

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

Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual  
transnacionalização afro-religiosa  
nos países do Cone Sul.

DANIEL FRANCISCO DE BEM

Orientador:

Prof. Dr. Ari Pedro Oro

PORTO ALEGRE, FEVEREIRO DE 2012

Daniel Francisco de Bem

Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual  
transnacionalização afro-religiosa  
nos países do Cone Sul

Tese apresentada ao PPGAS/UFRGS, como  
exigência parcial para a obtenção do título de  
Doutor em Antropologia.

Banca examinadora

Prof. Dr. Bernardo Lewgoy (Depto. de Antropologia, PPGAS – UFRGS);

Prof. Dr. Paulo Roberto Rodrigues Soares (Depto. de Geografia, PPGG –  
UFRGS)

Prof. Dr. Artur Cesar Isaia (Depto. de História, PPGH – UFSC)

Prof. Dr. Ari Pedro Oro (Depto. de Antropologia, PPGAS – UFRGS) - orientador

PORTO ALEGRE, FEVEREIRO DE 2012

## RESUMO

Redes de agentes afro-religiosos permitem a circulação de pessoas, objetos e ações entre o Brasil e o exterior. A partir da descrição etnográfica de contatos com pais-de-santo realizados entre 2005 e 2010 em Porto Alegre (BR), Santana do Livramento (BR) e Rivera (UY), Montevideu (UY) e arredores, Buenos Aires (AR) e algumas cidades do conurbano e da província homônima, apresenta-se, nesta tese, o acompanhamento dos atores em seus trânsitos transnacionais e nas suas relações com as sociedades envolvidas em cada cidade.

Pela análise e interpretação dos dados etnográficos percebe-se que existe uma estrutura afro-religiosa compartilhada nessa região, mas que em cada caso esta apresenta diversificações locais da matriz de pensamento religioso afro-orientado. Esses “desvios estruturais” na afro-religiosidade variam em relação a outros dois pertencimentos: a nacionalidade e a identidade étnica. Além disso, a organização dos papéis rituais e sua distribuição por gênero e orientação sexual aparece como elemento importante nas cenas afro-religiosas platinas. É porque aquelas cidades, através das suas redes de agentes religiosos, estão em relação, histórica e presente, que ocorre essa tensão entre continuidade e diferenciação na estrutura afro-religiosa. Conclui-se tratar-se de um fenômeno transnacional, posto que o estado-nação, os discursos e as identidades que ele agencia, e a organização social poli-étnica que existe sobre sua égide, influenciam nas formas de apropriação, manutenção e expressão das formas e conteúdos afro-religiosos.

**PALAVRAS-CHAVE:** redes – transnacionalização – religiões de matriz africana – identidades étnicas – Identidades nacionais.

**Weaving of the “axé”:an anthropological approach to current  
African-brazilian religious transnationalization  
on southern cone countries**

**ABSTRACT**

Networks of African-Brazilian religious agents allow the movement of people, objects, and actions between Brazil and countries abroad. Resourcing to ethnographic descriptions of contacts made with fathers-of-saints [*pais-de-santo*] between 2005 and 2010 in Porto Alegre (BR); Santana do Livramento (BR) – Rivera (UY); Montevideo (UY) and surroundings; Buenos Aires (AR), some cities of its province and suburbs, this thesis follows the actors in their cross-border transits and in their relations with the encompassing societies in each city.

A shared African-religious structure in the Southern Cone of South America can be described through analysis and interpretation of anthropological data. At the same time, each case displays local diversifications of the codes of African-oriented religious thought. These "structural deviations" in African-Brazilian religiosity vary with two other belongings: nationality and ethnic identity. In addition, the distribution of ritual roles by gender and sexual option appears as an important element in the broader African-Brazilian religious scenes. It is because these cities relate to each other through their networks of religious agents, in the past and present, that the tension between continuity and differentiation in the African-Brazilian religious structures builds on. It is concluded that this is a transnational phenomenon, since the nation-State, the pluri-ethnic social organization under its aegis, the discourses and the identities it mobilizes, act upon the modes of appropriation, maintenance, and expression of African-Brazilian forms and contents.

**KEY-WORDS:** networks – transnationalization – African-Brazilian religions – ethnic identities – national identities

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente gostaria de agradecer ao conjunto dos afro-religiosos que me receberam e compartilharam comigo suas experiências, projetos e lutas em quase sete anos em que tenho participado de sua sociabilidade. Não consigo nominar todos, por isso farei referência a alguns líderes religiosos que me acolheram com hospitalidade e liberdade para acompanhar e descrever seus rituais sem me exigir nenhum tipo de retorno, pessoas extremamente generosas como mãe Ieda de Ogum e pai Luís Antonio de Xangô de Porto Alegre, mãe Chola de Ogum de Santana do Livramento, pai Julio de Omulu e mãe Susana de Oxum em Montevideu, mãe Karina de Oxum em Los Polvorinos e mãe Romy de Oxum em Lobos. Meu muito obrigado. Um bom axé!

Gostaria de agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo fomento à educação e pesquisa acadêmica na pós-graduação brasileira. Fui beneficiado com bolsa plena pela Capes durante o doutorado e recebi auxílio para pesquisa de campo no marco do projeto “Transnacionalização Religiosa” aprovado no Edital Universal 2007, o que me possibilitou realizar as viagens de campo ao Uruguai e à Argentina, sem as quais esse trabalho não existiria.

Agradeço a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na figura da profa. Dra. Cornélia Eckert, pela excelente formação, oportunidades de pesquisa compartilhadas, inclusive me indicando para participar de uma missão de estudantes e pesquisadores na Universidad San Martín da Argentina no segundo semestre de 2009.

Agradeço ao meu orientador, o prof. Dr. Ari Pedro Oro pelo irrestrito apoio, confiança e disponibilidade para ensinar-me não só Antropologia, mas, em vários momentos, ensinar-me a viver. Meu profundo apreço e gratidão.

Aos demais professores do NER, em particular ao prof. Dr. Bernarndo Lewgoy, aos colegas estudantes e colaboradores, agradeço pelos oito anos de trocas profissionais e afetivas e pela constituição de um instigante espaço de debate científico. Meu pensamento antropológico se formou nesse diálogo.

Aos colegas antropólogos e amigos Daniel Alves, Mauro Meirelles, Marcelo Tadvald, José Rodrigo Pereira Saldanha, Gustavo Pradela e Rafael Derois. Estamos juntos e misturados.

Aos meus colegas professores da Universidade Federal da Fronteira Sul que durante o ano de 2011 assumiram responsabilidades a mais no intuito de me liberar para concluir esse projeto. Agradecimento especial aos professores Cássio Brancaleone, Ulisses Pereira Mello, Márcio Eduardo, Dilermando Cattaneo e Éverton Kozenieski, sem esse apoio, essa jornada não teria se concluído.

Aos meus amigos e familiares por entenderem meus sonhos e projetos e aceitarem que para a realização dos mesmos, tive que me furtar de seu carinho e convivência. Se com isso os ofendi, não foi intencionalmente e nem com desamor.

A minha companheira Adriana Dorfman, aliada e cúmplice em vários projetos, peço desculpa pelos meses de angústia e mau-humor, pela triplicação das tuas obrigações familiares e consequente acúmulo de tarefas profissionais. Espero não ser teu devedor, nem cobrador, mas que sejamos solidários no amor e na evolução pessoal, desfrutando prazer e orgulho nessa convivência.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
I. DAS DIFICULDADES DO TRABALHO DE CAMPO E DAS POSSIBILIDADES DE DESCRIÇÃO DA ALTERIDADE NO MUNDO CONTEMPORÂNEO ENTENDIDO COMO UM SISTEMA DE OBJETOS E AÇÕES .....	3
CAPÍTULO 1: INTIMIDADE .....	22
1.1. POSIÇÕES, PERSPECTIVAS E INTERAÇÕES DO ANTROPÓLOGO E DOS RELIGIOSOS EM CONTATO .....	23
CAPÍTULO 2: ÂNCORAS PARA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS .....	37
2.1. A PAISAGEM .....	37
2.2. IDENTIDADE/ETNICIDADE .....	40
2.3. AS CIDADES .....	43
2.4. PORTO ALEGRE .....	43
2.4.1. Conflitos com a sociedade envolvente, uma ilustração.....	47
2.4.2. Elementos da territorialização afro-religiosa em Porto Alegre. ....	51
2.4.3. As federações e as relações entre os campo religioso e político .....	54
2.5. CIDADES DE FRONTEIRA.....	61
2.5.1. Notas sobre redes afro-religiosas fronteiriças, passado e presente. ....	62
2.5.2. A transnacionalização afro-religiosa e a condição fronteiriça.....	66
2.6. MONTEVIDÉU .....	68
2.6.1. Federações afro-religiosas no Uruguai. ....	72
2.7. BUENOS AIRES .....	75
2.7.1. Negros e afrodescendentes em Buenos Aires.....	78
2.7.2. Sobre as religiões afro-brasileiras na Argentina.....	83
2.7.3. Federações afro-religiosas na Argentina e a promoção cultural das religiões afro-brasileiras.....	89
CAPÍTULO 3: MÃE IEDA .....	98
3.1. PELO COMEÇO, UM CONTATO A SEGUIR .....	99
3.2. IMPRESSÕES MONTEVIDEANAS E BUENAIRENSES SOBRE MÃE IEDA.....	101
3.2.1. Os exus do alto em Montevideú .....	101

3.2.2. Os exus cruzam o Rio da Prata sentido Noroeste.....	105
3.3. MÃE IEDA EM PORTO ALEGRE.....	110
3.3.1. Do Areal da Baronesa para a Cidade Baixa: religião, território e sociabilidade negra.....	111
3.4. AS LINHAS AFRO-RELIGIOSAS PRATICADAS NO RIO GRANDE DO SUL.....	119
3.5. SESSÕES DE QUIMBANDA NO REINO DO EXU REI DAS SETE ENCRUZILHADAS .....	122
3.6. CONHECENDO ARGENTINOS EM PORTO ALEGRE .....	126
3.6.1. Na Festa do Cruzeiro .....	129
3.6.2. No elebó de exu.....	136
CAPÍTULO 4: EXPERIÊNCIAS AFRO-RELIGIOSAS EM BUENOS AIRES E MONTEVIDÉU .....	147
4.1. NA REDE DE MÃE IEDA EM BUENOS AIRES .....	147
4.1.1. Conhecendo o alabê Martín de Xangô.....	147
4.1.2.1. Mãe Karina de Oxum.....	152
4.1.2. Travestis na cena afro-religiosa buenairense .....	161
4.1.2.2. Mãe Romy de Oxum.....	166
4.1.3. Outros filhos-de-santo de Ieda em Buenos Aires: os irmãos Ádrian, Sebastián e Esteván.....	167
4.2. OUTROS ATORES DA CENA AFRO-RELIGIOSA BUENAIRENSE E DESVIO ESTRUTURAL EM RELAÇÃO A MATRIZ BRASILEIRA.....	168
4.3. A CENA AFRO-RELIGIOSA MONTEVIDEANA, UMA ESCALA MENOR.....	172
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	174
REFERÊNCIAS .....	181
ANEXOS.....	188

## **Lista de Cenas Etnográficas.**

CENA 1: Festa das Almas no terreiro de mãe Karina de Oxum. Estación Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Gran Buenos Aires, Argentina. Novembro de 2009. ....	24
CENA 2: entrevista com mãe Susana Andrade e pai Julio Kronberg. Bairro Brazo Oriental, Montevideú, Uruguai. Setembro de 2008. ....	25
CENA 3: entrevista com iya Peggy de Yemonjá. Barrio Florida, Partido de Vicente López, Gran Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2008. ....	27
CENA 4: entrevista com mãe Ieda de Ogum. Bairro Cidade Baixa, Porto Alegre, RS, Brasil. Outubro de 2007. ....	28
CENA 5: Gira de batuque no terreiro de Luís Antônio de Xangô Aganjú. Bairro Partenon, Porto Alegre, RS, Brasil. Abril de 2008. ....	29
CENA 6: Entrevista com a iya Peggy de Yemonjá. Barrio Florida, Partido de Vicente López, Gran Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2008. ....	29
CENA 7: ritual de umbanda para Iemanjá realizado por membros do grupo montevidense da mãe Chola de Ogum Malé. Paso Carasco, Departamento de Canelones, Uruguai. Fevereiro de 2006. ....	31
CENA 8: contato com Delma da Pomba Gira Rainha das Almas. Bairro Lomba do Pinheiro, Porto Alegre, RS, Brasil. Outubro de 2007. ....	32
CENA 9: conferência sobre a intolerância religiosa, organizada pelo pai Áureo de Ogum. Largo Glênio Peres, Bairro Centro, Porto Alegre, RS, Brasil. Abril de 2009. ..	33
CENA 10: entrevista com mãe Shirley de Xangô. Bairro Brazo Oriental, Montevideú, Uruguai. Maio de 2009. ....	34
CENA 11: terreiro de mãe Chola de Ogum Malé. Bairro Vila Julieta, Santana do Livramento, RS, Brasil. Julho de 2007. ....	36
CENA 12: conversa com o tamboreiro René de Oxalá. Terreiro de mãe Ieda de Ogum, bairro Cidade Baixa, Porto Alegre, RS, Brasil. Abril de 2009. ....	51
CENA 13: Calçada de Ipanema, Porto Alegre, RS, Brasil. Dezembro de 2008. ....	54
CENA 14: entrevista com mãe Susana Andrade e pai Julio Kronberg. Bairro Brazo Oriental, Montevideú, Uruguai. Maio de 2009. ....	74
CENA 15: trajeto de retorno da casa de Martín de Xangô. Entre Villa Rosa y Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2008. ....	76
CENA 16: aulas de violão com Juan. Bairro de San Telmo, Buenos Aires. Argentina. Segundo semestre de 2009. ....	82
CENA 17: jantar na casa de amigos. Bairro Palermo, Buenos Aires, Argentina. Outubro de 2007. ....	88
CENA 18: prova oral de proficiência em espanhol CELU (Certificado de Español, Lengua y Uso). Instituto Nacional de Educación Tecnológica, Bairro Balvanera, Buenos Aires, Argentina. Junho de 2009. ....	88
CENA 19: entrevista com pai Alfredo de Ogum. Barrio Mataderos, Buenos Aires, Província de Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2008. ....	93
CENA 20: terreiro de pai Luís Antônio. Bairro Partenon, Porto Alegre, RS, Brasil. Outubro de 2005. ....	101

CENA 21: entrevista com mãe Susana Andrade e pai Julio Kronberg. Bairro Brazo Oriental, Montevideú, Uruguai. Fevereiro de 2006. ....	105
CENA 22: conversa com pai Cezar de Xapanã. Ônibus intermunicipal com destino à Buenos Aires, Capital Federal, Argentina. Setembro de 2008. ....	109
CENA 23: conversa com motorista de táxi, rumo ao Ilê Nação Oyó. Porto Alegre, RS, Brasil. Maio de 2007. ....	117
CENA 24: conversa com religiosa. Ilê Nação Oyó. Bairro Cidade Baixa, Porto Alegre, RS, Brasil. Abril de 2009. ....	129
CENA 25: entrevista com Martín de Xangô. Villa Rosa, Pilar, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008. ....	150
CENA 26: entrevista com Martín de Xangô, Villa Rosa, Pilar, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008. ....	151
CENA 27: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008. ....	154
CENA 28: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008. ....	156
CENA 29: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008. ....	158
CENA 30: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008. ....	158
CENA 31: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008. ....	160

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por intuito descrever e analisar as relações em rede de afro-religiosos brasileiros, argentinos e uruguaios. Mais especificamente, o objetivo é acompanhar alguns indivíduos que compartilham uma mesma identidade religiosa, mas que sustentam horizontes transfronteiriços que oportunizam relações e encontros transnacionais. Neste sentido, atenção especial será dada a mãe-de-santo porto-alegrense leda do Ogum e sua rede de relações transnacionais, posto que se trata de uma das principais sacerdotisas afro-religiosas do Rio Grande do Sul que histórica e presentemente sustenta o perfil acima mencionado.

