pensar naquilo que Marques (2018) aponta: que na religião, em determinados casos, importa menos a “substância em si” dos elementos e mais as forças que são ativadas pelas formas. A forma de espelho e, assim, o próprio espelho, pente, brincos seriam importantes para ativar as forças e energias, *fazer* e encadear. Desse modo, nas composições e preparos afro-religiosos destaca-se que algumas coisas podem ser trocadas, mas baseadas nos fundamentos da religiosidade afro-brasileira, nos *saberes* e *fazeres* (preceitos, modos, palavras, comidas, composições, vidas). É desta forma que elementos denominados ecológicos em um contexto externo à terreira podem compor o barquinho, tal como as comidas e flores, todos seguindo, contudo, o *fundamento* das *coisas de religião*, nos quais espelhos, pentes, brincos, comidas são importantes.

Oro e Anjos (2009) ainda argumentam que, do mesmo modo que o sincretismo entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo só foi possível porque os ícones católicos (imagens) “suportavam” a presença do sagrado afro-religioso, os ícones dos discursos ecológicos também seriam, “sob a mesma gramática”, agregados às “oferendas” visando a manutenção dos *fundamentos*. No que concerne aos Barquinhos de Iemanjá, nesse “encontro cultural” com as práticas e culturas ecológicas/ambientalistas, os ícones denominados ecológicos (pente, brinco, colar, espelho feitos a partir de elementos ditos ecológicos, por exemplo) devem ser capazes de sustentar o *acontecimento*. Quer dizer, ainda que em determinados momentos na religião

importe menos a “substância em si” dos elementos e mais as forças que são ativadas pelas formas, um pente de plástico, de madeira, de fibra vegetal ou papel, um ícone considerado ecológico através também da sua “materialidade”, deve ser capaz de sustentar e encadear a *presença* Iemanjá no barquinho, tal como, outrora, imagens católicas de madeira através de determinadas feitura afro-religiosas puderam “sustentar” os orixás em suas “entranhas” (ORO; ANJOS, 2009) como parte do que se chamou de “sincretismo religioso”.

Nesta direção, existe uma variedade de termos que tentam dar conta da descrição de “interações culturais”, tal como marronização, bricolagem, aculturação, transculturação, acomodação, etc. (BURKE, 2003; CANEVACCI, 2013; FERRETTI, 1995). Desses, o conceito de “sincretismo” talvez seja o mais discutido no contexto dos estudos afro-religiosos e católicos brasileiros, uma vez que é a partir de diferentes termos empregados (“combinação, união, mistura, fusão”), bem como das conotações (negativas, positivas, discriminatórias, pejorativas), que se situam os principais e mais polêmicos debates sobre o conceito. A obra de Ferretti (1995), em um estudo junto à Casa das Minas no Maranhão, realiza, em sua primeira parte, uma retrospectiva dos principais usos, sentidos e significados atribuídos ao termo sincretismo nos estudos de religiões afro-brasileiras. Para o autor, que utiliza o conceito e parte do princípio que todas as religiões são sincréticas, o sincretismo ocorre em diversas áreas (na religião, na filosofia, na ciência) e pode ser de variados tipos (mistura, paralelismo, convergência), conforme o aspecto e ênfase do estudo.

Sem a pretensão de revisar o conceito, tampouco desconsiderar as concepções já formuladas, destaco a perspectiva de Oro e Anjos (2009) acerca do sincretismo e, em seguida, acerca das práticas ecológicas na religiosidade afro-brasileira. Os autores, em suas próprias palavras, buscaram “seguir outros meandros onde o que está em jogo não é mais teorizar sobre o sincretismo, mas sim pensar nas múltiplas possibilidades que se abrem a cada experimentação” (p.56-57). Para esses pesquisadores, quando se discute o sincretismo religioso entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras se trata menos do resultado de uma crença por parte dos afro-religiosos do que das relações entre dois regimes de existências. Assim, o sincretismo é tomado como um “conjunto de procedimentos para a composição de mundos comuns” entre a religiosidade afro-brasileira e o catolicismo, de modo que só foi possível porque os novos “ícones” católicos “se associavam” à religiosidade afro-brasileira e “suportavam” a presença do sagrado afro-religioso. E ainda porque, através do sincretismo como uma política de composição de mundos, o *fundamento* também poderia ser mantido (ORO; ANJOS, 2009). Nesta direção, ponderando que determinados confrontos com os evangélicos, enquanto um segmento cristão, são cada vez mais frequentes, e que há um discurso

ecológico que tende à hegemonia, Oro e Anjos (2009) realizam o questionamento: “Ecologia: nova frente de sincretismo?” De acordo com os autores, “sob a mesma gramática de composição de mundo comum que levou a religiosidade afro-brasileira a reconstituir seus encadeamentos junto aos ícones católicos, também vem ocorrendo uma recomposição de mundo diante dos novos ícones dos discursos ecológicos” (ORO; ANJOS, 2009, p.124). Desse modo, visto as interpelações às religiões afro-brasileiras por parte de uma *cruzada ecológica*, sob a aparente diplomacia estaria ocorrendo, através de determinados “ícones ecológicos”, uma “nova composição de mundo comum com a cosmologia ecológico-militante” (ORO; ANJOS, 2009, p.126).

De acordo com Sodré (2015), sobre as aproximações dos africanos e seus descendentes com outros grupos, nações e com o branco, “a troca e a negociação constituem características do ser nagô. Restituir e complementar são a base ético-comunitária desses valores constitutivos de um outro paradigma” (p.237). O terreiro possuiria e realizaria, assim, táticas (combinando meios), ao invés de estratégias e resistências, o que possibilitaria e faria convergir, hibridizar, relacionar-se em sua movimentação ético-política visto as estratégias hegemônicas do Estado. Um tanto de flexibilidade para a aproximação por parte dos terreiros seria também o que faz termos sistemas civilizatórios diferentes em questão (africano e de bases ocidentais, pois os últimos impulsionam-se mais para catequisar e explorar) e, ao mesmo tempo, não haver táticas “infelicitadas” por parte dos terreiros, pois essas táticas e movimentações de aproximações e trocas fariam parte de um impulso civilizatório africano (SODRÉ, 2015).

A partir disso, conforme Mãe Ângela nos ensinou, e corroborando em parte com as escritas de Oro e Anjos (2009), é possível afirmar que existem possibilidades de aproximação, de relação tática, de inserir no encadeamento da *presença* que *faz* barquinhos, que *faz* vida, que *faz* festa, por exemplo, elementos que dialogam com as lógicas *ecológicas*, desde que sejam, assim como qualquer outro elemento, baseados no *fundamento*. Nessa direção, ao que parece, a terreira em que este estudo ocorreu inclui esses elementos, mas nessa inclusão não está necessariamente em jogo fazer práticas ecológicas, pois o que importa são os *saberes* e *fazeres* “próprios” da religiosidade afro-brasileira. Ainda, cabe ressaltar, que isso não quer dizer que este encontro cultural entre a religiosidade afro-brasileira e o discurso ecológico não seja conflituoso e desigual, apresentando uma série de tensionamentos em um campo de contestação política. É nesse cenário de tensionamentos, com os Barquinhos de Iemanjá como nosso ponto articulatório, que outras questões são ressaltadas pela Iyalorixá em uma direção que evidencia a complexidade dos assuntos engendrados na temática.

Em um segundo momento no diálogo com Mãe Ângela quando falávamos, mais em específico, sobre o modo de preparo dos barquinhos, a Iyalorixá, além de reforçar que as trocas são possíveis de serem feitas na religião desde que sejam baseadas no fundamento, faz apontamentos quanto aos elementos dos barquinhos e os discursos ecológicos. Ela diz: *“tem coisas que dá para trocar, tem a essência do fundamento. Os pais respondendo, responde no mesmo. Agora, tem que ser daquele jeito, tem que ter o fundamento, tem que ter as coisas. Onde tem muita invenção vai embora o fundamento. Então tem que ter o conhecimento. E aí quando tu falas e ensinas [as pessoas acham que]: ahh não, ela é velha, ela é antiga, não é mais assim. A religião continua assim e vai “morrer” assim e nós vamos continuar fazendo a mesma coisa. A terreira não ofende a ‘natureza’”* fala Mãe Ângela, finalizando a conversa.

A partir desta conversa, percebe-se a importância de seguir os *fundamentos* da religiosidade afro-brasileira, podendo-se dizer que a “materialidade”, a “concretude das coisas” e a continuação dos *fazeres* com base naquilo que se aprende com os mais velhos, são parte desse *fundamento*: *tem que ser daquele jeito, tem que ter o fundamento, tem que ter as coisas*. Ainda, confirma-se alguns dos pontos já apresentados até então, de que não dá para *fazer* por *fazer*, *não é de qualquer jeito*. Tem-se, portanto, um conjunto de ensinamentos que envolvem determinadas condições para que os encadeamentos, para que as “coisas de religião”, aconteçam, façam e sejam feitas. A materialidade não poderá ser substituída por sentimentos e pensamentos (figura 18), as “oferendas” não poderão ser substituídas por preces, como alguns discursos ecológicos em circulação nas mídias inferem, propondo, desse modo, a supressão das “oferendas” independentemente dos materiais utilizados. No preparo dos Barquinhos de Iemanjá, como vimos, existe uma série de condições para que os encadeamentos aconteçam, para que pessoas e preparos encadeiem um fluxo que leva e *faz* barco, vida e Iemanjá acontecerem no dia 2 de fevereiro. *Não é de qualquer jeito, tem que ter o fundamento, tem que ter as coisas*.

