

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

APRENDIZ DE BACANA:  
MOBILIDADE SOCIAL E SOCIABILIDADE EM UMA TERREIRA  
AFRO-BRASILEIRA

Jurema Gorski Brites

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Lee Willians Fonseca

Porto Alegre, abril de 1993.

**U F R G S**  
Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades

H332L  
Empo3

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

APRENDIZ DE BACANA:  
MOBILIDADE SOCIAL E SOCIABILIDADE EM UMA TERREIRA  
AFRO-BRASILEIRA

Jurema Gorski Brites

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, como requisito parcial par a obtenção do Título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Lee Willians Fonseca

Capa: Hamilton de Souza Patricio e Centeno (Membro da Terreira Pai Oxalá e Oxóssi).

Porto Alegre, abril de 1993.

Catálogo na Fonte

B 862

Brites, Jurema Gorski  
Aprendiz de bacana: mobilidade social em uma terreira afro-brasileira / Jurema Gorski Brites. — Porto Alegre: UFRGS, Programa de Pós-Graduação em Antropologia social, 1993.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1983.

1. Antropologia Social. 2. Cultura Popular. 3. Religiões Afro-brasileiras. 4. Mobilidade Social

CDD 306

## SUMARIO

RESUMO/ABSTRACT .....	X
AGRADECIMENTOS .....	VII
INTRODUÇÃO .....	13
CAPÍTULO I	
<b>CULTURA POPULAR E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS</b> .....	24
1.1 Cultura Popular e a Construção da Identidade Nacional Brasileira .....	27
1.1.1 O Sincretismo Degenerescente .....	29
1.1.2 O Sincretismo Distintivo .....	34
1.2 Cultura Popular e Hegemonia .....	39
1.3 Os Cultos Afro-Brasileiros na Produção Recente .....	42
CAPÍTULO II	
<b>A IDENTIDADE DE UMA CASA AFRO-BRASILEIRA</b> .....	54
2.1 A Vila .....	54
2.2 A Terreira .....	58
2.3 O Funcionamento da Casa .....	60
2.3.1 A Nação .....	60
2.3.2 Hoje tem Terreira: a Umbanda .....	62
2.4 A Auto-denominação da Casa .....	66

2.4.1	Exu, a Exclusão do Degradado .....	67
2.4.2	Pretos-Velhos, a Exclusão dos Despossuídos .....	73
2.4.3	Umbanda/Nação/Cruzada .....	77

### CAPÍTULO III

#### MOBILIDADE SOCIAL: A ADMINISTRAÇÃO

DA POBREZA .....	84
3.1 A Trajetória de Ascensão da Terreira .....	84
3.1.2 Mais Luxo na Terreira .....	84
3.1.3 Cetins, Rendas e Pedrarias .....	88
3.2. A trajetória de Ascensão dos Membros da Terreira .....	92
3.2.1 Ocupação .....	96
3.2.2 Renda .....	99
3.2.3. Solidariedade X Retração .....	101
3.2.3.1 Fase do Ciclo Doméstico .....	102
3.2.3.2 Dona Rosa e Seu Adão .....	104
3.2.3.3 Seu Miro e Dona Eliete .....	106
3.2.4 A Casa Própria : Hamilton e Gera .....	108
3.2.5 Escolaridade .....	113
3.2.6 Aprendiz de Bacana .....	121
3.2.7 Para Ser Melhor, Tem que Ser Igual .....	123
3.3 Reciprocidade .....	125

## CAPÍTULO IV

TUDO EM FAMÍLIA: RELIGIÃO E PARENTESCO .....	129
4.1 A Família Mítica .....	131
4.2 O Parentesco Ritual .....	138
4.3 As Unidades Domésticas .....	142
4.3.1 Matrifocalidade .....	145
4.4 Parentesco e Família-de-Santo .....	148
4.5 Solidariedade Horizontal X Solidariedade Vertical .....	156
EPÍLOGO .....	160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	166
LISTA DE FIGURAS	
MAPA .....	57
A TERREIRA .....	59
SALÃO RITUAL OU TERREIRA .....	65
FOTOGRAFIAS I .....	90
FOTOGRAFIA II .....	127
FOTOGRAFIA III .....	144
TABELA I .....	98
TABELA II .....	115
DIAGRAMA I .....	147
DIAGRAMA II .....	149
DIAGRAMA III .....	151
DIAGRAMA IV .....	155
DIAGRAMA V .....	158

## RESUMO

Em um bairro popular de Porto Alegre, um grupo de trabalhadores experimenta um movimento de ascensão social. Esta dissertação analisa uma terreira afro-brasileira enquanto ordenadora simbólica deste processo.

Os elementos do universo religioso deste grupo serão relacionados ao *ethos de classe*, construído através da vivência cotidiana específica dos grupos populares urbanos.

## ABSTRACT

This dissertation considers the role of a certain Afro-Brazilian cult in the organization of the symbolic universe of an upwardly mobile group of workers in Porto Alegre. The group's religious inclinations are related to a *class ethos* constructed through the everyday activities of urban working-class population.

## AGRADECIMENTOS

Pe. Inácio Schimitz ensinou-me com simplicidade a lógica - instituída pela palavra "obrigado" - da reciprocidade em nossa sociedade. Quando agradecemos, explicava o mestre, estabelecemos um pacto de reciprocidade, nos comprometendo à retribuição. Muitas pessoas e instituições me auxiliaram no cumprimento desta tarefa acadêmica. A todas elas estou obrigada.

CNPQ, pela concessão de bolsa de mestrado no período de 1989-1991. O Departamento de História e Geografia da FACIMAR, pela liberação das horas de permanência no ano de 1992.

Ceres Victora e Daniela Knauth, colegas e amigas, pelo acompanhamento em campo. Algumas fotos que estão aqui inseridas são de sua autoria.

Denise Fagundes Jardim pela solidariedade e desprendimento. Essa mina é de fé!

Miriam Chagas e Lisiane, a confrontação de nossos dados empíricos demarcou muito a interpretação deste trabalho.

Francisco Ferraz, pelo tempo encontrado entre seus afazeres para me ajudar com croquis que ilustram esta dissertação.

Aos membros do CEA-CAMPO, principalmente Aldi Feiden e José Eckert, pela disponibilidade com que me auxiliaram a usar as "maravilhas" da informática.

Flávia Motta, entre tantas outras referências nestes anos de amizade ... tua dissertação é uma inspiração constante.

Magda, Luíza, Zelinho, João e Juçara, Rosa, Dani e Pedro pelos espaços cedidos para que eu pudesse estudar, nestes meus tempos de itinerante.

Roseli Buffon pelo carinho que sempre ofereceu, ajudando em pequenos detalhes que só a amizade reconhece.

Cleonice Brites, pela generosidade com que me cercou de mimos maternos. Ao meu pai, quem primeiro me mostrou que a vida é muito mais do que se vê.

Andréia Narvaes por compartilhar e ouvir minha apreensão. Tua organização supriu minha imprevidência.

Obrigada pelas substituições enquanto professora, pesquisadora e, principalmente, pelos carinhos com Elisa.

Marli, pelo conforto que me proporcionou na dedicação à Elisa e aos cuidados com nossa casa.

Professor Rubem Oliven, no decorrer de suas cadeiras se gestou a inspiração dessa dissertação.

Professor Ari Pedro Oro, pelo apoio e carinho com que me incentivou a emaranhar-me nesse tema apaixonante.

Dois amigos, poetas, me emocionaram: José Fonseca e Jean-Marie Gibbal.

Claudia Fonseca, muito mais que orientadora. Depois de quase dez anos de convivência e trabalho, teu desprendimento e lucidez ainda me seduzem.

Juçara Brites, me tornei antropóloga por tua causa, lembra? Tu sabes que não foram apenas os conselhos literários que contribuíram para que eu finalizasse esta tarefa.

Elisa, tão pequenina, já aprendeu o espaço e tempo que o trabalho lhe rouba a mamãe.

Quico, a cada passo desta tarefa, como no resto de nossas vidas teu apoio e entusiasmo me envaidece. Será que no outro mundo eles fazem arrolagem de dívida?

Aos membros da terreira de seu Miro pela hospitalidade com que compartilharam as histórias de suas vidas e suas crenças, obrigada.

CRÔNICA DA LUTA CRÔNICA  
(Poemas, Pás e Picaretas)

Já dizia o poeta iludido de ser poeta:

"é pra frente que se corre,  
se não, atrás se morre"

Bobagem poeta ... muito na frente, às vezes não é o lugar da gente que nasceu prá ser má semente, semente que semeia a água, a água que toda a cidade bebe.

E se você ou algum psicólogo me perguntar o porquê, eu respondo: "ele tem ensino superior, mas não tem a minha cabeça, quente e suada." E as costas largas que ele tem, eu tenho arqueadas para receber a ironia do sol que dá vida, e da chuva que refresca as minhas bolhas e umedece até encharcar meus rins, que por sua vez, descarrega num pobre operário chamado bexiga.

Já dizia um poeta iludido de ser poeta, mas de ser arigó!

A gente sabe que é arigó.  
Filho do lodo e do pó.

Nosso "padrinho" nos dá a bênção, e uma suspensão. O descanso sempre é bom.

E nada como ter padrinho. é ele que nos dá uma boa picareta, uma sofisticada pá e nada de paz. Só pás! Assim é que se faz.

Faz sinal para o caminhão, pois uma caroninha é sempre bõo. Sete e trinta, sete e quarenta e cinco. Oito, oito e quinze tem que visar o cartão.

- Se não gostou não precisa "pegar". Recolhe o cartão, que ele vai se endireitar.

Três dias, presente do "padrinho". Que bõo se for caminhão-leito.

- Dorme em casa vagabundo!

- Vagabundo, não! "Corpinho". Calma Mário Sérgio, pensa nas crianças!

- É, eu não posso perder essa "boquinha". Mas eu preciso de paz. Eu preciso de pás para trabalhar. Quanto mais pás, mais paz.

- Que tão pensando, que eu sou político? Um me pede isso, outro me pede ... Bem, "aquilo" eu não dou! Um filho me pede um pão, o cartão-ponto me pede horas e horas e horas ... Eu peço o contra-cheque e recebo um contra-golpe.

Aí bate o desgosto bem no rosto, bate o sol, bate o picão, bate e não mata. Nada mata!

Tá doente? ... vai prô médico. Toma um ASS e vai levando...

- Obrigado doutor. Obrigado patrão pela vianda fria e ... boa churrascaria! Obrigado pelo sorriso de domingo e a amizade na hora das eleição.

- E eu? Eu não sou político. Obrigado, pela cara azeda durante seis dias, só assim eu trabalho dobrado, pois sou que nem gado: marcado, mas feliz!

E como já dizia os seu João: melhor salário mínimo que salário nada. Mas eu já nem sei o que é melhor ... Se salário nada, se salário mínimo ou se o meu "padrinho". Meu rumo é o rumo do meu pai. Dizem que a fruta não cai longe do pé. E eu fui cair bem do lado da luta do velho lixeiro, da sigla DLP.

Minha vingança será fatal. Quando eu morrer um maldoso orgulho vou ter: alguém vai ter que cavar prá mim. E eu vou ficar bem deitado, ali na frente olhando, me fingindo de morto. Ou eu não fingi a vida toda?

Mas o sol não respeita. de longe se deita a nos esperar....

## INTRODUÇÃO

"Beleza e riso são partes do que penso sobre religião" (Rubem Alves).

Esta dissertação discute a elaboração das representações religiosas formuladas no interior de uma terreira<sup>(1)</sup> afro-brasileira, por um grupo popular portoalegrense. A peculiaridade de suas definições religiosas, que refletem, em muito, o momento de mobilidade social sofrido pelo grupo, suscitou questões acerca da relação que se estabelece entre as práticas e crenças religiosas e a vivência cotidiana do grupo.

Aqui, a especificidade dos grupos populares urbanos inscreve-se como fundamental. O cotidiano destas pessoas se estrutura à partir de uma experiência histórica de **ethos** de classe, ou seja, com base num processo de transformação da experiência.

A metodologia de investigação empregada foi determinante para as interpretações teóricas deste estudo. Estudamos pessoas comuns, observando seu cotidiano. O contato etnográfico, calcado na observação participante, demonstrou a vida religiosa como espaço fundamental no cotidiano daquelas pessoas. Nesta investigação a experiência

1. O grupo investigado usou o feminino para referir-se ao templo religioso. Ver nota de rodapé 27 sobre o significado nativo deste vocábulo.

concreta de organização dos grupos populares (parentesco, sociabilidade) apareceu como elemento privilegiado na construção das representações religiosas.

A terreira, foco desta análise, nos foi apresentada pelos moradores da Vila São José, que conhecíamos de pesquisa de campo anterior<sup>(2)</sup>. Trata-se de uma Casa de religião que funciona alternando cerimônias da nação com sessões da umbanda<sup>(3)</sup>. Está situada num bairro popular (Partenon), constituído por várias vilas, habitadas por trabalhadores de baixa renda<sup>(4)</sup>. Ao longo de quatro anos - 1989 à 1992 - realizamos quatro etapas intensivas de pesquisa de campo. Observamos o grupo no seu cotidiano, frequentando seus lares, sua terreira, sua vizinhança. Dos 45 filhos da Casa, tomamos 10 deles, selecionados aleatoriamente, e aprofundamos nossa convivência afim de que, num espaço de entrosamento entre o pesquisador e

---

2. Antes de colher os dados específicos desta pesquisa, trabalhei (entre 1986 e 1989) como assistente de campo nas pesquisas "Circulação de Crianças: Normas, Leis e Estratégias", dirigida por Claudia Fonseca e "Estudos Etnográficos nos Bairros Urbanos de Porto Alegre: Etnografias Jurídicas dos Bairros Urbanos de Porto Alegre", dirigida por Robert Shirley.

3. Segundo Correa (1993) este tipo de formação religiosa corresponde a 80% das casas afro-brasileiras de Porto Alegre.

4. A antropologia encontra dificuldades para enquadrar a experiência empírica - técnica metodológica da disciplina - à classificações conceituais mais rígidas. É o que acontece, por exemplo, quando estudos de caso refletem sobre problemáticas das classes sociais. As constatações empíricas que não encontram adequações conceituais perfeitas, acabam fugindo de conceitos formais para melhor designar o segmento em questão. Aqui, descrevemos os sujeitos observados com trabalhadores urbanos, membros das camadas populares. Sobre implicações dessa categorização ver Zaluar, 1985, Durham, 1986 e Duarte, 1986a.

pesquisado, se aprendesse os "imponderáveis" da vida cotidiana.

As etnografias clássicas (Malinowsky é o grande exemplo) exploraram essa dimensão da vida social com maestria, fazendo da antropologia a ciência que, por excelência, estuda o cotidiano. Entretanto as práticas cotidianas, entre os anos 50-60, foram preteridas (inclusive sob a pecha de "banalidades") por análises teóricas e esquemas simbólicos bem acabados. Muitas vezes acaba-se perdendo a marca do vivido, através do qual, Malinowsky encontrava satisfação de estudar as sociedades humanas<sup>(5)</sup>.

Atualmente a descrição da vida diária foi reabilitada como gênero destacado na literatura antropológica, muito em função da conjugação com a História Social que está na ordem do dia. Particularmente na História das Mulheres temos encontrado relatos pormenorizados dessas vivências. São descrições que falam das atividades mais corriqueiras do dia-a-dia: a moda, a relação com domésticos, os diários íntimos, os namoros, as brigas ... enfim um mundo de "fazeres e saberes" (Perrot, 1984; Farge, 1979; entre outros). Recuperar o cotidiano é uma maneira de se chegar à etnografia microscópica

5. Uma das tendências atuais da antropologia tem sido repensar sua produção em termos metodológicos, ressaltando a questão do estilo literário e da subjetividade. Uma bibliografia satisfatória sobre assunto veja-se em Mintz, 1984; Tedlock, 1985; Geertz, 1988; Caldeira, 1988; Marcus, 1990, Segato, 1990).

evocada por Clifford Geertz (1978: 31). É uma forma de encontrar os significados da vivência de cada um em sua sociedade e época.

O conceito de cotidiano tem sido empregado de maneira pouco precisa, o que faz com que trabalhos de inspirações díspares sejam alinhados dentro de uma mesma perspectiva analítica. Fonseca (1991b) chama a atenção para a diferença de estudos que empregam cotidiano como forma ilustradora de objetos considerados mais nobres, como por exemplo, a vida política e religiosa; daqueles que o tomam como estruturador da interpretação. Ou seja, aqueles nos quais as ações rotineiras e "banais" da vida constituem-se no próprio objeto. / Nosso estudo colheu a vivência religiosa, como uma das atividades, estabelecidas no dia-a-dia do grupo, tão comuns quanto lavar roupa ou fofocar com a vizinha. Dessa forma, ele se inscreve na linha de uma **antropologia urbana e religiosa**. Jacques Gutwirth, num artigo nos Archives de Sciences Sociale des Religions, mostra a virtualidade dessa conduta metodológica que privilegia o contexto, o meio sócio-cultural, para depreender daí os significados religiosos. Assim sendo, a religião é estudada a partir do vivido dos grupos e não "em níveis de generalidades, tais como o 'sagrado', a 'magia' ou o 'milagre'...." (Gutwirth, 1991)<sup>(6)</sup>.

---

6. É minha a tradução desta passagem do texto de Gutwirth.

É nesse cotidiano que procuro captar o ethos do grupo social enfocado. Emprego este último termo na acepção geertziana como expressão da qualidade das noções morais, estéticas e estilos de vida que informa sobre o sentido das atitudes e concepções dos grupos.

A utilização desse conceito na pesquisa é no sentido de compreender a especificidade da cultura popular, assim como a heterogeneidade no interior da mesma.

Partindo do pressuposto que os grupos humanos elaboram um universo simbólico a partir de suas condições concretas de existência e práticas cotidianas, abordamos a cultura popular como estando inserida na sociedade global, mas não absolutamente subjugada ao poder das classes dominantes. Renato Ortiz refere-se a esta questão dizendo que a cultura popular, faz parte de um fenômeno maior, "que a engloba e a transcende: a sociedade global" (1980:78). Admitimos que não existe numa sociedade complexa isolamento cultural e que, portanto, a cultura popular está mergulhada no jogo de poder que estrutura os diversos campos produtores de significado de uma sociedade. No entanto, justamente pelas distâncias sociais serem tão extremadas na sociedade brasileira, os grupos populares gozam de determinada independência na criação de seus códigos culturais. Nem mesmo as agências normatizadoras - as escolas, as instituições de saúde, etc - de maior inserção nos grupos populares não conseguem

transpor os abismos simbólicos estabelecidos entre estes e os grupos abastados.

Quando admitimos esta relativa autonomia da cultura popular não pretendemos defender um estatuto de pureza que seja, como disse Paula Montero, "perfeitamente antagônico ao sistema dominante" (1985:3). Ao contrário trata-se de um processo de criatividade simbólica pautada na diversidade de experiências vividas e de informações abarcadas, onde os padrões da cultura dominante são trabalhados (e reelaborados) dentro de uma lógica estipulada pela vivência cotidiana desses grupos. São fatores desta ordem que propiciam a heterogeneidade dos grupos populares.

Chegar a algumas bases de constituição dessa heterogeneidade, expressada na singularidade do grupo estudado, é um dos interesses mestres desta dissertação. Os instrumentos que tomo para medir essa diversidade cultural no interior dessa população são a **sociabilidade** e a **estética oral, gestual e ritual**.

Alguns autores se referem à sociabilidade como "a forma lúdica da associação" (Velho, 1986:13). Nesta proposta de pesquisa utilizamos **sociabilidade**, noutro sentido, aquele introduzido pelos historiadores sociais. Dentro dessa perspectiva sociabilidade se refere a um certo tipo de

associação, de gosto, de expressão, identificado historicamente às classes populares. O conceito informa sobre a publicidade da vida cotidiana antes da sociedade industrial, descrita por Ariès onde "as trocas afetivas e as comunicações sociais eram realizadas (...) fora da família, num "meio" denso e quente, composto de vizinhos, amigos, amos e criados, crianças e velhos, mulheres e homens, em que a inclinação se podia manifestar mais livremente. As famílias conjugais se diluíam nesse meio. Os historiadores franceses chamariam de "sociabilidade" essa propensão das comunidades tradicionais aos encontros, às visitas, às festas" (1981:11)

A comparação do cotidiano das famílias populares de hoje com as formas do passado não implica em supor que a cultura popular se encontre num estágio cultural inferior ao da cultura dominante<sup>(7)</sup>. A utilização de conceitos históricos ressalta antes uma perspectiva analítica, onde se debate as relações entre a cultura popular e os grupos hegemônicos (Ginzburg, 1987; Bakhtin, 1987).

Certas sensações dos primeiros contatos com o trabalho de campo ficaram impressas na minha memória. As formas, os sons, as cores... Muitas vezes a leveza do ar em cima do morro, o verdume das árvores contrastavam com o lamaçal

---

7. François Dosse (1992) considera que a história social remete a cultura popular a um estado de estagnação em contraste com o dinamismo da culturas das elites. Discordamos de tal perspectiva.

das ruelas, a precariedade dos barracos, o cheiro fétido dos esgotos que correm abertos.

A própria combinação da roupa das pessoas trazia um colorido peculiar ao ambiente. Muitas vezes pensava que a mistura de verdes, alaranjados e vermelhos era fruto da pobreza. Acreditava que aquelas pessoas se arrumavam com doações, e portanto, não tinham muita escolha na hora de se vestir. Mas logo ao reparar nas informantes o cuidado com o cabelo, nas unhas grandes e bem pintadas, ou mesmo as receitas de beleza que me recomendavam, percebi que a faceirice não estava ausente; a não ser no estranhamento do pesquisador, acostumado a outras formas estéticas.

A descoberta desses preconceitos aguçou minha sensibilidade para todo um estilo estético das formas, dos gestos, das falas. Assim fui observando a arrumação das casas e dos templos - distribuição dos móveis, enfeites, e altares- e até mesmo as relações jocosas e de intimidade - piadas picantes, gestos obscenos, xingamentos<sup>(8)</sup>.

O estilo estético tem sido instrumento de análise dos padrões de comportamento. Através de um estudo estético da cultura cômica na Idade Média, Bakhtin recuperou manifestações da cultura popular da época, mostrando a implicação do regime de classes e de Estado às relações

8. Motta (1990) e Fonseca (1990) exploram essa dimensão da vida social nos grupo populares.

entre a nobreza e os grupos subalternos. Esta cultura cômica, de herança carnavalesca, emprestava um tom de riso generalizado às manifestações populares, contrastando-as com a seriedade das aparições oficiais do Estado e da Igreja. Mostrou ainda a ambivalência desses gênero cômico, que navegava entre a alegria e o grotesco. Ele nomeou de realismo grotesco, essa atitude da cultura popular medieval, que procura rebaixar a todo instante as categorias de pureza, de divino, de espiritual.

Nesse sentido pretende-se explorar essas dimensões da vida dos informantes como um denunciador de ethos. A proposta é apreender o estilo de vida das pessoas através dos padrões estéticos das casas e dos templos, procurando apreender os valores e perspectivas sociais embutidas nesse "gosto".

A partir de tudo que foi exposto, reforçamos que a intenção deste trabalho é enfrentar questões que dizem respeito à elaboração simbólica desses cultos, tendo como princípio norteador que a compreensão das crenças e representações religiosas fica submetida à sua particularidade enquanto experiência inserida na vivência cotidiana<sup>(9)</sup>. Ou seja, como já definimos, não procuramos

9. Encontramos, entre as implicações metodológicas, epistemológicas e temáticas que Gutwirth aponta como propriedade da antropologia urbana religiosa, reforço para a metodologia que aplicamos. Entre os aspectos referidos pelo autor, " la méthode d'enquête" nos diz respeito mais particularmente: "... observation plus ou moins participante (selon les moments), de longue durée (continue ou discontinue) accompagnée d'entretiens informels, notamment sur la base des connaissances particulière de chaque interlocuter, le tout dans une ambiance amicale, d'empathie avec les enquêtés (...), permet

essa experiência apenas no dia de culto, dentro do terreiro ou nas horas mais sacras, mas a buscamos na rua, na vizinhança, no trabalho. A terreira aparece como significativa na vivência da sociabilidade inscrita na experiência cultural desse grupo, agindo como ordenadora simbólica num momento de redefinição.

O primeiro capítulo traz uma retrospectiva da produção nacional em ciências sociais sobre a cultura popular, procurando resgatar a importância dessas discussões para a formulação de uma representação sobre o campo religioso afro-brasileiro.

Os demais capítulos, de cunho etnográfico, descrevem a vivência religiosa deste grupo, na sua interação com a organização imediata do cotidiano.

Através do exame da organização ritual da terreira, o segundo capítulo analisa a identidade religiosa do grupo, que se constrói situacionalmente, refletindo o momento de ascensão social sofrido pelos membros da terreira.

O significado (prático e simbólico) desta mobilidade é examinado no terceiro capítulo. Procura-se demonstrar que a

---

d'approcher en nuances les modalités des pratiques religieuses dans un groupe ou un milieu donné. De cette manière on touche aussi aux valeurs, normes et théologies qui soutiennent les pratiques; celles-ci se révèlent ainsi souvent assez éloignées des déclarations des clercs. ..." (Gutwirth, 1991, pg. 14)

estrutura ritual e relacionamento pessoal dentro da terreira são informados pela leitura que os membros do grupo fazem deste momento.

O quarto capítulo se ocupa da relação entre a organização do parentesco "carnal" (termo êmico) e a organização do parentesco religioso. Demonstra-se neste capítulo que as formulações religiosas deste grupo dizem respeito a sua experiência enquanto grupo popular urbano - experiência esta, que está marcada por uma especificidade em relação ao público e ao privado.

## CAPÍTULO I

## CULTURA POPULAR E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

"O presidente é pop  
Um indigente é pop  
Nós somos pop também  
Antigamente é pop  
Atualmente é pop  
O pop não poupa ninguém"

(O Papa é pop - Engenheiros do  
Hawai)

Segundo Rubem Cezar Fernandes (1991) os estudos sobre as religiões afro-brasileiras constróem um recorte racial, na medida em que são as relações entre brancos e negros que ganham relevância nas análises. Desse modo, questões que tratam de identidade cultural, condição de classe, exercício político dos grupos envolvidos, por exemplo, são norteados por uma problemática étnica. Embora as questões sobre relação inter-étnicas não se constituam no foco analítico principal - como acontece em Bastide (1971) e Ortiz (1978), por exemplo - fica subentendido o respaldo das teorias sobre relações inter-étnicas em várias obras, como as de Fry (1975 e 1982), Velho (1977), Montero (1985), Dantas (1988), as quais tratarei aqui.

A importância da utilização deste referencial teórico reside na contribuição que estas obras trouxeram à condição de contrastividade e situacionalidade da construção da identidade. Dessa forma, nos estudos recentes, citados acima, é introduzida a dimensão simbólica na questão do sincretismo religioso, antes percebido como mistura de elementos raciais, como aparece nas obras de pesquisadores precursores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

Entretanto, trabalhar com a noção de grupos étnicos - para estudar as relações que se travam nesse espaço religioso - levou alguns destes autores à procura de um tempo (mítico, no nosso entender) anterior a esse amálgama, onde se encontrariam as formas puras destas tradições culturais<sup>10</sup>. Um exemplo deste enfoque são as tentativas de classificação destes cultos, numa escala que se origina nas religiões africanas e que culmina no catolicismo (Bastide, 1971, Ortiz, 1978). De certa forma, acaba-se por repetir, num jogo de etnocentrismo às avessas, o percurso do primitivo ao civilizado.