Busco, então, neste trabalho, compreender o sistema de ideias e crenças, objetos e ações (Santos, 2000) que circulam nas redes transnacionais e as formas como eles são manipulados pelos atores e, a partir dos seus usos, vão lhes permitindo diversas ações percebidas socialmente como de uma mesma matriz religiosa advinda do continente africano. Essas redes de afro-religiosos articulam-se entre cidades dos três países que acabam convertidas em polos de origem e destino desses fluxos de crenças, agentes, objetos e ações, seja pela importância da presença negra na população de cada cidade, seja pela sua situação estratégica ou por sua centralidade política e econômica.

Cada cidade apresenta na organização de sua cena afro-religiosa um específico tensionamento entre proximidade para com uma estrutura religiosa compartilhada transnacionalmente e diferenciação em relação a essa estrutura, justamente pela entrada na equação de práticas e discursos ligados à esfera nacional no que remete a construção de identidades e a organização social inter-étnica.

Portanto, o que se investiga antropologicamente nesta tese são as interpenetrações entre pertencimentos que podem ser agenciados em comunhão por um mesmo indivíduo, através da adaptação ou tradução dos marcos simbólicos de um desses pertencimentos nos outros, ressaltando-se,

porém, que na mudança de escala para a política inter-étnica ou inter-religiosa da cidade ou região, por exemplo, ou numa escala ainda mais ampla, para o nível nacional, da opinião nas *media* e das políticas públicas, as tensões entre prescrição e performatização dos pertencimentos religiosos, étnicos e nacionais, coloca em evidência as lógicas que engendram a mudança dentro da estrutura religiosa afro-brasileira para sobreviver na sociedade envolvente em cada ponto nodal de sua rede transnacional.

Entendemos o processo de transnacionalização como canal que permite a expressão de determinadas séries de continuidades e diferenciações dentro do campo afro-religioso quando da constatação de que a mudança de um para outro contexto geográfico e cultural regido pela lógica do estado-nação influencia na forma e no conteúdo tanto das continuidades quanto das rupturas com a matriz religiosa. Porque a transnacionalização enquanto categoria de análise é a percepção de que diversos fenômenos culturais atravessam do território de um estado-nação para o outro sem passar, segundo a lógica referenciada no estado-nação, pelas devidas normatizações e anuências ao esquema econômico, político, social e cultural orquestrado desde as agências estatais.

Para realizar esse duplo empenho de descrever relações sociais e compilar os objetos utilizados nessas relações, segui os atores em suas redes; vi seus objetos e deixei que seus construtores e usuários me mostrassem como os fabricavam e operavam e pude perceber que não há um sistema fechado: os atores não são exclusivos de uma rede. Esta é mais ou menos conectada pois em certos pontos as informações afro-religiosas sofrem grande interferência de outros discursos e de outras práticas. Por sua vez, os objetos afro-religiosos também não estão organizados em um sistema fechado. Alguns deles perduraram no tempo, outros se perderam; vários se atualizaram e, de forma geral, o sistema de objetos se amplia e as ações na rede afro-religiosa transformam objetos utilizados em outras redes, por outros grupos.

Na região da rede afro-religiosa que conheci por intermédio dos meus interlocutores, vários atores estabelecem fluxos imaginativos, sentimentais, tecno-informacionais, comerciais etc., diretos ou indiretos com a África (com

países como a Nigéria, Benim e Angola), com a Europa (França, Espanha e Portugal) e, também, com outros países da América (Cuba, México, Estados Unidos, Haiti), onde existem práticas afro-religiosas, como a santería cubana e o vodum haitiano. A isso se soma um diálogo, em maior ou menor grau, com outras tradições culturais diversas, tais como: 1) a cultura política e intelectual euro-referenciada; 2) o imaginário ameríndio; 3) o sincretismo com outros elementos de diversas culturas religiosas, tais como o catolicismo, o kardecismo, a nova era etc.;<sup>1</sup> e 4) o uso de recursos informacionais contemporâneos para o contato entre atores e transmissão de conhecimentos, em especial, a televisão, o cinema, a internet, os celulares, o skype, os cds, os vídeos, a literatura acadêmica e nativa etc. Tudo isto, a uma só vez, vivido e experimentado na interface com sistemas mítico-rituais de origem africana a partir dos pertencimentos e projetos dos atores.

Realizar essa análise em escalas: do indivíduo ao grupo local, à rede transnacional; do local, ao regional, ao nacional, a partir de um trabalho de campo multissituado, é uma tarefa complexa e, portanto, merece especial atenção. Assim, se fazem necessário algumas páginas de reflexão metodológica sobre o assunto.

## **I. DAS DIFICULDADES DO TRABALHO DE CAMPO E DAS POSSIBILIDADES DE DESCRIÇÃO DA ALTERIDADE NO MUNDO CONTEMPORÂNEO ENTENDIDO COMO UM SISTEMA DE OBJETOS E AÇÕES**

Todos aqueles que em algum momento se valeram do método etnográfico, buscando os dados de sua pesquisa através da experiência direta da observação participante, sabem o quanto podem ser acidentados, dramáticos ou surreais os movimentos em direção aos nossos interlocutores, sejam esses deslocamentos espaciais, temporais ou simbólicos. Essa é a jornada do antropólogo em direção à experiência e ao entendimento de um

---

<sup>1</sup> Essa tese estuda redes afro-religiosas, inserindo-se na corrente de pesquisas sobre transnacionalização religiosa, da qual citamos os trabalhos de Ari Pedro Oro sobre os grupos pentecostais (por exemplo, ORO, 2009) e de Bernardo Lewgoy, abordando o espiritismo kardecista (2008, 2011).

grupo social e dos elementos culturais que o distinguem, e de volta a um cotidiano conhecido e à convivência com os seus pares, com os próximos, com aqueles que compartilham com o pesquisador certo “timbre particular nos estados mentais”, como escrevera Malinowski (1984), que ganha contornos de epopeia, mesmo que somente aos olhos do próprio aventureiro.

Cite-se como exemplos modelares dessa experiência: (1) as dificuldades climáticas, sanitárias, políticas e pessoais enfrentadas por Evans-Pritchard (2002), quando da sua viagem à terra dos Nuer (monções; desistência dos carregadores; os Nuer não o queriam ali etc.) e (2) as questões de Malinowski, devassadas no diário publicado postumamente (1997), sintetizadas, excetuadas as questões de foro privado, talvez nesse trecho dos Argonautas:

Lembro-me bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento após inúmeras tentativas obstinadas, mas inúteis para tentar estabelecer contato real com os nativos e deles conseguir material para a minha pesquisa. Passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida (Malinowski, 1984: 19).

Malograda ou bem sucedida, a experiência de “viver e estudar na aldeia”, com(o) os nativos, contém elementos iniciáticos, transforma-se na chave metodológica que ancora e da qual desdobra-se todo o processo de entendimento, não tanto dos nativos, mas de apresentações alternativas de problemas universais.

As práticas sistemáticas mais importantes, durante esse período de convivência com os atores/produtores de fenômenos culturais, são a observação participante e a descrição objetiva e subjetiva desses fenômenos, das relações entre os sujeitos pesquisados e desses com o pesquisador. O conjunto primário dos escritos compilados dessa vivência é chamado de diário de campo e é o cerne sobre o qual se estrutura a etnografia propriamente dita, a descrição densa dos elementos e relações culturais mais importantes do

grupo estudado a partir da interpretação do antropólogo. Nas palavras do próprio formulador da moderna etnografia enquanto método:

Na etnografia, o autor é, **ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador**; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos. Na etnografia, é freqüentemente **imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto** das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal. O etnógrafo tem de percorrer esta distância ao longo dos anos laboriosos que transcorrem desde o momento em que pela primeira vez pisa numa praia nativa e faz as primeiras tentativas no sentido de comunicar-se com os habitantes da região, até à fase final dos seus estudos, quando redige a versão definitiva dos resultados obtidos (Malinowski, 1984: 18-19, grifo meu).

Tarefa literária e histórica justapostas em um regime de método científico, de prática mista: por um lado, objetiva, registrando em diversos suportes dados sobre grupos humanos e, por outro, subjetiva, experimentada no próprio pesquisador e em seu texto, “como laboratório” (Latour, 1994), através da “reação” entre leitura, vivência, dados objetivos, tese, comprovações. Experiência complexa, de condições irreproduzíveis, dependente da subjetividade do pesquisador. Então, resta perguntar, como atestar a confiabilidade do método etnográfico? Segundo Malinowski, a resposta seria a transparência do etnógrafo, aquilo que ele chamou de *sinceridade metodológica*. De forma que:

um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica (Malinowski, 1984: 18).

Malinowski escreve essa prescrição se contrapondo aos pesquisadores da geração anterior a sua, dos quais “muitos dos seus autores não utilizam

plenamente o recurso da sinceridade metodológica ao manipular os fatos e apresentam-nos ao leitor como que extraídos do nada” (Malinowski, 1984: 18). Em sua concepção do método etnográfico havia uma separação e um tratamento de tudo aquilo que está contido nos apontamentos brutos para então se criar o relato final. Contudo, nesse processo deveria continuar distinto o que é fato concreto e descrição objetiva, do que são inferências, teóricas ou pessoais, mas criadas pelo autor, e interpretações subjetivas.

Essa neutralidade, esse controle da própria subjetividade, na execução das rotinas de pesquisa e na construção de uma narrativa etnográfica, parecia mais implementável no início do século passado do que nesse, justamente pela constante presença de pressupostos preconceituosos e etnocêntricos que continuaram contaminando a reflexão de muitos antropólogos; pelo aumento da complexidade em classificar e analisar aquilo que seria objeto de nossas ponderações e pela intensificação do acesso dos “antigos nativos” aos discursos políticos e científicos da modernidade, em muitos casos, problematizando as considerações levantadas sobre suas culturas, nas últimas décadas, como veremos adiante.

Tanto a prática da observação participante, quanto da escritura etnográfica têm sido as principais arenas onde, geração após geração, os antropólogos debatem e debatem-se para a resolução dessa questão. Entendo que, mesmo antes do seminário de Santa Fé – reunião que, em meados da década de 1980, radicalizou a afirmativa da centralidade das narrativas e da escritura no fazer antropológico, inserindo essa disciplina no abrangente *linguistic turn* das ciências pós-estruturalistas – (Clifford; Marcus, 1986) e dos textos de Clifford Geertz (2002) sobre a escritura antropológica, interpenetrações entre teoria literária e a escritura etnográfica, os antropólogos estavam conscientes, mesmo que não completamente, das demandas e usos de suas pesquisas em prol de um sistema de dominação, basicamente colonialista, e do quanto isso influenciava a escrita, quando da construção do realismo etnográfico. Sendo que, muitas vezes, dentro dessa técnica de escrita se homogeneizavam e essencializavam determinados fenômenos culturais e as suas interpretações, a partir do exposto por alguns nativos.

Antes os antropólogos podiam apresentar quadros sinópticos de aspectos essenciais de cada cultura compartilhados por populações em territórios bem definidos. Evans-Pritchard (2002) nos descreve a terra dos Nuers contando pouco mais que duzentas mil almas habitando ao Sul do antigo Sudão e do Oeste da Etiópia a partir de questões ecológicas e políticas. Margaret Mead (1972) nos relata a vida do grupo lingüístico Arapesh, de Nova Guiné, com foco na construção social dos gêneros.

Nestes textos, e mesmo em outros mais antigos, como nos de Radcliffe-Brown sobre os aborígenes australianos (1978), os autores apontam a complexidade cultural, a diversidade de alguns entendimentos por parte dos nativos; as relações dinâmicas, os fluxos humanos de objetos e ações com outros grupos culturais em um escala regional ou até mais ampla, mas optam pela simplificação narrativa dessa diversidade, em prol da coerência da própria análise e do entendimento do interlocutor. No entanto, pode-se argumentar, e James Clifford (1999) já o fez, que nas etnografias clássicas há um descaso com a dimensão das relações interculturais e dos “viajantes nativos” nesse contexto, como importante elemento na formação da bagagem cultural das sociedades pesquisadas. De forma que, certa leitura mais pessimista sobre esse procedimento, coloca o problema do irrealismo do realismo etnográfico, que sonega informações divergentes do modelo proposto e engessa em apenas um marco de leitura toda a vivacidade da experiência cultural.

Se nos aprofundarmos nessa senda, o caminho se estende longamente e às apalpadelas, visto não haver solução para esse problema. Qualquer juízo, qualquer interpretação, qualquer tradução não é capaz de superar os obstáculos à concretização do desejo de descrever tudo, de chegar ao *significado unívoco*, simplesmente porque essa realização é impossível, pelo menos ao indivíduo envolvido com a reflexão científica e com a etnografia dentro desse campo, quando tomada como tarefa individual. Porém, através do entendimento de que a ciência é um esforço coletivo e intergeracional formado por um acúmulo, mesmo que seja de rupturas e de rotas alternativas para o conhecimento, se apazigua o desejo de uma única explicação total e irretocável e se pode vislumbrar o sentido e a utilidade de cada linha interpretativa, de

cada revisão sobre as considerações acerca de qualquer objeto ou fenômeno e, principalmente, do erro enquanto oportunizador de uma revisão crítica e de uma maior aproximação com a realidade. Lembremo-nos que Franz Boas (2004) recomendava que antes de tentarmos validar leis gerais para os fenômenos culturais nos dedicássemos ao intenso estudo de cada cultura em particular e à comparação de processos sociais em uma escala geográfica mais próxima, começando as comparações pelas sociedades vizinhas.

Conforme determinados parâmetros de análise, pode-se argumentar que o horizonte do saber antropológico não se alterou muito desde os primórdios dessa disciplina, na época de Morgan, Tylor e Frazer. O que os autores do evolucionismo cultural buscavam é o mesmo que os antropólogos de hoje procuram, teses e teorias que organizem a miríade de fenômenos culturais particulares, específicos e diferentes entre si, através daqueles elementos invariáveis que modelam uma unicidade estrutural e de origem e/ou de destino.

Os pioneiros do evolucionismo cultural pressupunham, contra outras interpretações então vigentes, que a espécie humana era uma só e que eram do mesmo tipo os costumes e organização social dos diversos grupos humanos, mesmo que hierarquizados em escalões de complexidade diferentes, que apontavam para um mesmo ápice. Essa orientação etnocêntrica pautava-se em um dogmatismo que afirmava a linearidade e a convergência dos processos culturais em sua dinâmica e fim. A linha de chegada evolutiva, para qualquer sociedade, seria algo similar à civilização ocidental. Essa concepção foi desmontada e refutada pelas gerações seguintes de antropólogos sociais e culturais, ingleses e americanos, a partir do incremento do trabalho de campo como suporte metodológico da disciplina. Qualquer grupo social, e qualquer fenômeno cultural, presente na contemporaneidade, é moderno como a nossa sociedade (ou não o é, seguindo Latour [1994]) e não um mero fóssil estratificado em certa composição sociocultural pretérita.