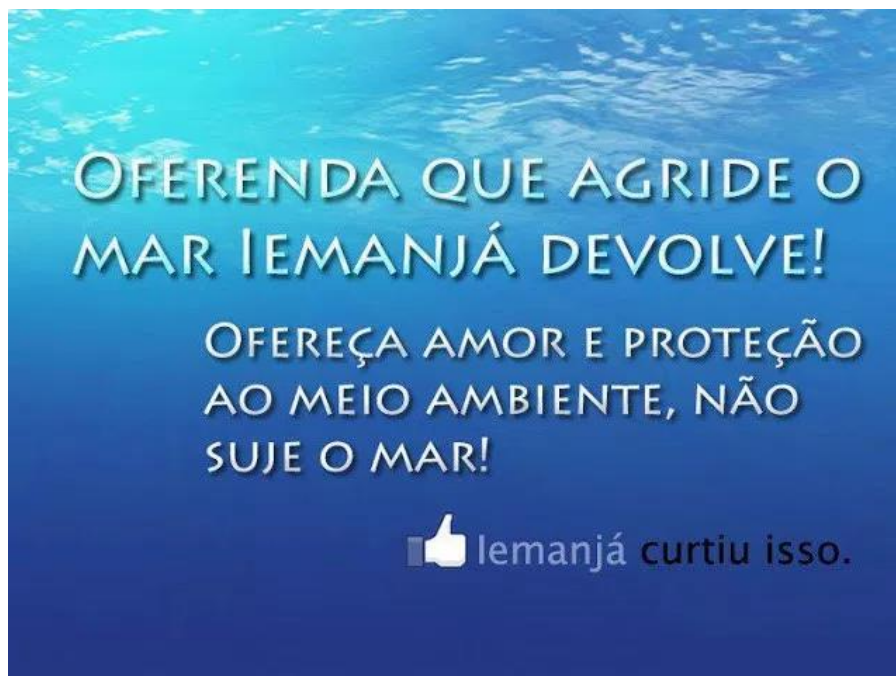


Figura 18. Material publicitário que circulou no ano de 2018 na rede social *Facebook*, principalmente, nas proximidades do dia 02 de fevereiro.

As fronteiras entre a religiosidade afro-brasileira e o ambientalismo até podem estar por ora mais “borradas”, o encontro pode até ser por ora mais dialógico, ainda que dentro das relações de poder, mas existem diferenças em questão que se mantêm, refazem e atualizam. Existem diferenças culturais e cosmológicas em questão, as quais, para os afro-religiosos, não há separação de “material e espiritual” – “oferenda” não pode ser substituída ou banida, pois não é lixo. Teríamos, portanto, outro modo de viver e, inclusive, de entender “natureza”, o qual está para além da lógica ecológica, uma vez que *a terrestre não ofende a natureza*. Tendo apresentando, de modo breve, estes preceitos quanto à natureza nas religiões afro-brasileiras, destaco, no que se segue, alguns apontamentos em relação a esse tema.

No âmbito acadêmico existe um antigo e amplo debate acerca das relações estabelecidas entre o que chamamos comumente de sociedade e natureza, assim como de natureza e cultura. Esse debate, realizado principalmente no campo da Antropologia, vem problematizando perspectivas dualistas universais destacando a existência de diferentes concepções sobre esses termos. Segundo Descola e Pálsson (1996), as concepções sobre natureza variam porque são socialmente construídas conforme o contexto histórico e cultural local. Desse modo, se o ocidente possui uma visão dualista (que separa e distingue), tal percepção não deveria ser universalmente projetada para compreendermos a natureza em outras sociedades.

É consenso na literatura sobre o tema que a religiosidade afro-brasileira, assim como de outros “povos e comunidades tradicionais”, possui outras cosmologias e outra noção de

“natureza”. Os deuses cultuados, por exemplo, são divindades presentes e que, ao mesmo tempo, constituem a “natureza” evocando outros sentidos e significados. O viver na religiosidade afro-brasileira ocorre, como já foi destacado, através de ervas, pedras, matas, praças, animais, dentre tantos outros elementos e espaços não compreendidos como “naturais”, mas que fazem parte do culto aos orixás, sendo, assim, sacralizados. Segundo Melo (2007), os espaços denominados urbanos geralmente são vistos como não-naturais pela população em geral, porém, tanto a partir da literatura quanto de minhas próprias observações, é possível dizer que os afro-religiosos ressignificam esses locais e seus elementos, acionando a natureza em sua totalidade. Nessa direção, os adeptos das religiões afro-brasileiras compreenderiam a natureza como mítico-religiosa e transcendental, pois se baseiam na mitologia africana que tanto abrange quanto se sobressai às várias categorizações (MELO, 2007).

Sodré (2015), ao descrever sobre a existência na cultura de *Arkhé*, aponta que “nessa existência, todos os elementos são comuns – humanos, vegetais, minerais, líquidos, tudo o que está na natureza é dotado de forma própria e provém de uma mesma fonte, o cosmo. São as manipulações originárias dos elementos, os amálgamas, que produzem a singularidade dos seres” (p.202). Assim, essas são questões importantes de ser levadas em conta nos entendimentos que estão em jogo entre a religiosidade afro-brasileira e as práticas ecológicas para o preparo dos Barquinhos de Iemanjá, pois apontam outros modos de existência, diferentes daqueles mais amplamente conhecidos de bases ocidentais.

Se, como menciona Hall (2016), a “hegemonia é uma forma de poder baseada na liderança de um grupo em muitos campos de atividade de uma só vez, para que sua ascendência obrigue o consentimento generalizado e pareça natural e inevitável”, podemos pensar que os discursos ecológicos, enquanto construções de bases ocidentais, retratam o pensamento hegemônico. Eles fazem com que pareça realmente inevitável e adequado seguirmos práticas “ecológicas” e, ainda, constroem o que é correto ou não acerca de como vivenciamos “natureza”. Há, portanto, tal como se pode inferir, uma pretensão ambientalista imperialista que supõe que todos, de uma forma ou de outra, devem se adequar “ambientalmente” e que, ao mesmo tempo, assumem essa lógica como verdadeira e superior, portanto, acima de qualquer cultura e capaz de definir que os afro-religiosos agridem e poluem. No entanto, como já mencionado, as construções (natureza, ambiente, lixo) não existem fora das culturas, pois são socialmente construídas conforme o contexto histórico e cultural local. Como referem Kirchof *et al.* (2011), as orientações e as práticas de cunho ambientais são invenções/construções culturais que passam a definir o que é correto ou não, não existindo nenhuma perspectiva ou regra que possa ser estabelecida universalmente.

Nesse sentido, no decorrer desta pesquisa busquei ficar atenta a qualquer fala e ação nossa, dos iniciados dentro da terreira, a respeito das relações entre as formas de cultos e os discursos ecológicos sobre “poluição”. Os iniciados da terreira ora em estudo, pelo que se pode observar, não empregam as denominações relacionadas aos discursos ecológicos encontradas na literatura e em materiais midiáticos, tais como “oferendas limpas”¹⁷³, “oferendas ecológicas, ecologicamente corretas” (GUEDES, 2013; RENOU, 2011). Os barquinhos continuam sendo denominados de “barquinhos” independentemente dos tipos de elementos que portam (alumínio ou materiais orgânicos), assim como as bandejas e outros serviços. Em consonância, sequer mencionamos as palavras “natureza”, “oferenda” e “meio ambiente”, por exemplo, na direção de que essas palavras e os sentidos a elas atrelados não fazem parte do nosso conjunto de significados compartilhados, tal como supostamente fazem na maioria da sociedade brasileira. Essa lógica da preocupação ambiental, por assim dizer, não é vivenciada dentro da terreira, assim como conversas dessa ordem não são realizadas no cotidiano, pois, além de se tratar de uma construção/invenção ocidental, não existiria na religiosidade afro-brasileira uma natureza separada da cultura, assim como o espiritual separado do material. Nas palavras de Vanda Machado (2013b) em seus estudos junto aos terreiros:

o pensamento africano não separa, não hierarquiza. Corpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e as vivências cotidianas, tudo faz parte de uma tradição na sua multidimensionalidade que não se presta a explicações reduzidas, a categorias que fragmentam sentidos (MACHADO, 2013b, p.52).

Se os terreiros nos ensinam a não separabilidade (BRASIL, 2016b), talvez tenhamos muito mais a aprender junto a esses outros modos de existência em que as “coisas” percorrem axés e são integradas “aos ciclos e dinâmicas da vida”. Desse modo, ainda que tenha ficado para outro momento um estudo mais específico acerca das concepções de “natureza” e dos dualismos na temática em questão, interessa, aqui, a compreensão de que existem variadas percepções e perspectivas. Sendo assim, problematizo a naturalização de uma lógica ecologista e a centralidade dos seus discursos tomados como verdade, reiterando o argumento de que não há conhecimentos, entendimentos, significados, culturas e princípios absolutos.