Estas críticas, no entanto, não anulam a riqueza destes estudos. Será com eles que começará a se delinear outro eixo de análise, onde questões sobre dinâmica cultural desvelam a complexidade das relações entre os grupos sociais

---

10. Ver Rivière, 1992.

na sociedade urbana. A partir de então, principalmente com produção mais recente, as discussões enfrentaram questões sobre as relações de hegemonia (Fry, 1982, Velho, 1977, Ortiz, 1978, Montero, 1985, Dantas, 1988). Preocupações estas que levaram a busca do significado da ação dos grupos, apostando na criatividade simbólica.

1ª questão  
étnica  
2ª hegemonia

Este percurso de análise, que vai desde uma leitura racial até uma perspectiva de construção cultural das religiões afro-brasileiras, se relaciona com a própria percepção do outro pela intelectualidade brasileira. No que nos interessa aqui, é a própria noção de cultura popular que está em jogo.

\*

Cultura popular é um conceito de difícil definição. Historiadores e cientistas sociais têm estabelecido um largo debate em torno da questão (Gramsci, 1974; Bourdieu, 1983; Ortiz, 1980; Bakhtin, 1987; Burke, 1992, entre outros).

Afora as divergências em termos da concepção da cultura, o termo popular, por si próprio, é vasto. Popular pode designar tanto aquilo que diz respeito à maioria das pessoas (na acepção da cultura de massa), quanto à cultura dos extratos de baixa renda, ou ainda, apontar para o (substrato da identidade nacional). Para o presente trabalho nos interessa analisar de que maneira os conceitos elaborados sobre a cultura popular, neste século, no Brasil,

objeto

açambarcaram as religiões afro-brasileiras<sup>(11)</sup>. #

Identificamos dois grandes eixos de discussões: um que envolve a construção da identidade nacional, debatendo o sincretismo da sociedade brasileira; outro, voltado para as estruturas de poder, preocupado com as relações de hegemonia estabelecidas entre a cultura dos grupos populares e a cultura dos grupos dominantes. Nas ciências sociais a produção dos autores até a década de sessenta, que corresponde ao debate sobre o sincretismo, tem sido bastante analisada. Aqui, daremos apenas um breve resumo destes debates. Em relação às obras da década de setenta em diante, empreenderemos um esforço para pensar criticamente esta literatura, responsável pela redefinição das discussões em torno das religiões afro-brasileiras.

2  
eixo

dec 70  
diante

### 1.1 Cultura Popular e a Construção da Identidade Nacional Brasileira

A discussão acerca da cultura popular se instaura na Europa, no contexto da construção das nacionalidades, no século XIX. A busca de uma identidade nacional se traduzia, principalmente, num esforço de recolhimento de um

---

11. Incorporo as críticas e "resignações" (pois não se encontra um substituto) tecidas ao termo "afro-brasileiro" como designação do campo religioso que envolve as religiões mediúnicas com influência africana no Brasil, principalmente, de Velho (1977), Birman (1981) e Dantas (1988). No decorrer deste capítulo esta discussão será explicitada.

patrimônio cultural popular, a partir do qual se definiria os contornos da nação (Ortiz, 1985).

Idéias semelhantes nortearam os debates sobre a identidade nacional brasileira entre o final do século passado e meados do século XX. A preocupação da definição do nacional, a partir das manifestações populares, gerou interpretações variadas a respeito da cultura popular. Nestas interpretações, as religiões afro-brasileiras aparecem como componente importante do sincretismo, que aparecerá como característica mais marcante da nação brasileira.

No centro do debate - que Maria Isaura Pereira de Queiroz chama, elucidativamente, de "tentativas de auto-conhecimento da cultura brasileira" - estava a problemática da pluralidade racial e cultural que o país abriga. Até a proximidade dos anos 60, a preocupação com sincretismo assumirá ora contornos negativos de degenerescência da civilização brasileira; ora contornos de positividade, símbolo da singularidade nacional (Pereira de Queiroz, 1980, Oliven, 1986, Ortiz, 1985).

Admitindo, portanto, que não existem definições substantivas acerca da cultura popular, neste primeiro momento, procuraremos resgatar as constituições históricas deste conceito. É importante ressaltar que estes conceitos

sentido  
x e -

constituições  
do  
conceito

não foram superados, numa espécie de movimento depurativo. A exposição temporalmente linear que adotamos tenta captar o momento histórico em que essas reflexões surgiram. Muitos destas concepções vigoram, ainda hoje, dependendo do contexto e dos interesses de seus produtores.

### 1.1.1 O Sincretismo degenerescente

Durante a primeira República, as análises marcadas pelo determinismo racial imputavam à miscigenação a estagnação do país e a falta de unidade política. Intelectuais conservadores e progressistas interpretavam a fragmentação política nacional existente como incapacidade "do povo brasileiro" de formar uma identidade singular.

\* A heterogeneidade étnica e regional frustrava qualquer projeto de unidade nacional. Defensores de uma proposta de centralização político-administrativa autoritária igualavam-se a membros do movimento operário em termos da representação sobre os grupos populares. Embora, uns defendessem a criação de um Estado rígido e outros apostassem na organização do processo revolucionário, todos acusavam a composição pluri-racial da sociedade brasileira. Nas palavras de Sader e Paoli tratava-se de uma "heterogeneidade indigesta (...) exigindo uma intervenção

de fora que organizasse este povo disperso" (Sader e Paoli, 1986: 42).

Nestes primeiros anos do século, as possibilidades de desenvolvimento do país eram debitadas, principalmente, a construção da identidade nacional. As teorias evolucionistas em voga colocavam, para a intelectualidade brasileira, a problemática da constituição racial da população como fator determinante do "caráter nacional". Para autores como Oliveira Viana, Alberto Torres, Sylvio Romero, entre outros, a mistura de raças justificava a inferioridade do país. Como mostra Renato Ortiz, os intelectuais brasileiros debatiam-se com uma perspectiva ambígua:

" Se por um lado é urgente a elaboração de uma cultura brasileira, por outro se observa que esta se revela inconsistente. (...) O mestiço, enquanto produto do cruzamento de raças desiguais, encerra, para autores da época, os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica. A apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual, a inconsistência seriam dessa forma qualidades naturais do elemento brasileiro. (...) O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja, no processo de branqueamento da sociedade brasileira". (Ortiz, 1985:21)

A representação acerca dos grupos populares neste período é extremamente negativa, carregada de conceitos racistas. Dentro deste ambiente, como apontam estudos sobre o período (Birman, 1980; Cavalcanti, 1986, entre outros),

aparecem as obras de Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Seus estudos indicam a inferioridade dos negros frente aos brancos e defendem a preservação de manifestações culturais de determinadas etnias "superiores", como o candomblé dos negros sudaneses. Ambos inauguram a produção sistemática sobre as religiões africanas no Brasil, marcando fortemente as representações vigentes sobre o africano<sup>(12)</sup>.

É possível apontar diferenças teóricas nas obras de Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Embora este último venha a sobrepor o determinismo cultural ao racial, a influência evolucionista persistirá. Reunindo traços culturais "empíricos" (feições físicas, aptidões intelectuais e morais, organização religiosa, etc) das diversas etnias africanas no Brasil, estes autores determinaram o grau de evolução de cada grupo.

Preocupado com o abastardamento que a miscigenação trazia à sociedade brasileira, Nina Rodrigues procurou detectar o nível de influência das etnias africanas na constituição social brasileira. Dessa forma; ante a diversidade dos grupos africanos que aportaram no Brasil, no período da escravidão, pretendeu traçar um paralelo entre as características africanas originais e as sobrevivências

12. Segundo Patrícia Birman, a partir de Nina Rodrigues se "construiu um campo de saber a respeito da presença de africanos que se produz não somente em sua escola, mas por outros autores que explicitamente negam qualquer filiação ao mestre baiano" (Birman, 1980: 8).

destes traços no Brasil. E, ainda, catalogou cada conjunto de elementos dentro de uma grade de evolução racial. Dessa forma, delineou o "perfil" do africano no país, estabelecendo grupos inferiores e superiores (Birman, 1980).

O nível de evolução das etnias era medido, sobretudo, pelo grau de preservação das características originais, o que demonstraria uma capacidade de manutenção da memória coletiva. Os cultos religiosos, porque reconstituem um passado mítico nas cerimônias, tornaram-se lugares privilegiados para identificação desta "fidelidade ao passado" (Birman 1980:4). A partir da averiguação de traços culturais "autenticamente" africanos, os intelectuais elegeram o modelo de culto jeje-nagô como baluarte da tradição, conservador da pureza africana<sup>(13)</sup>.

Seja através de critérios biológicos de superioridade - com pretendia Nina Rodrigues -, seja a partir de uma perspectiva culturalista - na revisão de Arthur Ramos dos estudos de Nina Rodrigues -, os cultos negros de origem sudanesa passaram a ocupar o ápice da escala evolutiva das religiões. Todos os demais cultos tornam-se, então,

---

13 Beatriz Góis Dantas, na década de oitenta, desfaz o mito de pureza encontrado em muitas análises sobre a tradição africana, ao demonstrar que a valorização da africanidade em terreiros nagôs de Pernambuco, provém de uma justaposição de influências, onde o conceito é positivado pela própria atuação de intelectuais, que destacam-no como símbolo de resistência negra.

degenerações ou corruptelas desse modelo original, ilibado ante os acontecimentos sócio-históricos.

Esta representação de um núcleo original, irradiador de elementos que vão se degenerando ao interagir com outras formações culturais, acabou constituindo-se em senso comum, dentro da própria academia, persistente até os dias de hoje, sobre as religiões mediúnicas com inspiração africana no Brasil. Daí as ressalvas ao termo afro-brasileiro, que ora escamoteia o elemento negro dos cultos<sup>(14)</sup>, ora não discute as estruturas de poder que elaboraram as representações sobre o "africano puro" no Brasil<sup>(15)</sup>. Outra idéia que se desprende daí, é a de sobrevivências culturais. Ao tratar determinados cultos com maior capacidade de manutenção de referências tradicionais que outros (comparação que se faz entre candomblé e umbanda, por exemplo), está-se propondo que os primeiros sejam sobras de um tempo passado e que os demais possam ser fatos sociais equivocados. Ora, este tipo de afirmação foi criticada pelos funcionalistas clássicos. (Da Matta, 1984; Rocha, 1991)<sup>(16)</sup>.

14. "Chamar essas religiões de afro escondia um medo de chamá-las de religiões negras. As origens africanas lhes davam um caráter mais "limpo" e "aristocrático..." (Velho, 1975:14).

15. Sobre a capacidade de alguns centros de cultos manterem-se puros, fieis às origens, Birman, escreveu: "O que está implícito nestas idéias é que os integrantes dos cultos afro-brasileiros escapam, através da preservação da memória negra, do exercício de hegemonia política e ideológica que garante na nossa sociedade as relações de dominação e conseqüente submetimento das camadas populares" (Birman, 1980:5).

16. Para se ater a discussão sobre religião poderíamos lembrar as críticas durkheimianas ao naturismo, que distinguia mitologia e religião. "Cuidémonos pues de distinguir entre las creencias religiosas, de retener unas porque nos parecen justas e sanas, de rechazar las otras como indignas de

A crença em um grupo mais íntegro e puro dentro dos componentes destes cultos se desdobra, por um lado, na eleição de uma elite dentro das camadas populares e, de outro, no reconhecimento da inferioridade deste segmento da população como um todo.

### 1.1.2 O Sincretismo Distintivo

As representações sobre o sincretismo adquirem contornos de positividade, quando o processo de desestruturação da República Velha impõe uma redefinição do caráter nacional.

A segmentação do poder imposta pela política, dominada pelas oligarquias regionais, é contraposta uma idéia de modernização do país, onde a demanda principal é a de um processo conduzido por um Estado que consiga articular as várias instâncias da sociedade. No segundo quarto do século, os setores "modernistas" das elites, os grupo profissionais e de operários, fortalecidos por um processo de urbanização crescente, davam ênfase a um projeto de modernização que passava fundamentalmente pela industrialização (Fausto, 1987).

---

ser llamadas religiosas porque nos chocan y nos desconciertan. Todos los mitos, hasta aquellos más irracionales, han sido objeto de fe. El hombre ha creído en ellos, no menos que en sus propias sensaciones; ha reglado su conducta según ellos. Es, pues, imposible, a pesar de las apariencias, que carezcan de fundamento objetivo" (Durkheim, 1968:86).

Paralela às discussões políticas, nas ciências humanas, a influência do particularismo histórico americano coloca a perspectiva cultural em destaque. A especificidade da sociedade brasileira passa, então, da composição racial ao arranjo cultural<sup>17)</sup>. De mistura degenerescente, o sincretismo passa a título de autenticidade nacional. Na construção da fisionomia nacional, mais uma vez a produção cultural das classes subalternas é recuperada.

A preocupação da intelectualidade, neste período, reside na definição da autenticidade nacional. Assim sendo, importava desvendar os elementos formadores da cultura brasileira e mostrá-la ao mundo como artefato *sui generis* da civilização nacional. Um exemplo desta concepção, encontramos entre os intelectuais modernistas, que propalavam a modernidade através da construção da identidade nacional, que se definiria pelas raízes verdadeiramente brasileiras (Oliven, 1986).

A conjunção das culturas indígena, africana e europeia \* serão exaltadas, então, e comporão o colorido singular da nação brasileira. Para celebrar esta brasilidade da mistura, constrói-se a ideologia da democracia racial, onde a

17. Vale a pena frisar, mais uma vez, que os movimentos de valorização e desvalorização do caráter nacional não se restringem a esses momentos. Esta representação oscilante do "nacional" aparece seguidamente na produção intelectual. Ver Pereira Queiroz (1980) e Oliven (1989), a este respeito.

miscigenação, outrora degenerescente, ganha status de nacionalidade (Ortiz, 1985).

As incertezas desse processo de busca da autenticidade nacional são percebidas na legitimação política, característica do Estado centralizador e autoritário da era Vargas. O populismo nacionalista construiu um discurso marcado pela ambiguidade e contradição. Em lugar de um posicionamento preciso em relação às questões nacionais, procura congrega as demandas dos diferentes setores da arena política. Seu caráter de imparcialidade era dado pela defesa de um povo, enquanto entidade a ser respeitada em última instância, mas que, por outro lado, não se fazia presente enquanto ator político, com um mínimo de organização e autonomia. Propunha-se congrega a sociedade em torno de um projeto de modernização, onde os "interesses do povo" tinham grande alcance ideológico. Marcado pela ausência política e indefinição crônica, o "povo" funcionava como um depositário da autenticidade nacional. Ruben Oliven (1989) descreve um processo típico destes anos, quando manifestações culturais dos grupos subalternos são desvincilhadas de sua origem de classe e passam a compor a identidade nacional - o que aconteceu ao samba e ao candomblé, por exemplo.

A cultura popular era entendida como um espaço de salvaguarda dos componentes tradicionais do país. Lado a

lado com a modernidade, procurava-se as origens da formação nacional. Dentro desta perspectiva, a cultura popular assume um carácter folclorista, presa às manifestações do passado agrário (Ortiz, 1985).

Ilustrando o clima ufanista dos 30 primeiros anos do século, surge no sudeste, leito do progresso, as primeiras manifestações da umbanda. Religião, com um expressivo contingente das classes médias, que se pretenderá representante da nacionalidade, pois sincretiza os elementos reconhecidos como formadores da sociedade brasileira: os brancos, pela influência kardecista; os negros, na importação de rituais e deuses dos cultos afro-brasileiros e os índios, pela representação sumária e estereotipada dos caboclos. A partir da década de quarenta, após a realização do Primeiro Congresso Umbandista, esta religião ganhará forças e se estenderá ao país inteiro.

A representação substancializadora da existência de um núcleo realmente autêntico de manifestações culturais nacionais apresenta desdobramentos. Por um lado, como vimos, a cultura popular será pensada como manifestação de um passado mítico, representado na justaposição de culturas e raças de maneira museológica. Por outro lado, como veremos a seguir, será encarada como o espaço por excelência de transformação política.

Nesta visão, defendida, entre outros, pelos militantes dos CPCs e da UNE, a cultura popular era percebida como uma forma de alienação do povo (Ortiz, 1985). Esta concepção associava cultura dos grupos populares aos conceitos marxistas de "consciência de classe".

A busca do "autenticamente" popular se relacionava à possibilidade de transformação destas manifestações alienadas (religião, futebol, carnaval, etc.) em verdadeira cultura do povo. Aquela capaz de articular os interesses de resistência à dominação imperialista. A uma vanguarda intelectual era entregue a tarefa de julgamento sobre o valor político das manifestações culturais populares.

De forma mais elaborada, escapando de explicações simplistas, encontra-se na obra Roger Bastide esta preocupação que relaciona autenticidade com proposta política transformadora. Lançando mão de um referencial teórico estrutural-marxista, diferirá a "autêntica religião afro-brasileira" (o candomblé) das "desagregações ideológicas e mágicas" (a umbanda e macumba, respectivamente). O núcleo original fica com as religiões negras, notadamente os candomblés iorubas, signos de resistência e a degenerescência vem por conta da umbanda, forma de religião ideológica, que desvincula a super-estrutura da infra-estrutura e das práticas mágicas descontextualizadas da macumba (Bastide, 1971). A grandeza

da obra de Bastide, não se resume a estas críticas. Certamente este autor abriu caminhos inexplorados, tanto em termos da perspectiva analítica, quanto da riqueza etnográfica, que faz com que nossos trabalhos pareçam apenas olhares particularizados da realidade complexa que ele descreveu. Aqui, estamos ressaltando um marco teórico, que constantemente é recuperado como legitimação de obras mais recentes e que acreditamos, está selecionando, entre as religiões, aquelas que seriam "realmente verdadeiras". Os fatos sociais são significativos porque refletem a organização da sociedade. Dentro desta perspectiva, como pode alguma produção humana ser relacionada ao erro?

## **1.2. Cultura Popular e Hegemonia**

Nas décadas de 60/70 são sentidos os efeitos da crise de um Estado centralizado, através do qual seriam organizadas as diversas instâncias da sociedade em torno de um projeto desenvolvimentista. As planificações promovidas por tecnoburocratas não se mostravam tão eficazes como pretendiam seus defensores. A idéia do Estado mediador é paulatinamente substituída pela idéia do Estado opressor da sociedade.

No Brasil, os antigos problemas de país periférico e a incapacidade de gerar instituições minimamente estáveis mina

o projeto desenvolvimentista do Estado, a ponto do mesmo apenas se manter às custas de um regime ditatorial, altamente autoritário.

Na mesma direção, as crises provocadas pela "guerra fria" põe em cheque a supremacia política do Estado. O constante agravamento da situação dos países periféricos, incentivando a constituição de um terceiro mundo, as guerras provocadas pelo imperialismo americano e soviético, são elementos definidores de uma nova perspectiva nas relações de poder.

A ação do Estado como definidora da sociedade brasileira é questionada pela emergência, na década de setenta, dos chamados novos movimentos sociais. O movimento feminista, as cruzadas contra a carestia, e a autonomia do movimento operário são exemplos de um alargamento das discussões políticas, que ultrapassam a esfera das instituições de poder do Estado e lançam as bases para o fortalecimento político da sociedade civil. A partir daqui, o debate sobre cultura popular encaminha-se para a arena da hegemonia.

Nas ciências sociais novos conceitos e metodologias se definem para compreender as novas formas de participação política. Ruth Cardoso sintetiza a questão afirmando:

"chegamos aos anos 70 com uma vocação para a pesquisa de campo, uma desconfiança das macroteorias disponíveis e uma perplexidade dos novos processos sociais que despertavam na América Latina e que, negando as previsões de crescente exclusão, apontavam para a necessidade de estudar a participação popular" (Cardoso, 1987:27).

A problemática de uma sociedade moderna, marcada pela diversidade política e cultural, coloca para os intelectuais o desafio de procurar compreender as representações dos atores sociais. Dentro desse entendimento o cotidiano, "antes opaco espaço de repetição, passa a ser visto como lugar de luta, onde se reproduz a dominação e a resistência a ela" (Sader e Paoli, 1986).

No deslocamento do olhar do investigador um novo marco se estabelece para pensar a cultura dos grupos populares, que Sader e Paoli apontaram em 3 grandes pontos: a busca do significado criativo da ação dos atores; a busca do significado simbólico do conflito nas práticas cotidianas, (no vivido) das classes sociais; na recuperação da memória dos vencidos, numa leitura histórica do passado como constituição do enfrentamento de classe (Sader e Paoli, 1986).

### 1.3 Os Cultos Afro-brasileiros na Produção Recente

Aqui, discorreremos acerca da literatura sobre os cultos afro-brasileiros produzida a partir da década de setenta, quando os estudos sobre a umbanda ganham relevância. Portanto, a maior parte das referências que utilizamos para falar dos cultos sincréticos tomam-na como exemplo.

A abordagem destas obras é marcada pela exploração do sistema simbólico, com os estudos se subdividindo entre aqueles que vasculham as questões referentes à dimensão ideológica das religiões mediúnicas e aqueles que procuram esmiuçar a vivência cotidiana dessas crenças.<sup>6</sup> Autores como Peter Fry, Renato Ortiz, Diana Brown e Beatriz Góis Dantas são os representantes do primeiro bloco. E Paula Montero e Yvonne Velho, do segundo.

Tentando entender a inserção da umbanda na sociedade brasileira industrializada, Fry investigou as razões pelas quais os clientes eram lançados às portas dessas Igrejas. Em dois artigos (1975, este em co-autoria com Howe, e 1982) traça um perfil da cosmologia da umbanda em comparação com o pentecostalismo. Justifica a satisfação das "aflições" nessas duas religiões a partir da existência de dois códigos, "aparentemente contraditórios", de atuar na sociedade brasileira.

Inspirado nos textos de Roberto Schwartz, nos fala da instituição do favor e do código oficial que influenciaram tanto a umbanda quanto o pentecostalismo. A primeira religião incorporou o estatuto do malandro que sempre "dá um jeitinho prá tudo"; a segunda guia-se pela ideologia apregoada pelo Estado, segundo a qual somos essencialmente democratas e que para homens honrados sempre haverá uma compensação.

Dentro dessa perspectiva, no artigo escrito em conjunto, Fry e Howe consideram que os pais-de-santo na umbanda possuem um poder de manipulação muito grande que "é mantido apenas pela credulidade dos seguidores" (1975:80). Os filhos-de-santo, por sua vez, trocam favores entre si, os pais-de-santo e os orixás; através de despachos (oferendas aos deuses) negociam a satisfação de suas aflições. As regras do ritual umbandista, segundo estes autores, revelam uma visão de mundo onde não existem regras formais e tudo pode ser resolvido de maneira personalizada, com troca de favores. Estas práticas que seriam estimuladas pela umbanda são atribuídas à não responsabilização do indivíduo na sua atuação social, ou seja, à efetivação dos velhos padrões particularistas da sociedade brasileira.

Estas análises conjugam ao mesmo tempo uma preocupação um tanto mecanicista - de que a religiosidade popular tem

esse caráter de resposta imediata às dificuldades de sobrevivência das camadas desfavorecidas - com uma concepção formalista das relações religiosas. A dinâmica interna das relações nos grupos estudados é pouco explorada, imputando aos segmentos umbandistas um caráter de anacronismo histórico-político<sup>(18)</sup>.

Uma das nossas preocupações é utilizar essas noções, buscando uma lógica própria nas atitudes dos grupos populares. Uma observação das práticas religiosas cotidianas mostra a lógica do favor também entre os fiéis abstêmios do pentecostalismo, que mesmo mantendo um controle rígido dos hábitos, estruturam relações clientelísticas com seus superiores<sup>(19)</sup>. Por sua vez, ao examinar a vivência diária dos grupos umbandistas, descobri a veemência das regras grupais estabelecidas. Um exemplo disso são as sanções a elementos que rompem com as regras de solidariedade de classe que descrevo no capítulo II e IV.

Examinaremos agora os autores que, nos anos 70, dedicaram-se a compreender as origens da umbanda e os conflitos étnicos que se estabelecem por trás do sincretismo, característica mais acentuada desta

18. A leitura do mundo dos umbandistas desvinculado de comprometimentos sociais têm persistido em textos que tentam pensar a pertinência ou não destes grupos a padrões éticos (Prandi, 1991). Estas colocações me parecem temerosas, pois acabam estabelecendo preferências sobre determinados códigos de comportamento.

19. Vera a este respeito Marion Aubrée, 1987.

religião. Renato Ortiz (1978) e Diana Brown (1977) escreveram a história do desenvolvimento da umbanda. Ensinaram-nos que ela surgiu nos anos 20 e esteve intimamente ligada às mudanças que a sociedade industrial trouxe ao país, principalmente no que tange a emergência das classes médias urbanas. Brown coloca que a despeito de se encontrar na umbanda representantes de todas as camadas sociais e de que a maioria dos terreiros localizarem-se nas zonas periféricas das cidades, foi a classe média a maior responsável pelo seu crescimento, pela tentativa de codificação e pelo "branqueamento" dos traços africanos.

A umbanda como demonstram esses autores é um culto sincrético que combinou elementos negros, brancos e indígenas. No entanto, como é característico das tensões inter-étnicas, essas relações deram-se dentro de um campo de poder, onde a sociedade branca - no caso os intelectuais kardecistas - proporcionou uma desafricanização através de um movimento de unificação doutrinária comandado pelas federações. Houve, então, uma política de desvalorização dos cultos afro-brasileiros e suas práticas foram classificadas como mágicas, retardatárias e inferiores. As federações proibiram os costumes negros como o sacrifício de animais e toques de tambor, etc... Os elementos indígenas, nos informa Ortiz, também foram reduzidos e redimensionados pela "ótica da

sociedade branca: nos cultos a sua representação é a do índio romantizado do século XIX" (Ortiz, 1977:45) esteticamente mais verossímil ao índio dos filmes de cowboy do que propriamente o aborígene brasileiro. Mesmo assim, Diana Brown reconhece que, apesar dos movimentos de unificação, não se atingiu uma homogeneidade em termos rituais, nem em termos ideológicos. Prova disto é a quantidade de terreiros com uma predominância de "elementos africanos".

Os estudos que tratam das questões super-estruturais do jogo de poder da sociedade, como estes que discutem as questões ideológicas, foram de inestimável valor para denunciar as desigualdades do nosso sistema sócio-político. No entanto, é necessário estar atento para não subordinarmos toda atuação do "outro" a uma ideologia engendrada pela sociedade exterior. Precisamos tomar cuidado para não reduzirmos a lógica de vida das camadas populares à categorias residuais da classe dirigente. Com isso não estamos afirmando que as classes populares sejam homogêneas, nem mesmo que vivam isoladamente, sem interferência de um mundo complexo que as circunda. Devemos apenas ser cautelosos em nossas observações afim de não impingir a elas uma falta de criatividade, ou uma alienação social. Fonseca observou que muitos estudos sobre cultura popular no Brasil imputam um reducionismo ao conflito de classe, pois os grupos dominados

aparecem com "uma imagem de ludibriados ou, na melhor das hipóteses de pessoas dando um jeito, restando-lhes apenas os movimentos de resistência como 'traços dignos de atenção'" (Fonseca, s/d: 29).