No entanto, não se questionam os pressupostos da universalidade da cultura e da unidade na espécie, defendidos desde escritos de Morgan (*apud* Castro, 2005). Esse horizonte na constituição epistemológica e prática da antropologia não se alterou, mas como se percebem as relações entre os

agentes, entre antropólogo e nativo, pesquisador e informante, entre mediador/tradutor e sujeito pesquisado? Mudaram os substantivos sobre os grupos pesquisados, antes “primitivos”, “informantes”, “nativos”; agora “os outros”, “protagonistas”. Nesse aspecto pode-se dizer que as relações entre esses dois sujeitos mudam principalmente porque são políticas, porque sofrem os efeitos ético-metodológicos da vigilância epistemológica, da consciência cidadã de cada pesquisador.

As posturas dos diferentes pesquisadores quanto aos sujeitos pesquisados e suas práticas culturais decorrem de experiências – ou da falta delas – e de julgamentos. A modificação dessas posturas ocorre pela suspensão dos preconceitos e abertura para outras narrativas, permitindo a formulação de novos juízos derivados da observação e participação direta e/ou indireta (entrevistas, gravações, outras fontes escritas ou não). As posturas individuais, de autores específicos, são condicionadas pelas possibilidades interpretativas e dialógicas de cada época e, sobretudo, pelas reais possibilidades que os sujeitos-pesquisados têm de contato, fiscalização e disputa na construção da tradução legítima dos seus saberes-fazer para o marco do saber acadêmico.

Os nativos já não são mais os outros, alheios, espacial, projetiva e intencionalmente, do mundo do antropólogo. Em algum nível, alguma parcela de qualquer grupo sociocultural contemporâneo conquista a educação superior e o conhecimento ou assessoramento de questões jurídicas e burocráticas ligadas aos seus interesses, demandas e disputas. Os sujeitos pesquisados são ora sujeitos demandantes ora público-alvo de inúmeras políticas dos seus Estados-nações; são aceitos ou discriminados, assimilados ou emetizados na sociedade envolvente, por esferas diversas dessa sociedade; são foco de ações da sociedade civil nacional e internacional; são do interesse da mídia e da política e buscam status nessas articulações, estando nos corredores de universidades, ministérios, canais de televisão, aeroportos, praças públicas etc.

Assim, atualmente é condição para a narrativa etnográfica refletir essa simetria, esse compartilhamento de trânsitos e saberes entre o pesquisador e os pesquisados, tanto pelo refinamento no instrumental analítico da disciplina,

quanto pela proximidade entre os atores envolvidos no processo, que, no caso dos pesquisados, exigem uma nova postura dos pesquisadores e uma nova apresentação dos dados de pesquisa. Se os Bororo não passeiam no Trocadero, Raoni Metuktire dos Kayapós passeia e protesta contra a hidrelétrica de Belo Monte.

Uma terceira margem da questão de como proceder durante a narrativa etnográfica – para além da unidade humana e da cultura - e do diálogo cada vez mais intenso, com códigos cada vez mais compartilhados, que tem articulado indivíduos, costumes, instituições, mercados e sociedades, está assentada na profunda diversidade com que os fenômenos culturais tocam, fazem sentido e engendram identidades em seus participes artífices. A cultura opera em muitas frentes e em todos os processos. Mas como podemos identificar esses processos, como podemos classificar esses fenômenos em um sistema e traduzi-los adequadamente, em uma narrativa que dê conta da sua polifonia? E, como fazer isso, mas sem perder o foco daquilo que faz que tantas experiências descontínuas sejam tratadas por seus agentes como se fizessem parte de uma mesma grande referência, ou fossem contidas em um mesmo marco? Ou, ainda, como fazer para demonstrar que tantas coisas que são sentidas e imaginadas como diferentes possam ser articuladas em um mesmo tipo de experiência?

Seguindo Sahlins (2004), pode-se dizer que diferença não é desordem. Respondendo à polêmica pós-estruturalista (pós-moderna; pós-colonialista etc.) que só reconhece diferenças sobre diferenças, levando a questão a um nível babélico, esse autor argumenta que:

nem tudo na contenda é contestado (o que também prova que estamos aqui para parafrasear Durkheim, não para enterrá-lo). Por polifônica e heteroglóssica que possa ser uma monografia, não se encontra uma voz japonesa em uma etnografia dos índios Sioux. Para que as categorias possam ser contestadas, é preciso haver um sistema comum de inteligibilidade, estendendo-se às bases, meios, modos e tópicos do desacordo. As diferenças em pauta, além disso, implicam alguma relação. Tanto mais se elas são subversivas, expressando assim os valores e interesses posicionais dos falantes em uma certa ordem sociopolítica. Como disse

Cassirer em um outro contexto ‘a consciência de uma diferença é a consciência de uma conexão’. A alternativa seria supor que o que as pessoas dizem é arbitrário e aleatório do ponto de vista de sua existência social. Nesse caso, é verdade, não poderia existir nada parecido com o conhecimento antropológico – ou, aliás, com a existência social. (...) [No entanto,] existe algum sistema nas e das diferenças. Bakhtin não estava imaginando, nem por um segundo, que a presença de vozes dissidentes fosse assistemática. O que ele disse foi que, em combinação com o discurso de autoridade, essa heteroglossia produz um sistema mais complexo (Sahlins, 2004: 36-37).

Sahlins mostra que as discrepâncias, posições diferenciadas com experiências alternativas dentro de um mesmo universo, podem e devem ter seu lugar assegurado na tradução modelar e sistêmica da realidade social em linguagem socio-antropológica. De forma que essas narrativas e modelos teóricos que construímos, além de permitirem a expressão de experiências dissonantes, devem ser tramados de uma forma que permita não restringir os significados das noções e conceitos. É fácil compreender que existem experiências, discursos e práticas diferentes sobre o Estado-nação e continuar conceitualizando todos esses Estados-nações (particulares e diferentes) como se fossem a mesma coisa. Pode se pensar da mesma maneira sobre religião, etnicidade etc.. Insisto que não devemos nos preocupar em abandonar os conceitos e a sistematização, mas afiná-los caso a caso; afinal esses processos sociais e fenômenos culturais não são estruturas ordeiras, nem estáveis, portanto, conforme Geertz:

O que precisamos, ao que parece, não é de ideias grandiosas nem do abandono completo de ideias sintetizadoras. Precisamos é de modos de pensar que sejam receptivos às particularidades, às individualidades, às estranhezas, descontinuidades, contrastes e singularidades, receptivos ao que Charles Taylor chamou de ‘diversidade profunda’, uma pluralidade de maneiras de fazer parte e de ser, e que possam extrair deles – dela – um sentimento de vinculação, de uma vinculação que não é abrangente nem uniforme, primordial nem imutável, mas que, apesar disso, é real (Geertz, 2001: 196).

Tarefa árdua em um contexto que nos remete a certa homogeneização da vida das pessoas, na chamada cultura de massas. Desde uma perspectiva material, técnica e econômica, podemos dizer que o mundo encurtou e está conectado e padronizado. Economicamente, o sistema capitalista vige em quase todos os países, e no restante desses existe uma vinculação reativa a esse sistema, tentando subverter alguns dos seus esquemas através de um maior centralismo no/do aparato estatal, mas sem transformar aqueles pontos fulcrais dessa lógica econômica.

Além disso, o mundo se encontra reticulado em redes elétricas, ferroviárias, rotas marítimas, estradas e rotas aéreas. Satélites no espaço, antenas erigidas sobre a terra e cabos de fibra óptica no leito oceânico criam o hardware dessa esfera info-comunicacional (TV; rádio, telefonia e internet) que é o mais recente processo nessa compressão espaço-temporal dos contatos humanos, da difusão de informações e da sincronização da gestão do trabalho e dos capitais mundo afora. Essas são redes técnicas de articulação dos fluxos mercantis, informacionais e humanos e têm desempenhado um importante papel na transformação das maneiras de viver, aprender, relacionar-se, trabalhar de uma importante parcela da população em cada país e no mundo como um todo. A difusão do sistema educacional do tipo escolar europeu, baseado em conteúdos e currículos, guardadas as particularidades legisladas em cada país, também similariza a trajetória educacional de crianças e jovens ao redor do mundo.

Dentro da mesma lógica, a difusão global do consumo de determinados tipos de bens tem homogeneizado, ao menos superficialmente, as práticas, e interesses de diversos grupos que há apenas uma ou duas gerações atrás cultivavam uma série de práticas autônomas e diversificadas. Estou me referido aos processos organizados em torno da popularmente denominada “cultura de mercado” ou “cultura como estilo de vida” e a importância que tomaram em nossas vidas, inclusive para a formação de identidades, produtos culturais advindos de gêneros fílmicos, musicais, literários e lúdicos; afinal, muitos de nós estão familiarizados com termos como *trekker*, relativo aos filmes da série

Jornada nas Estrelas; *punk*, relativo ao gênero musical, e só depois a música; *pottermaníaco*, relativo aos livros da série Harry Potter; e *rpgista*, relativo aos jogos de interpretação de papéis etc. Esse tipo de consumo, muitas vezes é uma âncora que referencia a experiência de milhões de pessoas, que desconectadas em outras esferas da sua vivência, nesses nichos de consumo específicos se encontram irmanadas.

Assim, não se pode negar um cenário de homogeneização de práticas ligadas às esferas estatal, industrial, mercantil, da urbanização e do trabalho. Isso desdobra efeitos sobre o tempo, os corpos e os imaginários de pessoas, tendo como medida inicial as unidades de milhões. Mas a disseminação em larga escala do tipo de práticas – valores, produtos, serviços, e seus suportes, ligados a difusão desses processos identificados como modernidade e com uma euro-referência, ou como parte de um projeto “norteado” ou “norteador” – não pode encobrir os interesses e leituras múltiplas que condicionam a apropriação, uso e transformação dessa modernidade, por parte de diversos coletivos que resistem às lógicas alheias que lhes são impostas, indigianizando, adaptando e diferenciando esses processos homogeneizantes (Sahlins, 1997a; 1997b).

Essa tensão entre processos unificadores e divergentes é analisada por Marshall Sahlins à luz do fenômeno de ressurgimento e reinvenção de grupos étnicos considerados em vias de extinção pelas pressões da cultura moderna globalizada, revelando a agência destes grupos no intuito de manter ou reformular certos códigos culturais “nativos” em relação aos códigos e condutas das sociedades colonizadoras, em situações de dominação externa, ou envolventes, em situações de estado pluriétnico com algum nível de segregação entre as etnias constituintes. Segundo Sahlins:

Fala-se muito nas disciplinas impostas pelo colonialismo – etnicização, sanitização, educação, taxação – como se essa história dos colonizadores fosse também a história dos colonizados. (...) O estado externo e a disciplina colonial são facas de dois gumes. Uma vez nas mãos do povo, tudo pode acontecer (Sahlins, 2004: 73).

E ainda:

A subversão cultural, ao envolver a integração do estrangeiro nas categorias e relações do familiar – uma modificação nos contextos culturais das formas e forças externas que modifica também os seus valores – é, algo consubstancial às relações interculturais. Como modo de diferenciação inerente à ação humana, esse tipo de resistência cultural é mais inclusivo que qualquer oposição deliberada, já que não requer uma política autoconsciente de distinção cultural (...) as forças da hegemonia capitalista, ao serem mediadas pelo *habitus* de formas específicas de vida, realizam-se segundo os esquemas de universais culturais alienígenas (Sahlins, 2004: 72-73).

Aqui se revela o motor do processo social, essa tensão entre polos prescritivos e performáticos na orientação cultural de cada sociedade, mas também nas interpenetrações entre elas (Sahlins, 1990). Assim, em movimentos de larga escala como o êxodo rural, a urbanização e as migrações internacionais, a mobilidade espacial das pessoas têm ocorrido conjuntamente com a mobilidade social dessas pessoas, que saem do contato com esquemas de *status* conhecidos e compartilhados para entrarem em novos; esquemas sociais de locais receptores são transformados pelos novos insumos econômicos, políticos e culturais trazidos pelos migrantes ou, então, esquemas sociais alienígenas se vêm adaptados ou diluídos perante a força de costumes locais.

Dessa forma, também se percebe que as mesmas forças e instâncias que forçam certa homogeneização do mundo, criam condições para uma maior expressão das diferenças, por reação ou afinidade. Isto que em um mundo mais conectado existe mais espaço para estabelecer comparações entre as formas de agir e viver de pessoas, grupos, sociedades; para medir alternativas, para ressaltar divergências, revelar desigualdades, e, conforme o caso, buscar novas possibilidades, já que algumas identidades, relações e instituições estão menos estáveis pois mudaram os pontos de atração do imã social e existe um acesso mais dinâmico e individualizado ao reservatório de informações culturais, permitido principalmente pelo papel das *media* de comunicação, o que incrementa a experiência de bricolagens simbólicas e materiais compostas a partir de um número maior de referências que nos chegam em um de todo o lado em uma corrente de relações de oferta e demanda de bens simbólicos.

Na atualidade esse processo ocorre em tal velocidade e profusão que fica mais sensível a percepção de que esses objetos materiais e simbólicos agem verdadeiramente sobre nós e isso gera uma contradição para um estudioso da cultura, que a entende enquanto teia de significados produzidos por nós mesmos (Geertz, 1978).

Essa aparente contradição entre a existência de uma agência puramente humana e a possibilidade de agência das coisas e dos objetos sobre os humanos pode ser explicada a partir do referencial teórico proposto por Milton Santos (2002) e Bruno Latour (1994), que compreendem de uma nova maneira a noção de rede, na qual os seus aspectos, reais, técnicos e sociais podem ser entendidos concomitantemente e em relação simétrica.

O espaço é o continente das redes e de toda a ação, de todos os sujeitos, objetos materiais e dos fluxos entre estes. Segundo um determinado ponto de vista, o espaço é formado “por um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações” (Santos, 2002: 62). Indissociável porque “os sistemas de objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, o sistema de ações leva à criação de objetos novos ou se realiza sobre objetos preexistentes” (idem: 63). Nessa perspectiva, a dimensão espacial “encontra sua dinâmica e se transforma” pelas ações realizadas pelos sujeitos, atores humanos, e que parecem estar nos objetos, atores “não-humanos” (Latour, 1994). Como a natureza, o espaço não é causa nem de objetos, nem de ações, porque não age, não tem projeto ou futuro<sup>2</sup>. Ao contrário, “só o homem tem ação, porque só ele tem objetivo, finalidade”, futuro (id: 82). Contudo, o espaço é considerado enquanto um dado para o entendimento do objeto geográfico, a conjunção desses sistemas de objetos e ações no espaço.

Há, em cada momento, uma relação entre valor da ação e o valor do lugar onde ela se realiza; sem isso, todos os lugares

---

<sup>2</sup> Segundo Milton Santos: “No princípio, tudo eram coisas, enquanto hoje tudo tende a ser objeto, já que as próprias coisas, dádivas da natureza, quando utilizadas pelos homens a partir de um conjunto de intenções sociais, passam, também, a ser objetos. Assim, a natureza se transforma em verdadeiro sistema de objetos e não mais de coisas e, ironicamente, é o próprio movimento ecológico que completa o processo de desnaturalização da natureza, dando a esta última um valor” (2002: 65).

teriam o mesmo valor de uso e o mesmo valor de troca, valores que não seriam afetados pelo movimento da história. (...) o valor do espaço não é independente das ações que ele é susceptível de acolher (Santos, 2002: 86).