A partir do que foi até então apresentado, podemos dizer que existem tensões nestes contatos entre a religiosidade afro-brasileira e as lógicas dos discursos ecológicos. Por um lado,

¹⁷³ “Orientação para oferendas limpas e ecológicas” pela Prefeitura Municipal de Canoas – RS. Disponível em: <https://www.canoas.rs.gov.br/servicos/orientacao-para-oferendas-limpas-e-ecologicas/> Acesso em 19 mai.2019.

temos elementos que mostram que os afro-religiosos podem entrar em um determinado “diálogo” com as “práticas ecológicas”, as quais, cada vez mais, se concretizam como regulações na forma de legislações – como já se sugeriu – com dimensões racistas e discriminatórias. Por outro lado, os rituais afro-religiosos não são integralmente flexíveis, maleáveis e colocados à disposição para a diplomacia¹⁷⁴ visando seguir os princípios ecológicos. Assim, ao que parece, ser ambientalista e ter atitudes ecológicas em relação à composição de preparos, *fazer* e ser feito, remetem a “mundos” com sistemas culturais distintos.

Tem-se, em outras palavras, certo grau de possibilidades nos *fazeres* afro-religiosos, que têm exigências próprias do encadeamento material das “coisas de religião” e que colocam restrições às possibilidades de trocas nas “oferendas”. Assim, conforme já se descreveu, o preparo dos Barquinhos de Iemanjá se inicia com uma movimentação coletiva dos iniciados, tal movimentação continua com os filhos de santo seguindo preceitos e determinadas disposições corporais; os barquinhos precisam de comidas realizadas com todas as sabedorias e *ciências* antigas, de uma disposição atenta às cores, aos números, às posições e aos modos como cada elemento é colocado nas composições que foram feitas e que, ao mesmo tempo, *fazem*; fazem barquinho, fazem Iemanjá, fazem vidas, fazem comunidade encadeando fluxos de axés. Assim, esses preparos ensinam dadas compreensões de mundo e um modo de existência que não parecem caber apenas em *religião*. Trata-se, pois, de um modo de existência que, como vem pontuando Sodré (2015,2017), inclui humanos e deuses, o visível e o invisível. Diria, ainda, que é um modo de existência que vê em um barquinho de cerca de 40 centímetros, em um brinco na beira da praia ou em um pedaço de melancia na areia, a *presença vigorosa do sagrado* (figuras 19 e 20).

¹⁷⁴ De acordo com Bruno Latour, a *diplomacia* seria um “meio que permite sair da situação de guerra enquanto procura a experiência do coletivo sobre o mundo comum; por modificação de suas exigências essenciais” (LATOURE, 2004, p.374).

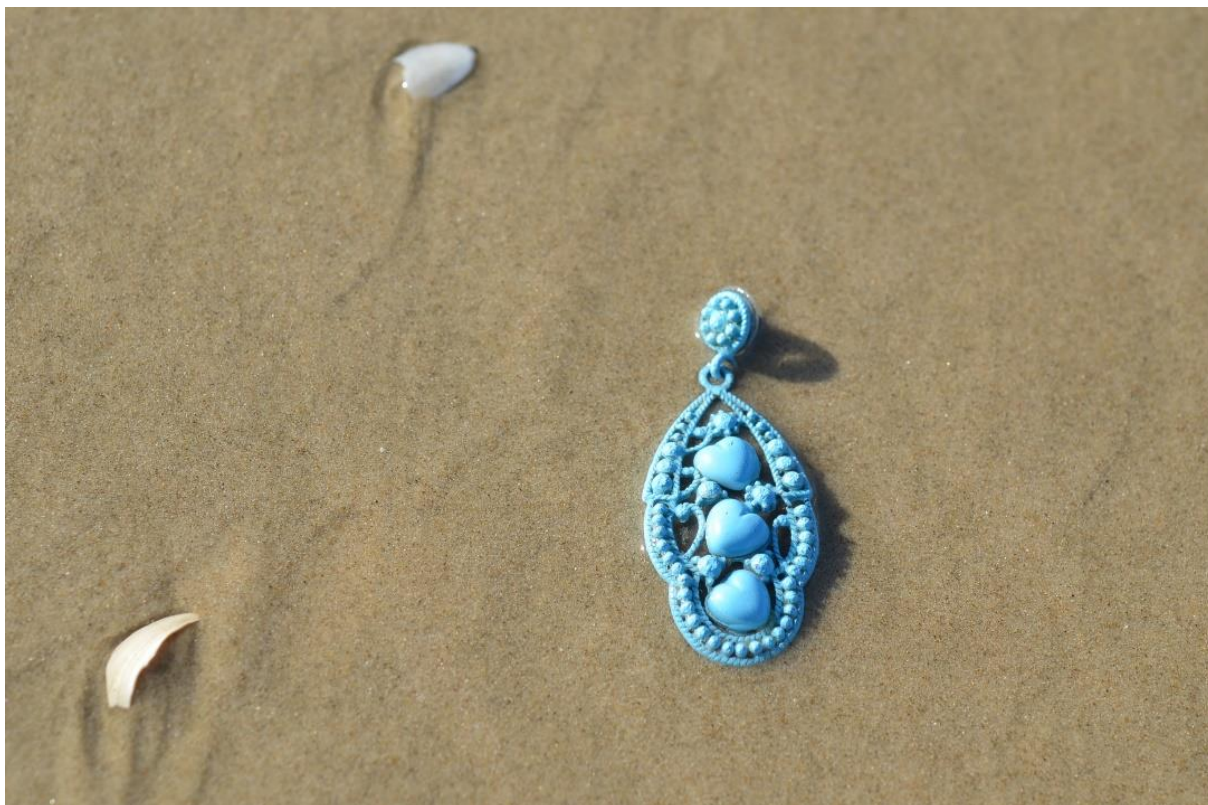


Figura 19. Brinco de Iemanjá. Tramandaí - RS. 08/02/2017. Acervo da autora.



Figura 20. Melancia de Iemanjá. Tramandaí - RS. 08/02/2017. Acervo da autora.

Em outro sistema cultural e de compartilhamento de significados, bem como modos de vida, tem-se lógicas de práticas ecológicas que criam outra “linha de exigências”, construindo outras restrições baseadas em suas cosmologias de bases ocidentais. Deste modo, se ensejarmos uma discussão mais ontológica, baseada na ideia da pluralidade de mundos assim como de culturas, perceberemos que não se trata do mesmo mundo em questão, pois a religiosidade afro-brasileira não “responde” a partir de uma perspectiva ecológica. Isso nos conduz a, mais uma vez, entendermos as dimensões desses tensionamentos que repercutem em diferentes instâncias enquanto um conflito cosmopolítico e, também, racializado.

Conforme já se apresentou anteriormente, dentro da religião há uma determinada flexibilidade com a possibilidade de “trocas” a partir dos *fundamentos*, mas essa “troca” não corresponde, necessariamente, aos modos/estilos de vida preconizados pelos discursos ecológicos. A religiosidade afro-brasileira tem a possibilidade de dialogar a partir de suas perspectivas e movimentar-se no pretense “mundo verde ecológico dos seres ambientalmente corretos”, mas os iniciados não estão ou vão, até o presente momento – se é que deverão ou precisarão estar – se educar/ ser educados ambientalmente a ponto de cumprirem com todas as “exigências” dos discursos ecológicos, pois – repetindo – as culturas e cosmologias são outras, os modos de entender a “natureza”, “oferenda” e relação *com* são outros. Por mais que sejam possíveis algumas aproximações, existem dadas restrições da religiosidade afro-brasileira para que os barquinhos, as entidades e as “coisas de religião” possam ser encadeadas, o que faz com que determinadas acontecimentos venham à tona e outros não – que Iemanjá aconteça. Os preparos possuem, então, certas restrições quanto às possibilidades de trocas quando a “concretude” das “coisas”, as “materialidades”, fazem parte dos *fundamentos* para os *fazeres* e seus encadeamentos.

Em suma, existiria um conjunto de particularidades que não chegam a delimitar fronteiras fixas, mas hoje, da maneira como se apresentam, estabeleceriam limites que podem ser mais ou menos borrados por ambas as partes. Para além da diplomacia, existiriam, lutas em torno da produção de significados levadas a cabo por diferentes instâncias da sociedade – um campo de contestação política, de resistências e contra-estratégias –, estando em jogo composições de mundos em que ambos se fazem até certo ponto de forma “consonante” e, em seguida, a partir dos seus “próprios termos”.

5. ENCERRAMENTO

No *Centro Africano Ogum e Iansã*, no final de cada rito da umbanda, fazemos um ritual de *encerramento*, tal como o realizado no final da homenagem à Iemanjá na praia em fevereiro. Nesse ritual, todas as pessoas que estão presentes (iniciados, seus familiares, amigos, etc.) e que compõem a comunidade, bem como a grande família da terreira, entram em uma roda. Essa roda de pessoas se movimenta de forma circular, enquanto, um por um, cumprimentamos o monumento da santa, a mesa, a mãe de santo e os tamboreiros. Com a mão no peito, fazemos movimentos de reverência, agradecimento e despedida, encerrando um ritual até que em outro dia, momento, tempo, iniciamos outro, abrindo novos ritos e festas, novamente através de orações e defumações. Como na religião *tudo o que se começa se termina*, como diz Mãe Ângela, encerramos também esta dissertação – em um ritual acadêmico de conclusão – na direção de *firmarmos nossos pontos*, ao mesmo tempo em que continuamos abrindo novas discussões, fluxos e continuidades.