Patricia Birman (1980) tece críticas ao trabalho de Ortiz, identificando-o à produção sobre a umbanda que recupera as categorias evolucionistas de Nina Rodrigues, apontando para religiões mais distintas, que significariam a resistência de memória coletiva negra. Questiona as análises dicotômicas sobre um Brasil tradicional/moderno como explicativos das formações religiosas afro-brasileiras, propondo que estas retirem certos grupos do próprio exercício da hegemônica.

"O abandono das práticas religiosas tradicionais e da memória coletiva negra é o preço que o negro deve pagar para se "integrar" à nova sociedade. Como vemos, a nova sociedade de que nos fala Ortiz é uma nação composta de um único ponto de vista que se achata sobre as diferentes classes sociais, fazendo-a abandonar aquilo que teria sido a contribuição original de cada uma. Há, com efeito, uma certa nostalgia atravessando o texto" (Birman, 1980:26).

Na dissertação de Dantas (1988), encontraremos a preocupação em dessubstancializar de categorias explicativas deste gênero - como por exemplo a superioridade étnica, quer de brancos, quer de comunidades negras - que denotam um fixismo nas análises sobre as religiões populares. Em troca,

a autora procura a contextualização das representações, indicando para a reelaboração dos significados.

Comparando terreiros com estruturas rituais diferentes, mas que advogam para si exclusividade na transmissão da tradição legítima africana, Dantas questiona o conceito de "pureza nagô". A autora constatou que elementos atestados como signo de pureza no terreiro de Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras, Sergipe, diferem dos alegados pelos terreiros "nagôs puros", mais tradicionais da Bahia<sup>(20)</sup>. Sugere, então, que a instituição da idéia de superioridade cultural e religiosa dos candomblés baianos seja fruto da confusão feita pelos pesquisadores de categorias étnicas. No universo religioso, tratavam-se de categorias de acusação, cujo objetivo era legitimar determinadas "agências num mercado concorrencial de bens simbólicos" (Dantas, 1988:148). Os pesquisadores utilizaram estes elementos classificadores, a partir de pressupostos evolucionistas, para estabelecer diferenças entre magia e religião.

---

20. " ... para marcar a distinção e a pureza de seu terreiro, a mãe-de-santo nagô de Laranjeiras apresenta, como uma das diferenças fundamentais, o rito de agregação ao grupo, que em oposição ao "feitorio no santo" do Toré, constituiria uma característica básica do nagô. No "batismo", a demonstração da pureza da África se faz, sobretudo a partir da ausência de certos traços: reclusão da iniciada, raspagem de cabeça e derramamento de sangue de animais sobre ela, traços que, no seu entender, não teriam origem africana, mas resultariam de invenções trazidas da Bahia e aceitas pelos torés locais. Assinale-se que todos esses traços integram o "feitorio no santo" que, invariavelmente, tem sido apresentado pelos estudiosos do candomblé da Bahia como sinal de ortodoxia africana dos terreiros mais puros e tradicionais ... (Dantas, 1988: 145-146).

Dantas apontará a estreita vinculação entre análises acadêmicas sobre os cultos afro-brasileiros, no início do século, e a área médica. Vários estudiosos destes cultos eram, como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, médicos psiquiatras. Atuavam junto a departamentos de higiene mental, utilizando critérios patológicos para classificar os cultos. Dessa forma acabaram, mesmo que de forma controversa, legitimando a repressão a centros de cultos que "praticavam o mal", que não preservavam a "verdadeira tradição africana" (Dantas, 1988:173)<sup>(21)</sup>.

A autora chama a atenção para o fato de que, nesse período, os centros de culto, reunindo a população negra liberta, constituíam-se em possíveis focos de sublevação. Os candomblés protegidos da perseguição policial, serão justamente aqueles apontados como portadores de uma formação religiosa (em oposição aos fetichistas). Não é por acaso, alerta a autora, que estas casas mantinham boas relações com os intelectuais da época, inclusive, incluindo alguns deles entre os seus afiliados<sup>(22)</sup>.

---

21. No capítulo "A construção da pureza nagô", Beatriz Góis Dantas, discute aprofundadamente as relações entre a repressão policial aos centros de cultos afro-brasileiros no início do século e a atuação de médicos higienistas, que tornaram-se agentes disciplinares, também dos cultos afro-brasileiros, através de um discurso de cientificidade.

22. Yvonne Velho (s/d), demonstra quanto o sistema de punição à feitiçaria no Brasil se instaurou dentro de uma representação coletiva que, antes de negar as práticas "malignas", tinham profundas convicções de seus poderes.

Beatriz Góis Dantas , em "Vovó Nagô, Papai Branco", trabalha com a reprodução e transformação da cultura, mostrando uma circularidade entre as representações das próprias elites intelectuais e do povo-de-culto.

Os autores que examinamos acima concentram suas argumentações sobre elementos que falam das forças às quais os indivíduos estão submetidos - a ideologia, as situações da vida urbana, etc . No caminho em direção às práticas cotidianas examinarei agora aquelas obras que partem de uma análise simbólica referente ao ethos dessas religiões.

Começo pela pioneira , Yvonne Velho que, em sua tese de mestrado, Guerra de Orixá, estuda a vida dentro de um terreiro, no seu dia-a-dia. Ela verifica que o grupo que compunha o terreiro em questão não partilhava das mesmas experiências sociais. Ela analisa, a partir da referência de dois de seus membros -- um que trazia o que a autora chama de "código do santo" e o outro "o código burocrático", como vetores de atuações sociais. O conflito entre esses dois modos de orientação torna-se o cerne da análise, opondo, entre outras coisas, a perspectiva de um estudante universitário, membro das classes baixas, com um projeto de ascensão pessoal e a de um pedreiro analfabeto. O primeiro procura colocar uma ordem no terreiro que se remete aos padrões da sociedade hegemônica (o

código burocrático). O pedreiro, ao contrário, trazia as informações de sua experiência como membro de um grupo subalterno. Buscava a sua afirmação no conhecimento da religião e seus mistérios (o código do santo).

O trabalho de Yvonne Velho pensa a experiência social desse grupo a partir de uma orientação ideológica; observando-a na vivência diária do terreiro.

Na década de 80 a tese de Paula Montero, *Da Doença à Desordem*, vem enriquecer os estudos sobre religião e cultura popular no Brasil. Sem considerar o universo umbandista como fechado, Montero procura compreender, através da percepção da cura mágica, como os grupos populares constroem a concepção da realidade circundante. Assim as camadas populares não constituem um todo autônomo, permanecendo imune as interferências da cultura hegemônica. Tampouco considera que sua cultura seja mera reprodução das representações das camadas dominantes. Para a autora a cultura das camadas populares tem sua especificidade e trabalha com os "parâmetros do discurso dominante" operando nos "espaços vazios" do mesmo. (Montero, 1985:6).

Paula Montero percorre o confronto entre o discurso médico e o da cura pela umbanda, onde as considerações religiosas sobre a doença aparecem como um conhecimento

alternativo. Este conhecimento não invalida a prática médica pela própria posição de autoridade legítima que ela representa, mas ao mesmo tempo aposta na sabedoria dos pais-de-santo, que "fornecem a prova de que o médico não é infalível, nem o único depositário do conhecimento médico" (Montero, 1985: 84). Mas é na experiência do "agir" do sujeito que ela realmente acentua o espaço criativo da cultura popular. Demonstra que na hora do contato ritual com suas entidades, o umbandista atualiza - agora a partir de sua visão de mundo mais idiossincrática - toda uma ideologia já depositada na cosmologia da religião. Então, o Preto Velho relegado "oficialmente" às escalas menos prestigiadas da hierarquia umbandista, torna-se para os adeptos, o conselheiro mais indicado. O Exu, espírito sem luz, desestimulado por muitos pais-de-santo por seu caráter marginal, traz o auxílio indispensável nos momentos de aperto dos fiéis.

Estes últimos trabalhos se detêm sobre o cotidiano. No entanto, em relação a nossa proposta de análise constata-se uma diferença em termos da perspectiva teórico-metodológica. Naquelas obras procura-se através das representações rituais e relações no interior da religião extrapolar o cotidiano. O acento, então, recai sobre a instituição (o dia-a-dia do terreiro) e não sobre as pessoas na sua vida diária. Assim a medida do cotidiano

nessas análises são o status, o nível econômico e educacional. Em nosso trabalho, é ao contrário, através das práticas cotidianas que procura-se atingir as práticas religiosas. O cotidiano é buscado nas atitudes e atividades mais banais da vivência humana: o ir na venda, o cuidar dos filhos, o fazer comida, o divertir-se, etc...

## CAPÍTULO II

### A IDENTIDADE DE UMA CASA AFRO-BRASILEIRA

#### 2.1 A Vila

Para quem vem de fora da vila São José, a procura do Centro Africano e Religião de Umbanda Pai Oxalá e Oxóssi, toma como referência o Supermercado Carrefour, situado na rua Albion, esquina com a avenida Bento Gonçalves, no bairro Partenon. Ao atravessar a avenida e tomar a rua Santo Alfredo, em direção ao Morro da Cruz (outro marco muito conhecido por abrigar famosas quadrilhas de traficantes de drogas da cidade), o visitante percebe que não muda apenas o nome da rua, também o ambiente do bairro assume outra animação.

Em impressionante contraste com a pavimentação e saneamento das quadras anteriores, a rua Santo Alfredo, onde se localiza o "Centro Africano" não tem calçamento. Nesta paisagem iluminada por poucos postes de luz, a rede de esgotos corre a céu aberto.

Meus contatos iniciais com o Centro, que passo a denominar, simplesmente, "terreira" aconteceram por volta das dezenove horas. Naquelas tardes de inverno, embora já fosse escuro, não costumava haver luz acesa nas casas.

Muitas vezes caminhava adivinhando a movimentação do ambiente, mais pelo som, do que pela imagem quase indistinta. Discernia alguém desatrelando um cavalo da carroça, um senhor tapando buracos na calçada; ouvia mulheres ralhando com crianças e o alvoroço de uma cancha de bocha - esta sim com mais claridade - com vozes de homens bebendo, e o barulho seco das bolas quicando no chão.

Depois de uma grande garagem de ônibus, que ocupa quase a metade de um quarteirão, a rua vai-se tornando mais povoada. Do lado direito vê-se uma fileira de casas de madeira, todas do mesmo feitio. Um pequeno alpendre na frente, a pintura já gasta pelo tempo, combinando verde com vermelho, amarelo ou alaranjado. Além da moradia principal, cada lote abriga pelo menos uma outra nos fundos, como parece habitual nos bairros populares de Porto Alegre<sup>(23)</sup>.

Já do lado esquerdo a ocupação do espaço é bem mais irregular. Os pequenos barracos são distribuídos muito próximos uns aos outros, formando ruelas e becos - uma "vilinha" no dizer de dona Agostinha, uma senhora morena, cor de cuia, que mora ali e é médium da terreira. A maioria das habitações são muito precárias. São construídas aos poucos e, também, incessantemente. Todo dia é feito mais um

---

23. Este tipo de moradia - um lote abrigando várias residências - já é tradicional nos bairros de trabalhadores de Porto Alegre. Voltarei a esta questão no quarto capítulo.

remendo, utilizando-se restos de madeira, compensado ou zinco. Pode-se supor que o emprego de tijolos seja arriscado, uma vez que estão localizadas em "área verde", ou seja, áreas de invasão. Entretanto, ao contrário de outras regiões do bairro, mais suscetíveis a ações de despejo, tenho observado um crescente número de construções, onde as paredes de alvenaria são levantadas ao redor da casa original, ainda ocupada, até que se coloque o telhado para, somente então, efetuar-se a demolição do esqueleto antigo.

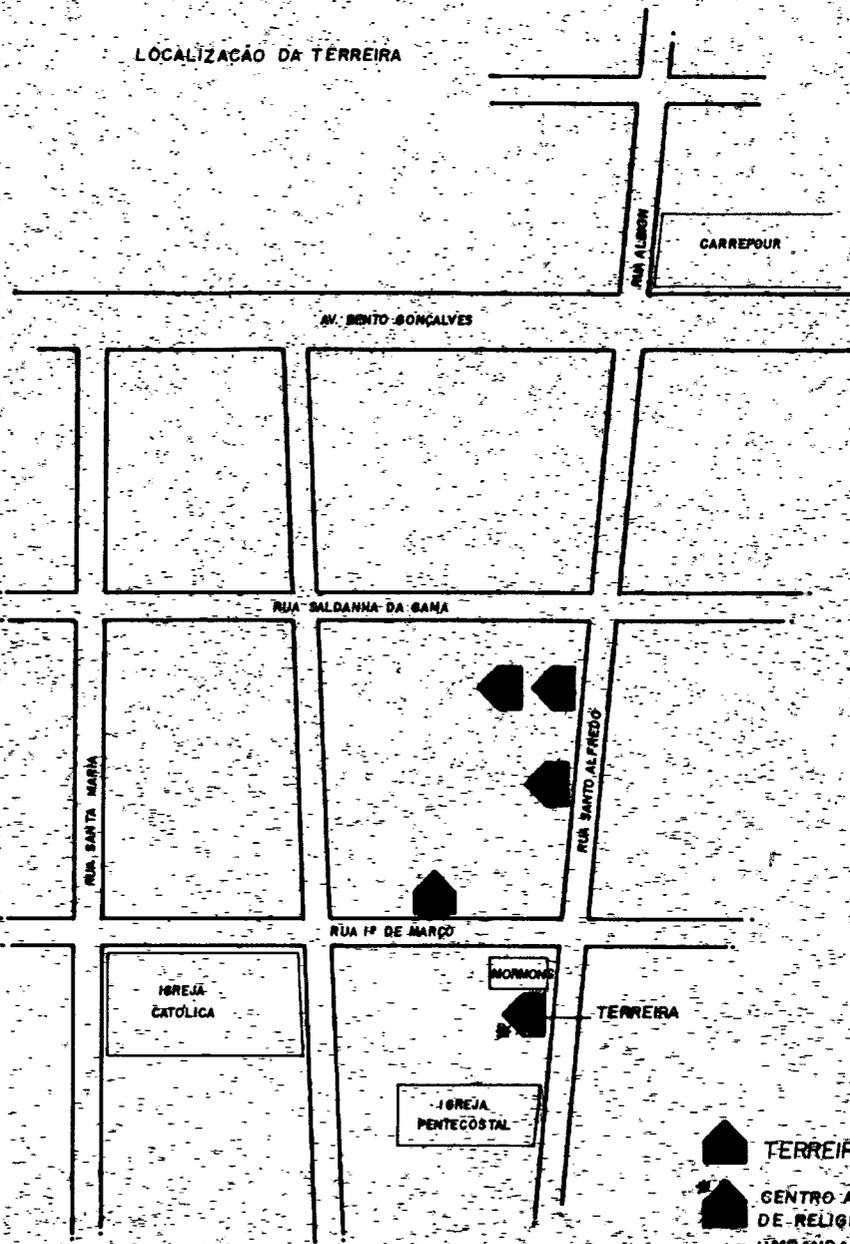
Nos três quarteirões da rua, antes de um aclive extremamente íngreme, existem também algumas construções mais sofisticadas, de bom material, bem pintadas e com pequenos jardins na frente. A casa de religião de seu Miro<sup>(24)</sup> é uma delas.

Com o passar do tempo descobri que a região contava com uma grande densidade de agências religiosas. Somente na rua da terreira, reconheci tanto pelas casinhas vermelhas (de Exu ou Bará) nos quintais, quanto por placas da

---

24. É comum os adeptos dos cultos afro-brasileiros referirem-se aos lugares de culto através do nome do pai-de santo - Casa do Jorge da Saia, p. ex. (Ver Norton Correa, 1988: 110), ou simplesmente, "Casa de Religião", numa referência a expressão "ser de religião" a qual identifica os adeptos dos referidos cultos (Fonseca, 1991a).

LOCALIZAÇÃO DA TERREIRA



CARREPOUR

AV. BENITO GONÇALVES

RUA SALDANHA DA GAMA

RUA SANTA MARIA

RUA SANTO ALFREDO

RUA 17 DE MARÇO

IGREJA CATÓLICA

NOMMON

TERREIRA

IGREJA PENTECOSTAL

TERREIRAS  
CENTRO AFRICANO DE RELIGIÃO DE UMBANDA PAI OXALÁ E OXÓSSI

Afrobrás<sup>(25)</sup>, mais três casas de umbanda e/ou nação<sup>(26)</sup>. O pai-de-santo me falou, ainda, de uma quarta casa, "onde fazem sessões de Exu", na rua ao lado. A terreira ainda tem como vizinhos, à esquerda, a residência de um grupo de mórmons; à direita um grande templo pentecostal e, dois quarteirões acima, a paróquia Nossa Senhora do Murialdo.

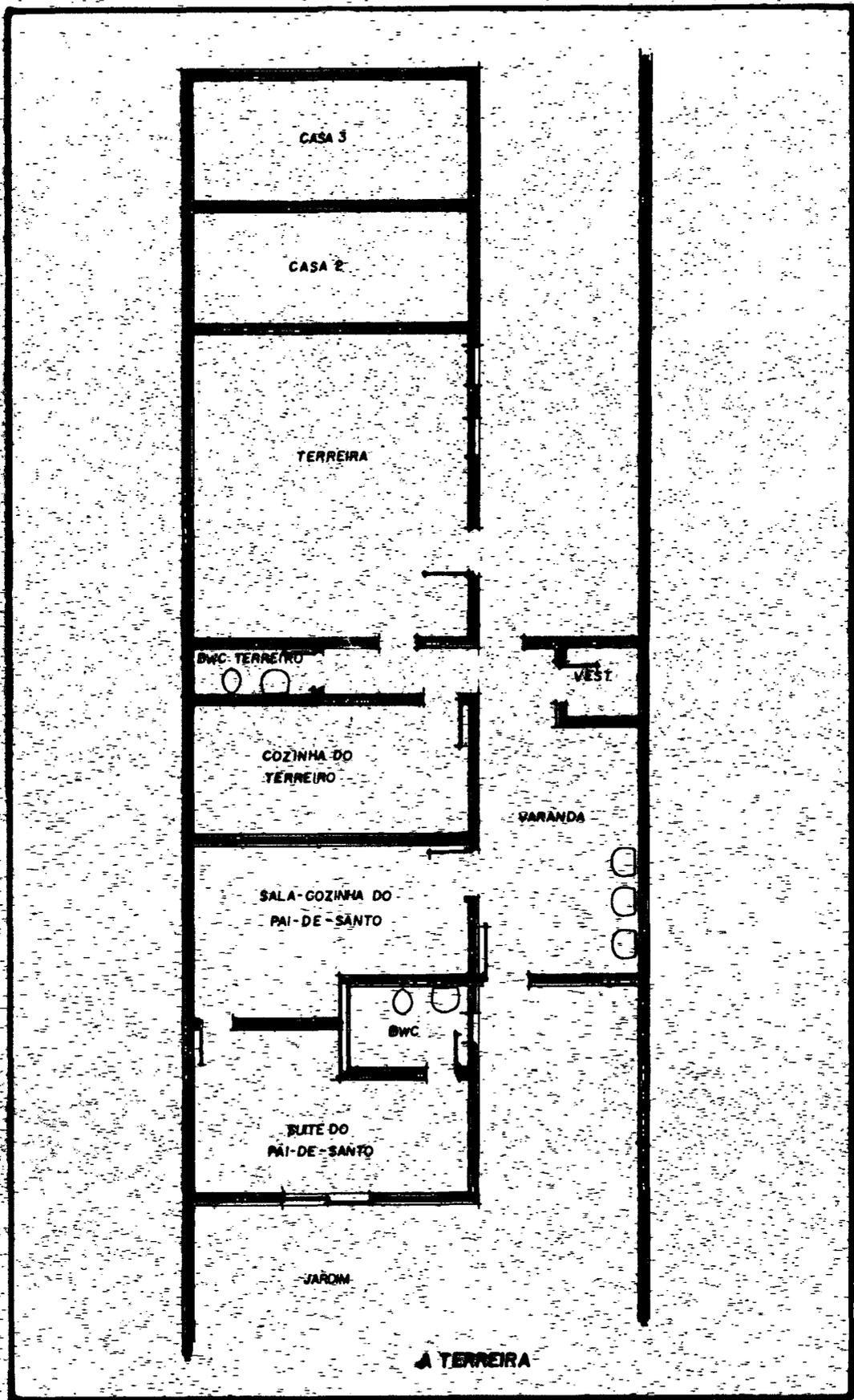
## 2.2. A Terreira

A terreira se localiza num terreno comprido, semelhante a um corredor, limitado por um quarto e sala e duas outras casas. O pai-de-santo e sua esposa ocupam os dois primeiros cômodos e, nos fundos, moram parentes. A impressão que se tem é que, com o passar do tempo, a casa de religião foi tomando espaços que antes serviam de moradia para o grupo familiar. No decorrer mesmo de nosso trabalho de campo, o lugar físico do culto sofreu reformas e foi aumentado em cerca de 1/4, incluindo agora uma área que antes fazia parte da casa de um dos filhos do seu Miro, que mudou-se, recentemente, para um apartamento fora do bairro. O templo compreende uma cozinha e uma varanda com tanques e

---

25. Afrobrás é uma das quatro Federações Estaduais que "abrigam seis mil cultos oficialmente recenseados (...) enquanto a população total da área urbana se eleva a aproximadamente dois milhões de pessoas" (Cf. Gibbal, Diário do Sul, 16 de novembro de 1987, pg. 5).

26. Sabemos que essas religiões assumem, fora do grupo, outras denominações. A umbanda frequentemente é chamada de caboclo, linha branca ou cruzada (dependendo de sua classificação, como veremos mais adiante) e a nação é chamada de batuque. Mas estes termos raramente são utilizados por meus informantes, portanto, me restrinjo a nomenclaturaêmica: umbanda e nação.



churrasqueiras, equipamentos necessários para a preparação das obrigações<sup>(27)</sup> da nação. Completam a casa de religião um banheiro, um pequeno cômodo que serve de vestiário e a terreira<sup>(28)</sup> propriamente dita. Trata-se de um salão onde são realizados os rituais de possessão e também onde estão os altares, tanto da umbanda (o Congá) como da nação (o quarto-de-santo ou peji)<sup>(29)</sup>.

## 2.3 O Funcionamento da Casa

### 2.3.1 A Nação

A terreira nunca fecha. Durante os 7 dias da semana o pai-de-santo está lá, pronto a oferecer seus serviços a quem deles necessite: jogar búzios, passar alguma obrigação, atender uma pessoa doente ou mesmo receber a visita de um filho-de-santo.

As cerimônias da nação (quinzenas e toques) eram raras no início de minha pesquisa. O calendário litúrgico do ano de 1989, previa apenas duas por ano. Uma no dia do

27. Obrigações são rituais feitos nos templos de nação e que utilizam comidas sagradas.

28. Terreira é um vocábulo nativo que serve tanto para designar a cerimônia, a sessão ("na terça-feira que vem não vai ter terreira"), quanto o templo como um todo ("o Delmar foi buscar todo mundo, lá na terreira") ou ainda o salão ritual, onde ficam os altares e acontecem as possessões, os sacrifícios rituais, joga-se búzios.

aniversário de assentamento do Orixá<sup>(30)</sup> do Pai-de-Santo e outra no dia de Oxum, o orixá dono da cabeça<sup>(31)</sup> de dona Eliete, esposa de seu Miro. Essas não são, no entanto, as únicas atividades da parte concernente à nação. Elas podem acontecer diariamente, na medida da necessidade dos fiéis.

Na nação o sacerdote adquire um saber mágico que utiliza para a resolução dos problemas dos clientes, sem a necessidade de lançar mão do recurso da possessão. O pai ou mãe-de-santo é o próprio agente de sua magia. A presença das divindades sobrenaturais limitam-se aos ritos cerimoniais. Na casa de seu Miro os orixás, durante a possessão, nada oficiam. Sua função é predominantemente teatral. Todo o trabalho mágico é realizado pelo pai-de-santo e seus filhos de religião. Seu Miro jamais entra em transe nas cerimônias de batuque.

Minha intenção é passar ao leitor o ritmo do cotidiano da casa, por isso descreverei mais linearmente as sessões de

---

29. Peji, é uma expressão empregada somente entre os "prontos", ou seja, aqueles que através da iniciação obtiveram o grau de pai ou mãe de santo. Quando se dirigiam a mim - uma estranha - as pessoas falavam em "quarto-de-santo".

30. "Assentamento" é parte da ordenação de pai-de-santo, quando os "deuses são fixados ritualmente em pedras (ocutás), objetos de ferro ou estatuetas de madeira (os vultos ou amuletos)" (Cf. Correa, 1988: 87).

31. Quando as pessoas são iniciadas estabelecem, ritualmente, laços com determinados orixás, "seus anjos de guarda". Através do jogo de búzios o pai de santo saberá quais são os orixás-guias daquelas pessoas. Há um que é o principal e que é o "dono da cabeça" e outro que é "do corpo". Ver Segato (1986) sobre a designação de orixás no Xangô do Recife.

umbanda. Além de serem mais freqüentes, é através delas que, geralmente, o cliente trava seu primeiro contato com a casa.

### 2.3.2 Hoje tem Terreira: a Umbanda

As sessões de umbanda da casa de seu Miro acontecem regularmente nas terças-feiras, à noite. Por volta das 20 horas começam a chegar os filhos da casa - os médiuns. Eles ficam conversando nos arredores até que o pai-de-santo comece a entoar um ponto<sup>(32)</sup> e tome o defumador nas mãos, num sinal de que o ritual daquela noite está iniciando. Então, todos se deslocam para o salão ritual e formam "a corrente"<sup>(33)</sup>, colocando-se em semicírculo de frente para os altares. Alinhados, os filhos-de-santo formam uma barreira humana que delimita o espaço sagrado do espaço profano. No interior do semicírculo, os caboclos dançarão e darão passes. Além deste, fica a assistência.

Na primeira parte do ritual, a "abertura", o pai-de-santo procede a uma limpeza ritual, benzendo cada um dos presentes com ervas aromáticas.

---

32. "Ponto" é como são chamados os hinos sacros na umbanda. Na nação utilizam "rezas".

33. Nos rituais de nação a corrente recebe o nome de roda. Como muitas vezes esta última denominação acaba sendo usada pelos nativos indistintamente para os dois cultos, adoto o mesmo procedimento no texto.

Os tambores e cantos param por instantes. O pai-de-santo profere, do livro "Orações da Umbanda", preces pedindo proteção para os médiuns, seguidas do Pai Nosso Espírita. Depois ele dá avisos sobre as atividades do templo, tais como datas de reuniões, calendário ritual, encontros beneficentes, e invariavelmente, faz uma preleção, repreendendo seus filhos-de-santos de quaisquer relaxamentos na disciplina religiosa.