O argumento acima exposto filia-se a uma empresa teórica que percebe a ação com central na estruturação dos objetos e processos que se desenrolam objetivamente, contiguamente, sequencialmente, com deslocamento entre pontos em relação à pessoa que participa, experimentalmente e racionalmente, o que acontece, o vivido. Sem ação não há percepção, interação, significado, compreensão, objeto. Por isso, a ação torna-se o objeto de investigação invariável, porque na ambiguidade ato-objeto da experiência a própria percepção é entendida enquanto uma ação, o que leva a uma questão epistemológica importante:

Será mesmo indispensável sair à procura de materialidades a que, com exclusividade, definiríamos como objetos geográficos, para bem circunscrever um objeto para a geografia? A ser isso legítimo, haveria, então, forçosamente, que distinguir um objeto geográfico, um objeto etnográfico, um objeto antropológico, um objeto sociológico, um objeto econômico e, também, um objeto artístico, um objeto estético, um objeto religioso?

(...) O que aqui estamos buscando não é propriamente uma estrutura mitológica dos objetos, mas a construção epistemológica de um objeto de pensamento, a partir da província da experiência que nos interessa (idem, ibidem: 76).

Para o autor em questão, em seu diálogo com Alfred Schutz, o espaço é a província da experiência, que interessa para entender como se apresenta enquanto resultado da ação humana, assim como os objetos, que “são esse extenso, essa objetividade, isso que se cria fora do homem e se torna instrumento material de sua vida, em ambos os casos uma exterioridade” (idem: 73). Assim, qual seria a província da experiência atinente à análise antropológica? Por mais difícil que seja atualmente descrever e explicar o que é a cultura, é óbvio que é essa a província da experiência que nos interessa analisar e, portanto, o objeto de pensamento que construímos é cultural e dele queremos ver, como diria Malinowski (1984), o esqueleto, a carne e o sangue.

Nesse contexto, e voltando agora ao nosso foco de atenção, a prática da religiosidade afro-brasileira demonstra tanto a resistência às tendências homogeneizantes da modernidade e do colonialismo quanto a adaptação às necessidades e imperativos dessa modernidade. Igualmente, soube adquirir esse caráter plástico e somar-se, enquanto suporte religioso, a vários projetos executados pelos atores religiosos.

Portanto, pensamos ser útil para as tentativas de análise e compreensão socio-antropológicas da realidade contemporânea uma experiência etnográfica simétrica e multissituada, que não consiste numa comparação controlada entre as antigas áreas culturais, mas aposta em seguir tanto as pessoas, quanto os objetos, as ações, os discursos públicos e as metáforas, as alegorias (Marcus, 1995).

Desde 2005, estudo o tema das religiões de matriz ou presença africana na América. No mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, investiguei a formação de redes afro-religiosas transnacionais a partir de Santana do Livramento (BR) – Rivera (UY), ponto chave nesse processo. Com esse objetivo me aproximei da Casa Africana Reino de Ogum Malé, uma comunidade de terreiros transnacional comandada pela mãe-de-santo Chola de Ogum Malé. As relações entre os filhos-de-santo argentinos, brasileiros e uruguaios dessa comunidade, bem como a economia ritual fruto dessa interação, foram abordadas por mim em dois trabalhos (Bem, 2007; 2008).

Em 2007, iniciei o doutorado para continuar a pesquisa sobre a transnacionalização que origina a presente tese. Durante esse período fui ampliando o número de interlocutores afro-religiosos, contatando redes em Porto Alegre (BR), Santana do Livramento (BR) – Rivera (UY), Uruguaiana (BR) – Paso de los Libres (AR), Posadas (AR), Montevideu (UY), Lobos (AR) e Gran Buenos Aires (AR). E, nessas cidades, descobri ou apontaram-me, uma série de objetos afro-religiosos, de origem ou incorporados, compondo a paisagem. Trata-se do mesmo fenômeno, a afro-religiosidade, presentificado de tantas formas diversas, em tantos objetos, em tantas ações, por vezes desconhecidas. Assim, nota-se que a gramática afro-religiosa é de longa

duração, as alocações religiosas, as ações e práticas corriqueiras realizadas pelos atores são efêmeras e ambíguas, nunca estão falando só o idioma da religião, estão na interface com outros idiomas nos quais os atores expressam, consciente ou inconscientemente, os seus projetos, a multiplicidade das experiências, apontando para diversos fins e significações, reagindo com as pressões externas da sociedade envolvente e mesmo assim transmitindo intenções e informações harmônicas com durabilidade intergeracional, reproduzindo essa tradição religiosa.

Os atores que me guiaram pela rede afro-religiosa nas diferentes cidades são vários. Aqui me referirei aos líderes dos terreiros que tenho pesquisado. Em Porto Alegre, a rede de contatos dentro do campo afro-religioso é grande. Refiro-me ao babalorixá Áureo de Ogum, apresentado por Mauro Meirelles; ao pai Luís Antonio de Xangô Aganjú, que me foi apresentado pelo professor Oro. Foi na casa de pai Luís Antonio que ouvi falar de mãe Ieda de Ogum, que posteriormente vim a conhecer e se tornou minha informante chave. Através da rede de mãe Ieda cheguei a três terreiros argentinos que visitei durante uma estada de um mês na Argentina, entre agosto e setembro de 2008<sup>3</sup>. O primeiro pertence ao tamboreiro Martín de Xangô e a sua esposa, mãe Carina de Iemanjá, em Villa Rosa, partido de Pilar, o qual visitei em três oportunidades. Conheci Martín de Xangô em agosto de 2008, em Porto Alegre, quando este veio participar das comemorações do aniversário de feitura do exu Seu Sete Rei das Encruzilhadas, uma das entidades de mãe Ieda. O segundo terreiro foi o de mãe Karina da Oxum, em Los Polvorines, partido de Malvinas Argentinas, o qual visitei também três vezes durante o período acima referido e mais duas vezes em novembro de 2008. Nos dois períodos encontrei mãe Ieda hospedada neste terreiro. Também em novembro visitei o terreiro de mãe

---

<sup>3</sup> O professor Ari Pedro Oro coordenou uma pesquisa financiada pelo CNPQ, através do edital Universal, que estuda redes religiosas transnacionais no Rio Grande do Sul. Como pesquisadores inseridos neste esforço, eu, Daniel Alves e Mauro Meirelles, orientandos de doutorado do prof. Oro, temos realizado algumas viagens para Buenos Aires e Montevideu, com permanências de até um mês em cada cidade. Eu mesmo realizei duas dessas incursões à campo. A primeira de 16 de agosto a 16 de outubro de 2008 e a segunda entre 04 de maio e 28 de junho de 2009.

Romy de Oxum em Lobos, que diferentemente dos outros partidos<sup>4</sup>, é uma cidade que fica longe quase 100 Km de Buenos Aires. Conheci mãe Romy na mesma festa em que conheci Martín de Xangô, em Porto Alegre; depois a encontrei em uma festa de mãe Karina de Oxum. Nesse terceiro encontro, me hospedei em sua casa, juntamente com mãe Ieda, para prestigiar a festa de aniversário de feitura de sua pombagira. Ainda na família-de-santo de Ieda do Ogum conheci, em Porto Alegre, em abril de 2009, os irmãos Ádrian, Sebastián e Estévan, residentes nos partidos de Avellaneda e Lanús, também na região metropolitana de Buenos Aires, os quais pude visitar entre agosto e novembro de 2009.

Ainda na capital argentina, no período de agosto a setembro de 2008, por intermédio do professor Alejandro Frigerio, contatei mais três terreiros. O primeiro do pai Alfredo de Ogum, em Mataderos, cidade de Buenos Aires, o qual visitei em duas oportunidades; o segundo, do pai Hugo de Iemanjá, também da capital federal, que visitei apenas uma vez e o terreiro de *iyá* Peggy de Yemonjá, no Partido de Vicente López, ao qual assisti em dois momentos. No terreiro de dessa sacerdotisa conheci o pai Hugo de Oxalá de Tigre e por intermédio deste o pai Santiago Allegue que visitei uma vez.

Nas cidades de Santana do Livramento e Uruguaiana conheci e entrevistei vários pais-de-santo, entre 2005 e 2007. No entanto, aprofundei o meu diálogo apenas com mãe Chola de Livramento que frequento, eventualmente, até hoje. Durante uma viagem a Montevidéu para participar de um congresso acadêmico, em novembro de 2005, conheci mãe Susana Andrade e o pai Julio Kronberg, do grupo Atabaque, recomendados pelo professor Oro. Em fevereiro de 2006, voltei a Montevidéu para participar dos rituais a Iemanjá com mãe Chola, e voltei a encontrar esse casal, o que se deu mais duas vezes no mês de outubro de 2008 e uma em maio de 2009. Nesse último encontro, o casal indicou a mim e a Mauro Meirelles que

---

<sup>4</sup> *Partido* é o nome de uma das divisões administrativas da Argentina. O país é dividido em *provincias*, que são divididas em *departamentos*, e esses últimos são divididos em *distritos* e *municipalidades*. A *provincia* de Buenos Aires ao invés de ser dividida em *departamentos* é dividida em *partidos*.

entrevistássemos a mãe Shirley de Xangô, o que nos rendeu uma interessante visita a essa sacerdotisa.

Este é o campo de interlocutores a partir dos quais, seguindo suas ações e catalogando os objetos por eles manipulados, tento organizar a descrição do que ocorre nas redes afro-religiosas nas suas dimensões objetiva, social e simbólica.

Portanto, sublinho que a pesquisa de campo que me permitiu levantar as informações etnográficas que sustentam a presente tese foi realizada durante os anos de 2005 a 2010. Durante todo esse período realizei observações de campo em Porto Alegre. Em Montevideu meus campos foram quinze dias entre setembro e outubro de 2008 e trinta dias entre abril e maio de 2009. Em Buenos Aires minhas estadas foram de quarenta e cinco dias entre agosto e setembro de 2008, mais uma semana em novembro de 2008 e quase noventa dias entre agosto e novembro de 2009.

O método etnográfico foi implementado através da observação participante em rituais celebrados nos diferentes terreiros localizados nas cidades mencionadas, além de entrevistas realizadas tanto com líderes religiosos quanto com fiéis dos três países referidos. Evidentemente que as pesquisas conduzidas por colegas de diferentes áreas do conhecimento sobre o campo afro-religioso americano em particular, e das ciências sociais da religião em geral, foram de grande valia para a confecção do presente trabalho.

Adiantando, ainda, que optei por apresentar um texto fluído, que faz seguidamente recurso da apresentação e análise de cenas etnográficas registradas ao longo da pesquisa de campo. Considero, como se verá, que tais cenas, compostas de entrevistas, descrições de rituais ou momentos etnográficos densos, são reveladoras de situações específicas que representam e explicitam aspectos relevantes para a compreensão do objeto em estudo.

É recorrente, em textos sobre culturas marginais, apresentar um anexo com um glossário explicitando o conteúdo de termos nativos em palavras correntes na cultura central. Aqui e ali aspergi notas de rodapé, mas busquei

evitar esses expedientes por duas razões. A primeira é que espero que a tradução seja feita pelas próprias cenas etnográficas, através da transcrição das palavras dos informantes. A segunda é que, como se verá, os termos assumem sentido diferente em lugares diferentes. Essa polissemia é justamente um dos pontos centrais da tese, e seria contradita pelo congelamento das palavras em um vocabulário descontextualizado.

Esta tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro, a partir da descrição de cenas etnográficas analiso as expectativas e tensões envolvidas no contato de antropólogos e religiosos. No segundo capítulo exploro as relações do sistema afro-religioso com a sociedade envolvente nas referidas cidades, no uso da paisagem e no relacionamento com outras identidades étnicas e nacionais. No capítulo três apresento a rede de mãe leda de Ogum a partir dos eventos-chave ocorridos em seu terreiro que mobilizam a afluência e afro-religiosos platinos à Porto Alegre. No seguinte e último capítulo, apresento e analiso o meu contato com pais-de-santo uruguaios e argentinos contemporâneos de mãe leda e com a rede de filhos-de-santo dessa no conurbano buenairense. Nas considerações finais abordo a interpenetração de elementos identitários, étnicos, sexuais e nacionais na experiência afro-religiosa possibilitando a ocorrência de variações estruturais da apresentação dessa conforme a conjuntura étnica e sexual idealizada local e nacionalmente.

Resta ainda mencionar uma questão. Na elaboração desse trabalho optei por usar palavras como matriz, estrutura e desvio para referir-me a esse jogo entre, por um lado, esse juízo que demonstra o parentesco e identidade entre objetos afro-religiosos como elementos de um mesmo conjunto, de uma mesma matriz e, por assim dizer, de uma estrutura; por outro lado, a percepção de que as mudanças e transformações de práticas e discursos dentro desse conjunto são como desvios, pois modificam os elementos transmitidos, os atualizam ou os desarticulam. No meu entendimento, se essas transformações são adaptadas, (re)significadas e expressam uma nova posição, um novo arranjo dos elementos do conjunto religiões de matriz africana (na diáspora) ou religiões afro-brasileiras (na transnacionalização), então esse desvio é estrutural, é possível, está estruturado dentro de um mesmo repertório cultural.

## CAPÍTULO 1: INTIMIDADE

Nesse capítulo trataremos das situações de contato entre o antropólogo e religiosos, das tensões causadas nesses encontros e da resolução dessas no entendimento da simetria existente entre os atores, suas perspectivas e ações.

O antropólogo que deseja entrar em contato com a rede afro-religiosa deve achar um ponto, um informante, um interlocutor, e derivar a partir dele, enfrentando dificuldades ligadas à localização periférica dos terreiros e a realização de cerimônias em horários e dias pouco usuais. Por “experiência nativa pregressa”, através da literatura acadêmica, ou por buscas nos sites da internet, pelo caminho que for, o antropólogo chega a um terreiro, a um templo. E, a partir de então, estabelece uma rotina de freqüentação e convivência com a comunidade religiosa, valendo-se de certas estratégias: conversar com o líder religioso, assistir festas rituais, acompanhar o dia-a-dia do templo, escrever um diário de campo, realizar entrevistas, cartografar o ambiente físico e simbólico, elaborar esquemas de parentesco familiar e religioso, registrar os eventos religiosos em fotografias, filmagens, gravações de áudio. Os interlocutores podem ser amistosos ou não, podem compreender ou não a natureza e os propósitos do antropólogo, mas, em geral, aceitam a sua presença conforme as suas possibilidades, interesses e valores.

Frequentemente, o pesquisador deverá explicar o que é antropologia, qual é sua visão de cultura, o que pretende fazer com as suas “observações em campo”, justificando seus propósitos aos interlocutores que, em resposta, os sintetizam: “Então você vai escrever um livro sobre a gente, sobre o nosso terreiro, a nossa religião”, disseram-me. “De certa maneira”, respondi, aceitando a perspectiva do interlocutor. Afinal, uma dissertação ou uma tese, não deixam de ser um tipo livro, e essa tradução permite ao pesquisador e ao religioso uma chave de entendimento. Muitos colegas relataram a recorrência desse momento, no qual se institui esse acordo no qual a tradução entre perspectivas é possível, permitindo outro nível de diálogo, no qual os papéis de religioso e de antropólogo estão mais bem definidos.

No entanto, neste diálogo não existe a acomodação das diferentes perspectivas. Elas se erodem, derivam, transformam-se, sempre oscilando sobre um eixo de aproximação e afastamento. Na experiência de contato existem situações tensas, nas quais, pela perspectiva de um, o outro pode ser reconhecido negativamente. O religioso pode perceber o antropólogo enquanto um *voyeur*, um ignorante, um “xereta” oportunista, enquanto que o antropólogo também pode incomodar-se com os seus interlocutores, que não cumprem os compromissos marcados ou que o assediam, ou que podem, em alguns momentos, lhes parecerem repreensíveis de diversas formas. Por outro lado, existem momentos de real congraçamento em que a tradução dos interesses de um para dentro das categorias do outro é fluída e produtiva. Como exemplos da oscilação das relações entre religiosos e antropólogos, relato algumas cenas recortadas de um contexto maior, cenas pontuais, mas eivadas de significações e sentidos.