Para concluir, gostaria de voltar à ideia esboçada no começo deste estudo de que escrever acerca dos Barquinhos de Iemanjá, falar de sua beleza, de seus rituais, de seus sentidos, é olhar para um mundo de detalhes e complexidades, com *saberes e fazeres*, um mundo povoado. Os Barquinhos de Iemanjá, enquanto preparos ritualísticos realizados na terreira e consumados no mar, ou mesmo aqueles preparos denominados amplamente de “oferendas” que são arriados nas esquinas, são processos constitutivos desta terreira, inerentes ao seu cotidiano, inclusive do *lado* da umbanda. São preparos múltiplos, dotados de magnitudes e potências existenciais que geram vivências e experiências a partir de um conjunto de *ensinamentos* da religiosidade afro-brasileira.

Escrever acerca dos Barquinhos de Iemanjá foi também aprender a partir de outras formas de educação, pois isso significou estudar sobre os modos de ensinar e aprender, bem como sobre o que se ensina e se aprende junto à religiosidade afro-brasileira, onde a terreira é um importante espaço devido à sua centralidade enquanto território sagrado, que evoca e possui a força das entidades e ancestralidades, que cria e recria, bem como ensina. A terreira, sem dúvida alguma, educa! Assim, a educação ao longo do processo de preparo dos Barquinhos de Iemanjá ocorre de forma integrada através da observação (quando permitido), da oralidade (por vezes discreta), do *fazer* (comidas, vidas) e do *saber* (preceitos, modos, palavras), que compõem os *ensinamentos e fundamentos* da casa.

Durante a preparação dos Barquinhos, os *saberes* que são aprendidos e ensinados ao longo das gerações de mães/pais de santo aos seus filhos dizem respeito aos preceitos e porquês,

disposição dos corpos e dos pensamentos. *Saberes* que se revestem nas explicações e no silêncio, no ensino do preparo do alimento, nos xingões e, também, no ocultamento. Os *saberes* estão presentes nas cores das entidades, nas suas “ferramentas”, nos elementos que cada orixá ou caboclo “pega”, nas histórias, mitos e pontos que envolvem memórias, relatos, demandas e realizações. Os *saberes* estão nas dimensões daquilo que encadeia maternidade, pensamentos, feminilidades, águas salgadas calmas e revoltas. Os *saberes*, inclusive, guiam os *fazeres* que necessitam de determinadas formas para encadear e presenciar, que precisam de comidas e corpos, que necessitam das “coisas de religião”. *Fazer* dobraduras, *fazer* canjicas, *fazer* bijuterias, *fazer* barquinho, *fazer* vida, *fazer* família, *fazer* comunidade. Assim, a religiosidade afro-brasileira já possui há séculos o seu próprio verbo que não é ecológico, mas sim *fazer*.

Os *saberes* e os *fazeres* presentes na terreira se relacionam com os discursos ecológicos na medida em que vivenciamos um cenário de preconização das práticas ecológicas, através de interpelações e cerceamentos advindos das legislações e da mídia que acometem, principalmente, a “materialidade” da religiosidade afro-brasileira, como aquelas do Barquinho de Iemanjá (comidas, adereços). Cerceamentos que, independentemente do ponto em questão, não atingem um ou outro tipo de ritual, seja o batuque, a quimbanda ou a umbanda, mas toda a religiosidade afro-brasileira. No âmbito jurídico, esses discursos contrários às “oferendas” vêm se concretizando através de legislações de cunho ambientalista que regulamentam, principalmente, a legalidade apenas das “oferendas ecológicas”, ou seja, aquelas que possuem elementos ditos ecológicos e/ou biodegradáveis e que teriam, assim, uma maior aceitação, do mesmo modo que seguiriam a aparente ordem social vigente. Mas como essas oferendas ecológicas são e seriam produzidas, vivenciadas nos terreiros? Qual é o impacto de cartilhas ecológicas que orientam essas práticas para a realização das “oferendas”? São questões que, junto a inúmeras outras, ficaram para um outro momento.

Sendo assim, dada a aparente ordem social vigente de oferendas mais ecológicas e com elementos biodegradáveis, a resposta por parte da religiosidade afro-brasileira seria que determinados encontros e diálogos com as práticas ditas ecológicas são possíveis, desde que não afetem a continuidade dos *fundamentos* da religião, os quais envolvem um mundo de restrições e exigências próprios do sistema cultural e desse modo de existência. Ainda que em diálogo com uma certa compreensão ecológica, os iniciados não irão, necessariamente, ser educados ambientalmente a ponto de cumprirem com todas as “exigências” postas pelos discursos ecológicos contemporâneos, pois as culturas e cosmologias são outras, os modos de entender a “natureza”, “oferenda” e relação *com* são outros. Por mais que sejam possíveis algumas aproximações, existem restrições colocadas dentro da religiosidade afro-brasileira para

que os barquinhos, as entidades e as “coisas de religião” possam ser encadeadas e que Iemanjá aconteça e, essas restrições não parecem dialogar com os ideais ecológicos, pois – para dizer o mínimo – as bases epistemológicas em questão são diferentes. O fazer Barquinhos de Iemanjá e os discursos ecológicos podem, até certo ponto, ser colocados de forma “consonante”, mas, em um dado momento, cada um deles seguirá seus próprios preceitos, seguindo, assim, seus próprios termos, epistemologias e “mundos” em tensão.

Ainda, alguns desses discursos ecológicos, talvez devido à própria maneira como são difundidos, são, por vezes, conflituosos e agressivos, pois tentam, sem qualquer conhecimento ou consideração com as especificidades religiosas, proibir “oferendas” ou substituir esses rituais por rezas, sob a justificativa de proteção ao ambiente. Assim, baseados em entendimentos ecológicos externos ao mundo dos terreiros, esses discursos geram uma redução dos sentidos, dos significados, daquilo que os barquinhos são e *fazem*, a algo que simplesmente polui. Portanto, por um lado, há a multiplicidade de sentidos, *saberes*, *fazeres* atrelados aos preparos ritualísticos e às “coisas de religião” na terreira e, por outro lado, há uma redução desses sentidos convertidos em algo que polui a praia. Essas são disputas implicadas na produção de significados, que se materializam em contendas de diversas ordens, sendo inegável, por exemplo, o envolvimento da temática com o colonialismo, com a política, com questões de raça e classe, justamente pela existência de teias complexas que estruturam sistemas sociais. Conforme discuti até aqui, compreendo que os discursos ecológicos acionados por diferentes grupos, também atualizam ideais conservadores, alegações preconceituosas e dimensões racistas, enquanto continuidades que podemos remeter às próprias noções colonialistas.

Segui, assim, nesta dissertação, a perspectiva de que, longe de um preparo banal, superficial, algo que pode ser facilmente alterado, estamos diante de complexidades que retratam as epistemologias e cosmologias da religiosidade afro-brasileira. As “oferendas”, como um termo que comumente permeia mais a esfera pública, de forma generalista, por meio de pessoas externas à religiosidade afro-brasileira e que não é empregado no interior da terreira, não são algo trivial, insignificante e dispensável. Elas não podem ser desrespeitadas, generalizadas, substituídas e banidas sem que isso implique em um tipo de prepotência que podemos qualificar como arrogante e colonialista. Para aqueles que acham que devemos “evoluir” nossos pensamentos, culturas e modos de educar, e que tal “evolução” seria em direção a um pensamento ocidentalizado, assentado em dualismos frequentes, devemos dizer que as “oferendas” não são práticas bárbaras, primitivas e ignorantes. Mais do que tudo, elas não são lixo! Entendo, assim, que escrever acerca de oferendas como os barquinhos passa pela

tentativa ético-política de questionar alguns dos discursos hegemônicos contrários a esses rituais, bem como de fazer reverberar insubordinação a conhecimentos tomados como verdadeiros, certos ou melhores e, assim, questionar a pretensa soberania de uma perspectiva ocidentalizada, seja ela na educação ou em discussões mais amplas nos espaços político-sociais. Desse modo, busquei realizar um trabalho etnográfico (que olhou com outros olhos o espaço cotidiano da terreira – meu próprio espaço familiar) que contribuísse para a ampliação das discussões sobre os temas que envolvem esta pesquisa em diferentes espaços sociais apresentando nossas potentes, complexas, belas e também duras realidades enquanto afro-gaúchos “de religião”.

Nessa direção, pensando acerca do local em que esta pesquisa foi realizada, é sabido que o Rio Grande do Sul, construído como um estado branco e de cultura europeia, através da colonização açoriana, alemã e italiana, nega e discrimina a presença, a cultura e as marcas de pertencimento negro e indígena em seu solo (OLIVEN, 1996). Contudo, aqui, mais do que retomar as marcas de uma imigração branca, me interessa mais propor algumas reflexões acerca da amplitude das homenagens à Iemanjá no RS, dos dados que trazem o estado com o maior número de afro-religiosos do país, da umbanda com seus rituais à entidades indígenas e como, desses e de outros modos, a religiosidade afro-brasileira desestabiliza a branquidade do estado e suas estratégias de branqueamento, inclusive da religião.