Dando continuidade à cerimônia, acompanhados pelos tamboreiros, os membros da corrente cantam um ponto em deferência ao guia espiritual do chefe da casa. Enquanto isso, perfilados um a um, estendem o corpo na frente de cada um dos altares, batendo a cabeça no chão do lado direito, depois do lado esquerdo, em saudação aos caboclos e orixás, respectivamente.

Da mesma forma que fizeram aqueles santos, reverenciam, em seguida, o pai-de-santo e a madrinha<sup>(34)</sup>. Primeiro espalmam o corpo no chão. Em sinal de bênção, recebem um toque nas costas, levantam. Depois, numa genuflexão, beijam as costas de ambas as mãos dos chefes da casa. Estes devolvem-lhes o cumprimento com os mesmos gestos e ao final abraçam-se. Então, cada pessoa volta ao seu lugar original

---

34. Dona Eliete, esposa de seu Miro, é "pronta", isto é, já recebeu o grau de sacerdotisa na nação. No entanto, não assume suas funções como tal. Ela assessora seu Miro em todas as atividades na terreira. Não é incomum que aqueles filhos mais tímidos recorram a ela antes de consultarem seu Miro.

na roda e inicia-se a segunda parte da cerimônia, constituída do segmento mediúnico.

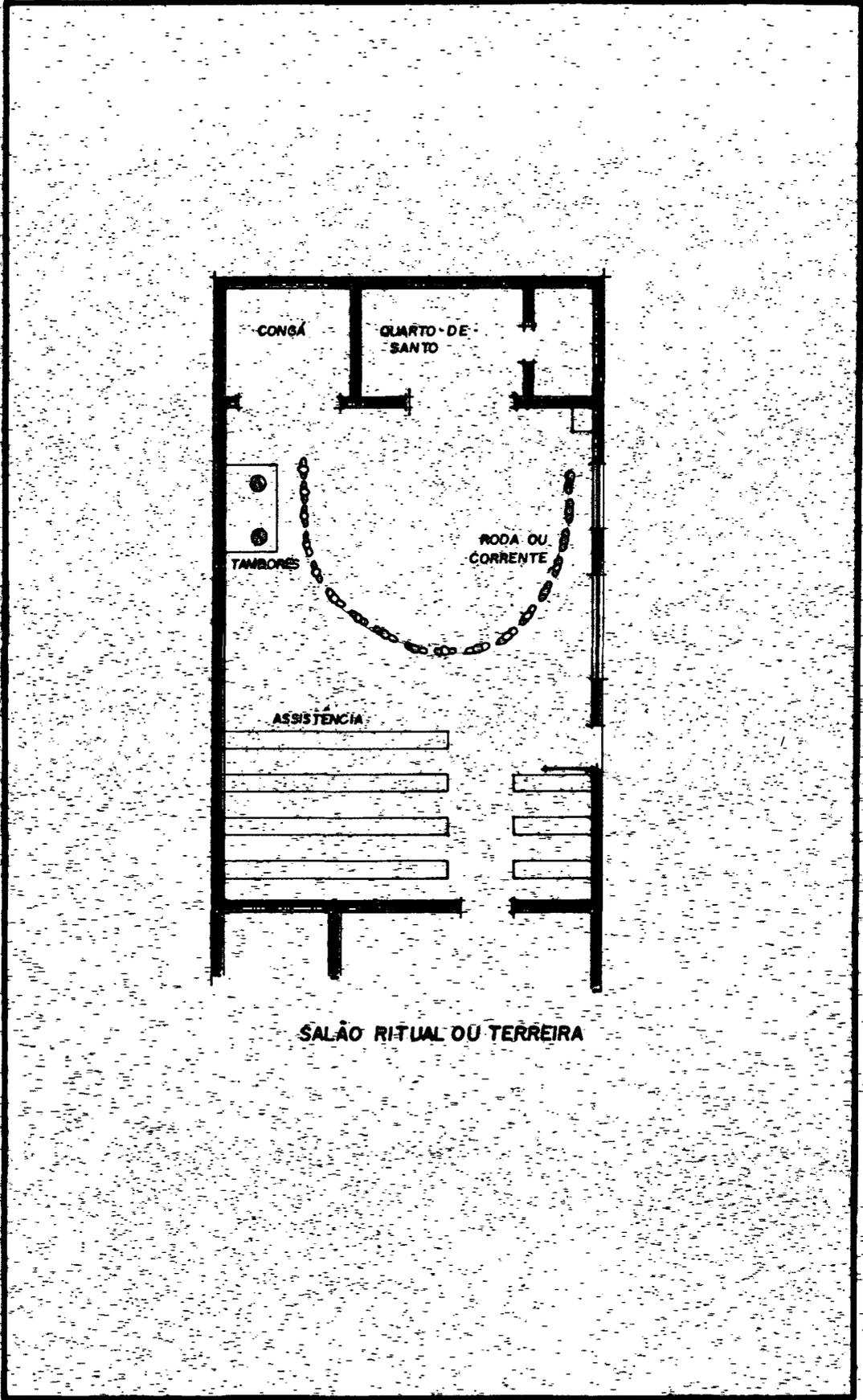
Esta é a parte mais longa do ritual. Ocupa cerca de 3/4 da cerimônia. É quando se puxa a "gira", ou seja, canta-se para todas as falanges<sup>(35)</sup> de caboclos, provocando os tranSES dos médiuns.

O segmento mediúnico, segundo a definição de seu Miro, abrange ainda os passes. Estes são muito breves, durando essa parte no máximo 20 minutos. Estão divididos em dois turnos consecutivos: primeiro nas crianças e depois, nos adultos.

Por fim, acontece o encerramento da terreira (sessão), quando canta-se pontos para os caboclos partirem. Os médiuns saem do transe e voltam a formar a corrente. Todos as preces e movimentos da abertura são repetidos, invertendo-se as palavras chaves. Substitui-se, por exemplo, "abertura" por "encerramento".

---

35. Sobre a organização de falanges de espíritos na umbanda ver Ortiz, 1978 e Montero, 1985.



#### 2.4 A Auto-denominação da Casa

Dentro do quadro de religiões afro-brasileiras existentes no Rio Grande do Sul, a literatura especializada provavelmente classificaria a casa de seu Miro como umbanda cruzada.

A partir do ponto de vista dos praticantes é extremamente difícil delimitar as fronteiras entre as diversas religiões afro-brasileiras. Cada casa confere significados específicos aos elementos classificadores, assim como a própria existência destes elementos varia caso a caso.

Tendo em vista o parecerêmico, considero que tipologias da forma proposta por Norton Correa precisam ser revistas. O autor admite a fluidez que os conceitos como umbanda, umbanda cruzada e batuque assumem na definiçãoêmica. Mesmo assim, arrisca-se numa divisão "didática" das três formas. Referindo-se à umbanda cruzada, afirma que ela compõe "a grande maioria de casa de culto, no Rio Grande do Sul... sua característica principal é reunir, no mesmo templo, mas ocupando divisões espaciais separadas, e cultuadas em momentos também separados, entidades da umbanda e do batuque, acrescentando ainda a "parte dos exus", da própria linha-cruzada" (Correa, 1988:88).

Como vimos acima a casa de seu Miro combina, por um lado, a nação ou batuque - o culto aos orixás africanos que impõe à casa um funcionamento diário intenso com o jogo de búzios, a passagem de axé<sup>(36)</sup>, as seguranças<sup>(37)</sup>, etc. Por outro lado, ocorrem sessões semanais de umbanda (onde se trabalha com caboclos), as quais são responsáveis por uma grande visitaçõo ao templo. Nesta casa não existem cerimônias públicas de Exu.

As discussões sobre a classificaçõo em relaçõo às religiões afro-brasileiras estão longe de alcançar um consenso interno na casa seu Miro. Até mesmo os conceitos de umbanda, umbanda cruzada, linha branca, como veremos a seguir, são particulares.

#### 2.4.1 Exu, a Exclusão do Degradado

O Exu, na umbanda, é considerado uma entidade de pouca espiritualidade. Durante as possessões seus "cavalos" bebem excessivamente, proferem palavras e gesticulam

---

36. Axé significa muita coisa. Segundo Norton Correa, estudioso do batuque gaúcho, seria "tudo aquilo que pertence ou esteja relacionado ao sagrado, força e poder místicos, que sobrevém após a possessão propriamente dita pelo orixá" (Correa, 1988: 472). Na terreira em questão pode significar uma saudação aos orixás, um dom sagrado recebido através da iniciação ("axé de búzio, de faca, de fala", etc), como também, no caso de passar axé ou receber axé, a execução de um limpeza ritual feita com comidas e objetos sagrados ou animais.

37. Seguranças são procedimentos rituais geralmente com fins terapêuticos.

obscenidades. São capazes de realizar qualquer tipo de tarefa, desde que sejam regamente compensados. Satisfazem os desejos de seus devotos sem qualquer exigência moral.

Via de regra, a presença do Exu é indesejada nesta terreira. O próprio pai-de-santo é o principal articulador do desprestígio desta entidade:

" Aí do lado tem duas casa. Mas é casa de bagunça. é coisa de Exu. Eu não trabalho com Exu. Se ele é um espírito sem luz não tem mais força que um caboclo. As vez me perguntam por que eu não trabalho com Exu prá fazer limpeza. Não chamo porque é espírito sem luz. Isso é porque eu entendo bastante de espiritismo".

No entanto, ao relatar a história da terreira, o pai-de-santo, admite uma ligação com o Exu:

Miro: " ... a minha casa é cruzada com Exu. O cruzamento é com Exu".

Jurema: "Então o senhor tem cruzamento com Exu aqui?"

Miro: "Simplesmente por ser uma umbanda forte. Por exemplo, eu vou tocar tambor. Se eu vou tocar tambor, eu tenho que ter cruzamento com linha do Exu. Se não eu não posso tocar. A minha casa é linha branca".

Seu Miro refere-se a uma ligação estabelecida com Exu na época da fundação da terreira. Ela se justifica atualmente para poder tocar tambor. As cerimônias com Exus

só acontecem uma vez ao ano, quando se faz um "cruzamento", uma espécie de reforço ritual.

"Umbanda forte" não significa contar efetivamente com o Exu. Na compreensão destas pessoas, é possível utilizar os recursos rituais oferecidos por esta entidade, sem se contaminar com a degradação moral que um contato mais estreito ocasionaria. Neste caso, o que interessa é a possibilidade de tocar tambor. Tambor oferece ritmo, energia que provoca o transe nos médiuns. Tenha-se presente que as possessões ocorrem muito mais por uma excitação dos sentidos do que pela abstração da consciência<sup>(38)</sup>. Na casa de seu Miro, estabeleceu-se uma espécie de contrato ritual, onde somente certos elementos advindos do vínculo do Exu são aproveitados. A entidade propriamente dita é rejeitada pela sua inferioridade "espiritual" (leia-se moral). São detalhes desse tipo que permitem entrever limites nebulosos entre os diversos cultos que compõe o campo religioso<sup>(39)</sup> na perspectiva nativa. Essa terreira que pouca relação estabelece com a ortodoxia religiosa, reconhece no Exu a permissão do uso dos tambores. Da onde provém essa

---

38. Nesse espaço religioso o culto apresenta uma dimensão corporal. Todos os atos e ritos sagrados se passam no e através do corpo. A relação com o sagrado se estabelece menos por uma ação da consciência individual reflexiva do que por uma postura onde o corpo é um elemento ativo no cultivo religioso. Schusterman (1991), analisando o funk americano, discute a oposição entre a dimensão somática e a dimensão intelectual na vivência dos grupos populares.

39. Sobre a definição de campo religioso ver Bourdieu, 1987.

informação? Nem os sacerdotes mais experientes da casa souberam me responder.

O fato da cerimônia de Exus ser a única atividade para a qual nunca fui convidada, reforça a idéia de que a presença do Exu é constrangedora neste resquício de relação.

Enquanto o clero pretende minimizar a influência do Exu, os adeptos reconhecem a eficácia dessa divindade. Alguns médiuns fogem da autoridade do pai-de-santo freqüentando simultaneamente outras casas que trabalham com Exu, sob o pretexto de que:

"se é ele que traz dinheiro e segurança prá casa, como é que a gente não vai recorrer".

Percebe-se, então, que o Exu é uma figura dúbia na representação dessas pessoas: espírito inferior, mas que confere força à casa, que abre os caminhos trazendo dinheiro para seus filhos. Sua participação no culto é repudiada, mas é admitido para poder tocar tambor.

Liana Trindade (1982), tomando por uma parte as relações dos indivíduos enquanto portadores de uma posição na estrutura social, assim como seus projetos pessoais e, de outra parte, as representações oficiais do Exu, reuniu inúmeros sentidos conferidos à essa entidade pelos umbandistas. A autora nos mostra o perfil do Exu através da

própria voz dos informantes num artigo bastante descritivo. Nessas falas a figura do Exu é associada a vagabundos, malandros, a quem têm prostitutas (as Pombas-Gira) como companhias preferidas. Associado a essa situação de marginalidade social aparece, na representação de seus cavalos-de-santo, o reconhecimento do Exu, enquanto entidade de força e capaz de resolver os problemas imediatos do cotidiano. Num dos relatos do artigo, um médium justifica sua lealdade ao Exu, por ser ele o único Deus que traz ajuda nas dificuldades provocadas pelos próprios erros dos fiéis.

Nas descrições percebe-se, a todo instante, que essas pessoas traçam um paralelo entre a sua própria posição social, seus anseios de mudança de vida e a constituição simbólica dessa figura mítica. A diversidade de referências dessa divindade está associada às interpretações individuais que recriam o caráter dessa entidade segundo a experiência pessoal.

Trindade equaciona, ainda, a esse complexo simbólico instaurador da representação dessa entidade, o esforço das federações - comprometidas em passar para a sociedade uma imagem de religião "evoluída" - em domesticar o Exu, uma vez que o alijamento do Deus é tentativa vã na comunidade religiosa. Para tanto, transforma-no em "Exu Batizado", comprometido em praticar apenas o bem.

Os estudos têm sido unânimes em apontar o Exu como elemento que divide fronteiras entre os cultos afro-brasileiros: nagô "puro" de caboclo "misturado", "esquerda" (Dantas, 1988); umbanda, "religião branca" de candomblé, "religião de negros" (Ortiz, 1978); umbanda "pura" e batuque "puro" de linha cruzada (Correa, 1988). No entanto, o nosso objetivo, ao trazer essa questão, não trata-se de uma ansiedade taxonômica. Ante a pluralidade de formas assumidas pelas casas de religião afro-brasileiras, qualificar esta terreira, tomando como referencial a sua posição em relação aos outros cultos afro-brasileiros, significa supor que existem formas puras dessa expressão religiosa - formas estas que alcançam autonomia *sui generis* na produção cultural, colocando-se fora das relações com a sociedade inclusiva. O que pretendemos, aqui, é antes demonstrar que o grupo observado experimenta uma fase de ascensão social, na qual a terreira tem tido um papel de ordenadora simbólica de padrões de moralidade.

Na terreira de seu Miro percebe-se aquela situação descrita por Trindade. Por um lado, o pai-de-santo está empenhado em diminuir a importância do Exu, em função de sua figura ser desqualificada para um processo de ascensão social pretendido. Por outro lado, os adeptos com menos clareza desse projeto, reconhecem no Exu um símbolo de força, justamente porque é "pilantra", esquivando-se ao código

de moralidade promovido pela sociedade maior e no qual a direção da terreira está empenhada em se adaptar.

Justamente essa cumplicidade com o Exu - um Deus, que leva uma vida muito semelhante a dos filhos-de-santo, que muitas vezes não se estabelece com o próprio pai-de-santo, provoca rupturas dentro da terreira.

#### **2.4.2 Pretos-Velhos: A Exclusão dos Despossuídos**

Ao contrário do alarido em torno da figura do Exu, há um silêncio em torno da linha dos Pretos-Velhos. Estas entidades, tão característica das casas de umbanda, têm pouco espaço na terreira de seu Miro. Nas sessões ordinárias elas nunca "descem".

Para os umbandistas, os Pretos-Velhos são espíritos de escravos que, por terem suportado os maltratos da escravidão com humildade e benevolência, atingiram certa evolução espiritual. Voltam à terra, através do fenômeno do transe, para completar este processo. São entidades prestigiadas entre os fiéis, pois são muito sábias no tratamento das mazelas cotidianas, sejam elas problemas de saúde, dinheiro ou amor. São conhecidos como "mandingueiros", hábeis em pequenos feitiços.

Num artigo, estudando as representações sobre família que aparecem na umbanda, Patrícia Birman (1980) identifica os Pretos-Velhos à figura de avós tolerantes, que assistem as travessuras dos netos (os espíritos de crianças - Cosme e Damião) com ternura e proteção. Montero (1985), estudando a umbanda paulista, os contrapõe ao Exu. Os Pretos-Velhos seriam sinônimo do "negro bom", diferentemente do Exu, que representaria o "negro mau".

Na terreira de seu Miro os Pretos-Velhos não são espíritos fundamentais ao culto<sup>40</sup>. Sem as discussões que envolvem a incorporação ou não do Exu, esse personagem passa à margem dos interesses religiosos da casa. Aparece raramente, recebe poucas críticas e poucos estímulos. O chefe espiritual, desestimula a presença destas entidades, embora o faça de forma bem mais branda do que com os Exus. Seu Miro os considera demasiadamente "atrasados". São respeitados pelo seu sofrimento, mas não existe um esforço maior para incorporá-los como entidades ativas dentro do culto.

Durante o trabalho de campo assisti somente duas vezes cerimônias que contavam com a presença de Pretos-Velhos. A primeira vez foi, em 1990, na comemoração da Abolição da Escravatura, quando a sessão foi totalmente dedicada a eles.

40. Na terreira de seu Miro não observei a inversão valorativa em relação aos Pretos-Velhos apontadas por Montero, 1985.

Neste dia, os médiuns da casa receberam espíritos de Pretos-Velhos: sentaram-se ao chão, as mulheres amarraram turbantes e vestiram saia de chita. Ao final da cerimônia, uma mesa de rapaduras, bolos e cocadas foi servida. Seu Miro, possuído por Oxóssi (espírito de caboclo), tomou conta dos espíritos visitantes com ares de anfitrião severo. Reclamava "da algazarra", "do conversê", típicos dos Pretos-Velhos e que encantavam a assistência. Nos anos seguintes esta cerimônia não se repetiu.

Alguns meses mais tarde participei de uma festa para Cosme e Damião na casa de uma filha-de-santo de seu Miro. Lá, um médium foi possuído por um espírito de Preto-Velho, com intuito de tomar conta das "crianças". Acabou tornando-se a presença mais marcante da festa, brincando com os "cosminhos", pousando para minha câmara e insinuando que eu aceitasse a companhia de seu "cavalo-de-santo" no final da cerimônia. Quando soube do acontecido, seu Miro furioso repreendeu o comportamento maroto do Preto-Velho. Duvidou, até mesmo, da veracidade do transe.

Quando se realizavam cerimônias extraordinárias, como os Cruzamentos de Mata, Cachoeira e Mar<sup>41</sup>, invariavelmente os médiuns solicitavam a presença dos Pretos-Velhos, as vezes de maneira animada batendo palmas e chamando as

---

41. "Cruzamento" é uma espécie de confirmação na Umbanda, onde além de renovar a aliança com a casa, o iniciado recebe um reforço ritual com a energia da natureza.

entidades em coro. Sem maiores discussões, o pai-de-santo simplesmente desconsidera a vontade dos filhos de evocar os Pretos-Velhos. Ninguém o contesta, tampouco. Um pequeno silêncio e o ritual prossegue, sem queixas, nem comentários posteriores. Nunca ouvi, fora esses momentos, nenhum relato religioso que envolvessem Pretos-Velhos naquela terreira.

Para a maioria dos participantes da terreira, no entanto, os Pretos-Velhos servem de divertimento. É um momento de descontração dentro da estrutura ritual. Os Pretos-Velhos tratam as pessoas com carinho e bufonaria. Elas se divertem com seus andares mancos, suas risadas apertadas e seu apetite por gulodices. Guardam com cuidados os patuás que recebem destas entidades, mas não deixam de tratá-las com um certo desdém, de quem se aproxima de uma criança ou de um velho senil.

Só é possível compreender a desconsideração dessa entidade colocando em contraste com o prestígio dos Caboclos e Orixás. Dentro da hierarquia cosmológica, os Pretos-Velhos recebem o respeito designado aos frágeis. Numa situação inversa, os Caboclos são percebidos como entidades poderosas, identificados com um sentimento de potência, de dignidade. Os Orixás ocupam o topo desta hierarquia. São representantes de uma nobreza esplendorosa, denotada pela complexidade e requinte dos rituais de batuque.

O esforço de exclusão de entidades como o Exu e o Preto-Velho, está associado ao projeto de ascensão introjetado, principalmente, pela direção da terreira. Estas entidades estão marcadas por estigmas de estagnação estipulados pela sociedade dominante. O Exu não se constrange às normas de comportamento proclamadas pela ideologia dominante. Não aceita o trabalho regular, sobrevivendo dentro das fimbrias da sociedade. O Preto-Velho, por sua vez, pela condição de escravo, é símbolo máximo do despossuído, da resignação que também não interessa a quem deseja subir na vida.

#### 2.4.3 Umbanda/Nação/Cruzada

Outra questão levantada pelas discussões internas da terreira em relação à sua definição, diz respeito às separações estabelecidas entre umbanda, nação e cruzada.

Os adeptos desta terreira afirmam que nação (o batuque) e umbanda são completamente separadas. No entanto, essa questão torna-se mais nebulosa quando consideramos a vivência cotidiana do grupo estudado, onde os próprios critérios de classificação são constantemente retrabalhados.

De uma parte, nota-se que as práticas e concepções rituais da nação a todo momento se sobrepõem às da umbanda.

Por exemplo, as sessões contam somente com passes, e não com consultas, como é comum nas casas de umbanda sem essa conjugação. Durante o passe, o caboclo identifica o problema do cliente, mas não toma nenhuma medida terapêutica. Em vez disso, encaminha-o para que o "babaláú" (pai-de-santo) jogue búzios, passando portanto a resolução dos problemas por uma prática ritual da nação.

A própria denominação de pai-de-santo para o chefe da casa, demonstra a proeminência da nação. Na umbanda o chefe é chamado de "cacique". As palavras de seu Miro são mais esclarecedoras:

"Eu era cacique de umbanda. Só na umbanda é cacique. Passa prá umbanda e nação, aí é pai-de-santo, é geral".

Outra demonstração da ascendência do batuque sobre a umbanda é a idéia de que os indivíduos que possuem maior poder mediúnico são aqueles iniciados ritualmente na nação. Pensam da mesma forma sobre qualquer procedimento religioso.

Os exemplos são inúmeros. Quando perguntei ao avô-de-santo da terreira por que nas sessões de umbanda os caboclos não riscavam "pontos de segurança" nas entradas, como havia visto em outras casas, me respondeu que esta terreira tinha assentamento de orixás (deuses da nação), portanto dispensava tal procedimento.

Este entrecruzamento cria uma certa flexibilidade quanto à denominação da casa. Na opinião do avô-de-santo, uma pessoa cuja autoridade é reconhecida, a denominação "cruzada" é uma impropriedade:

"Isso não existe. O que existe é a umbanda dividindo o mesmo espaço e o mesmo pai-de-santo com outra religião".

Já, o chefe da terreira, seu Miro, como vimos anteriormente, classifica sua casa como sendo "cruzada, de linha branca". Explica que o Exu serve apenas para abrilhantar as sessões permitindo o toque de tambores. A "força", para o sacerdote advém do som dos tambores e não propriamente do Exu, considerado por ele, menos potente que os caboclos. Relembrando suas palavras:

O que um Exu pode fazer, que um caboclo, que é um espírito de luz, não faz?".

Entretanto, como descrevemos acima, muitos de seus filhos-de-santo, conferem ao Exu um poder mágico importante nos momentos de aperto.

Ao passo que em outros templos o Exu serve como elemento classificador de sincretismos, aqui ele representa uma disputa simbólica em função de um código de comportamento. De qualquer forma, ele sozinho, não basta para definir limites entre as religiões.

Esta falta de compartimentalização entre os cultos afro-brasileiros tem sido pensada como resultado de sincretismos, quando não são associados à incoerência entre discurso e prática religiosa.

Estes argumentos tornaram-se pouco seguros para interpretar as fronteiras religiosas nesta terra. Os exemplos de sobreposição entre a nação e a umbanda e as **insistentes** afirmações dos membros da casa na distinção entre essas religiões, impõem uma postura analítica que procure a lógica interna das produções culturais. É preciso constantemente confrontar nossos dados e colocar em suspeição nossas interpretações. Talvez os padrões étnicos estejam mostrando uma perspectiva de classificação que não obedece a critérios tão rígidos e dicotômicos, quanto os nossos acadêmicos. É importante observar que os elementos classificatórios são constantemente redefinidos. Os significados se alteram conforme o contexto.

Pesquisadores acham que a perpetuação ou perecimento do batuque ou candomblé - conforme as designações regionais - deve-se a capacidade de resistência da identidade africana (Bastide, 1971; Ortiz, 1978; Correa, 1991). Não pretendo negar que muitos destes cultos possam fornecer espaço para o florescimento de uma identificação étnica. No entanto, é necessário dessubstancializar a idéia de que essa identidade se gesta a partir da reunião, em culto, dos elementos e

traços étnicos. A própria definição de grupo étnico não depende de elementos essenciais, mas está subordinada à significados variáveis que os grupos lhes conferem. Como diz Carneiro da Cunha, "é índio quem se considera índio e é considerado índio" (1979:36). A construção da identidade respeita fatores situacionais, como já foi demonstrado entre outros (Dantas, 1988; Fry, 1982) por esta mesma autora (1985) no citadíssimo artigo sobre as várias identidades religiosas assumidas por ex-escravos que voltam do Brasil à África Ocidental. A respeito do trabalho de Carneiro da Cunha, Duarte (1986b) comenta: "A análise do modo pelo qual 'esses homens que se afirmam, principalmente, animistas na Bahia e são os mais ortodoxos dos muçulmanos em Serra Leoa, tornam-se os paradigmas de catolicidade entre os protestantes, muçulmanos e animistas de Lagos, na Nigéria' (Cunha, 197:36) tem sua eficácia quase didática para essa "dessubstantivação", essa contextualização que exige uma concepção crítica das identidades sociais" (1986:296)

No caso aqui observado, por exemplo, contrariamente a uma hipótese citada frequentemente na literatura (Prandi, 1990; Santos, 1989), todo o movimento de aproximação às cerimônias de batuque não significa valorização de elementos africanos. Tudo indica que o investimento neste "lado" (para usar a expressão nativa) é no sentido de criar uma distinção em relação à vizinhança menos afortunada. O importante é o brilho das vestes, a grandeza das festas, a

homenagem aos deuses - sobre os quais não mencionam sua origem étnica, não identificam com negros marginais, muito menos como escravos. Sabem apenas que são nobres. As representações religiosas na terreira de seu Miro reafirmam as discussões sobre a dinâmica da cultura, onde "o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura. A construção da identidade étnica extrai, assim, da chamada tradição elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou" (Cunha, 1979:36).