### **1.1. POSIÇÕES, PERSPECTIVAS E INTERAÇÕES DO ANTROPÓLOGO E DOS RELIGIOSOS EM CONTATO.**

As cenas que seguem refletem o caráter multisituado da pesquisa etnográfica conduzida nos últimos anos. Elas precisam ser percebidas neste contexto metodológico ao mesmo tempo em que refletem recorrências e especificidades dos distintos universos afro-religiosos com os quais interagi.

CENA 1: Festa das Almas no terreiro de mãe Karina de Oxum. Estación Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Gran Buenos Aires, Argentina. Novembro de 2009.

Estava quase na hora de começar o ritual. Gravava algumas imagens do *salão* e jogava “conversa fora” com Gáston de Ogum. Ele insistia em um chiste sobre eu usar um *látigo*, repetindo varias vezes e eu sem entender o motivo. Então ele me olhou sério, fez uma voz entre sentida e determinada e disse “*¡Yo no soy un dinosaurio!*” “*¿Y, porque vos serias un dinosaurio?*”, perguntei “*¿No és, lo que sois? ¿No eres, uno... de los huesos y eso, un arqueólogo, como Indiana Jones?*”

Explico a diferença e ele se contenta com a resposta, achando graça da própria observação.

Nota-se que Gaston de Ogum estava fazendo uma brincadeira cheia de significado. Esse engano ambíguo revela muito do que pode passar na cabeça de alguém que praticando uma ação, corriqueira, normal ou, ao contrário, especial, importante, única, profunda e se vê observado, indagado do por que do seu ato por um estranho com instrumentos de registro, questionando tudo. O observado percebe ou pressupõe que lhe imputam, ao mínimo, uma diferença, um afastamento de perspectiva. Será que Gastón pode ter pensado que eu lhe imaginava raro, “pré-moderno”, ou algo assim? Ou ele me percebia como excêntrico e fora do lugar, perdido no contexto?

CENA 2: entrevista com mãe Susana Andrade e pai Julio Kronberg. Bairro Brazo Oriental, Montevideú, Uruguai. Setembro de 2008<sup>5</sup>.

Uma noite de reencontros. Fazia em torno de dez anos que o prof. Ari Oro estivera em campo no Uruguai e conhecera os dois. De minha parte, reencontrava mãe Susana e Pai Julio depois de mais de dois anos. “*Y Daniel, tu viajaste de donde? Venís de Porto Alegre?*”, perguntou-me ela e eu respondi, “*Si, pero yo estaba en Buenos Aires ahora... Estamos realizando una investigación en la cual estamos recorriendo Buenos Aires y Montevideo, para ver cómo están los flujos de transnacionalización, de todo eso de la religión, entonces me quedé un mes y diez días en Buenos Aires!*” Prontamente ela respondeu, com a voz mesclando entonações do envaidecimento, do ultraje e da ironia: “*Que suerte que sempre nos están estudiando. Qué suerte!!!*”. O prof. Ari sorriu e colocou, “*No és estudiando, és para comprender un pocos las cosas, sus luchas, su historia!*”. “*Es gracioso que a las veces me parece que ustedes nos miran como estos científicos miran a los bichitos en los microscopios.*” Ela rí da própria piada e o prof. Ari volta a repetir sua última fala em um tom entre divertido e conciliador.

---

<sup>5</sup> Também estavam presentes nesta entrevista o Prof. Dr. Luis Nicolás Guigou, da UDELAR e um aluno seu, de nome Valentin.

Essas duas falas são esboços exemplares de alguns momentos que experimentei em conversas com afro-religiosos, nas quais eu entendia que o motivo da minha presença como antropólogo, e não como religioso, não era bem compreendido. Entendia também que estar praticando etnografia e observação participante, enquanto eles estão praticando religião, era, às vezes, percebido como uma ação intrusiva e objetificante, hierarquizadora. Claro que nem sempre foi assim. Por muitas vezes, e caso contrário eu não poderia estar escrevendo isso, esses sujeitos entenderam o meu interesse e aceitaram a minha presença e a valorizaram como algo positivo, a possibilidade de adquirir algum status, algum poder, algum respeito, alguma simpatia e solidariedade, com ou através da minha presença profissional. Por mais que estejamos empenhados na compilação de redes, de fluxos, de simbologias, de rituais, de performances, estamos lidando com pessoas e filtrando essas informações de experiências pessoais que compartilhamos com elas.

O que sei, quando reflito sobre esses acontecimentos é que jamais avalei negativamente os meus interlocutores por causa da sua religião, mas tive que fazer um grande esforço para não avaliar muitos praticantes das religiões afro-brasileiras a partir dos meus valores sobre o que seria um religioso respeitável e devotado.

Gostaria de ressaltar que alguns tópicos expostos nas próximas linhas não são, nem de perto, representativos da realidade das religiões afro-brasileiras, que têm entre seus adeptos pessoas com inúmeras virtudes. Porém, neste meio religioso, como em outros, a religião pode ser instrumentalizada, estar associada a assédio moral, sexual e financeiro, a princípios mesquinhos e ao abuso da boa-fé e necessidade das pessoas, etc..

Repito que tal situação é recorrente em todas as religiões e em todos os cultos há espaço para “usos escusos” da religião, como variações do caso médio, como ocorrências complementares. Assim como na explicação durkheimiana (2007) o crime mobiliza a coesão da comunidade, no interior da rede afro-religiosa se fala muito mal dos charlatães, dos *truchos* e daqueles que, quando é o momento socialmente construído da possessão, “fazem

teatro” (como se diz em português), ou “*hacen fiasco*” (como se diz em espanhol); e, ademais, ninguém quer ser comparado com estes.

A existência de pais-de-santo reprováveis, às vezes em um ponto (transe convincente/ não convincente, por exemplo), às vezes em vários (mediunidade, moralidade, honestidade, etc), reforça a observância de que existem pais-de-santo confiáveis, retos, espiritualizados, que se comportam melhor ainda e desenvolvem ainda mais os padrões de qualidade afro-religiosos como forma de se diferenciarem dos primeiros. Claro que em um contexto de autonomia entre os terreiros, sobretudo a interpretação de qual é esse padrão de qualidade varia muito.

CENA 3: entrevista com iya Peggy de Yemonjá. Barrio Florida, Partido de Vicente López, Gran Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2008.

*“Ay que tener cierta vibración para lograr realizar ciertos trabajos o hechizos, como lo quieras”, me dizia iya Peggy, explicando porque não realizava certos trabalhos pedidos pelos seus clientes. “No pienses que no intenté, pero no lograba nada o lograba que los clientes marchaban insatisfechos. Una may que conocí, ella agarraba dos moscas, las unía con miel y por ahí una pareja se quedaba junto. A mí, en mi juicio, eso no estaba cierto y por tanto yo no tenía fe para realizar ese efecto. Soy buena para otras cosas, para traer conforto espiritual, ayudar en la salud de las personas, haciendo eso los guías vienen mi orientar y mis trabajos funcionan.”*

Aqui se percebe o empenho discursivo da mãe-de-santo, para ela mesma e para os outros, em organizar o porquê do seu insucesso para determinados tipos de trabalhos religiosos (para o amor “forçado”, para o malefício de outrem, etc.) e organizar, também, a sua noção de ética, remetendo à questão do livre-arbítrio. Iya Peggy não achava que essa sua conhecida estava errada; afinal, ela conseguiu mediar esse tipo de trabalho, tinha fé em algo (nos ritos, na sua força, nos seus guias) que lhe permitia realizá-los. O mesmo não passava com ela, que tinha fé nas entidades, mas para outros fins.

CENA 4: entrevista com mãe Ieda de Ogum. Bairro Cidade Baixa, Porto Alegre, RS, Brasil. Outubro de 2007.

O prof. Ari Oro, Rafael Derois e eu fomos gravar uma entrevista com mãe Ieda. Entre tantos outros assuntos, começamos a conversar sobre uma possível diminuição do número de fiéis e, complementarmente, sobre a qualidade dos mesmos, problemas por ela sentidos. “A umbanda tá enfraquecida. Sessão, mesmo, faço quarta de tarde, quando faço, porque não fecho dez na corrente. Olha, mas eu nem quero. O povo de hoje em dia não tem paciência, e eu não tenho paciência com eles. Eles não tem respeito! Como é que tem que entregar um cigarro, um charuto para o preto velho, ou para o Exu? Tem que entregar assim ó [estado sentada, ela se levanta e se inclina de uma maneira respeitosa, simulando estar oferecendo um cigarro que estaria entre as suas mãos, unidas em gesto de prece]... tem que estar concentrado naquilo, com o pensamento elevado. Mas, não, eles fazem de qualquer jeito. A mesma coisa é arrumar uma mesa, enfeitar o quarto-de-santo, tem que fazer com gosto, tem que ficar bonito e tem um jeito certo de fazer.”

A fala de mãe Ieda, sempre rica em gestos que substituem explicações orais, enfatiza a pressa, a dispersão, a ausência de entrega dos praticantes. Esvaziando o conteúdo dos rituais, malbaratando as fórmulas tradicionais ou, simplesmente, se ausentando e impedindo a realização dos ritos, o *povo de hoje* impede que a prática seja bem-sucedida.

Seja no catolicismo, nas demais denominações cristãs, no espiritismo, nas religiões orientais, nativas e da nova era, (1) existe o lugar social do embuste, do egoísmo, dos interesses ambíguos introduzidos nas entrelinhas da prática religiosa, ou melhor, de qualquer prática: política, científica, artística, amorosa etc.; (2) mas existe o controle dessa prática, a vigilância sobre o seu abuso e até a constante provocação por parte de outros atores, para testar a possibilidade do indivíduo cair em contradição e realizar alguma ação ética ou esteticamente reprovável; (3) existe essa complementaridade estrutural entre os papéis de um bom e de um mau religioso. De posse desse entendimento passei ao largo da tentação de analisar possíveis deturpações ou “erros” na conduta de alguns afro-religiosos.

CENA 5: Gira de batuque no terreiro de Luís Antônio de Xangô Aganjú. Bairro Partenon, Porto Alegre, RS, Brasil. Abril de 2008.

A senhora com cabeça dedicada a Iemanjá, com um movimento rápido, coloca a mão na frente da filmadora. “Não pode filmar, vai pegar os santos!<sup>6</sup>”. “Senhora, nós estamos cuidando, nesse ângulo não aparecem as pessoas incorporadas e também, o Pai Luís Antonio nos deu permissão.”, retruca Rafael Derois dos Santos que me acompanhava no registro do ciclo ritual de obrigações dos membros deste templo<sup>7</sup>. Confirmando as palavras de Rafael e a mulher se afasta contrariada.

O sacerdote em questão confiava no respeito do pesquisador aos tabus do grupo comprovada pelas trocas ao longo dos anos e liberara o registro fílmico do ritual. A religiosa estava insatisfeita com a postura dos intrusos, mas se submeteu a invocação da autoridade do pai-de-santo, mesmo que em seu entendimento pudéssemos parecer incautos, indiscretos, confrontadores das normas do espaço sagrado, uma vez que não estávamos fazendo religião e, talvez, estivéssemos perturbando a maneira dela fazer religião. Pela nossa perspectiva, estávamos conduzindo as filmagens da forma mais respeitosa possível, já havia mais de dez dias, perante toda a comunidade do terreiro, valorizando essa prática religiosa e esperando que esse registro pudesse ajudar na popularização do conhecimento sobre o batuque e na diminuição do preconceito sobre ele.

CENA 6: Entrevista com a iya Peggy de Yemonjá. Barrio Florida, Partido de Vicente López, Gran Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2008.

Estamos sentados frente a frente em uma mesa na sala de estar do templo de iya Peggy; entre nós um gravador. Logo no começo da entrevista, ela dispara. “*Estuve leyendo un poco de*

---

<sup>6</sup> No ritual de batuque existe o tabu de que o filho-de-santo não pode saber se incorporou o seu orixá. Isso impede o registro fotográfico ou fílmico da possessão.

<sup>7</sup> As *obrigações* são o momento ritual mais importante do batuque, posto que aí é que se constroem e mantêm os laços entre praticante e orixás. O registro fílmico desse ritual deu origem ao vídeo “Uma dádiva aos orixás” (Bem; Vianna; Meirelles, 2009).

*tu trabajo, hay cosas ahí con las que no estoy de acuerdo, después las ‘vamos a conversar’, ahí en la parte de Mara hay unos pequeños errores que yo colaboro para corregir, ¿no? La Mara acá, lo tratan como mujer, es decir la mãe Mara, pero Mara es un hombre!”. Hesito por um momento, mas tenho que perguntar, “Si, pero se viste de mujer, es una travesti?”. “No, esta gente que trabajaba en cabaret, puede ser que se travestieran arriba del escenario, pero nunca fueron travesti aquí. Es más, no quieren travestis jen su batuque, Mara odia los travestis!” Só pude responder, “¿Ah, si? Ah, que verguenza!”*

O ponto sobre o qual discutimos é que Ari Pedro Oro e Alejandro Frigerio (2007) se referem a Mara como brasileiro ou argentino, mas através de uma leitura informada por um texto de Rita Laura Segato (1997) inferi que Mara era uma travesti e optei por chamá-lo pelo título de mãe. Aqui desfaço o equívoco, graças ao comentário mais autorizado de iya Peggy. O que fica claro nessa cena é que por vezes o antropólogo, por conhecer indiretamente os atores, através da literatura acadêmica, se põe a criar hipóteses que depois toma por certezas, sem as medir com os próprios interlocutores. Conversas como esta ensinam ao antropólogo a ouvir a história pela boca dos membros do grupo, a conhecer as normas de etiqueta de cada casa, a buscar, além da confirmação do conhecimento já adquirido, dos dados já estabilizados, a abertura para o ainda desconhecido.

Para além dos excertos ora apresentados, centrados em momentos tensos, nos quais as ações de ambos os atores puderam ser mal interpretadas pela outra parte, existem situações em que o pesquisador também pode ser visto positivamente, como alguém a ser incorporado ao grupo, como praticante da religião, parceiro, militante e/ou mediador frente à sociedade local ou nacional que os envolve. Mas, qual pode ser a posição do antropólogo nesses eventos? Ele se sente seduzido ou assediado? Mais uma vez, a oscilação entre a aproximação e o afastamento está pautada, mesmo em situações que poderiam ser descritas como de reconhecimento positivo. Isso pode ser mais bem percebido a partir das cenas subsequentes.

CENA 7: ritual de umbanda para Iemanjá realizado por membros do grupo montevidense da mãe Chola de Ogum Malé. Paso Carasco, Departamento de Canelones, Uruguai. Fevereiro de 2006.