É fato que no Rio Grande do Sul tem-se um grande número de pessoas brancas umbandistas e que a umbanda possui algumas aproximações com o espiritismo kardecista (CORRÊA, 1991), mas também é um fato, como podemos observar, que a umbanda, no que concerne à constituição do *Centro Africano Ogum e Iansã*, teve como princípio a incorporação de preto e preta-velha na mãe sanguínea da Iyalorixá e, esta, por Ogum Beira-Mar. E, neste próprio trabalho, tratei de apresentar uma homenagem à Iemanjá através de um ritual de umbanda com pontos que narram uma negra escrava chegada de um navio negreiro. Empreendi, assim, um estudo etnográfico em uma terreira que também cultua caboclos em dia de Oxóssi e, assim, ao lado das diferentes divindades africanas, cultuamos divindades indígenas. Uma terreira cruzada que possui rituais, preceitos e *ensinamentos* sobre *saberes* e *fazeres* que também estão presentes em terreiros de “batuque puro” do RS (por exemplo, mulheres não estarem menstruadas, servir comidas frias nas “oferendas”, fazer com bons pensamentos, ocultar preparos, compartilhar alimentos, etc.) e, assim, preceitos e ensinamentos que são partes de uma matriz civilizatória africana. Norton Corrêa (1991) escreve que o batuque seria “num Estado fortemente racista, como o Rio Grande do Sul, um lócus de resistência e sobrevivência física e cultural para as grandes massas urbanas de descendentes de africanos” (p.152). Por fim,

eu alargaria também essa compreensão para as terreiras cruzadas, como o *Centro Africano Ogum e Iansã*.

Nessa direção, com relação à caracterização da terreira, abordar a umbanda neste trabalho, correspondeu, de certo modo, a traçar um paralelo com suas *congêneres* afro-gaúchas e brasileiras (CORRÊA, 1994), uma vez que alguns resultados que apresento podem ser vistos em outras terreiras do RS, assim como em outras regiões do país. Nas discussões empreendidas utilizei bibliografias que tratam do batuque, por exemplo, para explicar e discutir questões como a importância da “materialidade” e alguns aspectos da organização da terreira, uma vez que estamos diante de um *continuum* de religiões ancoradas em uma matriz civilizatória africana. Assim, algumas aproximações possíveis foram realizadas buscando exemplificar o mundo povoado dos terreiros cruzados no RS, ao mesmo tempo em que foram apresentadas as peculiaridades da comunidade e de como se prossegue esse ritual de homenagem à Iemanjá pelo lado da umbanda.

Dessa forma, de que modo cabe a exclusão da umbanda na literatura das religiões afro-brasileiras ou de matriz africana? De que modo cabe pensar na umbanda com maiores aproximações ao espiritismo e ao catolicismo, do que com as próprias cosmologias e espiritualidades indígenas e das demais religiões afro-brasileiras? O que estaria em jogo nessas aproximações e distanciamentos que insistem em colocar a umbanda como brasileira e “branca”, deixando explícito o que ela não seria, ao contrário do modo como os terreiros cruzados, por exemplo, respondem através de rituais à Iemanjá? Estas são algumas das questões que repercutiram no decorrer deste estudo, mas que ficaram para um outro momento, sendo aqui apresentadas na direção de incitar algumas discussões.

Firmados esses pontos, como parte também desse ritual de conclusão, continuo com outros assuntos que reverberaram durante a escrita, na direção de que (pela escolha do tema, do foco, dos referenciais teóricos, pela forma da minha própria escrita) fica perceptível que este é um trabalho implicado e comprometido politicamente. Ou seja, que faço a defesa de determinados valores, relativos a um projeto de sociedade mais equânime e justo. É nesse sentido também que Stuart Hall (2013) e Conceição Evaristo (2016b, 2017a, 2017b) repercutiram neste estudo. Hall em seus textos, como homem negro e ativista, apontava os entrelaçamentos de sua vida pessoal com a posição política e acadêmica defendida. Para ele o ativismo, a luta anticolonialista, sua experiência diaspórica e o combate às desigualdades moveu seu posicionamento intelectual o tempo todo, tendo seus trabalhos diretamente implicados com sua vida (CHEN, 2013; COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014). Conceição Evaristo (2016b, 2017a, 2017b), por sua vez, tem a escrita marcada pela sua vivência abordando temas

como a discriminação racial, de gênero e de classe, apontando em seus textos questões históricas que acometem sujeitos e grupos socialmente invisibilizados. Baseada nesses autores e como uma pessoa que passou sua escolarização e graduação confrontando entendimentos diferentes de o que é ser negra, de o que é ser batuqueira, negociando identidades e espaços culturais, entendo que a escolha do tema, o enfoque, os objetivos, as discussões, procedimentos e análises que construí, estão ligadas e relacionadas a mim e aos meus, em uma experiência singular e ao mesmo tempo coletiva – e, digo ainda, que não me envergonho disso. Retomando os apontamentos de Conceição Evaristo, é pouco provável que a subjetividade dos autores não interfira e não esteja colocada em suas escritas, e que, “de certa forma, todos fazem uma *escrevivência*, a partir da escolha temática, do vocabulário que se usa, do enredo a partir de suas vivências e opções” (EVARISTO, 2017d).

Nessa direção, chegamos aos pontos atinentes aos aspectos metodológicos que conduziram o estudo. Sobre etnografia, podemos destacar que são muitas as discussões que envolvem amplos debates como, por exemplo, sobre os modos em que o empreendimento pode/deveria ser aplicado, bem como as distinções de abordagens que engendram divergências sociais, políticas, epistemológicas, de relações de poder e colonialismo. Podemos citar, por exemplo, questões acerca do direito e autoridade de escrita, descrições fidedignas e eticamente comprometidas, presença do autor nos textos e, sobre escrever *com*, de forma mais colaborativa, do que escrever *sobre* um nativo e se utilizar de informantes. Na esteira dessas discussões, aponto que não tenho exatamente um objeto de estudo, mas um ponto articulatório constituído pelos Barquinhos de Iemanjá, pois foram eles que me permitiram pensar nas questões apontadas neste trabalho. E, ainda, que em um universo de debates sobre metodologias, o que me coube foram as *escrevivências*.

Conceição Evaristo, Iyalodê que “propaga o axé”, nas palavras de Jurema Werneck marcando a importância da escritora enquanto liderança feminina (2010, 2016, p.14), movimenta esta dissertação através da *escrevivência*, a qual me deu as bases para pensar em outras estratégias teórico-metodológicas abarcando os conhecimentos que pude aprender nessa trajetória temporal junto à terra. São conhecimentos que envolvem recordações, memórias e vivências, de forma que pude construir uma etnografia enquanto *escrevivência*. Uma etnografia com as observações, as experiências e as descrições realizadas no decorrer de movimentos: o movimento das águas do mar; das águas presentes nas obras de Conceição Evaristo; os movimentos de Mãe Ângela em sua liderança; movimentos de aprendizados meus e dos demais iniciados; os movimentos espaciais entre cidades e territórios no decorrer do estudo, da região

metropolitana para a litorânea no qual percorrem os barquinhos; e temporais, que perpassaram meses e momentos durante o preparo dos barcos até a sua consumação no mar.

Assim, penso na importância de um empreendimento etnográfico, bem como de metodologias que também valorize e reconheça autores brasileiros; que não se baseiem apenas naqueles autores extremamente canonizados que, por vezes, muito desprezaram de forma preconceituosa e racista o cotidiano e os rituais específicos, sagrados e da ordem do sigilo de povos e comunidades tradicionais. Com essa experiência textual das *escrevivências*, resolvi também mergulhar nas escritas de Conceição Evaristo, perpassando pelas suas águas lembranças, recordações, sensações, enredando partes de alguns dos seus poemas, contos, novelas para pensar a partir das questões histórico-sociais dos negros no Brasil; nas vivências e *saberes* de famílias e comunidades; em modos *outros* de fazer pesquisa; em um empreendimento metodológico que faça jus, de forma não reducionista, ao envolvimento de quem escreve e vive.

Em suma, compreendo os riscos de pesquisar o familiar. Há o entendimento de que minha localização permite ver determinadas coisas e não perceber outras, assim como qualquer pesquisador. No entanto, argumento que este exercício também passa por uma questão política: de me valer deste local acadêmico como cotista, reverberado pelo Movimento Negro, para questionar e problematizar processos, bem como rótulos que acometem o Povo de Terreiro. Assim foi que (con)fundi uma escrita e vivência minha e dos meus, ainda mais quando essa vida é uma “mistura de todos e de tudo”. No entanto, como Djamila Ribeiro (2017), Conceição Evaristo (2016b, 2017a, 2017d) e tantas outras pesquisadoras em suas respectivas perspectivas mencionam sobre um determinado *lugar de fala*, lugar de onde se teoriza, marcando as escritas que são conjuntas às vivências e experiências, aponto que este estudo reverberou uma escrita que não é neutra, pois é baseada na perspectiva de um sujeito não transparente até para si, que escreve a partir de uma fala particular e localizada, assim como qualquer outra.