Não se pode deixar de reconhecer que os grupos populares são heterogêneos. São vários segmentos com trajetórias sociais divergentes que compartilham o espaço urbano, onde os processos de trocas culturais e simbólicas se intensificam. Entretanto, não devemos sucumbir à busca insegura de origens que muito frequentemente atribui critérios de pureza a esse ou outro culto.

Segundo a perspectiva dos adeptos da terreira, apenas a separação dos dias de culto e dos altares (congá e quarto-de-santo) basta para estabelecer fronteiras entre a umbanda e nação. Os critérios de classificação não são ortodoxos. A casa pode ser "cruzada" para tocar tambor, como pensa seu Miro; de "Linha Branca", por não descer Exus, como

identificam alguns filhos-de-santo, ou então, pode-se nem mesmo admitir a classificação de "cruzada", como expressou o avô-de-santo.

Toda essa tensão em relação à presença do Exu e os outros critérios de classificação expressam outra forma de entendimento da relação entre as religiões para esse grupo. Embora, as pessoas admitam fronteiras entre os cultos, não têm uma preocupação dicotômica e excludente nas suas práticas religiosas. Por isso são capazes de articular várias religiões simultaneamente. Não apenas a umbanda e nação, mas também o catolicismo e, caso se leve em conta uma trajetória religiosa mais ampla, podemos observar processos de mudança religiosa até mesmo entre pentecostais e umbandistas (Fonseca, 1991a; Oro, 1991).

## CAPÍTULO III

### MOBILIDADE SOCIAL: A ADMINISTRAÇÃO DA POBREZA

#### 3.1 A Trajetória de Ascensão da Terreira:

Ao longo dos quatro anos em que mantive contato com a terreira de seu Miro, observei a multiplicação e o florescimento dos rituais de batuque, sempre ganhando chão em relação à umbanda. Entretanto, esta aproximação às práticas do batuque não trouxe consigo uma idéia de africanidade. Procurei investigar o que proporcionou esse florescimento do batuque no templo religioso.

Embora os participantes pertençam às camadas sociais de baixa renda, examinando as famílias dos membros do grupo a partir de uma perspectiva histórica, observei que em duas gerações processou-se um leve movimento de ascensão social, verificado, principalmente, na ocupação, na renda e na escolaridade.

#### 3.1.2 Mais luxo na terreira

Enquanto os rituais de umbanda mantiveram-se inalterados, houve um refinamento crescente nos rituais de

batuque. Na época de minhas primeiras visitas, em 1989, o calendário ritual previa apenas duas cerimônias anuais. Em 1991 aconteceram seis. Este fato é relevante na medida em que tratam-se de cerimônias caríssimas por causa dos gastos com comidas rituais, com o sacrifício de animais e com roupas finamente ornamentadas.

No batuque, para estabelecer ou renovar a aliança com um Deus, cada pessoa deve realizar ritos específicos. Por exemplo, uma pessoa que deseja ser iniciada deve estar preparada para enfrentar uma jornada ritual de 14 dias e um gasto financeiro considerável. No período de reclusão ela não pode afastar-se da terreira. Nos primeiros sete dias, nem ao menos pode sair fora do salão ritual. Para a maioria destas pessoas, isto significa abrir mão de uma semana de renda. Mesmo os ganhos dos trabalhadores "autônomos" (biscateiros, vendedores, etc) são interrompidos. Aqueles que possuem vínculos empregatício usam toda sorte de expedientes para conseguir liberação do trabalho: pagam um colega para substituí-los, antecipam férias, servem-se de atestados médicos falsos, alegam morte de parentes, etc...

Os rituais começam numa sexta-feira, com a "matança" (o sacrifício de animais). Cada orixá terá direito a receber ingredientes específicos em sua homenagem. Se o postulante é filho de Oxum e Oxalá deve sacrificar um cabrito para o orixá de cabeça (Oxum) e um cabrito para o orixá do corpo

(Oxalá). "Para cada quatro pés, quatro aves". Além de seus orixás, a pessoa deve homenagear o Bará da Casa. Portanto, terá que sacrificar mais um cabrito, seis galos vermelhos e uma pomba para cada galo. No decorrer da semana o iniciado oferece "o peixe", ou seja, serve a todos os irmãos da casa um prato de peixe. Além disso levará para a terreira tudo o que irá consumir durante a reclusão: arroz, feijão, sal, erva-mate, sabão, sabonete, pasta de dente, etc. Outros gastos somam-se a estes na medida em que nesta etapa ritual recebe-se visitas com hospitalidade. Costuma-se oferecer lanches e chimarrão aos irmãos-de-santo que aparecerem "para ajudar a distrair". A terreira torna-se neste momento um espaço lúdico. Entra-se pela madrugada ouvindo histórias, sobretudo, vivências da religião.

Acrescentar-se-á tudo isto o valor cobrado pelo pai-de-santo para realizar estes trabalhos. Na época, apenas para "cortar", sacrificar os animais, seu Miro cobrava em torno de quarenta e cinco por cento do salário mínimo, que na época estava em torno de setenta e cinco dólares. Raramente uma pessoa "vai para o chão" sozinho. Portanto, nestes rituais coletivos o volume de despesas multiplica-se pelo número de iniciados. Tenha-se em mente que estes constituem-se os passos iniciais do "aprontamento". Para receber o grau de pai ou mãe-de-santo, o noviço deve "assentar" todos os orixás. Muito dificilmente, neste grupo,

alguém tem condições de realizar estes ritos de uma vez só. Assim sendo, estes rituais se estendem por vários anos.

Além das despesas individuais, cada membro da casa colabora com os demais ingredientes para preparação das comidas sagradas, oferecidas fartamente aos convidados nas duas cerimônias públicas. De acordo com o orixá homenageado, serve-se na casa de seu Miro dois ou três pratos de canja ou canjica, depois o prato principal: geralmente o amalá de Xangô (um cozido de carne com mostarda). Por último, tem a distribuição dos doces e da bebida. No final da cerimônia cada convidado ainda é presenteado com "mercado", um pacote contendo uma porção de cada iguaria servida na noite.

A cada festa de batuque que presenciei a terreira exibiu ornamentos mais sofisticados. De fato, num intervalo de três anos, houve uma melhora geral no aspecto físico da terreira: o salão foi aumentado e suas paredes foram revestidas de lambri. O templo todo foi pintado. Foram colocados azulejos na área que abriga as pias e as churrasqueiras, e o supra-sumo do requinte aconteceu quando o chão da terreira foi acarpetado! Finalmente foram colocadas cortinas novas nos altares e janelas, spots sobre cada quadro na parede, bandeiras do Brasil penduradas no teto e um grande relógio de parede, no mesmo modelo dos de pulso, sobre o centro dos altares.

O conjunto de elementos decorativos acrescentados ao templo provocaram mudanças na estrutura ritual, determinados pela necessidade de conservação física das novas aquisições. Por exemplo, antes da inclusão do carpete, os Orixás, durante os seus dias de festa, "vinham ao mundo" exibindo tabuleiros de comida sobre a cabeça e jogando-as aos presentes ao ritmo frenético dos tambores. As comidas eram arremessadas ao chão, de onde eram apanhadas, não sem disputas, pelos convidados. Esse segmento do ritual foi substituído por uma ascética e bem comportada distribuição de comida em saquinhos, depois que a terreira foi acarpetada.

### 3.1.3 Cetins, Rendas e Pedrarias

Nas festas saltava aos olhos o entusiasmo dos batuqueiros em exhibir as vestes rituais. As roupas representam um percentual elevado no custo total das festas.

A cada toque acontecem duas festas públicas. Uma no sétimo dia após a "matança", quando as pessoas se vestem com roupas de modelos e cores referentes aos seus orixás. Outra no décimo quarto dia, na "levantação da obrigação". Todos, então, vestem-se de branco.

Quando participei da primeira festa nesta terreira encantou-me a beleza das vestimentas. Em minha memória

ficaram gravadas as abundantes bombachas vermelhas combinadas com túnica e turbante de renda, também vermelhos, usados por Delmar, filho do Bará. A faceirice com que as pessoas pousavam para a minha câmara e a exclamação de cada admirador mostravam a importância daquele investimento.

Com o passar do tempo, os trajes rituais tornaram-se cada vez mais luxuosos. Mesmo a exuberância dos Barás e Iansãs dos primeiros tempos de pesquisa não se comparam ao requinte das saias de cetim e renda douradas, das blusas de



organdi branco bordadas com pedraria portadas por algumas filhas da casa. Na festa de levantamento em dezembro de 90, Vânia - nora e filha-de-santo de seu Miro - usou um vestido mais apropriado a um baile de quinze anos do que a uma festa de batuque. Enquanto os trajes convencionais feminino se compunham de saia rendada, acompanhada da tradicional "gandola" (bata), Vânia usava um vestido de renda branco, transparente no colo e mangas. Estas eram bufantes no antebraço e justas até a altura do punho. A saia longa e rodada partia de um laço de cetim preso às costas, marcando a cintura. Um turbante branco ornamentado com uma broche de strass completava o modelo.

### 3.2 A Trajetória de Ascensão dos Membros da Casa

O aparecimento de elementos luxuosos em um ambiente antes marcado pela modéstia me fez perguntar de onde provinha o sustento da casa, uma vez que o número de participantes não aumentou<sup>(42)</sup>.

Os "clientes" - os que pagam por consultas eventuais - são pessoas de fora do bairro e, em geral, de classe social mais elevada, que procuram os serviços mágico-religiosos do pai-de-santo apenas em momentos de necessidade, sustentando os vínculos com a casa assim que resolvem seus problemas. Esta clientela não é suficientemente grande - 2 a 3 pessoas por semana - para prover as despesas e melhorias referidas. Além disso, o dinheiro arrecadado nesta prestação de serviço é destinado apenas aos gastos particulares do pai-de-santo.

Aqueles participantes mais efetivos, assíduos às sessões de umbanda - os fiéis, segundo a classificação de Brandão - restringem seu consumo religioso aos passes

---

42. Sobre os participantes da terreira sirvo-me das categorias elaboradas por Brandão, segundo as quais fiéis "são sujeitos de vida religiosa rotineira, contados como massa da igreja e usuários frequentes dos serviços coletivos ou individualizados (...) de envolvimento militante na produção do trabalho religioso, colocando-se como consumidor frequente ... e cliente é o sujeito religioso não afiliado, ou afiliado de modo radicalmente nominal (...) Deve ser contados como clientes os sujeitos que: 1º.) procuram a um só tempo grupos e serviços religiosos alternativos ..., 2º.) os que procuram os serviços de um só grupo religioso sempre de maneira esporádica e ditada pelas necessidades pessoais do momento" (Brandão, 1986:66).

oferecidos gratuitamente nestes dias. São geralmente parentes de alguém da casa. São eles os candidatos virtuais a engrossar a fileira de médiuns.

A maior parte da produção religiosa é destinada ao consumo interno. São os acólitos que usam massivamente os "serviços" religiosos, sejam eles jogos adivinhatórios, procedimentos terapêuticos ou liturgias em geral. As sessões de umbanda que se realizam na terreira não resultam em aportes financeiros significativos. Têm, primeiro, a função de atrair frequentadores. Nestas sessões a maior parte do tempo é gasta com a dança dos caboclos - 3/4 de toda a cerimônia - numa espécie de consagração da atividade mediúnica, em detrimento à parte "caritativa", onde a assistência recebe passes e consultas. As atividades rituais da terreira, enquanto templo de batuque, são executadas principalmente pela e para a família ritual.

As despesas financeiras da terreira são mantidas em grande parte pelos filhos da casa. Eles pagam para usufruir do atendimento religioso do pai-de-santo. Durante a iniciação ritual, como já referi acima, afora o gasto com o material para a cerimônia, o sacerdote é pago para realizar o ritual. Os filhos-de-santo arcam também com os custos de qualquer melhoria do templo. Depois de decidir sobre uma reforma, o pai-de-santo reúne os filhos e determina as cotas financeiras e de trabalho braçal que cada

um deve despende na obra. Além destas obrigações, os membros efetivos pagam uma pequena mensalidade (CR\$ 1.000,00 - o que equivalia 1/230 do salário mínimo vigente), de caráter simbólico, mas que é considerado, pelos pagantes, como contribuição financeira importante<sup>(43)</sup>.

O quadro de filhos da casa não variou de tamanho - mantendo-se por volta de 45 pessoas durante os três anos de pesquisa - mas mudou de configuração. A grande rotatividade de filhos-de-santo justificaria uma primeira hipótese de que ficam na terreira somente aqueles com dinheiro suficiente para bancar os novos custos.

A despeito de uma pequena variação econômica entre eles, muitos dos participantes desta terreira têm uma trajetória ascendente na hierarquia social. Diante da configuração de pobreza do bairro, os frequentadores da terreira caracterizam-se por serem trabalhadores um pouco menos pobres que seus vizinhos<sup>(44)</sup>.

43. "A Moeda dos Orixás", um artigo belíssimo editado na revista *Religião e Sociedade*, demonstra que o significado do consumo nestes rituais apresenta muito mais que a dimensão prática inscrita nos gastos financeiros (Vogel e outros, 1988).

44. A rua Santo Alfredo, onde se situa a terreira, pertence a Vila São José. A maioria dos frequentadores reside nesta parte do bairro Partenon. Segundo as estatísticas do Posto de Saúde Murialdo, a configuração sócio-econômica do bairro é a seguinte:

		Vila Albion	São José	Morro
residentes por casa	3,1	3,9	4,2	
renda por família	6,5	4,4	2,8	
renda percapta	2,1	1,1	0,7	
idade média	27	26	22	
% de analfabetos	5	10	21	

No entanto, este padrão não pode ser contabilizado apenas por índices concretos de condição de vida (renda, habitação, escolarização). Existem outros fatores que os distanciam do restante da população do bairro e que podem ser apreendidos através do exame da trajetória social do grupo. A história dos grupos familiares mostra que, ao longo dos anos, estruturaram-se determinados padrões de consumo de bens econômicos, sociais e culturais que conferiram "marcas de distinção" a este grupo<sup>(45)</sup>.

Para verificar como se processa esse projeto é necessário entender como os agentes se organizam, articulando, de um lado, condições materiais restritas e, de outro, instrumentos simbólicos de distinção.

Sem deixar de levar em consideração os determinantes econômicos na definição destes projetos, observamos que informações da ordem da cultura entram em jogo tanto para organizar o consumo material, quanto para acionar a rede social envolvente, propiciando a ascensão ou estagnação de alguns elementos<sup>(46)</sup>. A importância destas considerações

Em "Crime et Corps, Drame et Humour", Claudia Fonseca utiliza a expressão "vida em sandwiche" para expressar a posição intermediária entre a fartura e a miséria vividos por estas pessoas.

45. Cf. Bourdieu, 1987.

46. Bourdieu retoma de Max Weber a distinção entre classe social e grupos de status. A primeira define-se sobretudo pela "posse e não-posse". Os grupos de status "se definem menos por um ter do que por um ser, irredutível ao se ter, menos pela posse pura e simples de bens do que por uma maneira de usar estes bens". Bourdieu mostra que estes aspectos aparecem conjugados na realidade e

para a análise presente repousa no fato de que tomados sem mediações, os índices de condições de vida não explicam como alguns elementos do grupo se distanciaram dos níveis de miséria vivenciados por seus vizinhos.

Tomamos dez unidades domésticas de afiliados à terra e aprofundamos os dados sobre a produção e consumo doméstico. Como indicadores de status passamos a analisar os itens referentes ao padrão ocupacional do grupo, à renda familiar, à questão habitacional e à escolarização.

### 3.2.1 Ocupação

A maioria dos membros da casa é composta de trabalhadores urbanos com pouca ou nenhuma especialização. Trabalham como vendedores ambulantes, empregadas domésticas, balconistas, empregados de empresa de limpeza, pedreiro, padeiro, lavadeira, auxiliar de enfermagem (sem formação). Estas pessoas quando não articulam várias destas ocupações simultaneamente, o fazem ao longo de sua vida. É o caso de seu Miro, que depois de ter passado por uma dezena de profissões (barbeiro, padeiro, zelador de edifício, etc), aposentou-se como motorista particular. Entre os melhores colocados profissionalmente encontramos uma secretária ("de

---

afirma que as questões simbólicas estão determinadas, em última instância, pelas econômicas. (1987:15).

firma de engenharia"), uma auxiliar de enfermagem, um freteiro, um funcionário de Departamento Municipal de Águas e Esgotos que "trabalha no escritório", um militar aposentado e uma dona de uma confecção "de fundo de quintal" (Cf. tabela na página 98).

A contar pela renda conquistada, pode parecer absurdo falar de trajetória ascendente. No entanto, é a própria pauperização da sociedade que possibilita que a simples posse de um emprego ou renda garantida (como no caso dos aposentados e das pensionistas) afaste o trabalhador da miséria absoluta.

Outra questão relevante é que são raros os casos de atividades "ilegítimas", segundo o código moral no qual se definem como "trabalhadores"<sup>47</sup>. Não que as pessoas da terreira hostilizem os seus vizinhos que se sustentam através do tráfico de drogas ou do roubo (delitos mais

---

47. Numa pesquisa realizada na década de oitenta na Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, a identidade de trabalhador era acionada em contraposição a de "bandido" (Zaluar, 1985).

TABELA I

Unidade Doméstica	Idade	Nível de Instrução	Ocupação	Renda Fam. Mensal Sal. Mínimo	Bens	Outras Fontes de Renda
Eliete	63	prim incomp	dona de casa			
Miro	63	prim.incomp	pai-de-santo	3,9.	casa própria	pensão 1º marido aposentadoria
..... Ciro	52	prim.incomp	pedreiro	?		pedreiro
..... Chininha	82	?	dona de casa	1,0		pensão marido
Anita	60	analfabeta	mãe-de-santo			
Letícia	20	prim.incomp	babá	2,3	casa em área verde	pensão 1º marido
Rosa	58	analfabeta	dona-de casa			
Adão	58	primário	biscates exérc.			
Gelson	19	secundário	gari	7,9	apartamento popular BNH	pensão 1º marido apos. 3º sargento
Douglas	2					
Onilda	50	1ºg. incomp.	enferm. pratica	3,6	casa em terreno da família	pensão 1º marido
Andrea	20	2ºg. incomp.	caixa super-merc			
Delmar	51	?	freteiro e pai-de-santo	6,5	casa própria	
Vera	34	primário (4ª s)	dona-de-casa		camionete	
Grasiela		?				
Mãe Delmar						
Hamilton	36	2º grau incomp.	func. público	4,3	casa própria	
Gera	39	2º grau incomp.	(DMAE)			
5 filhos	menores 15 anos		dona-de-casa			
Olga	42	2º grau comp (nível técnico)	enfermeira	?	casa própria	?
Marido	?	?	?		terreno família	
Elizete	30	2º g. completo	secretária	?	apartamento próprio	pensão 1º marido
Mãe		?	aposentado			
Padastro	?					
Vânia	35	?	dona de confeitaria	?	casa própria (fora da vila)	pai-de-santo
Carlos	40	2º g. completo	func. empresa tele-comunic.		camionete	
3 Filhos	menores 13 anos				confeitaria	

comuns no bairro), mas estas pessoas estão apartadas do grupo. Na terreira conheci apenas um rapaz que foi preso por pequenos furtos. Não é pouco expressivo que o grupo tenha concentrado esforços para lhe oferecer um modo de vida mais digno: durante um ano o conjunto de fiéis economizou para financiar o seu "aprontamento": agora como "pai-de-santo ele vive da religião, não precisa mais roubar".

### 3.2.2 Renda

A renda tomada isoladamente mostra que o grupo desfruta de baixos salários. Entretanto, estas pessoas dispõem de tal forma a obtenção e organização da renda que efetivamente seus poucos rendimentos assumem outra proporção.

Entre eles, por exemplo, existem poucos desempregados. A garantia de trabalho é proporcionada menos por uma oferta de mercado do que por uma ética de "trabalhador". Percebe-se um esforço no grupo em termos de alocação de empregos. Nesse aspecto a rede formada na terreira é muito importante. Assim que alguém é despedido, procura a terreira, pois o episódio é lido, invariavelmente, como consequência de "olho-grande, inveja ou perseguição". O pai-de-santo, então, desencadeia uma série de procedimentos religiosos para sanar a situação. Concomitantemente, aciona as pessoas que frequentam o templo para suprir o desemprego. A terreira funciona, em

tais situações, como uma como agenciadora de empregos<sup>(48)</sup>. Eu mesma fui procurada para interceder junto a um amigo, do qual o avô-de-santo da casa era subalterno. É interessante notar a habilidade do grupo em obter informações, localizando pessoas e formas de articular suas redes de relações<sup>(49)</sup>.

Todas estas diligências são acompanhadas por atividades mágicas. O fracasso ou sucesso das mesmas mede a competência religiosa do pai-de-santo ou o mérito "espiritual" do solicitante.

Do mesmo modo, promove-se na terreira a satisfação de outras necessidades fora do alcance daquela população. Lá dentro, consegue-se consultas particulares com médicos especialistas, antecipa-se exames no sistema público de saúde, garante-se vagas em escolas concorridas, etc.

Outro fator importante, ainda, diz respeito as aposentadorias e pensões. Como em geral os grupos domésticos são extensos, com mais de uma geração dentro de casa, não é incomum abrigarem parentes mais velhos beneficiados por

---

48. Marion Aubrée (1987) faz referência desta característica entre os pentecostais.

49. Durham estudando processos migratórios em São Paulo demonstra que dispor do conhecimento de pessoas na resolução de dificuldades não pode ser imediatamente relacionado a ações clientelistas, pois no caso dos migrantes, é uma realocação dos códigos conhecidos no meio rural (Durham, 1973).

aposentadoria, ou pensão de viuvez. A maioria das mulheres que entrevistei com mais de 50 anos desfrutavam de alguma renda proveniente de pensão de maridos falecidos. Apesar de baixo, significa uma renda fixa, com que o grupo doméstico pode contar para manutenção de gastos ordinários com luz, água, transporte, etc.

### 3.2.3 Solidariedade X Retração

Encontramos unidades domésticas cuja soma dos rendimentos de seus membros varia de 2,3 a 7,7 salários mínimos. Como, mesmo no final da pesquisa, os rendimentos mais altos eram raros entre os filhos da casa, o simples critério de renda não explicava o "enriquecimento" desta terreira em relação às demais. Como podiam multiplicar-se as festas? Como aquelas pessoas conseguiam arregimentar tanto dinheiro para as reformas, as roupas e os rituais?

Examinando mais de perto o padrão de consumo dos "mais ricos" da terreira cheguei à conclusão de que não é a renda absoluta, mas a maneira de gestioná-la que faz a diferença. Observa-se-á, no caso estudado, opções de consumo que contradizem argumentos sobre a aplicabilidade prática da renda, assim como arranjos do grupo doméstico, no que tange ao sustento, não revelam uma convivência romântica na administração da pobreza.

A literatura recente tem sublinhado um padrão para as classes trabalhadoras urbanas brasileiras no qual a família aparece como unidade de consumo, geralmente, gerenciado pela mãe. Nestes estudos é a solidariedade doméstica - entendida como a participação coletiva de seus elementos na renda e no consumo - que garante a estes grupos afastarem-se da miséria (Durham, 1973; Bilac, 1978; Zaluar, 1985) ou estabelecer um projeto comum de ascensão (Macedo, 1979; Durham, 1973).

### 3.2.3.1 Fase do ciclo Doméstico

Bilac (1978) mede o grau de solidariedade do grupo doméstico para obtenção de renda, tomando como base a fase de expansão - momento de procriação, quando as responsabilidades de sustento recaem sobre as costas do chefe da família - ou dispersão - quando os filhos começam a estabelecer seus próprios núcleos familiares, reduzindo a renda antes somada pelo trabalho de todo o grupo. Apoiando esta tese, Zaluar menciona uma "relação direta entre o aumento da renda familiar e o aumento da família" (1985: 96).

Entre meus informantes, é muito difícil precisar essas fases descritas pelas autoras. A composição do grupo doméstico, que inclui parentes desabrigados, filhos

adotivos, netos e parceiros de segundas núpcias não se conforma aos limites da família nuclear. Assim, Delmar, aos 58 anos, tem nove filhos, oito casados. Hoje, em segundas núpcias, reside com a mulher, a filha dessa união (de dois anos de idade), uma outra filha da esposa (de oito anos), e a mãe dele.

Apesar de não desconhecereem a circulação de parentes entre as famílias das camadas populares, a análise dessas autoras está baseada num modelo que associa a família ao núcleo pai, mãe e filhos. Assim sendo, deixam de considerar que a forma e extensão da família se relacionam com o contexto em que se desenvolve.

A solidariedade e a retração em relação aos padrões de produção e consumo doméstico não são fatores estanques, nem causam o mesmo efeito em todos os casos. Conforme a situação familiar estes termos podem inibir ou propiciar a ascensão social.

Solidariedade significa na maioria das vezes apoiar a parentela carente. É um dos fatores que contribuem no impedimento do progresso sócio-econômico de uma família conjugal. Esforços que envolvem projetos de ascensão social, no contexto que pesquisamos, significam a retração progressiva da família conjugal em relação à sociabilidade geral do bairro.

Nos lares que investiguei, embora a maioria dos membros contribua com dinheiro, existe uma margem de aplicações pessoais. Nem sempre os ganhos de cada um são aplicados integralmente na unidade doméstica. Assim sendo, não deve-se romantizar a solidariedade entre elementos do grupo, pois ela pode ser abalada a qualquer momento.

Para ilustrar as nossas hipóteses comparamos duas famílias- ambas com trajetória ascendente - que frequentam a terreira.

### 3.2.3.2 Dona Rosa e seu Adão

Na terreira, todos sabem que dona Rosa e Seu Adão estão entre aqueles filhos da casa mais abonados. Eles trajam muito bem, seus "aprontamentos" foram rapidíssimos, ou seja, não faltou dinheiro para, em apenas dois anos, realizarem todos os rituais para tornarem-se pai e mãe-de-santo. Seu Adão é militar aposentado, eles moram "nos blocos", um condomínio do BNH com apartamentos "dúplex": duas peças, uma em cima, outra em baixo, numa área total de vinte e quatro metros quadrados! Eles dividem este espaço com o filho mais moço de dona Rosa, Gelson (21 anos), que trabalha como gari, e com um neto dela de dois anos.

Mesmo compondo a renda familiar mais elevada dos meus informantes, o casal vive em ruzgas, pois seu Adão mantém lealdades com a esposa "legítima" de um casamento desfeito há 17 anos. Segundo dona Rosa, ela tem o apartamento graças ao Xangô que "deu forças para pagar cada prestação" . Acusa o marido de mesquinho, de contribuir com o mínimo para o sustento da casa; reclama de seus favores sexuais e completa:

"Quando ele morrer prá quem tu acha que vai ficar a pensão do quartel? Prá mim? "

Compreendo bem que dona Rosa passa por uma época de disputas para tentar assegurar uma velhice com tranquilidade financeira. Certamente não são os mirrados tostões, que ela recebe como pensionista de seu primeiro marido, que possibilitam construir uma cozinha maior, um quarto separado para Gelson e até mesmo andar "bem arrumada" como gosta de frisar. Gelson, colocado atrás da mãe durante uma das nossas conversas, me mandava sinais que confirmavam os ciúmes que dona Rosa tem de outras mulheres. Sabemos, portanto, que nem todos os seus temores em relação à lealdade do marido são infundados. Foi por esse motivo que acerca de um ano dona Rosa largou seu emprego de doméstica, "prá fazer com que ele gaste um pouco comigo".