Fazia frio em uma tarde ventosa e a água estava muito fria. Mesmo assim, 15 pessoas estavam dentro da água, vestindo roupas religiosas. Eu não consegui entrar na água e Miriam de Ogum se acercou para conversar, “¿¡Che Daniel, como um negro brasileiro de sangre caliente dije que hace frio!?”. Um pouco depois ela perguntou qual era o meu orixá, “¡Yo no lo sé!”. Ela se surpreendeu e começou a especular qual seria a minha cabeça, e acabou por decidir-se que eu só poderia ser de Ogum, como ela. “¿Daniel, no te gustaría venir con nosotros a la playa año que viene? Entonces lave la cabeza y yo quedo como tu madrina, ¿que te parece?” Eu desconversei, dizendo que seria bom, mas que a religião é muita responsabilidade, que eu não iria me iniciar no templo de mãe Chola e viver tão longe. Nisso, Cléa de Oxum adentrou na conversa, “Isto é desculpa, tu não esteve em Posadas? Lá é mais longe que aqui e olha como o povo tem fé. Tu não sabe que a mãe Chola tem filhos no México e em Miami? Então Porto Alegre não é tão longe assim de Santana.”

O argumento que utilizei para desviar o assunto trazido por Miriam de Ogum não foi totalmente insincero. Realmente, se eu me tornasse um praticante, teria que ser em um lugar próximo, ao qual eu tivesse acesso cotidiano. Como pesquisador, pensei muitas vezes em usar da iniciação como uma ferramenta metodológica para compreender melhor a experiência religiosa. Por razões éticas afastei essa possibilidade; não realizaria ritos de devoção religiosa para agradar os meus interlocutores, ou para saciar a minha curiosidade antropológica. Acredito na manutenção das fronteiras entre ciência e religião e não me submeteria a uma em nome da outra.

CENA 8: contato com Delma da Pomba Gira Rainha das Almas. Bairro Lomba do Pinheiro, Porto Alegre, RS, Brasil. Outubro de 2007.

Foi o meu terceiro encontro com Delma. Estávamos acertando os detalhes para uma entrevista filmada que faríamos nos dias seguintes. “Olha, tu estuda a religião, né? De repente tu queres fazer um livro sobre isso, né? Pois então, tu me ajuda e eu te ajudo. Eu te digo o que tu quer saber e tu valoriza o meu trabalho”. Esse “acordo” nem tinha começado e já se encerrara na referida entrevista. Quando perguntada sobre práticas mágicas na quimbanda, ela me olhou com uma cara de constrangimento: “Mas isso eu não posso te contar, faz parte do segredo. Se eu te contar eles [outros pais-de-santo] podem vir contra mim.”

Se na cena 7 foi o antropólogo que se retraiu perante um assédio dos religiosos, na atual cena é a mãe-de-santo que, querendo se valer do status, da legitimidade, de negociar com o pesquisador, como forma de se promover, quase se expõe a revelar segredos da intimidade religiosa. Porém, quando o antropólogo valeu-se da abertura dada pela sacerdotisa para inquiri-la sobre temas mais delicados, o medo do juízo do grupo e certa dúvida ética fizeram-na se retrair. Esse é um ponto de oposição bastante tenso entre a lógica do religioso e a do antropólogo, posto que aí se confrontam duas éticas diversas, uma que vê no segredo, no sigilo, uma esfera de poder e de proteção do grupo contra inimigos externos e outra que busca entender a diferença pelo seu desnudamento, pelo desvelamento de lógicas internas, sem, no entanto, desrespeitá-las.

Obviamente, o que analiso através das cenas recém descritas, identificadas com posições distintas da perspectiva do religioso sobre o antropólogo, não aparece como comportamentos apartados nas ações reais. As posições se intercalam, se complementam, se transformando inúmeras vezes, ora apontando mais para um extremo, afastamento, ora para outro, aproximação. De qualquer maneira, percebe-se que nas possibilidades de reconhecimento negativo, positivo, legitimador, ameaçador, respeitoso, aviltante, o religioso mantém uma perspectiva assimétrica em relação ao antropólogo. No primeiro caso, o antropólogo é visto como alguém do qual se

deve manter alguma distância, guardar algum segredo, para que não possa devassar uma intimidade que não lhe pertence. No exemplo positivo, este ator, o antropólogo, é reconhecido pelos religiosos como alguém que deve ser seduzido, integrado simbolicamente, afetivamente ou politicamente à rede.

Uma terceira posição, mais simétrica, surge quando o religioso entende que a perspectiva do antropólogo é outra e que ambos, religioso e antropólogo, estabelecem relações através da religião, mas com propósitos não exclusivamente religiosos, posto que outras perspectivas, a acadêmica, por exemplo, também estão interpretando e influenciando as ações de contato. Nesse contexto, a perspectiva do religioso nem nega nem positiva a do antropólogo, mas o aceita em sua familiaridade e estranheza, julgando os resultados de suas ações, “esperando ver até onde ele vai chegar”. Nessa posição o religioso não precisa compreender completamente o que o antropólogo quer, mas analisar o que vem junto com o antropólogo, vislumbrar como é essa outra rede com a qual ele se liga e observar como ela intervém na rede afro-religiosa. Exemplos disso são descritos nas seguintes situações.

CENA 9: conferência sobre a intolerância religiosa, organizada pelo pai Áureo de Ogum. Largo Glênio Peres, Bairro Centro, Porto Alegre, RS, Brasil. Abril de 2009.

Sol quente. No palco montado no largo defronte o Mercado Público, estavam sentados lado a lado antropólogos, historiadores, educadores, advogados, representantes da prefeitura, da UFRGS, de grupos étnicos (palestinos, ciganos) e de associações religiosas (a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras – CEDRAB – e a Associação Afro-religiosa Moab Caldas). Conversamos com o público, respondendo perguntas variadas e inusitadas. Ao final, pai Áureo nos entregou medalhas e disse: “Isso é por todo o trabalho que você faz pela religião. Pela sua divulgação e em favor dos nossos direitos eu te concedo essa medalha!”

A dádiva do pai Áureo para os acadêmicos, não só na forma da medalha, mas na forma de um debate público sobre intolerância religiosa, em

um palco, em um espaço referencial do centro cívico municipal é a expressão de que o religioso reconhece a aliança entre os dois campos. Da mesma forma, esse ator também entende, e sabe utilizar, com vista aos seus interesses, da contribuição acadêmica, enquanto esfera de produção e mediação de conhecimento para o debate público. A ação deste sacerdote reencena antigas alianças que os terreiros sempre estabeleceram com atores que poderiam mediar a relação do grupo afro-religioso com o exterior. No candomblé o nome dessa figura é *ogã*, ele é um protetor do terreiro, e tem a honra e a responsabilidade de agir como um embaixador da comunidade religiosa, de falar em nome do grupo. Muitos acadêmicos e políticos recebem esse título honorífico, que no batuque refere-se primeiramente ao tamboreiro, talvez, também, pelo seu papel de mediador entre o mundo dos orixás e o mundo dos homens.

CENA 10: entrevista com mãe Shirley de Xangô. Bairro Brazo Oriental, Montevideu, Uruguai. Maio de 2009.

Sentados no aconchegante escritório, mãe Shirley, Mauro Meirelles e eu conversávamos. *“Mi mama me dio educación para que yo fuera maestra y no una may.”*, ela repete. Em vários momentos Shirley demonstrou domínio do português, se referiu a viagens a terreiros de candomblé angola na Bahia, demonstrou ter algum conhecimento antropológico<sup>8</sup>. *“Y la señora que conoció a Norton Correa, a la profesora Carmen, ¿lee antropología? ¿Que le parece?”*, perguntei. *“A mi me sirve, porque mucha cosa se perdió y me parece importante esto registro que los antropólogos hacen, de los orígenes, de los rituales.”*

Nessa entrevista, a sacerdotisa performatiza sua ilustração, em leituras, na fluência no português, nas narrativas de viagens, que se afasta do pai-de-santo negro, pobre e semi-escolarizado. No Brasil, onde esse estereótipo ainda existe, mas não é capaz de descrever o grande número de sacerdotes afro-religiosos escolarizados e de classe média, esses pais-de-santo ilustrados

---

<sup>8</sup> Mãe Shirley conhece há muitos anos a socióloga e professora da UDELAR Maria del Carmen Appratto que na década de 1990 pesquisou sobre a umbanda no Uruguai. Pode ser que através desse contato ela tenha sido introduzida na literatura antropológica.

frequentemente se queixam de que os antigos ou não sabiam o porquê dos fundamentos rituais ou não queriam transmiti-los. Além disso, vão buscar na literatura acadêmica subsídios que legitimem alguma prática ou discurso por eles utilizados, num movimento de retroalimentação do campo afro-religioso pelos objetos do campo acadêmico.

Em muitos dos terreiros que conheço se percebe uma interface importante com a figura do antropólogo e/ou com alguma literatura acadêmica sobre a religião. Em Porto Alegre, pais-de-santo como Jorge Verardi, Luís Antônio de Xangô Aganju, Pedro da Oxum Docô, Ieda de Ogum, Áureo de Ogum, entre tantos outros de igual importância, estão acostumados com a freqüentação de antropólogos nos seus rituais. No Uruguai, o casal de pais-de-santo Julio Kronberg e Susana Andrade, tem contatos com sociólogos, antropólogos, agentes culturais e políticos de vários países, sobretudo do Brasil e da Argentina. E neste último país, sacerdotes como Alfredo de Ogum e Peggy de Yemonjá também travam um sólido diálogo com alguns antropólogos. Muitos destes agentes religiosos também têm em suas bibliotecas títulos como *Mitologia dos Orixás* (Prandi, 2001), *O Batuque no Rio Grande do Sul* (Correa, 1992), livros sobre a história da África ou da escravidão na América, algum livro de Pierre Verger ou de Roger Bastide, artigos acadêmicos sobre os seus terreiros, restituídos pelos antropólogos ou estudantes que lá estiveram fazendo campo. Entre os religiosos que valorizam o registro antropológico, a visita de pesquisadores é vista como a possibilidade de mais prestígio para o templo, a partir da confecção de crônicas sobre eles.

CENA 11: terreiro de mãe Chola de Ogum Malé. Bairro Vila Julieta, Santana do Livramento, RS, Brasil. Julho de 2007.

Meia hora para começar a sessão de umbanda da Casa de Africana Reino de Ogum Malé. Três dias antes eu havia levado algumas cópias da minha dissertação<sup>9</sup> para que mãe Chola, sua filha Bélkis e outras pessoas do terreiro tivessem algum retorno daquilo que me deram. Chega mãe Chola, cumprimenta alguns filhos e vem falar comigo. Logo diz: “Ôh, Daniel, li o teu livro e gostei, acho que tu falou certo. Tu sabe que eu tenho pouco estudo, então aquela terceira parte do teu trabalho eu ainda não entendi muito bem. Mas agora eu sei que tu conta umas *anécdotas* sobre a gente para explicar a religião.”

Na sequência ela fez uma divulgação do meu texto para os filhos-de-santo e organizou uma coleta para que eu disponibilizasse cópias do meu “livro” para eles. Houve um retorno do meu trabalho de descrição dessa comunidade afro-religiosa para ela mesma. É um registro impresso, uma memória, um ponto de referência para legitimar, criticar, inovar ou manter. Esse registro e a sua manutenção e divulgação é o dom do antropólogo para a rede, essa que nos engloba a todos, antropólogos e afro-religiosos.

O papel do antropólogo exige uma determinada perspectiva que dita os parâmetros de produção e apresentação desse registro. As questões antropológicas são diferentes das questões religiosas, mas os enigmas com os quais se bate o antropólogo são justamente os substratos das práticas, diretrizes e crenças dos grupos humanos, e as suas consequências e as transformações a partir das mesmas.

As cenas aqui apresentadas revelam relações, tensões, perspectivas e horizontes que aproximam pesquisador e pesquisados, ou seja, a ciência e a religião, os grupos afro-religiosos entre si, localizados no mesmo território nacional ou em diferentes estados-nações, e as inscrições dos afro-religiosos em cada uma das culturas nacionais.

As cenas revelam, também, a existência de uma relação entre os distintos territórios nacionais. Isto é, não passa despercebido deles a presença

---

<sup>9</sup> A versão que foi entregue aos informantes foi levemente modificada introduzindo-se um maior controle ético, numa espécie de censura que retirou alguns episódios constrangedores para aqueles que (se) reconheceriam.

e a importância do outro, dos outros universos afro-religiosos, do próprio país ou dos países vizinhos.

Enfim, sub-reptícia ou abertamente, nota-se a existência e a consciência de uma rede de relações nacionais e transnacionais entre os fieis das religiões afro-brasileiras ou afro-americanas, no contexto do Cone-Sul.

## **CAPÍTULO 2: ÂNCORAS PARA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

As religiões de matriz ou presença africana, em suas múltiplas apresentações, necessariamente devem se apoiar sobre dois elementos, intimamente imbricados, que se tornam de suma importância para a materialização dessas práticas religiosas. Esses elementos são a paisagem e os suportes culturais que asseguram a construção da identidade e a etnicidade, que possuem o seu referente em África e/ou na negritude.

### **2.1. A PAISAGEM**

A paisagem, âncora para a experiência afro-religiosa, pode ser entendida no seu sentido mais amplo e genérico como as formas naturais e humanas que ocupam o espaço. Portanto, pensemos como elementos da paisagem os acidentes naturais – tais como rios, cachoeiras, o mar, praias, matas, pedreiras, mas também fenômenos atmosféricos (raios, trovões, ventos, a chuva e o fogo) e construções humanas – as ruas, caminhos, e suas encruzilhadas, mercados, cemitérios, prédios ligados ao poder judiciário, entre tantas outras.

Contudo, um lócus deve ser elencado em separado dada a centralidade que exerce na organização da visão de mundo afro-religiosa, o terreiro. //ê, centro, reino, casa, terreira, terreiro, dependendo da linha religiosa, do momento e do contexto, o nome pode mudar, mas está garantido o seu lugar como nexo de ligação entre o mundo físico e o espiritual, como epicentro do território de uma comunidade religiosa e como fronteira entre o espaço privado, ordenado e sagrado (a casa) e o espaço público, desordenado e profano (a rua) (DaMatta, 1997).

Assim, o pensamento afro-religioso se organiza em relação à paisagem; seus rituais demandam o deslocamento até esses sítios naturais ou humanos

e/ou sua emulação dentro do terreiro. Cada entidade, em qualquer linha ritual, está relacionada com um lugar da paisagem e deve, ao menos eventualmente, receber ritos específicos nesse local.

Por exemplo, no dia 02 de fevereiro, dedicado à Iemanjá, é de praxe entre batuqueiros e umbandistas levar oferendas de flores, frutas, bebidas, doces, perfumes, outros cosméticos e objetos como pentes e espelhos para serem entregues no mar, ou na impossibilidade de se ir até ele, em algum outro curso d'água mais próximo e considerado legítimo dentro do grupo religioso da cidade ou região; no caso porto-alegrense, é geralmente em alguma praia do centro (a ponta do Gasômetro) ou do sul (Ipanema) do lago (rio) Guaíba que se realizam esses ritos. Essas oferendas podem ser prestadas individualmente, ou em conjunto, organizadas pelo pai-de-santo de um terreiro específico, que geralmente monta uma “excursão à praia”, à qual se juntam em peso os membros do terreiro. Essas oferendas coletivas comumente também possibilitam a realização de *giras* rituais (cerimônias de música, canto e dança de transe).

Outro exemplo, relativo à linha da quimbanda, explicitará tanto essa relação da religião com lugares da paisagem quanto da emulação dos mesmos dentro dos terreiros. Na quimbanda existe uma falange (uma classe) de exus e pombagiras que são do reino do cemitério (que, ao menos em Porto Alegre, também é chamado de reino da *lomba*<sup>10</sup>), portanto, uma série de rituais para estas entidades devem (ou deveriam) ser realizados em cemitérios.