Nessa direção, enquanto mulher, negra, pesquisadora fruto das ações afirmativas na graduação e na pós-graduação, bióloga e iniciada na comunidade, me inclinei a olhar a educação sob a ótica afro-religiosa nas experiências de uma comunidade próxima a mim, com uma liderança feminina e negra, composta por pessoas de variadas cores de pele em um bairro urbano e periférico no Rio Grande do Sul. Busquei marcar as implicações de se viver em uma sociedade racializada e na qual o racismo também abrange a dimensão religiosa e, além disso, no que concerne ao Brasil, acomete de maneira drástica negros, pobres e mulheres, dentre outros marcadores sociais que fogem à regra hegemônica. Se, como diria Angela Davis (2017b), não basta imaginar e sonhar, temos que nos levantar, unir e falar abertamente para um mundo

melhor, espero com este estudo também estar lutando por um mundo melhor borrando (e por que não?) ativismo e academicismo.

Angela Davis, Conceição Evaristo, Jurema Werneck, mulheres negras com suas “muitas formas de estar no mundo” (WERNECK, 2016, p.13), nos ensinam sobre coletividade, união, e menção àqueles que vieram antes. A própria religiosidade afro-brasileira com seus princípios civilizatórios de matriz africana nos ensina essa referência e reverência aos mais velhos, aos ancestrais, às bacias de que viemos e, assim, às mãos que nos fizeram, tal como também vimos no percurso junto aos Barquinhos de Iemanjá. Assim, também gostaria de reportar nesse ritual de encerramento/conclusão que, de maneira alguma, posso dizer que este texto foi construído apenas por mim, pois, além de eu já ser parte de outros, muitas pessoas também escreveram e releram comigo. Desde meus irmãos, familiares, os mais antigos, Mãe Ângela, até aquelas pessoas que não conheci, pois escrever acerca da religiosidade afro-brasileira é estar junto, sempre, a muitos povos. Assim, invocando os nossos mais velhos, aqueles que nos inspiram e dão força na caminhada, eles também estão aqui, nessas linhas, de uma forma ou de outra, pois “nossos passos vêm de longe” (Werneck, 2010). Esse foi mais um dos elementos que construiu este trabalho e para isso, *recordar foi preciso*.

Em um universo de dicotomias (natureza e cultura, material e espiritual, ciência e religião, brancos e não-brancos, ecológico e poluidor), busquei refletir, de maneira inacabada, sobre estes intrincados e multifacetados aspectos que envolvem os Barquinhos de Iemanjá. Entendendo a terreira como educadora, busquei trazer a importância, os *saberes* e os *fazer*s implicados no processo de preparação e oferecimentos desses preparos ritualísticos em uma terreira cruzada no Rio Grande do Sul. Visei, dessa forma, subsidiar uma base tangível para o diálogo entre a educação e o estudo da religiosidade afro-brasileira no estado, na direção de fomentar outras formas de pensar, ser e estar na educação. Portanto, ao encerrar/concluir esse ritual acadêmico, faço incursões, necessariamente provisórias, com o intuito de contribuir para novas discussões e aberturas. Tal como se encerram rituais afro-religiosos, os tambores e agês (figuras 21 e 22) que tocarão os posteriores cultos e homenagens à Rainha do Mar, que chamarão os seguintes acontecimentos, discussões e ensaios, ficarão à espera do próximo momento de abertura, no qual novos preparos e composições serão feitas, bem como novas pesquisas e textos serão escritos e, assim, será chegada a hora do barquinho navegar e educar novamente.



Figura 21. Agês do *Centro Africano Ogum e Iansã*. Fevereiro de 2018. Acervo da autora.



Figura 22. Um dos tambores do *Centro Africano Ogum e Iansã*. Fevereiro de 2018. Acervo da autora.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. **The danger of a single story**. TED Ideas worth spreading, 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story>. Acesso em: 28 maio. 2019.
- ALMEIDA, S. L. DE. **O que é racismo estrutural?** 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANJOS, J. C. G. DOS. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: **Corpo e significado: ensaios de Antropologia Social**. 2. ed. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001. p. 137–151.
- ANJOS, J. C. G. DOS. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, J. C. G. A categoria raça nas Ciências Sociais e nas políticas públicas no Brasil. In: SANTOS, J. A.; CAMISOLÃO, R. C.; LOPES, V. N. (Ed.). **Tramando falas e olhares, compartilhando saberes: contribuições para uma educação anti-racista no cotidiano escolar**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008a. p. 15-27.
- ANJOS, J. C. G. DOS. A filosofia política da religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano. **Debates do NER**, v. 9, n. jan/jun, p. 77–96, 2008b.
- ANJOS, J. C. G. DOS. Os sentidos do sacrifício na religiosidade afro-brasileira. **Sul21**, p. 3, mar. 2015.
- BOTELHO, D.; NASCIMENTO, W. F. DO. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. **Participação**, v. 17, p. 74–82, 2012.
- BOTELHO, D.; STADTLER, H. H. C. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 3, n. 7, p. 171–190, 2012.
- BRASIL. Ministério da Educação. Lei n. 10.639 de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 jan. 2003. p. 1. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- BRASIL. Ministério da Justiça e Cidadania / Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial / Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Guia Orientador para mapeamentos junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Brasília: **Seppir**, 2016a. <<https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/guia-orientador-para-mapeamentos-junto-aos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana/view>> Acesso em: 28 mai. 2019.
- BRASIL. Ministério da Justiça e Cidadania / Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial / Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: cartilha. Brasília: **Seppir**, 2016b.

<<https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/cartilha-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana/view>> Acesso em: 28 mai. 2019.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Agenda 21 brasileira: ações prioritárias / Comissão de Políticas de Desenvolvimento Sustentável e da Agenda 21 Nacional. 2. ed. Brasília: **Ministério do Meio Ambiente**, 2004. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/responsabilidade-socioambiental/agenda-21/documentos.html>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP n. 003/2004 de 10 de março de 2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 19 maio 2004a. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2019.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Resolução n. 1, DE 17 de junho de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. **Diário Oficial da União**, Brasília, 22 de junho de 2004. Seção 1. p. 11. 2004b. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2019.

BUENO, W. DE C. Estratégias de resistência das comunidades tradicionais de matriz africana pela manutenção do direito à alimentação sagrada. Anais **Sociology of Law**, p. 2317–2330, 2017.

BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

CAMARGO, T. G.; CALLONI, H. O sagrado e o profano presentes na festa de Iemanjá: uma leitura possível de educabilidade ambiental. **Rev. eletrônica Mestr. Educ. Ambient.**, v. 28, p. 344–356, 2012.

CANEVACCI, M. Conceitos sincréticos. In: **Sincrétika**: explorações etnográficas sobre artes contemporâneas. São Paulo: Studio Nobel, 2013.

CAPUTO, S. G. **Educação nos Terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, S. Racismo, religião e crime. In: **Escritos de uma vida inteira**. Belo Horizonte: Letramento, 2018. p. 231–235.

CARNEIRO, S.; CURY, C. O poder feminino no culto aos orixás. In: NASCIMENTO, E. L. (Org). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. 2008. 1 ed. São Paulo: Selo Negro, 1982. p. 117–143.

CARVALHO, J. J. DE. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. **Série Antropologia**, n. 3, p. 1–24, 1990.

CARVALHO, J. J. DE. A tradição mística afro-brasileira. **Religião e Sociedade**, v. 18, n. 2, p. 1–30, 1998.

CARVALHO, J. J. DE. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**, v. 21, n. 1, p. 39–76, 2010.

CARVALHO, I. C. DE M. **Educação ambiental**: a formação do sujeito ecológico. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

CHEN, K.-H. A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan-Hsing Chen. In: SOVIK, L. (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 480.

CORRÊA, N. F. O batuque do Rio Grande do Sul: uma visão panorâmica. In: TRIUMPHO, V. (Org.). **Rio Grande do Sul**: aspectos da negritude. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991. p. 145–166.

CORRÊA, N. F. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, A. P. (Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. 1ed. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 1994. p. 19–46.

CORRÊA, N. F. A Cozinha é a Base da Religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Org.). **Antropologia e nutrição**: um diálogo possível. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 69–85.

COSTA, R. S. DA. **Iniciação religiosa e educação no terreiro de Candomblé “Ilê Asé Gunidá”**. (Apresentação de Trabalho/Comunicação). Anais. 2016.

COSTA, M. V.; WORTMANN, M. L. C.; SILVEIRA, R. M. H. Stuart Hall: tributo a um autor que revolucionou as discussões em educação no Brasil. **Educação & Realidade**, v. 39, n. 2, p. 635–649, 2014.

DAVIS, A. Colhendo o fruto e espalhando as sementes. In: **Mulheres, cultura e política**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017a. p. 151–155.

DAVIS, A. Imaginando o futuro. In: **Mulheres, cultura e política**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017b. p. 145–150.

DERRIDA, J. **Torres de babel**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DERRIDA, J.; SANTOS, O. N. O que é uma tradução “relevante”? **ALFA: Revista de Linguística**, v. 40, n. 1, p. 13–44, 2000.

DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. **Nature and Society**: anthropological perspectives. Londres: Routledge, 1996.

DORNELES, D. R. A festa à Iemanjá de Tramandaí em seus aspectos gerais. In: ISAIA et al. (Org.). **História, Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras**. V.2. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 37–44. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/539historia>>. Acesso em: 15 jun. 2019.

EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. **XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e**

Literatura. Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <<http://nossaescrivencia.blogspot.com/search/label/apresentacao>>. Acesso em: 28 maio. 2019.

EVARISTO, C. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016a.

EVARISTO, C. **Olhos d'água**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016b.

EVARISTO, C. **Ponciá Vivêncio**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017a.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017b.

EVARISTO, C. **Histórias de leves enganos e parecenças**. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017c.

EVARISTO, C. **Conceição Evaristo: ‘minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra’**. 2017d. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Conceição-Evaristo-‘minha-escrita-é-contaminada-pela-condição-de-mulher-negra’>>. Acesso em: 28 maio. 2019.

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017e.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de campo**, 2005.

FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**: Estudos sobre a Casa das Minas. São Paulo: Edusp, 1995.

FROW, J.; MORRIS, M. Estudos culturais. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Org.). **O planejamento da pesquisa qualitativa**: teorias e abordagens. 2a ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 315–343.

GOLDMAN, M. Prólogo: Os tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. In: **Como funciona a democracia**: uma teoria etnográfica da política. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. p. 386.

GOLDMAN, M. Histórias, devires e fetiches das religiões Afro-Brasileiras: Ensaio de simetriação antropológica. **Análise Social**, v. 44, n. 190, p. 105–137, 2009.

GOLDMAN, M. **Dez gritos sobre a campanha contra as religiões de matriz africana**. Disponível em: <https://www.academia.edu/30649870/Dez_Gritos_Sobre_a_Campanha_Contra_as_Religiões_de_Matriz_Africana>. Acesso em: 8 maio. 2019.

GOMES, N. L. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 75, n. 23, p. 75–85, 2003.

GOMES, N. L. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, B. DE S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 492–516.

GOMES, N. L. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.... 2018. 1 ed. UCPA União dos Coletivos Pan-Africanistas, 1981. p. 34–53.

GRINBERG, K. Castigos físicos e legislação. In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. DOS S. (Org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 149–154.

GUEDES, L. C. **“Porque a Natureza é o Altar de todos nós”**: Uma etnografia sobre as práticas ecológicas das religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana de Porto Alegre. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, v. 22, n. 2, p. 15–46, 1997.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. DA; HALL, S.; WOODWARD, K. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103–133.

HALL, S. Raça, Cultura e Comunicações: olhando para trás e para frente dos estudos culturais. Projeto História. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 31, 2005.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HALL, S. **Cultura e representação**. PUC-Rio ed. Rio de Janeiro: PUC- Rio: Apicuri, 2016.

INGOLD, T. **Antropologia não é Etnografia**. p. 1–24, 2011. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod_resource/content/1/Antropologia_na_o_e_etnografia_-_por_Tim_Ingold%281%29.pdf> Acesso em: 28 maio. 2019.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25–44, 2012.

INGOLD, T. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404–411, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA. **Censo Demográfico**. Rio de Janeiro, 2010b. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/1489>>. Acesso em: 21 maio. 2018.

JACINTO, T. **Ancestralidade por Makota Valdina**. Brasil, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=N9l4diwjRbU&t=3s>>. Acesso em: 28 mai. 2019.

JURAS, Ilídia da A. G. M. **RIO+ 10** - O plano de Ação de Joanesburgo. Consultoria Legislativa: 2002. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/estudos-e-notas-tecnicas/publicacoes-da-consultoria-legislativa/arquivos-pdf/pdf/207993.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2019.

KASHINDI, J. B. K. Ubuntu como Ética Africana, Humanista e Inclusiva. **Cadernos IHUideias, Unisinos/Instituto Humanistas**, v. 15, n. 254. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/254cadernosihuideias.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2019.

KIRCHOF, E. R.; WORTMANN, M. L. C.; BONIN, I. T. Lições de sustentabilidade em um jornal brasileiro. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, v. 27, p. 116–128, 2011.

KOSBY, M. F. **Alma-caroco**: peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil. Porto Alegre: UFRGS, 2017. 175f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/172398>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

LATOURE, B. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. 1. ed. Bauru: EDUSC, 2004.

LEITE, I. B. (Coord.). **Territórios do Axé**: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos. Florianópolis: Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas; Editora da UFSC, 2017. Disponível em: <<http://kadila.net.br/wp-content/uploads/2016/08/Terrio%CC%81rios-do-Axe%CC%81-NUER-2017.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

LOPES, V. L. A longa marcha pela liberdade da Fé. In: SANTOS, I. et al. (Org.) **Colonos e quilombolas**: memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre. Porto Alegre: [s.n.]. p. 118–119.

LUCINDA, M. DA C. Iemanjá rainha do mar. **Revista Novamerica** (Buenos Aires), p. 16–21, 2016.

MACEDO, J. R. Entendendo a diáspora africana no Brasil. In: FERNANDES, E.; CINEL, N. C. B.; LOPES, V. N. (Org.). **Da África aos indígenas do Brasil**. 1. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2016. p. 22–42.

MACHADO, C. F. **Desfazer laços e obrigações**: Sobre a morte e a transformação das relações no batuque de Oyó/RS. Rio de Janeiro: UFRJ. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013a.

MACHADO, C. F. Lugares e objetos de memória no batuque gaúcho. **Religião e Sociedade**, v. 35, n. 1, p. 107–120, 2015.

MACHADO, V. **Pele da cor da noite**. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2013b.

MARCON, L. **Unidades de conservação da natureza**: uma abordagem a partir dos estudos culturais em educação. Canoas: ULBRA, 2017. 137f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil – ULBRA, Canoas, 2017.

MARQUES, J. et al. A pele do orixá: infância, educação e ecologia nos terreiros de candomblé e umbanda de Petrolina (PE) e Juazeiro (BA), Brasil. **Anais do II Congresso Internacional de Ecologia Humana**. Paulo Afonso: 2014

MARQUES, L. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 221–243, 2018.

MARTINO, L. M. S. Mdiatização da religião e Estudos Culturais: uma leitura de Stuart Hall. **MATRIZES**, v. 10, p. 143–156, 2016.

MARTINS, G. DE A.; THEÓPHILO, C. R. Pólo técnico - estratégias de pesquisa. In: **Metodologia da Investigação Científica Para Ciências Sociais Aplicadas**. 2a ed. São Paulo: Atlas, 2009.

MELO, E. Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa. **Último Andar**, v. 16, p. 27–36, 2007.

MENDES, L. O. **Pedagogias do ritual do lava-pés**: pressupostos culturais dos saberes produzidos na Umbanda. Rio Grande: FURG, 2015. 125f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Instituto de Educação. Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2015. Disponível em:<<https://sistemas.furg.br/sistemas/sab/arquivos/bdtd/0000010935.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

MIRANDA, S. R. Laicização e Intolerância Religiosa: desafios para a História ensinada. **Educação & Realidade**, p. 99–120, 2017.

MORAIS, M. R. DE. Não chute, é macumba! ou melhor, uma oferenda! – notas sobre as religiões afro-brasileiras no contexto da lei 10.639. **Revista Educação e Políticas em Debate**, v. 2, p. 249–270, 2013.

MORAIS, M. R. DE; JAYME, J. G. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. **Civitas**, v. 17, n. 2, p. 268–283, 2017.

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. Racismo, discriminação racial e as ações afirmativas: a sociedade atual. In: **Para entender o negro no Brasil de hoje**: história, realidades, problemas e caminhos. 2. ed. São Paulo: Global/Ação Educativa, 2006a. p. 122–133.

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. Resistência cultural. In: **Para entender o negro no Brasil de hoje**: história, realidades, problemas e caminhos. 2a ed. São Paulo: Global/Ação Educativa, 2006b. p. 172.

NUNES, G. H. L. Ser mulher, sul mulher: “a gente tem que sempre fazer vento!” In: SILVA, J. DA; PEREIRA, A. M. (Org.). **O Movimento de Mulheres Negras**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. 1a ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2014. p. 179–203.

OLIVEN, R. G. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. In: LEITE, I. B. (Org.). **Negros no Sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 13-32.

ORO, A. P. **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

ORO, A. P. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13 p. 9-23, 2008. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/file/5244/2975>>. Acesso em: 14 jan. 2019.

ORO, A. P.; ANJOS, J. C. G. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**: sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura e Editora da Cidade, 2009.

ORO, A. P.; BEM, D. F. DE. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Ciências & Letras**, n. 44, p. 301–318, 2008.

ORO, A. P.; CARVALHO, E. T. DE; SCURO, J. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. **Religião e Sociedade**, v. 37, n. 2, p. 229–253, 2017.

PEDROSO, L. A. DE S. **As Iemanjás do Litoral**. Tramandaí: Ed. do autor, 2014.

PÓLVORA, J. B. O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira. In: LEAL, O. F. (Org.). **Corpo e significado**: ensaios de Antropologia Social. 2. ed. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001. p. 123–135.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRISCO, M. C. **Religiosidade**: As religiões de matriz africana e a escola. Disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/artigos/18102013/religiosidade-as-religoes-de-matriz-africana-e-a-escola>>. Acesso em: 6 mai. 2018.

RABELO, M. C. M. A comida, o chão, o cuidado. In: RABELO, M. C. M. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. 1a Reimpressão. Salvador: EDUFBA, 2014a. p. 233–276.