Gelson, conclui o segundo grau ano passado, divide o seu salário de gari entre a contribuição no orçamento doméstico e o auxílio a um casal de filhos gêmeos que

nasceram de um namoro recente, há três meses. Além disso, como jovem promissor, investe em roupas e cortes de cabelo que o diferenciam das amigadas pouco prezadas que tem na vila.

Neste caso, o fato do marido dividir a renda entre dois lares e o projeto de ascensão do filho caçula de dona Rosa impedem que o grupo doméstico desfrute de toda renda angariada. Além disso, os outros sete filhos do primeiro casamento de dona Rosa, com menores chances que Gelson, acabam muitas vezes recorrendo a mãe que está "bem de vida".

### 3.2.3.3 Seu Miro e Dona Eliete

Pensando o grupo familiar como um todo é possível entender como algumas famílias estruturam um processo de ascensão social que dificilmente irá refluir como o citado. A família do pai-de-santo ilustra bem esta situação. Seu Miro e dona Eliete moram há 17 anos na Vila. Ele é aposentado como motorista e ela é pensionista do primeiro marido, além disto contam com uma casa própria de "material". O casal possui dois filhos. Carlos, um filho adotivo (segundo cochichos na terreira), tem 40 anos, segundo grau completo, e tem um cargo de chefia na Rede Brasil Sul de Comunicação, uma das empresas mais sólidas da

região sul. Ele é casado com Vânia, que montou uma confecção de roupas em malha. Esse casal conseguiu um dos intentos mais sonhados em termos de ascensão, que é sair do bairro. Eles moram, com os 3 filhos, em um apartamento no outro lado da Avenida Bento Gonçalves, na Vila Albion, um divisor de águas entre a "vila" dos pobres e o "bairro" dos trabalhadores de setor terciário (vide nota nº.44)

A outra filha do casal, Elaine, morou até pouco tempo nos fundos da terreira. Elaine ainda teve mais sorte que o irmão. Casada com um representante de filtros de água "Neo Life", montou uma firma de representação que os possibilitou mudar para o Bairro São Geraldo, muito longe da Vila. Trata-se de um bairro tradicionalmente habitado por operários, muito próximo da moradia da classe média alta porto-alegrense, o Moinhos de Vento.

Os outros membros da família (tios e primos) tanto do lado materno, quanto paterno, não foram tão afortunados, mas todos dispõem de empregos regulares e propriedades. Estes conseguiram efetivamente melhorar o padrão de vida. Não apenas em termos materiais concretos, com empregos bem remunerados e boas moradias, mas também no sentido simbólico da distinção que estas conquistas asseguram. Ou seja, distanciam-se não somente fisicamente do bairro, mas também de seu modo de vida. Possuir "bons empregos", morar "em apartamento", e manter filhos em "escolas particulares" são

marcas de distinção, traços de um status que os diferencia dos demais. A estabilidade da rede familiar permite, neste caso, um investimento concentrado no próprio núcleo doméstico. O sustento da família fica por conta do casal. Aqui verifica-se um movimento de retração dos núcleos familiares em relação ao resto da parentela e ao bairro.

Já dona Rosa, embora apresente uma renda familiar elevada, não mostra o mesmo interesse dos filhos de Miro e de seu caçula, em sair do bairro. A pobreza de seus oito filhos - muitos dos quais moram no bairro e buscam constantemente o apoio da mãe (para criar netos, ajudar financeiramente num momento de doença, ou para saldar alguma dívidas, e até mesmo para adquirir material escolar para as crianças) - são freios para um projeto de ascensão.

#### 3.2.4 A casa Própria: Hamilton e Gera

A casa própria é dos instrumentos mais importantes de segurança econômica<sup>(50)</sup>. Neste bairro, fundado na década de cinquenta pelo então prefeito Hildo Meneghetti para resolver problema de habitação da população paupérrima do cais do porto, constróem-se frente à frente casas de alvenaria - em terrenos legalizados - e "malocas" que

---

50. Veja Macedo (1979) e Zaluar (1985) sobre a importância da casa própria.

ocupam as "áreas verdes", onde seus moradores não possuem a propriedade do lote. Por pequena que seja, a posse de uma escritura é importante para garantir uma certa estabilidade ao grupo doméstico. A casa própria assegura à família, em primeiro lugar, a certeza de não ser despejada para bairros longínquos da periferia da cidade. Este bairro tem a vantagem de situar-se há poucos quilômetros do centro da cidade, sendo um local com alguma infra-estrutura em termos de atendimento de saúde, transporte, água, luz e recentemente começou a instalação de esgotos até as zonas mais distantes. Por esses motivos o bairro tornou-se um local acessível para as famílias em ascensão, constituindo-se ainda em lugar "aceitável", frente à impossibilidade de deslocarem-se para espaços mais "elegantes" da cidade (Velho, 1978; Fonseca, 1993).

A outra vantagem óbvia de possuir casa própria é aliviar o orçamento doméstico do peso do aluguel. Este desafogo assume uma importância ampliada na medida em que estas famílias, via de regra, são as mais afortunadas da sua rede parentela. Em momentos de maior aperto são elas a única fonte de recurso. Tanto podem oferecer hospedagem a um parente ou amigo em dificuldades com moradia, como podem emprestar algum dinheiro em casos de doença, por exemplo.

As dez unidades domésticas que pesquisamos moravam em casas de sua propriedade. Apenas dona Anita construiu um chalé em área ilegal, vivendo lá há aproximadamente dez anos. De toda forma ela dispõe de uma tranquilidade relativa por ter escolhido um terreno mais próximo às áreas menos valorizadas do bairro. A casa dela fica num acesso da Condor, uma rua toda pavimentada, com sistema de transporte e saneamento básico, mas pouco cobiçada pelo mercado imobiliário por ser um dos acessos ao Morro da Cruz, lugar estigmatizado como extremamente violento em função do narcotráfico<sup>(51)</sup>.

Claro que nem todos têm o padrão sonhado da construção em alvenaria que possuem os vizinhos mais ricos. Hamilton e Gera, há menos de dois anos mudaram-se de uma "área verde" do bairro para um terreno escriturado, morro acima, perto, ironicamente, de uma vizinhança menos prestigiosa. Lá construíram um barraco mais precário do que possuíam antes. Como Gera diz:

"Tem tanta fresta nesta casa que só serve mesmo é prá botar meu nariz prá fora quando me ataco da asma".

---

51. Certa vez tomei um táxi para assistir uma festa de Cosme e Damião na terreira de dona Anita. O motorista, um senhor de aproximadamente 45 anos, com sotaque serrano, teve ânsias de me deixar no meio do caminho alegando que "só tinha uma vida". A despeito de minhas afirmações de ser frequentadora assídua e nunca ter assistido ou sofrido qualquer ato de violência lá em cima, ele permaneceu com os faróis apagados, tentando passar despercebido. Não estou pretendendo que a representação da violência cotidiana destes bairros, que consumimos na imprensa - para lembrar Zaluar, 1985 - seja totalmente desprovida de um fundo de verdade. Simplesmente remarco que, ao familiarizar-se com o meio, percebemos que muitas vezes os "bandidos" preferem atuar em outros bairros mais ricos, seja por alianças de não agressão com a vizinhança, seja "pra não chamar a atenção da polícia sobre o morro", como me ensinou Carioca, um traficante muito poderoso que foi assassinado na prisão em 1989.

Uma moradia precária pode ser um retrato muito árduo da condição de vida em alguns casos. Hamilton é funcionário público há 9 anos. Após uma depressão que o colocou dois meses no setor psiquiátrico do Hospital Municipal, conseguiu finalmente abandonar os valos das ruas e trabalhar no escritório do Departamento Municipal de Águas e Esgotos.

Mesmo tendo uma casa e salário inferior aos de seus vizinhos e colegas de sessão - Rosa e Adão, por exemplo - Gera e Hamilton incorporaram outros signos que os distinguem do restante do bairro<sup>(52)</sup>. Eles compõem uma das únicas famílias nucleares consolidadas que entrevistei: moram juntos o casal e seus cinco filhos - todos abaixo de 15 anos - e mais ninguém. Gera, depois de uma crise matrimonial, similar à de dona Rosa, deixou o sustento da casa apenas nas mãos de Hamilton<sup>(53)</sup>. Diferentemente de seus vizinhos, seus filhos não trabalham, nem fazem biscates para ajudar na renda familiar<sup>(54)</sup>. Ajudam em casa e todos frequentam a escola. O filho mais velho, Francisco, que acabou de completar 15 anos, pretende ser aprendiz de

---

52. "... quando realizei pesquisas com a camada média baixa tipo wite collar (Velho, 1973), como com camada média alta nos limites de uma burguesia (Velho, 1975) deparei com fato de constantemente encontrar indivíduos ou famílias que, sob critérios sócio econômicos descritivos de renda, ocupação, educação, etc., seriam incluídos na mesma categoria, mas que apresentavam todas diferenças em termos de ethos e visão de mundo.(Velho, 1987:106).

53. Ela era costureira numa fábrica de artigos militares há dez anos.

54. Ver Machado Neto (1980) sobre trabalho infantil e renda familiar.

mecânica de motos com seu tio paterno que é piloto de motocross.

A mobília da nova casa é pobre: uma cama de casal, onde dormem o casal e a filhinha de 2 anos, e duas camas de solteiro, que acomoda os outros quatro filhos. A casa possui 3 cômodos: banheiro, cozinha e uma peça que serve de dormitório e sala de estar. Apenas uma cômoda velha separa os dois ambientes. Na casa existem só dois pratos, comprados por ocasião de uma feijoada para a qual fomos convidados eu e meu marido. As crianças comem em potinhos de margarina. Hamilton nunca deixa de reconhecer a distância entre nossos mundos, com comentários ora irônicos, ora cheios de rancor. No entanto, essas marcas de pobreza pouco escondem a sofisticação desta família frente a outras do mesmo bairro, denotada por opções de consumo e pelo próprio comportamento.

A "maloca" de Hamilton e Gera comporta duas geladeiras, televisão, aparelhagem de som "3 em um", uma coleção com mais de 300 fitas K-7, onde encontramos desde Stones, Beatles, Amado Batista, Bezerra da Silva, até Replicantes - um grupo de vanguarda punk de Porto Alegre. A esposa organiza reuniões para vender *tupper ware* e chás "para strass" (sic) em sua casa. Ela reclama constantemente de Hamilton gastar parte do salário em "bobagens". Comentava um dia:

"... todo fim de mês é aquilo. Se eu não pego o dinheiro logo? ... Lá aparece ele com revistas, uma gaita, um video-game. Não dá! Depois, a Gera que se vire para espichar a grana até o fim do mês".

Se por um lado esta família consegue níveis de sofisticação cultural, de outra parte encontra dificuldades para uma ascensão econômica real. A época das vacas gordas (que possibilitou até mesmo a compra do terreno com escritura) está mais relacionada a uma mudança na política salarial do funcionalismo público municipal do que à conquista de um trabalho mais rentável. Portanto, a qualquer mudança no jogo político, esta família pode voltar a condições de miserabilidade.

### 3.2.5 Escolaridade

Entre todos os itens observados no grupo em pauta, a escolaridade surge como fator inquestionável de ascensão, ainda que, em uma análise mais aprofundada, também deixe transparecer seus limites.

Em todos os domicílios pesquisados, as pessoas com menos de 50 anos atingiram nível de escolaridade superior ao dos pais. Dos informantes situados entre 82 a 50 anos 22,2% são analfabetos e 77,7% não completaram o primário - grau entendido como as quatro séries iniciais. Entre os

informantes na faixa etária de 49 e 15 anos, apenas 10% cursaram menos que a quarta série, outros 10% chegaram a oitava série, 80% atingiram o segundo grau, com 50% destes completando o curso. Nenhum informante, nesta faixa etária tem grau de escolarização zero, assim como ninguém conseguiu atingir o ensino superior (veja tabela página 115).

A história da educação brasileira, assim como o fenômeno do êxodo rural, estão entre as razões que explicam os níveis diferentes de escolarização observados no grupo objeto do presente estudo. Sem dúvida a gratuidade do ensino primário vigente desde a Constituição de 1946 contribui para o aumento do índice de escolarização. É preciso lembrar, entretanto, que o Estado estenderá este direito até a oitava série só a partir de 1971, o que permite afirmar a existência de uma pré-disposição dos informantes em investir na educação. Há 22 anos, a segunda geração do grupo estudado encontrava-se em idade limite entre o primeiro e segundo graus. Só a partir da introjeção da importância da escolaridade é que se pode explicar a rápida apropriação do grupo dos benefícios aportados pela legislação.

Durham (1973) e Macedo (1979) apontaram para a expectativa que grupos operários e migrantes depositaram na escola como possibilitadora de melhores salários e profissões. No entanto, a estrutura do ensino público no

TABELA I

Grau de Instrução	Primeira Geração	Segunda Geração
Analfabetos	22,2 %	0,0 %
1º grau incompleto	77,7 %	10,0 %
1º grau completo		10,0 %
2º grau incompleto		30,0 %
2º grau completo		50,0 %
3º grau completo		0,0 %
	99,9 %*	100,0 %

\* Não obtive dados completos sobre a primeira geração.

Brasil é insuficiente para a efetiva participação da escola na formação de quadros profissionais.

A escola oferecida aos grupos populares é, reconhecidamente, desqualificada e geradora de um ensino desigual. Luís Antonio Cunha (1980), há mais de uma década já chama a atenção sobre a deficiência das escolas públicas, realidade ainda incontestável. Entre as deficiências, Cunha acentua a desqualificação dos professores (poucos com formação no magistério e/ou curso superior), cursos noturnos e turnos reduzidos que adaptam os currículos para "alunos mais precários". Acrescente-se, ainda, a proliferação dos cursos supletivos que conjugam todos os fatores citados.

A partir do estudo de caso, outros fatores, além da escolarização insuficiente, podem ser apontados como inibidores da trajetória ascendente, quais sejam uma parentela muito pobre e a cor.

Em todas as famílias pesquisadas, encontrei apenas um pretendente a ingressar na universidade. É o filho de dona Rosa, Gelson, que, depois de lutar dois anos para entrar para a Academia Superior de Polícia, apela agora para a influência dos partidos políticos, como chance de "subir na vida".

O exemplo de Gelson informa sobre o abismo entre o segundo grau, à disposição das camadas populares, e o terceiro grau. Ele encontra-se completamente frustrado e não compreende como sendo o único que completou segundo grau na família, ainda contando com diploma de gráfico (ostentado na parede da sala da mãe), não conseguiu aprovação no vestibular.

"... tu vê, eu sou gari! Ganho mais como gari do que como gráfico. Tenho diploma e tudo. (Agradeço ao Seu Adão que me fez estudar). Eu tentei vestibular para rato da Polícia Federal. Meu maior sonho. Tu sabe o que é um sonho? Mas no vestibular não passo.

Tu é filiada em algum partido?... Eu sou em dois! Agora vou para a política! Eu entrei par o PT. Dois anos agitando em passeata. Até pau dos pé de porco eu levei. Não consegui nada. Nem emprego melhor, nem uma matrícula na faculdade. Agora mudei. Agora sou PMDB. Lá eu tenho liberdade. Lá, eles dão chance prá gente. Tem um faixa meu que já montou até um comitê eleitoral. Quem sabe nas próximas eleição tu não vai vê uma faixa com meu nome para vereador? Eu sonho alto."

Os contatos com Gelson mostram sua dificuldade em decodificar a sociedade envolvente. Em sua tentativa de ascensão rompeu com os signos estigmatizadores de sua condição social. Veste-se diferente dos rapazes da vila, procura não estabelecer relações de amizade dentro do bairro. Nos finais de semana busca diversão em outras regiões. Atualmente, tornou-se adventista, rejeitando a religião da família. Não frequenta mais a casa de Seu Miro. Apesar dos esforços para sair desse mundo de pobreza, Gelson

esbarra nas exigências subliminares da sociedade maior, que o impedem de integrar a posição almejada. No seu discurso não aparecem outros elementos inibidores de ascensão, como o fato de ele ser negro e o primeiro membro de um rede extensa e carente que desbrava o mundo letrado.

Ao contrário de Gelson, Hamilton transita com mais desenvoltura no mundo fora dos limites da vila. Como diz Gera, "herdou da mãe, professora primária, o gosto pelas letras". É poeta, autor dos versos expostos na abertura deste trabalho. Passa madrugadas a escrever e ilustrar seus poemas, com um bom traço. Seus temas vão desde o tradicionalismo gaúcho, passando pela solidão da cidade, o amor aos filhos e aos orixás.

Nos limites de sua pobreza arranja meios de suprir a família de informação: compra revistas usadas em sebos, recolhe na rua toda sorte de folhetos (sobre AIDS, calendário lunar, etc), adquire enciclopédias à prestação, coleciona fitas K-7 de estilo musical variado, permuta utensílios práticos por bens culturais, como quando trocou uma geladeira velha por uma gaita de fole e uma TV por um video-game.

A família aposta na educação. As crianças são encorajadas a permanecer na escola. Frequentam regularmente os Escoteiros e as Bandeirantes, atividades oferecidas pela

igreja católica local. Hamilton insiste em cursar o segundo grau em supletivos noturnos, que o cansaço não o deixa concluir.

Gera teve o pai, jornalista, assassinado na década de sessenta. Estudou além da primeira série do segundo grau. Mostra-se bem informada, atendendo às solicitações dos filhos com a dedicação de quem quer lhes transmitir conhecimentos.

A passagem para outra camada social é muito penosa para esta família. Mesmo tendo assimilado fragmentos da cultura da classe média, a fragilidade financeira os fixa na posição que se encontram. Junta-se a isso, o fato de não contarem com a solidariedade de parentes, que em outros casos tem sido elemento de estímulo ao crescimento sócio-econômico. A família do marido, melhor situada economicamente, desaprova a opção de Hamilton por uma mulher negra.

O último exemplo que trazemos é o de Carlos, filho adotivo do pai-de-santo. Ele conjuga todos os ingredientes essenciais, na percepção interna do grupo, para alcançar uma transposição de status social: é branco, nível de instrução secundária e possui parentes pouco onerosos. Sua esposa contribui com parte significativa da renda familiar, sendo proprietária de uma confecção. Com poucos filhos e uma rede familiar estabilizada, o casal encontra-se mais "folgado"

para investir em um carro melhor, e quem sabe até comprar um apartamento.

A posição de destaque que Carlos desfruta já lhe confere deferências na terreira de seu pai (tenha-se presente que, em termos rituais, Carlos e Miro são irmãos-de-santo<sup>55</sup>). Quando visita a terreira de seu Miro, o Orixá de Carlos é o mais homenageado. Seus atrasos às cerimônias são compensados com um retrocesso na ordem ritual, oportunizando a homenagem aos seus protetores.

Ao passo que Carlos dá demonstrações de seu status exercendo poder político sobre os demais, sua esposa exhibe luxo e ousadia nas vestes rituais.

Tal comportamento, visto sem muita simpatia pelos afiliados à terreira, conforma-se aos limites da hierarquia da casa. Carlos e Vânia não ferem a soberania dos chefes da terreira, Miro e Eliete. Mas seus excessos são admitidos porque simbolizam a própria ascensão social, pela qual os genitores lutaram.

Estes três exemplos - de seu Adão, dona Rosa e Gelson, de Gera e Hamilton e de Carlos e Vânia - remetem-se às angústias gerados pelo processo de ascensão social descritas

---

55. No capítulo seguinte analiso a sobreposição do parentesco carnal e religioso.

num artigo sobre "A vida em sanduíche" de Fonseca (1993). A autora examina a heterogeneidade sócio-econômica dos grupos populares, apontando para a "profunda ambivalência" que se estabelece "em torno dos projetos de ascensão". Sobre o sentimento desencadeado por esse processo, ela nos ensina:

"... melhorar na vida, é implicitamente sabido, significa o isolar-se, erguer muros em volta e, talvez, ir embora. Significa se retirar da rede social, renegar um estilo de vida que os amigos continuam a abraçar. Nem sempre é dito abertamente, mas soa o recado: os novos-ricos são uns traidores. Fizeram o que todo mundo teria gostado de fazer, mas devem suportar as consequências desta *déchirure* - por um lado, o sentimento de culpa e de solidão, por outro, a desconfiança dos vizinhos" (Fonseca, 1993).

### 3.2.6 Aprendiz de Bacana

A terreira desponta como ordenadora simbólica da mobilidade social. Vitrina da ascensão, ela se coloca entre os limites da favela e da cidade. Ela reflete o momento de transição vividos por seus afiliados que se encontram entre a miserabilidade e as conquistas de classe média<sup>56</sup>. Está além dos "despossuídos e degredados" e aquém do mais ricos. Da mesma forma que ela não aceita entre seus fiéis quem não

---

56. Quando contrastamos camadas populares e classe média não estamos supondo homogeneidades nestes segmentos sociais, mas numa perspectiva mais global eles são portadores de signos culturais bastante díspares na sociedade brasileira (Ver Velho, 1987).

consegue bancar com a sofisticação da casa, exclui aqueles que já galgaram degraus na trajetória de ascensão<sup>57</sup>).

Ciro ilustra bem a primeira situação. Primo-irmão da madrinha da casa, é tolerado apenas entre os irmãos por sua condição de feiticeiro artiloso. Sua falta de recursos - ele mora de favor nos fundos da terreira - é atribuída à sua falta de vontade de "tirar o pé da lama" e que o impede de ocupar um lugar de respeito entre a confraria<sup>58</sup>).

Outros são *persona non grata* na terreira, desta vez por motivos opostos, ou seja, pelos sintomas de sofisticação. Hamilton já foi excluído do quadro de médiuns. As marcas de distinção, impressas no seu comportamento arrojado fere suscetibilidades. A ostentação de bens inacessíveis aos demais (secadoras de roupa, consulta com psicólogos, máquinas fotográficas, etc), a oferta de presentes exuberantes ao templo foram decodificados como insinuação grosseira de superioridade social a quem não pode chegar lá. Hamilton é visto como um "novo rico pobre" que se utiliza de um discurso pomposo para delimitar distância social.

---

57. Ver Prandi (1991) sobre a Umbanda como propiciadora de mobilidade social.

58. Enquanto é criticado pelos membros efetivos da casa, Ciro é admirado pela assistência, menos informada dos conflitos internos do clero. Diante da assistência acontece com ele o fenômeno, analisado por Montero (1985), do prestígio adquirido pelos Pretos-Velhos, na atualização ritual, onde seu status de santo menor definido pela hierarquia oficial da Umbanda, é invertido.

Já se escutam rumores de insatisfação, também, quanto ao abuso de poder de Carlos. Vários membros acusam-no de elemento desagregador, colocando em risco a solidez da terreira. Seu Miro tem enfrentado uma série de dificuldades no relacionamento com filhos-da-casa. Geralmente solucionados com punição severa de sua parte. Companheiros de religião, também, ameaçam abandoná-lo, acusando-o de "dar ouvidos aos esnobismos de Carlos". O comportamento dele é desprezado do mesmo modo com que as pessoas "suportam" um patrão que as subjuga pelo poder econômico.

### 3.2.7 Para Ser Melhor Tem que Ser Igual

"Para ser melhor tem que ser igual". O comentário de Delmar informa sobre a lógica deste ethos, onde a vontade de ascensão deve permanecer implícita. Por isso a crítica ao comportamento de Carlos e Hamilton. Num mundo em que o desejo de subir na vida é dificultado pela estrutura de classe da sociedade, a ostentação de "riquezas" fere um princípio importante de fidelidade aqueles que estão cientes de sua estagnação social.

Evidenciar a impotência dos outros desperta um sentimento de despeito expresso em diversas formas de acusação, que geram inúmeros conflitos interpessoais. Existe um sentimento generalizado de desconfiança de "estar sendo

tocado", ou seja, sendo vítima de feitiçaria<sup>59</sup>). As pessoas estão sempre envolvidas em alguma disputa. Marido é uma peça constantemente ameaçada de roubo; a atenção do pai-de-santo é alvo de brigas entre os irmãos; a fama de bom batuqueiro também gera rivalidades; até mesmo vestir-se bem demais para os padrões do grupo ou gabar-se de algum luxo extraordinário é expor-se a contra-gostos. São sentimentos ambivalentes de ciúmes e inveja. Muitas destas contendas traduzem-se na crença do "olho-grande", uma manifestação que indica ao mesmo tempo acusação e medo, contra o qual existem várias formas rituais de proteção<sup>60</sup>).

Dentro dessa lógica, o enriquecimento vivido nesta terreira traz à tona conflitos gerados pela desigualdade de oportunidades entre os membros da casa.

---

59. A potencialidade sempre eminente de estar sendo enfeitado entre os "batuqueiros" lembra à maneira como Evans-Pritchard (1978) descreve a bruxaria entre os Azande.

60. "Olho grande sert à expliquer à la fois les entreprises ambitieuses et leur échec. D'une part, il designe l'ambition démesurée, la faute morale de ceux qui aspirent à se hisser au-dessus des autres. D'autre part, olho grande est la force qui se retourne contre les ambitieux pour mettre en échec leurs projets" (Fonseca, 1991a).

### 3.3 Reciprocidade

"Meu pai Oxalá, tem pena de mim, tem dó. Se as volta do mundo é grande, teus poder 'inda é maior".

(Ponto cantado na terreira)

A análise das tensões que se estabelecem no processo de mobilidade social traz embutida a noção de reciprocidade (Mauss, 1974) como código estruturante das relações sociais do grupo pesquisado. Na terreira esta situação está expressa em todos os acontecimentos, sejam rituais ou não.

Apesar de condenado à violação constante, a reciprocidade envolve um pacto de fidelidade aos amigos e generosidade. É um estilo de vida, inscrito no convívio com a vizinhança, na hospitalidade e na expectativa de retribuição a longo prazo.

Num sentido amplo, a lealdade esperada significa não trair esse estilo de vida em função dos movimentos ascendentes. No relacionamento interpessoal, fidelidade é um termo incondicional. A ofensa a um amigo fere a rede como um todo. Quando um irmão-de-santo rompe com o sacerdote, por exemplo, o seu círculo mais próximo tende a se retirar da terreira. Foi esse sentimento de lealdade que fez dona Anita

e Onilda migrarem inúmeras vezes a procura de uma terra onde fossem mais respeitadas.

A generosidade é não esperar a retribuição imediata dos favores. É receber com hospitalidade. É ter consciência de que "aqui se colhe o que se planta". É um dom proporcional ao ofertado. Por isso as gentilezas recebidas não são respondidas com "obrigado", mas desejando "que os pais (orixás e caboclos) deem em dobro". Essa noção justifica a trajetória de felicidade ou infelicidade das pessoas.

Se o comportamento esnobe é uma gafe recriminada, a mesquinhez é intolerável. Assim sendo a comida passa a ser símbolo máximo de generosidade. Ofertada imediatamente a todo convidado, ela representa o dom da vida, da sobrevivência ameaçada pela sua falta eminente.