Não são poucas as histórias que ouvi entre o *povo de religião* (termo êmico usado pelos afro-religiosos) de práticas realizadas no portão do cemitério, ou dentro de uma sepultura aberta. No entanto, por razões não justificáveis, mas óbvias, a sociedade envolvente, seja pelas esferas do poder público, seja na organização civil “não vê com bons olhos” e discrimina esse tipo de prática, fazendo com que inúmeros afro-religiosos escolham realizar rituais alternativos dentro dos próprios terreiros.

---

<sup>10</sup> Rafael Derois, estudioso da cena afro-religiosa de Porto Alegre, em conversa informal comigo, propôs que a equivalência entre *lomba* (termo regional correspondente a ladeira) e cemitério, advém do fato de que os principais e mais antigos cemitérios de Porto Alegre localizam-se na “lomba” da Av. Oscar Pereira.

Assim, existe em muitos terreiros o “*omoté*” (como é conhecido no terreiro de mãe leda do Ogum), ou *buraco*, uma cova no solo da *aruanda*, ou quarto-de-exus (uma peça do terreiro dedicada a esse tipo de entidade) à beira da qual se realizam os ritos que seriam praticados no cemitério, sendo que o buraco emula as principais características simbólicas do cemitério dentro do terreiro; o que é uma saída muito interessante, pois preserva os afro-religiosos da exposição aos preconceitos da sociedade envolvente e ao mesmo tempo recupera, em outro formato e modalidade ritual, uma prática relativa ao batuque, e assim às tradições mais próximas da matriz africana, de ter no *Ilê* um lugar de culto aos *eguguns* (espíritos ancestrais), sendo esse lugar chamado de *balé*, dentro da linha batuqueira. Isto estaria de acordo com um ponto central do pensamento geográfico africano que vê o território familiar como uma reprodução fractal do próprio mundo, ou seja, local familiar é um espelho do universo e *vice versa* (Sodré, 1988).

Outra forma de emulação da paisagem dentro dos terreiros ocorre nas performances e discursos das próprias entidades. Logo, entidades como as mães d’água (linha de umbanda) dançam realizando movimentos fluídos com os braços, como se fossem ondas, ou se atiram ao chão e se debatem como se fossem sereias nadando; ou, então, um exu do lodo, pode falar algo similar à frase, que ouvi quando um desses exus falou para alguém com quem conversava a uma distância próxima, “eu vou te ajudar e me meto aonde tiver que me meter pra te ajudar, porque eu vim do lodo, não tenho nojo, nem medo de nada.”

Adiante, quando for descrita a ambiência afro-religiosa das cidades-pólo em que essa pesquisa se concentra (Porto Alegre, Buenos Aires, Montevideú, Santana do Livramento e Rivera) voltar-se-á as relações entre paisagem e religiosidade afro-orientada, não só brasileira, mas argentina e uruguaia, bem como, retornar-se-á as tensões derivadas desse uso afro-religioso da cidade e de lugares dentro dela (mercados, cemitérios etc.) que se contrapõe aos juízos da sociedade envolvente.

## 2.2. IDENTIDADE/ETNICIDADE

Partindo da premissa de que tal entendimento e prática em relação à paisagem é coletivo, só pode ser informado cultural e tradicionalmente, então essa visão de mundo tem por suporte um grupo humano, com uma identidade e um imaginário particular.

Mesmo que não soubéssemos nada da história das religiões afro-brasileiras, só pelo prefixo afro, em seu nome acadêmico/midiático genérico (afro-brasileiras), ou pela sonoridade de seus nomes populares, ao menos na maioria dos casos, (candomblé, batuque, umbanda, quimbanda, macumba etc.), poderíamos deduzir que são religiões com referências, reais e imaginadas, à África, introduzidas nas Américas e, nesse caso específico, no Brasil, por negros. De forma que essa visão de mundo é devedora de representações africanas e/ou negras. Os laços que se formam entre uma identidade e/ou etnicidade negra e uma religiosidade afro-orientada, são profundos e de tessitura estreita. Esse elemento formador, aglutinador e explicitador do que existe de afro dentro dessas religiosidades, enquanto fonte, suporte ou inspiração para instituição e manutenção dessas religiosidades, advém de algo que pode ser descrito como identidade e/ou etnicidade e que alude ao pensamento e experiência cultural negra, dos negros, mesmo na sua ausência.

Já faz algum tempo, algo entre as últimas duas décadas do séc. XIX e as primeiras décadas do XX, que as religiões afro-brasileiras “romperam com o vínculo identitário negro-africano e deslocaram-se para além do nordeste e sudeste brasileiro, sendo cultuadas em quase todo o mundo ocidental” (Oro, 1999: 17). Mas, se quisermos ser rigorosos na análise de processos trans-étnicos dentro do marco da religiosidade afro-brasileira, devemos admitir que desde sua gênese essa religiosidade, para lograr materializar-se com um corpo social, é permissiva de trânsito, de pessoas, bens e saberes, entre etnias, sejam elas africanas, indígenas, ou mesmo européias, do “colonizador”.

Primeiramente, ainda na época colonial, escravos advindos de diferentes lugares d'África obrigaram-se a cooperar nas mais diversas esferas, inclusive

na religiosa. Desde saber-fazer fragmentados, trazidos pelos diferentes indivíduos, possibilitaram-se intensas trocas humanas e culturais, que transcriam no exílio várias instituições africanas, adaptadas à nova realidade (Mintz; Price, 2003; Silveira, 2005). Um exemplo disso seria a formação dos *calundus* coloniais, que pesquisadores afirmam terem sido uma miscelânea de práticas religiosas das mais diversas origens, organizadas em torno de um cerne mítico-ritualístico-hermenêutico banto (Silva, 1994).

Da mesma época, em várias regiões do Brasil temos relatos jurídicos e de viajantes que nos contam do agenciamento de escravos feiticeiros por seus senhores para prestarem serviços mágico-terapêuticos à população, inclusive aos brancos, em um momento em que o sistema médico-científico era exclusivo às elites; e trazem narrativas da participação de mestiços e brancos nos rituais afro-religiosos, para espanto e repreensão dos estrangeiros (Freyre, 2005; Sá Júnior, 2010).

Em um salto temporal até a segunda metade do século XIX, deparamo-nos com a necessidade dos iorubas escravizados no Brasil de aceitar alianças político-religiosas entre grupos intra-étnicos com tradições religiosas diferentes, bem como de aceitar a participação em seus rituais de negros de outras etnias e de indivíduos brancos, sendo que alguns desses últimos receberam encargos diplomáticos de representar os terreiros que frequentavam perante a sociedade envolvente, os *ogãs* (Silveira, 2005). Cabe ressaltar que as práticas e discursos religiosos advindos da área cultural ioruba parecem ter conservado mais das suas disposições originais, em relação aos elementos das religiosidades banto e congolêsas; não se sabe ao certo se por uma chegada mais recente ao Brasil do grosso do contingente iorubano (a partir do início do séc. XIX), ou se por o sistema religioso ioruba ser mais formalizado, codificado (Correa, 1988).

Dentro desse conjunto de relações trans-étnicas, deve-se ainda citar as importantes incorporações de elementos simbólicos indígenas aos cultos afro-brasileiros, consolidados, inclusive, como estratégia de aceitação social (de uma religião não mais só negra, mas brasileira), durante a década de 1930, tempo de institucionalização da umbanda, não só no Rio de Janeiro, mas rapidamente por vasta área do país e também no exterior. A título de exemplo,

já em 1936 a umbanda se encontrava na cidade uruguaia de Artigas (Oro, 1999).<sup>11</sup>

Pelos parágrafos acima se pode perceber que o que permitiu a continuidade das religiões de matriz africana ou presença africana no Brasil foi a sua capacidade de abertura para indivíduos e práticas vindos de outros grupos, certa permeabilidade e assimilação de elementos exógenos, sem, no entanto, descaracterizar-se, sem perder o núcleo duro de filosofia, pensamento, corporalidade e espiritualidade africana. Sahlins descreve bem essa tensão estruturante entre tradição e inovação, que serve para explicar o trânsito do tradicional com a alteridade, e com saber-fazer dessa, que compõe a afro-religiosidade: “um compromisso com a tradição supõe alguma consciência; uma consciência de tradição supõe alguma invenção; uma invenção de tradição supõe alguma tradição” (Sahlins, 2001: 310, nota 13).

Acredito que essa “preservação”, com inovação, com atualização das matrizes de pensamento, das tradições religiosas afro-brasileiras, se deve por esse duplo movimento, que ao nível do sujeito é identitário, subjetivo, e ao nível do grupo é étnico, político e tradicional, aprendido tanto na experiência comunitária cotidiana – criando pertencimento e singularidades – quanto nos enfrentamentos com a população envolvente, que estipula fronteiras em relação a esse grupo, criando travessias e limites na sua interação com o restante da sociedade pluriétnica na disputa por bens socioculturais determinados (Barth, 1997).

---

<sup>11</sup> Sobre os primórdios da umbanda no Rio Grande do Sul, sobre suas estratégias discursivas para aceitação pela sociedade envolvente e sobre suas relações com o estado-nação na era Vargas, ver Isaia, 1997a, 1997b e 2011.

### **2.3. AS CIDADES**

Percebi esse duplo movimento étnico-identitário nas cidades em que pesquisei suas cenas afro-religiosas e as redes de sacerdotes, objetos e ações que se movimentavam entre elas. Cada cidade com sua paisagem, sua história, sua demografia étnica e seu devir; logo, em cada uma dessas cidades percebi configurações diferentes desse duplo movimento. Tais configurações alternativas do esquema étnico-identitário afro-religioso divergem, sobretudo pelos níveis de presença, e ou de ausência, de populações negras nessas cidades e também pela necessidade, subjetiva no primeiro nível, mas passível de espraiamento em alguns nichos sociais, da manifestação de novas identidades ou, pelo menos, de identidades que sejam menos reguladas pelos projetos estatais de cada cidade, mas principalmente pelo projeto de cada nação em que essas cidades se localizam.

### **2.4. PORTO ALEGRE**

A capital mais austral do Brasil, contava, em 2011, com uma população de mais de um milhão e quatrocentos mil habitantes, no ducentésimo trigésimo nono (239º) ano desde sua fundação no século XVIII, encabeçando, segundo a classificação do IBGE, uma região metropolitana composta por trinta e dois municípios e totalizando quase 4 milhões de habitantes (Ribeiro et al, 2010).

Dessa população, importante contingente é formada por negros. Segundo o último censo do IBGE, por volta de 20% da população de Porto Alegre se descrevem como negras ou pardas (IBGE, 2010). A relação dessa minoria com o espaço urbano e com a sociedade envolvente é complexa. Depende muito dos circuitos conhecidos, freqüentados e percorridos, e dos horários e espaços utilizados dentro desses circuitos, para perceber ou não os negros, no espaço porto-alegrense, as marcas de sua história e de sua atual presença na paisagem cidadina, bem como o patrimônio cultural introduzidos em Porto Alegre pelo seu grupo étnico, como é o caso das religiões afro-brasileiras.

Os princípios das religiões de matriz e/ou presença africana, em uma escala mais ampla, no Rio Grande do Sul, e em especial em sua capital, estão ocultos nas brumas que encobrem o tempo e a história dos marginalizados. O que se sabe ao certo é que as religiões afro-religiosas existem desde pelo menos o início do séc. XIX em Rio Grande e Pelotas, e, passada a metade do mesmo, em Porto Alegre, e com certeza já estavam estruturadas em comunidades litúrgicas de visibilidade para a sociedade envolvente nas últimas décadas do século, quando sistematicamente aparecem nas sessões policiais dos jornais (Correa, 1994; Mello, 1994; Oro, 2002).

É por causa da economia das charqueadas, e da quantidade massiva de escravos negros que trabalhavam nesses estabelecimentos, que se explica a origem do batuque em Rio Grande e Pelotas, organizado possivelmente de forma paralela ao candomblé e sem ter recebido influência deste último<sup>12</sup> (Correa, 1988). Oro (2002) argumenta que com a crise do charque provocada pela libertação de escravos (os quais se alimentavam do mesmo), muitos negros dessa região teriam migrado para Porto Alegre.

Na Porto Alegre da virada do século XIX para XX, os negros habitavam a periferia, nos limites da área urbanizada. Locais como o Areal da Baronesa e sua subdivisão, a Ilhota, Colônia Africana e Bacia, que atualmente equivalem, os primeiros, ao bairro Cidade Baixa, o terceiro, ao bairro Bomfim, e o quarto, aos bairros Mont Serrat e Rio Branco (Oro, 2002). Nesses territórios, de intensa sociabilidade negra – em um momento de intensa exclusão em relação a sociedade branca, o que reforçava os laços étnicos – é que se gestaram as principais linhagens batuqueiras da cidade<sup>13</sup>.

Já nas primeiras décadas do século XX, processos de incremento urbano, e conseqüente gentrificação, empurraram não só os negros, mas os pobres de uma forma geral, para novas periferias. Dialogando com Kersting (1998), Oro explica a lógica desse processo:

---

<sup>12</sup> Para a umbanda e quimbanda no Rio Grande do Sul, igualmente, alguns pesquisadores atestam a possibilidade de uma formação autônoma à matriz carioca.

<sup>13</sup> Importante depoimento sobre essa época, esses locais e essa sociabilidade, é o do mestre tamboreiro Borel (Gutteres, 2010). Trechos de entrevistas com ele estão disponíveis no site do projeto Habitantes do Arroio (<http://habitantesdoarroio.blogspot.com/2010/05/o-arquipelago-da-ilhota-e-do-areal-da.html> acesso em outubro de 2011).

Kersting mostra como, sobre essas áreas, foram criadas representações que as associavam a criminalidade, vícios, perigo, e seus habitantes tidos como membros de 'classes perigosas'. Por isto mesmo, essas áreas foram deixadas a um relativo isolamento por parte das autoridades públicas e, ao longo das décadas do século passado, foram dissolvidas mediante um processo de 'higienização urbana'. Evidentemente que por trás desta atitude existiam interesses imobiliários de ocupação dessas áreas da cidade para 'modernizá-las', o que começou a ocorrer ainda nas primeiras décadas do século XX, com o processo de branqueamento da população, simultaneamente à abertura de ruas e de construções em padrões arquitetônicos não populares (Oro, 2002: 350).

Assim, ao longo do século passado foram sendo realizadas ações de realocação da população menos favorecida para áreas desocupadas e ainda sem infraestrutura, que posteriormente formaram outros bairros, como Partenon, Bom Jesus, Vila Jardim, Restinga, Lomba do Pinheiro etc. Estes são bairros de periferia habitados em sua grande maioria por negros e com alta concentração de casas de religião afro-brasileiras<sup>14</sup>.

De forma que o próprio contexto da evolução urbana de Porto Alegre, formado tanto a partir de projetos estatais e econômicos, quanto dos movimentos erráticos da sociabilidade cotidiana, permitiu que essa cidade se transformasse em um dos grandes polos afro-religiosos do Brasil e da América Latina e que assim, esse processo fosse discriminado, combatido e encoberto socialmente, complementarmente gerando no próprio campo afro-religioso uma conduta de preservação ligada à discriminação, à subalternidade e à invocação do segredo e do perigo como componentes da apresentação dos religiosos perante a sociedade.