RABELO, M. C. M. Histórias e feituas. In: RABELO, M. C. M. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. 1a Reimpressão. Salvador: EDUFBA, 2014b. p. 81–126.

RABELO, M. C. M. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 35, n. 1, p. 237–255, 2015.

RENOU, M. V. **Oferenda e Lixo Religioso**: como um grupo de sacerdotes do candomblé angola de Nova Iguaçu ‘faz o social’. Rio de Janeiro: UFRJ. 2011. 201f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

RIBEIRO, D. **O que é: lugar de fala?** 1. ed. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, M. A. **Ecologizar**: pensando o ambiente humano. Belo Horizonte: Rona, 1988.

ROSA, A. DA. **Pedagogia, autonomia e mocambagem**. 1. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

RUFINO JÚNIOR, L. R. Exu e a Pedagogia das Encruzilhas. Rio de Janeiro: **Seminário dos Alunos PPGAS- MN/UFRJ**, 2016.

SANTOS, A. B. DOS. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI e MinC, MEC e MCTI, 2015.

SANTOS, L. H. S. DOS. **Um olhar caleidoscópico sobre as representações culturais de corpo**. Porto Alegre: UFRGS, 1998. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 1998.

SANTOS, L. H. S. DOS. Sobre o etnógrafo-turista e seus modos de ver. In: **Caminhos Investigativos III**: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. 1. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 9–22.

SCHWARCZ, L. M. Preto nem, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. v. 4 ed. Companhia das Letras, 2012.

SCHWARCZ, L. M.; VAREJÃO, A. **Pérola imperfeita**: a história e as histórias na obra de Adriana Varejão. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SILVA, F. O. DA et al. **Pessoas comuns, histórias incríveis**: a construção da liberdade na sociedade sul-rio-grandense. 1. ed. Porto Alegre: UFRGS: EST Edições, 2017.

SILVA, H. R. DA. **Sabores da casa**: práticas educativas e construção de saberes em um terreiro de umbanda de Teresina - Piauí. Revista Temas em Educação, v. 24, n. 2, p. 74–88, 2015.

SILVA, T. T. DA. **Teoria cultural e educação**: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SILVA, H. R. S. **A situação etnográfica**: andar e ver. Horizontes Antropológicos, v. 15, n. 32, p. 171–188, 2009.

SILVA JR., H. A intolerância religiosa e os meandros da lei. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 169–188.

SILVA, P. B. G. Colonos e Quilombolas, todos negros! In: SANTOS, I. (Coord.) et al. **Colonos e quilombolas**: memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre. Porto Alegre: p. 12–15, 2010.

SIQUEIRA, M. DE L. Os fundamentos africanos da religiosidade brasileira. In: MUNANGA, K. (Org.). **História do negro no Brasil**. Vol.1 - O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição. 1 Vol.1 ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004. p. 152–204.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, M. O campo da singularidade – Parte 2. In: **Claros e escuros**: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 155–262.

SODRÉ, M. **A lei do santo**: contos. 1. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

SODRÉ, M. Prólogo. In: **Pensar Nagô**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 7–24.

TADVALD, M. O.; GONZAGA, F. A. Conselho Estadual do Povo de Terreiro: religiões afro-brasileiras e políticas públicas no Rio Grande do Sul. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 53, n. 2, p. 253–261, 2017.

THEODORO, H. Mulher negra, cultura e identidade. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2008a. p. 85–95.

THEODORO, H. Religiões afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2008b. p. 65–84.

VALLADO, A. Iemanjá, a mãe poderosa. **Le Monde Diplomatique Brasil**, p. 36, fev. 2010.

VELHO, G. Observando o Familiar. In: NUNES, E. DE O. (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36–46.

VELHO, G. O desafio da proximidade. In: VELHO, G.; KARINA KUSCHNIR (Org.). **Pesquisas urbanas**: desafios do trabalho antropológico. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 11–19.

VERRANGIA, D. Conhecimentos tradicionais de matriz africana e afro-brasileira no ensino de Ciências: um grande desafio. **Revista África e Africanidades**, v. 2, n. 8, 2010.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 1, n. 1, p. 08-17, 2010.

WERNECK, J. Introdução. In: **Olhos d'água**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016. p. 13–14.

WORTMANN, M. L. C.; COSTA, M. V.; SILVEIRA, R. Sobre a emergência e a expansão dos estudos culturais em educação no Brasil. **Educação**, v. 38, n. 1, p. 32, 2015.

YEMONJÁ, M. B. DE. Primeiras palavras. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 21–22.

Referências de figuras

Figura 1. Para iluminar nossos caminhos, percursos e movimentos. *Centro Africano Ogum e Iansã*, fevereiro de 2018. Acervo da autora.

Figura 2. E que todos os pais cuidem. *Centro Africano Ogum e Iansã*, fevereiro de 2018. Acervo da autora.

Figura 3. Festas à Iemanjá em Cidreira, em Tramandaí e na Praia do Cassino, respectivamente. Disponíveis em: <<http://sandroanhaia.blogspot.com.br/2017/02/festa-de-iemanja-cidreira-1-e-2-de.html>>; <http://www.jornalrotadomar.com.br/ci/c_noticiaver/vernot/3175>; <<http://festadeiemanja.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 06 mai. 2018.

Figura 4. Vou jogar flores, vou jogar flores no mar! Foi um pedido que eu fiz para Iemanjá me ajudar, o meu pedido atendeu. Eu prometi, vou pagar (ponto de Iemanjá). *Centro Africano Ogum e Iansã*, fevereiro de 2018. Acervo da autora.

Figura 5. Flores que compõem um conjunto de presentes à Iemanjá e, do mesmo modo, compõem o arranjo deste estudo. *Centro Africano Ogum e Iansã*, fevereiro de 2018. Acervo da autora.

Figura 6. Mãe Ângela em evento do Movimento Negro Unificado (MNU) no Ponto de Cultura Santa Bárbara, Canoas - RS. 14/07/2018. Fotografia de Margarida Matos (filha de santo).

Figura 7. Congá do *Centro Africano Ogum e Iansã*. Abril de 2018. Acervo da autora.

Figura 8. Coroa de Iemanjá no Congá do *Centro Africano Ogum e Iansã*. 02/02/2018. Acervo da autora.

Figura 9. Uma composição aos oguns no Congá do *Centro Africano Ogum e Iansã*. 29/04/2017. Acervo da autora.

Figura 10. Bandeja para a Cabocla Jurema contendo pipoca, milho verde, laranja, uva, banana e maçã, posteriormente, oferecida em uma área florestal. 20/01/2018. Acervo da autora.

Figura 11. O “comandante da construção dos barquinhos” fazendo as marcações para os posteriores cortes e dobraduras que formarão o presente à Iemanjá. Janeiro de 2018. Acervo da autora.

Figura 12. Merengues acondicionados e no aguardo junto à sineta que, com seu toque, dá início ao rito de homenagem à Iemanjá. Fevereiro de 2018. Acervo da autora.

Figura 13. Barco dos Pais no centro do salão e diante da porta, seguido dos Barquinhos de Iemanjá formando uma composição, uma “frente” para a homenagem. 03/02/2018. Acervo da autora.

Figura 14. O Barquinho de Iemanjá em seu arranjo de cores e disposições. 02/02/2019. Acervo da autora.

Figura 15. Mesa dos pais, frente de homenagem à Iemanjá na praia de Santa Teresinha, Imbé-RS. 03/02/2018. Acervo da autora.

Figura 16. Fotografia da reportagem publicada no jornal impresso Diário de Canoas, referente aos dias 1 e 2 de fevereiro de 2018. A matéria se encontra no lado direito inferior. Acervo da autora.

Figura 17. Uma das mobilizações dos afro-religiosos contra o Projeto de Lei 21/2015. Fonte: Jornal Sul21 de 07 de abril de 2015. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/areazero/2015/04/povos-de-terreiro-conquistam-maioria-para-derrubar-pl-que-proibe-sacrificios-de-animais/>>. Acesso em: 06 mai. 2018.

Figura 18. Material publicitário que circula na rede social *Facebook*, principalmente, nas proximidades do dia 02 de fevereiro. Fonte: Centro de Estudos Ambientais de Rio Grande (RS). Disponível em: <<https://centrodeestudosambientais.wordpress.com/2012/02/02/salve-iemanja-mas-de-forma-ecologica-2-de-fevereiro-candomble-educacao-ambiental-festa-religiosa-iemanj-mar-nossa-senhora-navegantes-oceano-oferenda-praia-do-cassino-rainha-do-mar-religiosi/>>. Acesso em: 08 jul.2019.

Figura 19. Brinco de Iemanjá. Tramandaí - RS. 08/02/2017. Acervo da autora.

Figura 20. Melancia de Iemanjá. Tramandaí - RS. 08/02/2017. Acervo da autora.

Figura 21. Agês do *Centro Africano Ogum e Iansã*. Fevereiro de 2018. Acervo da autora.

Figura 22. Um dos tambores do *Centro Africano Ogum e Iansã*. Fevereiro de 2018. Acervo da autora.

As fotografias que figuram na capa deste manuscrito apresentam uma seleção de imagens de cultos à Iemanjá em Canoas, Imbé e Tramandaí – RS, registradas pela autora em fevereiro de 2018.