A comida tem importância central nos cultos destas religiões. Todo e qualquer ato ritual se faz com elas. Nas festas, alimentos são distribuído copiosamente. No final do ciclo ritual, oferece-se a Mesa dos Inocentes, uma refeição concorridíssima pelas crianças da vizinhança. É uma cerimônia realizada em agradecimento por todas as dádivas recebidas.



É certo que o significado deste fato é complexo e se particulariza em cada tradição mítica. Contudo, não se pode ignorar que a alimentação representa oferecer um bem escasso no dia-a-dia. Se algumas famílias superaram essa dificuldade há muito, essa realidade os toca francamente através de vizinhos. Assim como ela supre necessidades biológicas de sobrevivência, cimenta laços de solidariedade.

## CAPÍTULO IV

## TUDO EM FAMÍLIA: RELIGIÃO E PARENTESCO

Ao apontar para a estreita relação entre a organização dos cultos afro-brasileiros e a organização dos grupos familiares, os estudiosos da religião e da família têm ressaltado a determinação das estruturas religiosas sobre a organização da vida imediata (Costa Lima, 1977; Segato, 1986; Woortmann, 1987). Nossa análise inverte esta proposição ao ressaltar a influência da "família carnal" (para usar a expressão nativa) sobre a religião ressaltando formas tradicionais de organização social entre grupos populares urbanos. Neste exemplo portoalegrense, procuramos demonstrar o quanto uma tradição de organização doméstica e de sociabilidade<sup>61</sup> dos grupos populares urbanos influenciam a esfera religiosa.

A família é uma dimensão importante para a compreensão dos cultos afro-brasileiros. Nas ciências sociais brasileira a relação entre a família e a religião tem sido destacada por vários autores, mas raramente essa questão assume relevância central na análise. Na maioria das vezes a família aparece como dado secundário para explicações de maior envergadura dessas religiões. Encontramos referência à

---

61. Sociabilidade é usado aqui na acepção de Ariès (1981).

família para justificar a trajetória social de agentes religiosos, como nos trabalhos de Velho (1977) e Dantas (1988), ou então, ela aparece como fator importante na ordenação do cotidiano dos grupos populares, como mostrou Paula Montero (1985) em seu trabalho sobre processos de cura religiosa. São menos comuns, no entanto, estudos como o de Rita Laura Segato (1986) e Klass Woortmann (1987) que destacam a influência das concepções religiosas na organização social do parentesco das classes populares brasileiras.

Nos grupos populares a família é um fator estruturante das relações sociais, pois como já apontou Woortmann, referindo-se às classes baixas, "as pessoas têm que viver sua vida cotidiana, e a este nível o parentesco é uma variável importante, pois é através dele que se organiza boa parte do espaço social imediato, é através dele que, em boa medida, as pessoas se ajustam às dificuldades da vida" (1987:15). E ainda mais, a partir de sua organização, a família tanto institui como reproduz valores axiais desses grupos, como, por exemplo, a reciprocidade.

O termo "família" é aqui empregado num sentido amplo, isto é, em conformidade com o uso que o próprio grupo focado faz do mesmo. Entretanto, uma vez que estamos refletindo sobre uma realidade específica, algumas considerações são necessárias, pois a própria natureza do

assunto pode supor falsas homologias entre padrões de composição familiar diversos.

O parentesco é uma relação social que nem sempre tem a ver com laços de sangue (Auge, 1978). Na perspectiva antropológica, família é um conceito cambiante que envolve regras de residência e formas de casamento. Esse tipo de ressalva é importante para evitar certas avaliações etnocêntricas que compreendem família como uma instituição "natural", composta pelo núcleo pai, mãe e filhos. Dentro deste entendimento, qualquer outra forma de estruturação do grupo doméstico é considerada como anomalia ou, na melhor das hipóteses, derivação daquele modelo único. Vale lembrar que este modelo não é universal, como as etnografias sobre parentesco tem demonstrado (Levi-Strauss, 1966; Fonseca, 1988; entre outros).

#### 4.1. A Família Mítica

Segundos certos autores (Costa Lima, 1977; Segato, 1986, entre outros) a importância que o universo familiar assume nas religiões afro-brasileiras pode ser constatada já nos seus mitos de origem. Estas narrativas tratam das relações entre as divindades enquanto membros de uma família de nobres africanos. São estes relatos acerca de encontros e desencontros entre casais, relação entre pais e filhos e irmãos que fornecem uma estrutura cosmológica a

estas religiões. Autores que enfatizam este aspecto do vínculo família/religião argumentam que a organização dos grupos de culto - por perpetuarem a memória negra nas histórias dos orixás revividas no ciclo ritual - servem de modelo à organização do parentesco.

Tenho dúvidas quanto à relevância deste argumento na terreira de seu Miro. Lá, muito raramente ouvi relatos lineares e completos sobre estas narrativas míticas. Na verdade, com exceção do chefe da casa que conhecia algumas "passagens", os demais adeptos, quando por mim questionados sobre as histórias dos santos, restringiam-se a identificar a aparência física dos orixás, muitas vezes tomando como referência as imagens vendidas no comércio. "O Odé? é um indiozinho com roupa de pena, não é? Pelo menos é o que a gente vê nas imagens", me respondeu dona Eliete, esposa do pai-de-santo e membro atuante na terreira, quando fiz perguntas sobre a mitologia.

Sempre que se faziam comentários sobre a personalidade de alguém, ou se interpretava determinada situação, a vida dos orixás aparecia de maneira fragmentada. Conversas entre mulheres, como esta que travei com Leticia, eram habituais:

"... eu sou louca por criança, desde que seja dos outros. Se tivesse filhos não teria paciência! Também sendo filha de Oxum o que é que eu queria? Com a Oxum era assim: a Iemanjá ia tendo os filhos e ela ia criando".

Certa vez, ao jogar búzios para mim, o pai-de-santo dizia:

"... não pode ser! Tu não pode ter cabeça de Iemanjá e o Xangô no corpo. São mãe e filho, não podem casar".

Quê entãõ realizando uma segurança para gravidez, o sacerdote pediu aos santos:

"Meu Pai Oxalá, minha mãe Iemanjá, vocês que são pais, protejam esta criança para que nasça forte saudável e obediente aos pais".

As relações familiares entre os orixás não são formuladas em termos de uma genealogia abrangente, mas sim em termos das relações concretas da vida cotidiana. Certa vez ouvi explicações sobre a conduta de um membro da casa, associando-o ao caráter de um orixá:

"o Xangô é tramposo também. Uma vez, indo atravessar uma ponte, não quis carregar o pai dele, que é o Oxalá Velho. O Oxalá é arqueadinho, assim, quase não pode andar. Aí vinha atrás o Ogum, irmão mais velho, e carregou o velho até o outro lado da ponte".

Rita Segato (1986) observou no Xangô do Recife que os adeptos tinham na família dos deuses africanos um modelo próprio para contrapor à família patriarcal brasileira. Entre as pessoas que conheci no terreiro, o caso era outro.

Não havia uma que fosse capaz de traçar a genealogia da família mítica. Elas sabem dos vários laços de parentesco existentes entre os orixás. No entanto, eles não concebem esta família mítica enquanto um conjunto familiar que, obrigatoriamente, tenha que possuir uma ordenação, onde eles venham contrastar ou reconhecer o seu próprio sistema familiar.

A análise de Segato lança mão do passado escravo da população adepta ao Xangô do Recife para explicar os arranjos domésticos do povo do culto. Estes são marcados por uma forte solidariedade entre mães e filhos e entre irmãos; instabilidade matrimonial e precedência da família ritual sobre o parentesco "legítimo".

As diferenças com o sistema religioso visto por Segato em relação ao caso etnográfico que apresentamos são gritantes. Em primeiro lugar a casa de seu Miro poderia ser classificada como de umbanda cruzada, na medida em que não se dedica exclusivamente aos rituais da "linha africana" (62). Em segundo, os membros da casa não são descendentes de escravos. Se bem que existam negros entre eles, estes não constituem-se enquanto categoria étnica e os laços com a África são menos lembrados que seus projetos de

---

62. Como me referi no segundo capítulo, a denominação de umbanda cruzada para essa casa é categoria do pesquisador, pois entre os adeptos existe uma disputa quanto à classificação da terreira no universo das religiões afro-brasileiras.

ascensão social. Durante meu trabalho de campo jamais ouvi referências à tradição africana, a despeito dos rituais batuqueiros assumirem cada vez mais espaço e esplendor neste templo<sup>63</sup>.

Se bem que existam disparidades tanto da sociedade regional, quanto das religiões observadas, uma investigação comparativa parece instigante. O Xangô do Recife tem sido apontado como uma das religiões de maior similitude com o batuque gaúcho. Norton Correa (1988), estudando grupos de batuqueiros bem mais ortodoxos do que aqueles que analiso aqui, referiu-se às "estórias tradicionais dos orixás ... que correm pelas casas" e que  **muito ocasionalmente** são contadas por inteiro. Já que os mitos não se constituem em um acervo comum ao povo-de-santo, como poderiam indicar padrões alternativos de organização familiar?

No contexto portoalegrense que examinamos, quando ouvimos algum comentário sobre as "estórias dos orixás", os deuses são identificados em termos de algum papel familiar. As pessoas sabem que a Oxum é esposa de Xangô, alguns falam de uma relação matrimonial entre ela e Ogum, mas estes vínculos são nomeados de maneira pouco sistemática. Os laços de parentescos são citados tão dispersamente, que

---

63. Nos dois primeiros capítulos discuto a trajetória religiosa deste grupo, mostrando que a ligação com o batuque é uma das estratégias empregadas para estabelecer vínculos de distinção social.

difícilmente poderíamos inferir daí alguma rede mais estruturada de parentesco.

Ninguém na terreira conhece os mitos por inteiro. A bem da verdade, na maioria das vezes, era eu quem solicitava a associação de certos acontecimentos aos mitos citados na literatura especializada. Finalmente acabei percebendo que minha atitude suscitava constrangimentos, como uma professora tomando um ponto pouco assimilado. Dona Anita, filha experiente da casa, que até mesmo possui sua própria terreira, botou um ponto final nas minhas perguntas indelicadas:

"Olha, essas histórias estão nos livro. Eu sou analfabeta".

São as experiências cotidianas que fazem as pessoas pensarem nos mitos, e estas experiências estão ligadas, em geral, à ajuda mútua. São em situações de vivência prática da religião que os mitos são acionados e, via de regra, são os vínculos familiares dos deuses que são resgatados como significativos. É no momento de fazer uma segurança para gravidez, por exemplo, que a oferenda é amarrada primeiro com um pano azul, simbolizando o útero da mãe Iemanjá; depois com um pano branco para garantir a proteção de Oxalá à criança. Isto é feito, também, como auspícios de união entre o casal.

Quando alguém enfrenta problemas amorosos lembra logo de Oxum, pois ela é a "deusa da família". Por quê?, eu perguntava. "Porque ela ajuda quando temos dificuldade no casamento", me responde uma moça laconicamente. Não encontrei em campo evidências de um corpo mítico completo como alguns autores observaram nos cultos afro-brasileiros em outros estados brasileiros.

Meus dados empíricos colocam em dúvida a noção de transmissão de uma tradição africana, escrava, ou batuqueira (dependendo dos contornos da identidade que está sendo acionada) e dão destaque à experiência histórica de trabalhadores urbanos. As pessoas que entrevistei não apenas desconhecem os mitos de origem, como são capazes de ressemantizar o sentido dos rituais<sup>64</sup>.

Sem dúvida posso estar indicando uma especificidade regional. A economia colonial gaúcha não deixou de contar com a mão-de-obra escrava, principalmente nas charqueadas. No entanto, não podemos desconsiderar o contingente de trabalhadores brancos das estâncias de criação de gado, nem mesmo os imigrantes europeus chegados ao estado a partir de 1824. Apesar do número de negros ser significativo, não é possível desconsiderar que a população de baixa renda do estado apresenta variedade de elementos étnicos. Por outro

---

64. Vide no terceiro capítulo o episódio sobre reforma da terra.

lado, estudos têm demonstram a participação de imigrantes italianos e alemães nos cultos batuqueiros portoalegrense (Oro, 1989). Isto tudo me indica uma referência, no mínimo plural, para a organização dos grupos familiares, onde os imaginários religiosos se entrecruzam.

Na terreira em questão as histórias dos orixás indicam muito mais tipos de personalidade, do que modelos de organização do sistema de parentesco. Este está vinculado à redes de ajuda mútua, enraizada nos valores de reciprocidade existente entre os membros de uma parentela.

#### 4.2. O Parentesco Ritual

Além da família dos deuses, noções familiares são pertinentes a um outro nível: o parentesco ritual que se estabelece entre os membros de uma casa, a família-de-santo.

Para fazer parte da comunidade religiosa é necessário ser iniciado ritualmente por um pai ou mãe-de-santo, que dessa forma toma os acólitos como filhos e filhas-de-santo. Assim sendo, criam-se laços religiosos que fixam uma extensa rede de parentesco, congregando membros de várias casas: com pais, avós, bisavós, tios, primos e sobrinhos-de-santo.

Dentro desta estrutura religiosa o pai-de-santo (ou mãe-de-santo) é a figura que centraliza todas as atividades necessárias ao funcionamento do terreiro. Suas tarefas não se reduzem apenas às questões espirituais que o culto impõe. Também são de sua competência as questões de ordem prática como, por exemplo, a administração material da casa. Na casa de seu Miro, para o cumprimento desse acúmulo de atividades, que muitas vezes dura noite e dia, conta-se com os membros da própria unidade doméstica do pai-de-santo e com a cooperação dos filhos-de-santo.

Os filhos-de-santo têm grande parte de seu tempo absorvido pelas obrigações religiosas. Além de tomarem parte nos rituais, são responsáveis pela manutenção econômica da terreira<sup>(65)</sup>. Na casa de seu Miro, um bom filho-de-santo deve passar todo dia pela terreira para "cuidar de seus santos" e colocar-se à disposição para qualquer tarefa que o pai-de-santo solicite. A atividade ritual é incessante, com as sessões semanais de umbanda e as obrigações da nação. Estas, geralmente, são muito trabalhosas, envolvendo preparação de comidas e períodos de reclusão dentro do templo, que podem variar de 1 à 31 dias, dependendo da Casa e do ritual.

---

65. No terceiro capítulo descrevo mais detalhadamente as obrigações econômicas dos filhos-de-santo de seu Miro. Ouvi muitas queixas contra abusos de pais-de-santos que enriquecem às custas da contribuição dos adeptos. Estas despesas desencadeiam atritos, que levam a dissidências nas terreiras.

No caso dos rituais, as atividades são inúmeras. Incluem desde a limpeza e decoração da terreira até cuidados com os animais que serão sacrificados, passando pela a preparação das comidas e das roupas rituais. Quando se pretende realizar melhorias no templo não é raro encontrar algum filho-de-santo fazendo concertos em alvenaria, carpintaria, etc... Uma casa de religião exige, portanto, uma dedicação enorme por parte de seus membros. Seu funcionamento depende de uma estrutura baseada na autoridade (religiosa) do pai ou mãe-de-santo e na cooperação dos filhos<sup>(66)</sup>.

Entre os irmãos-de-religião, estabelecem-se laços de solidariedade que os obrigam a prestar assistência uns aos outros. Isto inclui companhia nos rituais de reclusão; visitas em caso de doença; doação de uma veste ritual; relações de compadrio; alocação de empregos; indicação de serviços médicos, etc. Soube apenas de um caso de auxílio financeiro direto, quando os filhos da casa abriram uma caderneta de poupança para ajudar o tamboreiro a "se aprontar". Bira é uma figura muito apreciada pelo pai-de-santo:

"uma rica criatura, ótimo filho, bom tamboreiro... Tá preso por bobagem. Roubou uma jaqueta de uma guria ali na avenida e veio ao passinho prá casa. Tava pedindo prês home pegar ele. Agora, final de dezembro, ele

66. Sobre autoridade dos chefes de terreira ver Birman, 1982 e Costa Lima, 1977.

sai. Aí nós aprontemo ele e ele vai viver da religião".

Entretanto, conheci outros membros da casa que enfrentavam sérias dificuldades de sobrevivência que não chegaram a comover a comunidade religiosa.

Embora a reciprocidade seja altamente valorizada, não significa que ela se estenda de maneira homogênea a todos afiliados. Como descrevi anteriormente, a terreira também abriga inúmeros conflitos interpessoais, que envolvem disputa pelo poder, inveja do modo e estilo de vida de alguém melhor colocado, mágoas acumuladas com a pouca delicadeza com que o pai-de-santo exerce sua autoridade. Estas disputas acabam seccionando a comunidade em pequenas redes de solidariedade, definidas geralmente por relações pré-existentes à convivência na terreira.

### 4.3 As Unidades domésticas

No decorrer da pesquisa fui me dando conta que os grupos que frequentavam o templo eram aqueles mesmos da sociabilidade cotidiana das pessoas, composta por comadres e parentes próximos, vizinhos e, sobretudo, por pessoas de uma mesma unidade doméstica.

Os grupos domésticos não se restringem à família nuclear. Mesmo aqueles lares que hoje se formam de casais com filhos, já abrigaram, no início do matrimônio, crianças de outros leitos maternos<sup>(67)</sup>. O padrão característico deste grupo é a existência de residências individualizadas dentro de um mesmo terreno, onde os membros das diversas moradias, ligados principalmente por laços de parentesco, compartilham o dia-a-dia, formando uma rede de ajuda mútua.

Em Porto Alegre, desde o final do século XIX aparecem registros das "casas de corredor", solução para a crise habitacional ocorrida na capital gaúcha em função da expansão industrial e crescimento populacional<sup>(68)</sup>, em que um terreno abriga duas ou mais moradias. Ainda hoje encontramos, em vários bairros populares portoalegrenses,

---

67. Fonseca (1987), discutindo o padrão de matrifocalidade dos grupos populares brasileiros, mostra que o momento de recasamento significa, em muitos casos, uma separação entre mãe e filhos, quando o novo companheiro exige que a mulher se livre das crianças da relação anterior.

68. Cf. Fonseca, 1989.

este estilo de moradia. Na vila estudada este arranjo transcende as necessidades habitacionais, atingindo as relações sociais e políticas dos grupos residentes.

A proximidade das casas proporciona um espaço de pouca privacidade, onde tarefas cotidianas (principalmente o cuidado das crianças) e emoções são partilhadas.

Referências deste estilo de vida encontramos na família antiga relatada em a "História Social da Criança e da Família", de Philippe Ariès. Este autor desenvolveu, nesta obra, o conceito de sociabilidade para falar da sociedade pré-contemporânea, onde a idéia de privacidade era inexistente e "as trocas afetivas e comunicações sociais eram realizadas, portanto, fora da família, num meio muito denso e quente" (Ariès, 1981: 11).

No bairro popular em que se desenvolveu esta pesquisa, a rua também não se constitui como um espaço de anonimato. Lá, identificamos a sociabilidade de que nos fala Ariès, na vivência diária que se dá no espaço da rua que pouco tem a ver com a privacidade dos lares. Lá todos sabem da vida de todos: a mulher que apanha do marido; o fulano que não pagou a dívida do armazém; o beijo que a mocinha recebeu do marido da vizinha; a geladeira velha que alguém recebeu de um programa radiofônico ... O pátio fica na frente das casas, ao contrário do quintal



da classe média. A cerca de madeira que dá para a rua é uma das raras demarcações de privacidade. Mesmo assim é aberto, visível, contíguo à rua. É nele que brincam as crianças, que as mulheres lavam roupa e que os maconheiros e assaltantes se refugiam. Nas ruas desses bairros existe um constante ir e vir. É mais comum encontrar grupos de mulheres e homens conversando na frente do portão, ou num canto da rua, do que em suas cozinhas.

Dentro dessa perspectiva, sociabilidade se refere a um certo tipo de associação, de gosto, de expressão, identificado historicamente às classes populares. Se proximidade cria inúmeras situações conflituosas, ela também propicia relações de reciprocidade.

#### **4.3.1 Matrifocalidade**

No contexto dos grupos populares urbanos gaúchos, as parentelas, formadas principalmente por parentes consanguíneos, dependem em grande parte das mulheres.

Em 60% dos casos observados os indivíduos nestes grupos são ligados por elos femininos: irmãs (com ou sem marido em

casa), mãe e filhos "carnais" ou adotivos. Mesmo quando trata-se de um casal, a maioria dos agregados são parentes da mulher: marido, irmão, primo e tia, etc. Não estou me referindo a "mulheres chefe-de-família", pois os maridos estão presentes. Entretanto, nota-se uma predominância de consanguíneos matrilineares no local de moradia<sup>69</sup>).

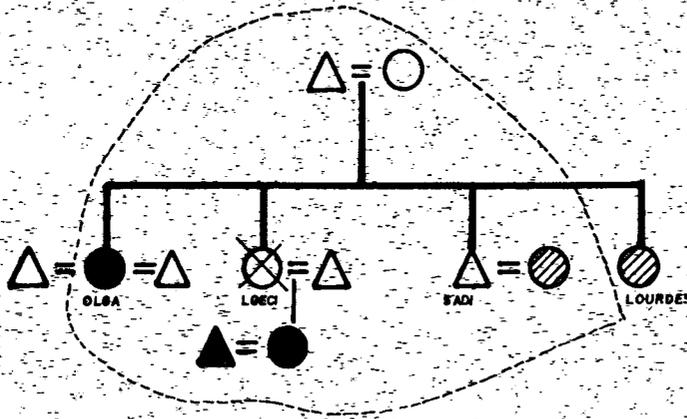
A unidade doméstica de Olga é um bom exemplo desta ênfase matrifocal. Olga começou a frequentar a terreira por volta da época em que iniciei a pesquisa. Embora ela participasse a pouco tempo nova na corrente, era bastante conhecida de muitos irmãos-de-santo. Olga está casada há 7 anos pela "segunda, terceira ou quarta vez", como brincam seus amigos. Nunca teve filhos. Mudou de marido, mas não de endereço: continua no cumprido terreno da Martins de Lima, onde já vizinhou com dona Anita e Onilda, fundadoras da terreira. Neste local foram construídas 4 casas: a da mãe de Olga, que hoje vive lá com o segundo marido; a de Olga e o atual marido; a de Loeci, irmã mais velha (já falecida, mas ainda citada como dona da casa), ocupada pelo viúvo e a única filha, Gladis. Bem no final do terreiro fica a casa de Sadi, irmão caçula que mora com a mulher e filha.

Olga frequenta a terreira juntamente com suas duas sobrinhas. Uma delas conheceu na sessão o seu namorado.

69. Cf. Fonseca, 1987.

DIAGRAMA I

UNIDADE DOMÉSTICA DE OLGA



-  FREQUENTAM REGULARMENTE A TERREIRA
-  FREQUENTAM OCASIONALMENTE A TERREIRA
-  UNIDADE DOMÉSTICA AMPLIADA

Quando casarem, os noivos terão moradia garantida neste terreno.

#### 4.4. Parentesco e Família-de- Santo

Como é de praxe nestas religiões, a terreira é o lugar de culto e também de moradia do chefe espiritual. Seu Miro divide as duas peças da frente da casa com sua esposa, dona Eliete. Atrás do salão ritual há uma peça onde dorme um primo-irmão de dona Eliete e no final do terreno mora uma tia materna dela. Este grupo comparte, além do terreno de residência, boa parte dos trabalhos religiosos.

Dona Eliete é imprescindível em qualquer função sacerdotal da terreira, organizando os instrumentos, as ervas, as vestes que serão utilizadas. Seu primo, Ciro, já teve sua própria casa de umbanda. Hoje é um dos principais médiuns da parte da umbanda, além de auxiliar nos trabalhos de manutenção material da terreira, valendo-se de sua experiência como pedreiro. Na casa ao lado da terreira, formando um prédio geminado, reside o grupo doméstico do irmão (carnal) mais moço de dona Eliete. Estes, sendo católicos, apenas prestigiam a terreira nos dias de festas. Apenas a menina Soraya, de 9 anos de idade, é muito entusiasmada com os rituais, "fuxicando" o dia todo os afazeres religiosos dos tios-avós.



As unidades domésticas organizam-se a partir de critérios de consanguinidade, numa rede de relações recíprocas que acabam transpondo-se para os laços religiosos.

Onilda, por exemplo, é auxiliar de enfermagem. Morena alta, esguia, com gestos masculinos - "por que é filha de Iansã" - ela já teve dois casamentos desfeitos. Hoje mora com a filha mais moça no terreno partilhado com duas irmãs e a mãe, já velha. Ela é médium da corrente. A filha "foi para o chão"<sup>70</sup> na terreira de dona Anita, irmã-de-santo de Onilda. As irmãs biológicas de Onilda não frequentam a religião, mas por ocasião do seu ritual de iniciação foram elas, capitaneadas pela matriarca, que financiaram a metade das despesas. O restante foi pago pelo ex-marido de Onilda, em agradecimento por ela ter-lhe salvado da cadeia com seu trabalho na religião.

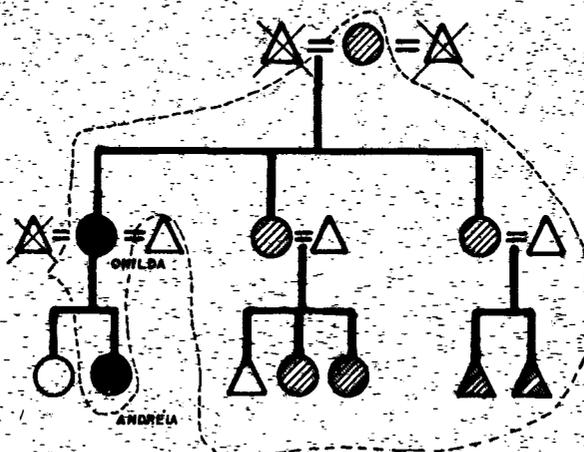
Estas pessoas compartilham boa parte de sua sociabilidade com parentes próximos e vizinhos, tanto para cuidar dos filhos, emprestar dinheiro em momentos de necessidade, fornecer abrigo numa crise matrimonial, ou frequentar a terreira. Essa solidariedade é anterior à sua

---

70. "Ir para o chão" ou "tirar chão" é um ritual de reclusão. Neste caso a informante referia-se a uma pequena iniciação, onde os santos seriam "encostados". Esta medida ritual é usada quando a pessoa não se sente preparada ou não tem dinheiro para fazer a iniciação completa.

DIÁGRAMA III

UNIDADE DOMÉSTICA DE ONILDA



● FREQUENTAM EFETIVAMENTE  
A TERREIRA

■ FREQUENTAM EVENTUALMENTE  
A TERREIRA

--- UNIDADE DOMÉSTICA AMPLIADA

vivência no culto e, via de regra quando entra-se para uma casa, o neófito carrega consigo sua rede de ajuda mútua, baseada principalmente no sistema de parentesco.

Nesta terreira, composta de 45 filhos-de-santo, não encontrei um participante que frequentasse a casa sem trazer junto algum membro de sua parentela. Seja como médium da corrente, ou assistente assíduo, ou ainda como visitante apenas nos rituais festivos, o grupo doméstico sempre está presente. Gera foi levada pela primeira vez à terreira pela sogra de sua comadre Tânia. Todas elas vizinhas "lá do Cantão". Gostou da casa e tornou-se frequentadora assídua juntamente com seus cinco filhos. Algum tempo depois, convidou seu marido para visitar a sessão, na expectativa de tirá-lo da bebida. Ele agora é médium da casa.

As obrigações com a família-de-santo não suplantam aquelas com o grupo doméstico. Muitas das deserções são atribuídas às exigências religiosas que podem deixar o grupo doméstico descoberto<sup>(71)</sup>. Numa ocasião uma moça foi desencorajada de fazer os ritos de iniciação porque tinha

---

71. Bastide já notará diferenças entre as obrigações com a família-de-santo no candomblé e no batuque gaúcho. Diz ele: "A autoridade do babalorixá no Norte tende a exceder o quadro religioso; no Sul, sua autoridade se exerce apenas no domínio da religião; nos outros campos, é a família que tem, absolutamente, todos os direitos. Basta viver um pouco no mundo dos candomblés e no dos batuques para sentir como a solidariedade que une os membros do candomblé, que faz d'ele uma verdadeira família, relaxou-se aqui; sem dúvida, o pai ou mãe-de-santo recebem visitas de alguns de seus filhos, mas as relações que mantêm em conjunto pertencem, na medida em que as vivi, sociologicamente ao tipo de vizinhança e camaradagem, bem mais que ao de solidariedade tribal ou sociedade secreta" (1971:294).

três filhos pequenos. O próprio pai-de-santo regula seu calendário também em função do seu grupo familiar.

"... quarta é o dia dos filho. Quem precisa falar comigo - porque eu não tenho tempo ... Tu já imaginou? Eu tenho 45 filho, se inventa de vim um filho por dia ou dois ... Além de eu ter que atender ele, dar todo o meu apoio, tem a minha freguesia e tenho a minha família- tem hora da família também".

Quando frequentava o templo fora do horário ritual, não era raro encontrar dona Eliete e seu Miro envolvidos em cuidados com os netos "carnais".

A família ritual não chega a substituir o grupo doméstico dos fiéis, como Woortmann (1987) e Segato (1986) indicam no Candomblé baiano e no Xangô do Recife. O que muitas vezes acontece é que a rede de parentesco imediata dos adeptos participa conjuntamente do ritual.

Não são poucos os casais que se formam a partir de uma convivência dentro da casa de religião. é o caso de Delmar e Vera: ele é filho-de-santo de seu Miro, ela é neta-de-santo deste. Se conheceram durante os rituais, hoje estão casados e têm uma filha. Dona Eliete e seu Miro, além de casados, são irmãos-de-santo. Carlinhos, o primogênito do casal, partilha com os pais a mesma filiação religiosa e Vera, sua esposa, tornou-se recentemente filha-de-santo de seu Miro. Ao contrário das observações de Segato no Xangô do

Recife, nesta terreira não são raros os casos em que o parentesco leigo coincide com parentesco religioso.

Segato (1987) observou no Xangô do Recife que as relações biológicas entre mãe e filha não se recriam na esfera religiosa. Ou seja, não é possível "fazer o santo" em uma filha carnal. Estas interdições concernentes à iniciação ofereciam, entre outras coisas, na opinião da autora, um modelo alternativo à família patriarcal. Nessa proposta, a família ritual suplanta as relações da família biológica.

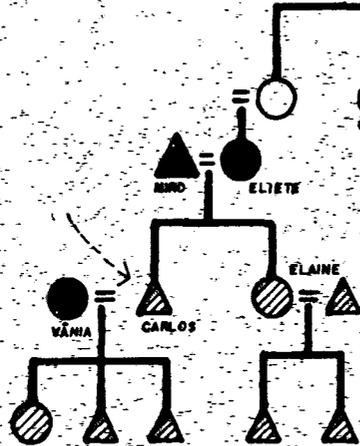
Costa Lima (1977), na sua pesquisa sobre as família-de-santo de Salvador, nos informa sobre as regras de sucessão nos terreiros mais antigos de Salvador, atenuando, em certa medida, a tese de Segato

" É certo que a mãe-de-santo não pode botar a mão na cabeça de filha de sangue. Mas isto não impede que, em certas casas, a sucessão da ialorixá se faça estritamente dentro da linhagem familiar da primeira ialorixá do terreiro, cujas descendentes diretas até hoje lideram os candomblés que suas antepassadas fundaram" (Costa Lima, 177:128).

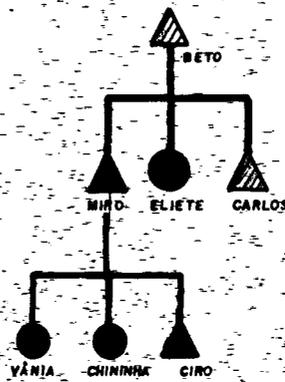
Como exemplo deste procedimento, Costa Lima nos relata as linhagens-de-santo de terreiros do porte de Alaketu e Gantois. Mesmo ressaltando que esta confusão entre linhagem-de-santo e linhagem familiar não é a regra dominante, ela

DÍAGRAMA IV

PARENTESCO CARNAL



PARENTESCO RELIGIOSO 1991



continua com inúmeros exemplos sobre a influência da lealdade de sangue transpostas para o âmbito dos terreiros. Cita, por exemplo, o empossamento da ialorixá Senhora do terreiro do Engenho Velho, acontecido aos nove anos de idade. Essa deferência apenas foi possível pelo fato de sua avó-de-santo ser também sua avó materna (Costa Lima, 1977: 133).

Se no momento da iniciação as relações entre mãe e filha biológica são impedidas, elas se confirmam num momento muito mais importante politicamente, a descendência-no-santo. Será que tomar apenas um momento da vida religiosa não omite dados importantes sobre a ligação entre parentesco carnal e espiritual?

#### 4.5. Solidariedade Vertical X Solidariedade Horizontal

As redes de solidariedade não pautam-se apenas no parentesco carnal. Delas também fazem parte vizinhos, compadres de casa<sup>(72)</sup>, e estes laços também podem ser transferidos para o âmbito do terreiro.

Dona Anita e Onilda são vizinhas há mais de 35 anos. Uma ajudou a outra a tomar conta das crianças. Quando

72. Entre os grupos populares no Rio Grande do Sul, o batismo em casa, sem a presença clerical, é um laço de solidariedade tradicional. Ver Fonseca e Brites, 1990.

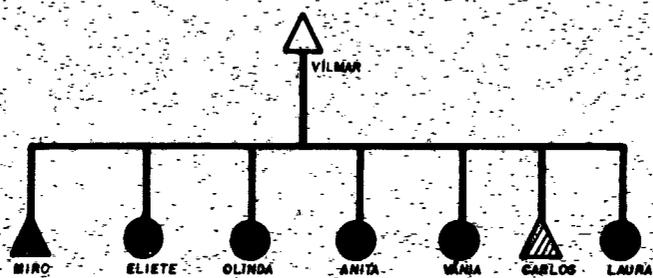
Shirley, filha biológica de dona Anita, cresceu levava a mãe e a vizinha para visitar terreiras. Dona Anita acabou ingressando na casa de Vilmar. Quando o marido de Onilda sofreu um acidente de automóvel, do qual resultaram duas vítimas, foi a velha amiga quem intercedeu junto ao seu pai-de-santo para que ele não fosse preso. O sucesso da magia arrastou Onilda para as fileiras da umbanda, na casa de Vilmar. Lá, ambas conheceram Miro, Eliete, Carlinhos, Vânia, Ciro. Isso faz aproximadamente 17 anos. Depois cada um deles já desfilou por meia dúzia de casas de religião. Quando Miro aprontou-se no batuque todos voltaram a se encontrar na terreira dele.

A história desse grupo ilustra a fidelidade enraizada nas relações de vizinhança, compadrio e parentesco consanguíneo, político, e religioso.

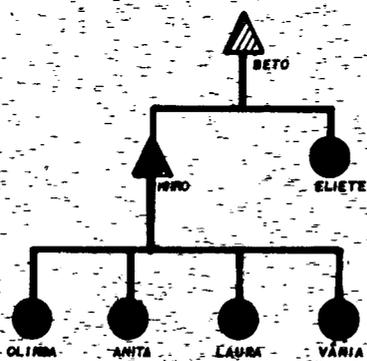
As relações entre pais e filhos-de-santo têm sido tática da literatura especializada. No caso estudado a solidariedade horizontal assume maior relevância. Observamos que as lealdades perduraram enquanto todos pertenciam ao mesmo nível hierárquico. Com a ascensão de Miro à chefia de um terreiro, estas relações começaram a se abalar. Muitos dos antigos irmãos, hoje filhos-de-santo, começam a discorrer a mesma cantilena que teceram em outras casas. Acusam o pai-de-santo de grosserias e de construir uma casa luxuosa às custas da contribuição suada dos filhos de santo.

DIAGRAMA V

PARENTESCO RELIGIOSO 1975



PARENTESCO RELIGIOSO 1991



Na medida em que a multiplicação do campo religioso afro-brasileiro acontece pela fragmentação dos terreiros, a impressão é que as relações com o pai-de-santo existem para serem rompidas.

## EPÍLOGO

Recentemente uma disputa de autoridade seccionou as relações entre o avô-de-santo da casa (um estudante de psicologia da FUC) e seu Miro. Na verdade, esse conflito marcou o ápice de uma situação de tensão instalada há alguns meses na terreira. As pessoas andam cansadas. Arrolam inúmeros infortúnios acometidos aos filhos-de-santo: dona Anita quebrou o pé duas vezes, Delmar desfez o casamento, Onilda está com hepatite, Fátima - uma das filhas-de-santo mais antiga - deixou a terreira. Tudo consequência de feitiçaria. Nas suas palavras: "estão sendo tocados".

Onilda vaticina: "São as ligação do seu Miro: o Carlinhos pela grandeza e o Ciro porque é feiticeiro". O olhar de cigana e a braveza de Iansã trazem clarividência a esta fundadora da terreira. Relata as irritações do pai-de-santo, sempre descontente com as pessoas. Queixa-se das exigências econômicas cada vez maiores. Segredou-me, inclusive, que ano passado seu Miro exigiu uniforme novo dos filhos por causa da minha presença ("para escrever um livro") na terreira. Mas o maior desgosto foi ele ter acusado dona Anita de "analfabeta".

Na eminência de perder muitos adeptos, seu Miro trocou de pai-de-santo, vinculando-se à uma outra linhagem

religiosa. Não sei se por acaso, mas a cabeça do chefe da terreira Pai Oxalá e Oxóssi foi amparada por seu João Pedro do Bará, aprontado pelo Príncipe Custódio, um nobre africano que morou no Rio Grande do Sul no início do século, propalado como um dos bastiões da africanidade do batuque no estado.

Questionei vários membros da casa sobre a possível aproximação à rituais africanos, agora com esta mudança de linhagem. Nas respostas, a referência recaía sobre a antiguidade da "feitura" do novo membro da família religiosa, sem que isso os vinculasse à África<sup>73</sup>. Nessa antiguidade os membros reconheciam a autoridade dos pais-de-santo de outrora, mais do que o poder místico provindo de uma tradição africana. Prevêem nessa nova relação com um avô-de-santo modesto financeiramente, mas experiente na religião, o aplacamento das questões disciplinares entre pai e filhos-de-santo. Quanto à África, me responderam:

"Africano? O quê é mesmo isso? Ah, sim! Aqueles que cobrem a cara com palha, não é? Que aparece na TV?"

A despeito da importância que as cerimônias de batuque vêm assumindo na terreira, as discussões acerca da ortodoxia das casas de batuque (ainda) não os afetou. Há,

73. Prandi (1990), demonstra um movimento no candomblé paulista, que procura aproximação, via troca de pai ou mãe-de-santo, às linhagens tradicionais do candomblé baiano.

efetivamente, uma aproximação cada vez maior às práticas rituais do batuque, mas as utilizam não no sentido de africanidade, e sim como signo de prestígio e ascensão social. Nem por isso suas crenças e seus ritos perdem em fervor religioso. Não se questionam como portadores de tradição alguma, tampouco consideram-se maculadores de um ritual puro e antigo. Cultuam com reverência seus exuberantes orixás e contam com sua ajuda, assim como a dos caboclos - com os quais estabelecem relação mais íntima - para enfrentar as agruras da vida.

De cultos perseguidos no passado, as religiões afro-brasileiras ganharam status de brasilidade, como vimos no primeiro capítulo. Suas representações e práticas religiosas migraram, difundindo-se entre classes sociais, não apenas no Brasil, como até mesmo em países vizinhos<sup>(74)</sup>. Assumiram significados diversos aqui e acolá. Em alguns terreiros, expressão de africanidade; entre intelectuais convertidos, mística primitiva e fascinante; na casa de seu Miro, a religião deles, que requer muita dedicação e oferece grande proteção em troca. Estes exemplos demonstram a maleabilidade da cultura, que pode criar sistemas semelhantes, com significados diversos.

---

74. Pi Hugart (1992) é um dos antropólogos que têm se dedicado ao estudo da transnacionalização das religiões afro-brasileiras.

Encarar a produção religiosa sob o prisma da contextualidade dos sentidos, corresponde interpretar a cultura como entidade de criatividade e comunicação humana. Nesta perspectiva, idéias de autenticidade, originalidade e pureza das tradições são lidas como um discurso, entre outros não menos legítimos, sobre a experiência social. A elaboração das representações religiosas na terreira estudada, ajuda a compreender as relações que se estabelecem entre a cultura popular, na interação entre alguns de seus segmentos (uma vez que ela não é homogênea), e os valores da sociedade dominante. Apesar de sofrer influências da sociedade inclusiva- importando rituais, padrões de comportamento, valores de referência, etc.- os grupos populares as reelaboram segundo sua experiência concreta. Num jogo de aproximação e distanciamento, a cultura popular não se encontra absolutamente subjugada a produção cultural dos grupos dominantes, assim como não existe enquanto elemento autônomo, distanciado das influências dos outros grupos sociais.

As possibilidades de criatividade simbólica destes grupos se encontram, entre outros fatores, nas diferenças sociais e econômicas abruptas, erigidas pela sociedade brasileira. Dessa forma, formam-se hiatos entre as classes sociais, onde a produção cultural pode assumir contornos específicos. Ou seja, o próprio exercício da hegemonia política não suplantou a heterogeneidade.

Neste jogo de influências, os padrões culturais são incorporados e reelaborados a partir da experiência cotidiana dos grupos. Dessa forma, a identidade expressada tanto na vivência religiosa, quanto no dia-a-dia dos frequentadores da terreira de seu Miro, pouco tem a ver com a preservação da memória africana, mas relaciona-se ao sentimento de pertencimento a um grupo de pobres urbanos. Assim sendo, os valores da hierarquia social são açambarcados na expectativa e luta árdua para atingir uma ascensão social. No entanto, as imposições da sociedade de classe é sentida nas limitações deste projeto, onde o elemento da cor e a solidariedade à parentela apresentam-se como entraves para "subir na vida". A terreira surge como palco de dramatização de todo este cotidiano eminentemente diferente daquele ao qual estamos acostumados num ambiente de classe média.

Não são apenas as carências econômicas e sociais - a precariedade das moradias, o acesso à escolarização pública excludente e deficitária, a condição de trabalho irregular e mal remunerado, etc - que demarcam esse distanciamento entre "nós e eles". Nesses bairros há um rumor diferente nas ruas, um combinado "estranho" nas cores das roupas, uma forma específica de cuidar das crianças, de compreender os infortúnios, as relações com os vizinhos e os parentes. É um cotidiano que se vive diferentemente do nosso; não apenas em relação aos valores atribuídos às

coisas, acontecimentos e sentimentos, como também aos fazeres. É a partir deste contexto que pode-se compreender a vivência religiosa, enquanto ordenadora simbólica dos conflitos surgidos em função do contraste dos códigos de solidariedade de classe - vivenciados na sociabilidade do bairro - e as possibilidades de ascensão social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, Phillippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- AUBRÉE, Marion. "Les Orixás et le Saint-Esprit au Secours de l'emploi". **Cahiers des Sciences Humaine** 23 (2):261-272, 1987.
- AUGÉ, Marc. "Introdução ao Vocabulário do Parentesco". IN: AUGÉ (dir.) **Os Domínios do Parentesco**. Lisboa, Ed. 70, 1978.
- BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo, Hucitec, 1987.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo, Livraria Pioneira, 1971.
- BERNARD, Zilá e BAKOS, Margaret. **O Negro. Consciência e Trabalho**. Porto Alegre, Ed. Universidade, 1991.
- BILAC, Elizabeth Doria. **Famílias de Trabalhadores: Estratégias de Sobrevivência**. São Paulo, Símbolo, 1978.
- BIRMAN, Patricia. **Feitiço, Carrego e Olho Grande, Os Males do Brasil São**. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Laços que nos Unem: Ritual, Família e Poder na Umbanda". **Religião e Sociedade**, 8 :21-28, junho de 1982.
- BOURDIEU, Pierre. "Vous avait dit populaire?". **Actes de la Recherche** v.46, mars, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. "L'illusion biographique". **Acte de la Recherche** n°. 62/63, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo**. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BROWN Diana. "O papel histórico da classe média na Umbanda". **Religião e Sociedade** 1(1), 31-42, 1977.
- BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: UNESP Ed., 1992.

- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em antropologia". **Novos Estudos CEBRAP** 21: 133-157, 1988.
- CARDOSO, Ruth. "Os Movimentos Sociais na América Latina". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 21, n. 3, 26-50, fevereiro, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. "Etnicidade: da Cultura Residual, mas Irredutível". **Revista de Cultura e Política** v.1, n. 1, 35-39, 1979.
- 
- . **Negros, Estrangeira. Os Estrangeiros Libertos e sua Volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CAVALCANTI, Maria Laura. "Origens para que as Quero? Questões para uma Investigação sobre a Umbanda". **Religião e Sociedade**, 13/2, junho de 1986.
- CORREA, Norton. **Os vivos, os mortos e os deuses. (Um Estudo Antropológico sobre o Batuque no Rio Grande do Sul)**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.
- CORREA, Norton. "Perfil das Religiões Afro-brasileiras no Rio Grande do Sul". IN: ORO, Ari Pedro (org). **As Religiões Afro-brasileiras no RS**, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1993.
- COSTA LIMA, Vivaldo. **A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagô da Bahia: Um estudo de Relações Intra-Grupais**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- CUNHA, Luiz Antonio. **Educação e Desenvolvimento Social no Brasil**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1980.
- DA MATTA, Roberto. **Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social**. Petrópolis, Vozes, 1984.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOSSE, François. **A História em Migalhas: dos Annales à Nova História**. São Paulo, Ed. Universidade Estadual de Campinas, 1992.
- DUARTE, Luis Fernando. **Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas**. Rio de Janeiro, Zahar/CNPq, 1986a.

- \_\_\_\_\_. A Volta da Identidade (e o seu Jogo Fascinante). **Anuário Antropológico 85**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986b.
- DURHAM, Eunice . **A Caminho da Cidade**. São Paulo, Perspectiva, 1973
- \_\_\_\_\_. "A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas". IN: CARDOSO, RRuth (org.) **A Aventura Antropológica**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- DURKHEIM, Émile. **Formas Elementales de la Vida Religiosa**. Buenos Aires, Ed. Schapire, 1968.
- EVANS-PRITCHARD, E..**Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- FARGE, Arlette. "L'histoire ébruitée: des femmes dans la société pré-revolutionnaire parisienne". IN: **Histoire sans Qualités**. Paris, Galilée, 1979.
- FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930**. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- FERNANDES, Rubem Cesar. "Religiões Populares: uma Visão Parcial da Literatura Recente. **BIB n° 18 (3-26)**, 1984.
- \_\_\_\_\_. "A Propos de la Littérature Sociologique Brésilienne sur les Religions Populaires". **Problémé D'Amérique Latine**, 81, 1991.
- FONSECA, Claudia. "Aliados E Rivais na Família: o Conflito entre Consanguíneos e Afins em uma Vila Portoalegrense" **Revista Brasileira de Ciências Sociais 4**, v.2, 88-104, junho, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Feminino, Masculino e Formas de Poder: o Código de Honra em uma Vila Portoalegrense". **Cadernos de Pesquisa n°10**. PPGA-UFRGS, Porto Alegre, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Pais e Filhos na Família Popular". IN: D'INCAO, Maria Angela (org). **Amor e Família no Brasil**. São Paulo, Contexto, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Cavalo Amarrado Também Fasta: Considerações sobre a Honra, a Reciprocidade e a Percepção do Tempo na Relação Conjugal de um Grupo na Região Sul". Apresentado na XVII Reunião da ABA. Florianópolis, mimeo, 1990.

- \_\_\_\_\_. "La Religion dans la Vie Quotidienne d'un Groupe Populaire Brésilien". *Archives des Sciences Sociales des Religions*. n.73, jan/mar, 1991a.
- \_\_\_\_\_. "Diálogos ou Duelos?". *Cadernos de Antropologia*, n.º. 3, 1991b.
- \_\_\_\_\_. *Crime et Corps, Drame et Humour*. Thèse de Doctorat d'Etat en Ethnologie, Université de Nanterre, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Cultura Popular: Memória no Cotidiano" Projeto de Pesquisa Finep/FAPERGS, mimeo, s/d.
- FONSECA, Claudia & BRITES, Jurema. "Um Atalho até Deus: um Estudo de Catolicismo Popular no Rio Grande do Sul" *Religião e Sociedade* 15/2-4, 136-161, 1990.
- FRY, Peter Henry & Gary Nigel Howe. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo." *Religião e Sociedade* n.º.6 (75-94), 1975.
- FRY, Peter Henry. *Prá Inglês Ver*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford, University Press, 1988.
- GIBBAL, Jean-Marie. "Descobrimos que os Deuses Também Descem em Porto Alegre". *Diário do Sul* (16 nov), Porto Alegre, 1987.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- GRAMSCI, Antonio. *Obras Escolhidas*. Lisboa, Ed. Estampa, 1974.
- GUTWIRTH, Jacques. "Introduction". *Archives de Sciences Sociales des Religions* n. 73, 1991.
- LEVI-STRAUSS, Claude. "A Família". IN SHAPIRO, Harry. *Homem, Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1966.

- MACEDO, Carmem Cinira. **A Reprodução da Desigualdade**. São Paulo, Hucitec, 1979.
- MACHADO NETO, Zahidé. "As Meninas - sobre o Trabalho da Criança e da Adolescente na Família Proletária". **Ciência e Cultura**, v 32 (6), junho, 1980.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. IN: MALINOWSKI. **Os Pensadores**. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- MARCUS, George. "Past, Present, and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late twentieth Century Modernity". Florianópolis, Anais da 17a. Reunião da ABA, 1990.
- MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão de Re-tribuir os Presentes". IN: **Sociologia e Antropologia**, v.2. São Paulo, EDU/EDUSP, 1974.
- MINTZ, Sidney. "Encontrando Taso, me Descobrimo". **Dados. Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.27 (1:5-58), 1984.
- MOTTA, Flavia. **Velha é a Vovozinha: a Identidade Feminina na Velhice**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1990.
- MONTERO, Paula. **Da Doença à Desordem: a Magia na Umbanda**. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- MONTEIRO, Douglas. "Roger Bastide: Religião e Ideologia". **Religião e Sociedade**, 3. Rio de Janeiro, 1978.
- OLIVEN, Ruben. "O Nacional e o Regional na Construção da Identidade Brasileira". **Revista Brasileira de Ciências Sociais** v.1(2), 1986.
- \_\_\_\_\_. "A Antropologia e a Cultura Brasileira". **BIB** n. 27, 1989.
- ORO, Ari Pedro. "Immigrants Européés et Religions Afro-brésiliennes dans le Sud du Brésil". **Archives de Sciences Sociales des Religions** n. 68/1. Paris. 1989.
- \_\_\_\_\_. "Mobilidade Religiosa dos Católicos no Sul no Brasil". **Revista Eclesiástica Brasileira**, v.51. Petrópolis, Vozes, , junho de 1991.

ORTIZ, Renato. "A Morte Branca do feiticeiro Negro" *Religião e Sociedade*, 1(1), 43-50, 1977.

\_\_\_\_\_. *A Morte Branca do Fiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.

\_\_\_\_\_. *A Consciência Fragmentada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

\_\_\_\_\_. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

PRANDI, Reginaldo. "Linhagem e Legitimidade no Candomblé Paulista". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* n.14, outubro, 1990.

\_\_\_\_\_. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Editora da USP, 1991.

PEREIRA DE QUEIROZ, M<sup>a</sup>. Isaura. "Cientistas Sociais e Auto-Conhecimento na Cultura Brasileira Através do Tempo" *Cadernos CERU*, (13), 1980.

\_\_\_\_\_. "Do Indizível ao Dizível" IN: *Experimentos com história de vida*. (Org. Von Simson). São Paulo, Vértice, 1988.

\_\_\_\_\_. "Identidade Nacional, Religião, Expressões Culturais: a Criação Religiosa no Brasil." IN: *Brasil e EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

PERRROT, Michelle. *Une Histoire de Femme Est-elle Possible?*. Paris, Rivages, 1984.

PI HUGARTE, Renzo. "Penetración de Cultos Brasileños en el Uruguay" 1º Congresso de Educação para Integração da América Latina no Brasil, Marechal Cândido Rondon, 1992.

RIVIÈRE, Claude. "O Mito da África na América Latina" IN: TEIXEIRA, Sergio et all. *Brasil e França: Ensaio de Antropologia Social*. Porto Alegre, Ed. Universidade, 1992.

ROCHA, Everardo. *O Que é Etnocentrismo*. São Paulo, Brasiliense, 1991.

SADER, Eder e PAOLI, Maria Célia. "Sobre Classes Populares no Pensamento Sociológico Brasileiro (Notas de Leitura sobre Acontecimentos Recentes). IN: CARDOSO, Ruth (org) *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

SANTOS, Jocélio Teles dos. "As Imagens estão Guardadas: Reafricanização". IN: **Comunicações do ISER** n.34, 1989, pp. 50-58.

SEGATO, Rita Laura. "Inventado a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife". **Anuário Antropológico/85**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986.

\_\_\_\_\_. "O Paradoxo do Relativismo: O Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado". ANPOCS, 1990.

SHUSTERMAN, Richard. "Forma e Funk: o Desafio Estético da Arte Popular" **Cadernos de Antropologia**, n. 3, 1991.

TEDLOCK, Dennis. A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica. **Anuário Antropológico/85**, Rio de Janeiro, 1985.

TRINDADE, Lígia. "Exu: Reinterpretações Individualizadas de um Mito". **Religião e Sociedade** v.8, julho 1982. pp. 29-36.

VELHO, Gilberto. **A Utopia Urbana: um Estudo de Antropologia Social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. **Individualismo e Cultura. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e Sociedade. Uma Experiência de Geração**. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

VELHO, Yvonne Maggie. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

\_\_\_\_\_. "Bruxos, Feiticeiros, Médicos e Juizes no Brasil de 1890 a 1940". mimeo.

VOGEL, Arno et all. "A Moeda dos Orixás". **Religião e Sociedade**, n.14/2, março, 1988.

WOORTMANN, Klas. **A Família das Mulheres**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

ZALUAR, Alba. **A Máquina e a Revolta - As Organizações Populares e o Significado da Pobreza**. São Paulo, Brasileiraense, 1985.