Portanto, existe nessa cidade – talvez até mais que no Rio de Janeiro ou em Salvador, dado o menor número de afrodescendentes no conjunto da população, o que possibilitaria o aumento do preconceito – um jogo entre

---

<sup>14</sup> Nesse momento o NER/PPGAS-UFRGS está realizando uma análise quanti-qualitativa sobre os dados levantados pela prefeitura a partir de um censo realizado entre os terreiros de Porto Alegre. Apesar de esses dados não poderem ser ainda publicizados, pode-se afirmar que a região do Partenon e da Restinga são os locais onde se encontra a maior concentração de terreiros de Porto Alegre. Além disso, sabe-se que muitos dos moradores desses bairros tiveram suas famílias realocadas dos antigos bairros negros mais próximos ao centro da cidade.

visibilidade e ocultação, no qual os afro-religiosos se abrem para a sociedade envolvente, mas, até certo ponto, pois há um resguardo a partir do que e para quem se conta, passando por onde se usa ou se mostra as guias e chegando até precauções sobre em que locais, dias e horários se realizam rituais públicos ou apenas em locais privados. Em meio a um cenário de visibilidade no espaço público e de prestação de serviços espirituais e comunitários realizados pelas comunidades de terreiros para quaisquer pessoas que o queiram, existem certos rituais, ensinamentos e demais ditos e ações, que não são para os olhos e ouvidos nem dos neófitos, quanto mais para os de fora. Esse cuidado com o que revelar e o que ocultar deflagrando todo um imaginário de elogio do *segredo* que foi incorporado por gerações de pais-de-santo, como forma de triagem dos adeptos e como estratégia de empoderamento, de forma que o público externo ainda conhece muito pouco da teologia e da liturgia das religiões afro-brasileiras e muitos pais-de-santo da atual geração se queixam de que os mais velhos eram tão ciosos de seus segredos rituais que vários *fundamentos* religiosos se perderam devido ao sigilo.

Desde outra perspectiva, a sociedade envolvente, massa heterogênea, oscila entre o deslumbramento, a aceitação, a tolerância e a perseguição, não só das religiões afro-brasileiras, mas de todas as práticas concorrentes com o imaginário normalizado e oficializado do que seria Porto Alegre, o Rio Grande do Sul e o Brasil. Refletindo sobre dados do censo do IBGE de 2000, que indica o Rio Grande do Sul como o Estado com o maior número de pessoas que se auto-declararam como adeptos das religiões afro-brasileiras (1,62% contra 0,3% da média brasileira), Ari Pedro Oro escreve que:

A surpresa destas constatações resulta especialmente do fato do Rio Grande do Sul produzir sobre si mesmo uma auto-imagem, com repercussões fora dele, de ser um estado branco, cristão, colonizado e habitado por imigrantes europeus e gaúchos, ofuscando e mesmo excluindo os negros e os índios (Oro, 2008: 10).

É amplo e complexo o encadeamento de fatores e questões que fazem com que mesmo na presença da diversidade étnica, ideológica e religiosa, certas fórmulas e perspectivas sobre quem é o que (seja porto-alegrense, gaúcho ou brasileiro, ou outra identidade qualquer) se tornem as legítimas e sobre elas é que se constroem uma série de práticas de silenciamento e exclusão dos demais grupos. Nesse contexto é que mesmo a sociedade porto-alegrense, no momento contemporâneo, tenha uma postura de aceitação, ou ao menos de tolerância, da diversidade religiosa e étnica, historicamente houve mais momentos de perseguição e rejeição, do que o contrário. E mesmo diante da atual conjuntura “multicultural” fomentando diversas políticas públicas, em todas as esferas de governança, em prol da afirmação e contra a discriminação de negros, afro-religiosos e demais minorias, existe no imaginário da sociedade envolvente uma série de elementos preconceituosos, negativadores e, até, que assustam as pessoas, nesse caso em particular, em relação às religiões afro-brasileiras e fazem com que as pessoas rechacem desde um primeiro momento essas religiões e os seus adeptos. E o que é uma rejeição algo informada na primeira geração, pode virar tabu e ignorância em uma segunda, afastando ainda mais a possibilidade do reconhecimento e do respeito à especificidade cultural do outro.

#### **2.4.1. Conflitos com a sociedade envolvente, uma ilustração**

Para ilustrar essa questão, cito rapidamente a série de polêmicas que, seguidamente, surgem com relação ao sacrifício de animais dentro dos parâmetros teológicos e litúrgicos afro-religiosos. Algumas pessoas pertencentes a determinados segmentos sociais insuflam a sociedade envolvente – propondo projetos de leis, divulgando na mídia argumentos de repúdio, etc. – a manifestar-se contrariamente a práticas de violência e tortura não justificadas de animais, ou então sobre o abandono de carcaças animais em locais públicos.

Em um primeiro momento, quem se colocaria contra a proteção dos animais e a limpeza urbana? Mas e quando essas questões abrangentes vão

contra a liberdade constitucional da prática e expressão religiosa? Se pode dizer que o holocausto ritual de animais é um ato de crueldade? O problema não se resolve, haja vista que a tradição religiosa dominante no país não realiza esse tipo de rituais; então porque os afro-religiosos deveriam continuar com essas práticas? Nesse aspecto, o desconhecimento da teologia e liturgia afro-religiosa por parte da sociedade envolvente só agrava as confusões geradas, seja pela má fé de alguns ou pela confusão entre questões que parecem ser da mesma alçada, mas são de campos sócio-políticos diferentes.

Tanto a polêmica em torno do sacrifício de animais, que teve seu auge no ano de 2003, quanto o debate sobre o despacho, ocorrido em 2007, já foram bastante trabalhados (Oro, 2005; Ávila, 2006; Tadvald, 2007). Mas, permitam-me realizar algumas considerações sobre outros desdobramentos da questão e apresentar duas cenas da minha experiência etnográfica, que me parecem representativas do imaginário da sociedade envolvente.

A “polêmica do sacrifício” ainda não se encerrou. O Ministério Público moveu uma ADIN (Ação Direta e Incidente de Inconstitucionalidade) que tramita desde 2004, em decorrência da promulgação da lei estadual 12.131/2004, criada pelo referido político; estando no seu segundo recurso extraordinário. O então procurador geral de justiça do estado entendeu que a lei era inconstitucional em várias matérias: pois feriria os princípios da laicidade do estado brasileiro, beneficiando determinada religião; infringiria legislações federais sobre a questão ambiental; outros pontos ligados a licença para abate; além de ser desnecessária. O problema posto pelo procurador não tinha ligação direta com a questão religiosa, assegurada, *porquanto jamais a liberdade de religião, constitucionalmente garantida, poderia ser afetada decisivamente em seu núcleo essencial*, e sim com questões relativas a jurisprudência e conformidade com as leis federais. No argumento do processo N.º 70010129690 consta:

Antes dessa específica regulamentação no âmbito estadual, já havia a proibição de submeter animais a crueldade, ao menos desde o art. 64 da Lei das Contravenções Penais. E, mesmo sem exceção expressa a tal regra, já se podia entender que os

sacrifícios rituais ali não se enquadravam, através de uma hermenêutica que considerava a necessidade de se filtrar o dispositivo à luz da Constituição, de forma a garantir que formas de expressão de direitos fundamentais (liberdade de culto) não fossem obstadas pela proibição. (Pereira, 2004: 7).

Por ocasião das eleições 2010, alguns cidadãos contrários à candidatura de Edson Portilho (propositor de emenda favorável aos afro-religiosos no código de proteção animal do Rio grande do Sul), manifestaram-se, por diversos suportes, na internet, citando e deturpando as implicações da emenda proposta. Paralelamente, sítios da internet ligados à defesa dos animais divulgaram notícias sobre a ADIN movida pelo MP/RS, mais uma vez em “tintas fortes”, confundindo o teor da rejeição jurídica com rejeição moral. Militantes ateus, adolescentes, blogueiros de vários tipos, resolveram “malhar” o político<sup>15</sup>. Muitos desses depoimentos virtuais tiveram pífia repercussão; no entanto, um dos vídeo-blogueiros já teve o vídeo em que aborda o tema e o político em questão assistido mais de dez mil vezes. No sítio da ANDA (Associação Nacional em Defesa dos Animais) a notícia intitulada “Saiba quem é o autor da lei que permite a tortura e o sacrifício de animais em rituais religiosos” (publicada em 19/04/2010), mobilizou mais de trezentos comentários de cidadãos, a maioria deles repudiando o sacrifício religioso de animais e o posicionamento de Edson Portilho de forma bastante virulenta, muitas vezes escorregando para o terreno do preconceito religioso e racial. Neste ano, mais uma vez o tema voltou à discussão, pois tramita na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo um projeto de lei que proíbe o sacrifício religioso e prevê multa para o infrator. Na discussão sobre o novo caso se faz muita referência ao ocorrido no Rio Grande do Sul.

Como argumentei acima, é a ignorância o principal motor da estigmatização das religiões afro-brasileiras, juntamente com o preconceito. Os dois elementos estão calcados sobre uma dupla fonte: o catolicismo como religião dominante no Brasil e o pensamento moderno.

---

<sup>15</sup> Para visualizar alguns dos materiais aos quais me refiro, pode-se acessar <http://www.anda.jor.br/19/04/2010/manifeste-se-contr-lei-a-favor-da-tortura-e-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos>; [http://www.youtube.com/watch?v=Y6\\_XEep40R0&NR=1](http://www.youtube.com/watch?v=Y6_XEep40R0&NR=1); <http://www.youtube.com/watch?v=BEKAQret84k>; <http://www.youtube.com/watch?v=m3Wd5997kPA&feature=related>.

Portanto, uma contradição aparente é criada: todos sabem que Porto Alegre é terra de batuque, ele está aí para ser visto e, no entanto, é um fenômeno discreto, por vezes imperceptível para aqueles não socializados dentro desse código.

CENA 12: conversa com o tamboreiro René de Oxalá. Terreiro de mãe leda de Ogum, bairro Cidade Baixa, Porto Alegre, RS, Brasil. Abril de 2009.

Festa no terreiro de mãe leda, festa de cinquenta anos de manifestação do caboclo Cacique Supremo da Montanha e da cabocla Jureminha. O tamboreiro René de Oxalá conversava comigo e com Rafael Derois. Em determinado ponto comentamos que nos espantava tamanha ocorrência de festas nos meses de inverno. E contou essa história. “Antigamente, e até hoje, só que com menos frequência, as pessoas saíam para passear a noite quando era quente no verão. E antes não era tão construído como é hoje, principalmente em partes do Partenon ou do Sarandi [bairros de Porto Alegre]. Então, tu ia fazer uma gira de batuque e tocar o tambor, capaz de aparecer alguém curioso que ouviu o tambor, ou mesmo alguém mal intencionado [imagino que para contar a polícia]. No terreiro de minha avó tinha um monte de bananeira em volta para esconder, pros outros não verem. Daí é que a maioria das festas do batuque: várias obrigações, aniversários-de-santo, esses de virar noite tocando e com corte, são no inverno. Por que daí, antes, no frio, as pessoas não se encorajavam a sair e não vinham bisbilhotar”.

René de Oxalá, mais vivido, relaciona espaço, tempo e visibilidade. Eu mesmo, antes do final do ano de 2004, sabia que existiam terreiros em Porto Alegre onde se “tocava batuque” e se “fazia macumba”, mas não sabia direito o que eram essas práticas religiosas, nem (re)conhecia a importância nacional e internacional de Porto Alegre na permanência e ampliação das religiões de matriz africana. Só eventualmente percebia se estava passando na frente de algum terreiro e a experiência mais direta com essa religiosidade era através dos *despachos* que com certa regularidade aparecem em algum lugar dos trajetos que realizo na cidade. Claro, hoje, depois de alguns anos, e de algum acúmulo de informações e vivências, sei o quão ignorante, alienado e, talvez até, mistificador eu estava sendo em relação às religiões afro-brasileiras.

Mas para quem tem olhos para ver, a paisagem de Porto Alegre transborda de informações e significações afro-religiosas que se materializam no panorama natural, nos prédios públicos, na arte patrimonial, nas vias públicas, em marcos colocados defronte a várias residências, nos sons que invadem a noite, em determinadas vizinhanças etc.

#### **2.4.2. Elementos da territorialização afro-religiosa em Porto Alegre.**

A poucas dezenas de metros a noroeste do ponto central de Porto Alegre localiza-se o Mercado Público da cidade, ladeado pelos prédios da antiga e da nova prefeitura à leste; ao norte estão o terminal do Trensurb (trem metropolitano) e uma área do porto; o terminal de ônibus urbano central, ao oeste; e, ao sul o largo municipal Glênio Peres e a praça Quinze de Novembro. Assim, o Mercado Público se encontra encravado no coração da cidade, sendo uma área pela qual circulam diariamente milhares de pessoas de todos os extratos sociais. O andar inferior do prédio é organizado de forma que nas laterais do grande quadrado estão vários bares, padarias, peixarias, açougues etc; em cada lado há uma grande porta da qual principia um corredor. Nos quatro corredores estão organizadas bancas, principalmente de gêneros alimentícios, bebidas e especiarias, mas também bancas de revistas, uma sorveteria tradicional (a Banca 40) e *floras*, lojas de artigos religiosos, destinados principalmente para os fieis e simpatizantes das religiões afro-brasileiras.

Com certa frequência ao longo do ano, mas, sobretudo por volta de datas bastante importantes no calendário afro-religioso (2 de fevereiro; os meses de maio, junho e julho; 4 e 8 de dezembro) e no calendário de militância negra (13 de maio; 20 de novembro), é comum vermos grupos de pessoas vestidas com os seus axós, vestimentas rituais, realizando algum toque de tambores, ou passeando entre as bancas, eventualmente apanhando um punhado de algum produto vendidos à granel, ou jogando moedas no cruzamento entre os quatro corredores, bem no centro do prédio. As ações acima descritas se organizam em torno de três elementos: 1) a ocupação de

um espaço público de visibilidade, sobretudo nessas datas importantes tanto para coletividade negra quanto para a coletividade afro-religiosa; 2) a tradição existente na maioria dos terreiros porto-alegrenses quando dos momentos de reafirmação dos laços rituais entre os praticantes e as divindades, as *obrigações*, de realizar ao término desses ritos, um *passeio*, onde os filhos-de-santo, devidamente paramentados, visitam o Mercado Público, uma igreja católica, outro terreiro de aliados ou *parentes-no-santo* e vão à praia reverenciar os orixás maiores (Oxum, Iemanjá e Oxalá); 3) os mercados em si são locais importantes dentro da cosmologia afro-religiosa, dedicados ao orixá Bará. É um antigo costume entre os grupos iorubas assentar um Bará entre os alicerces de um mercado em construção; e, conta-se que há um Bará assentado no mercado público de Porto Alegre (Oro, 2007). A presença real, sentida e imaginada coletivamente, independentemente de ser material, do assentamento do Bará do Mercado, já sustenta Porto Alegre como terra de axé e é um forte imã social, significando pertencimento e patrimônio da coletividade afro-religiosa, e, ainda mais, uma dádiva para a cidade e para as outras coletividades que se valem desse espaço social compartilhado que é do comércio, lugar das trocas e dos encontros.

O mercado público dessa cidade, com o Bará assentado em seu centro, com suas floras, às quais os praticantes acercam-se para comprar produtos para suas práticas religiosas, não é o único marco do grupo afro-religioso do município e região. Com relatei anteriormente na sessão sobre a paisagem, as margens do lago Rio Guaíba também são marcos físicos e simbólicos desse grupo. Em dois de fevereiro se realiza festejos para Iemanjá a beira-lago, próximo à usina do gasômetro, em Ipanema e em outros lados; há a festa de Nossa Senhora dos Navegantes, com suas procissões, terrestre e fluvial, organizada como ritual católico, mas a qual acorrem também muitas pessoas do povo-de-santo.

Isso para quem permanece em Porto Alegre; contudo, existe também a comentada movimentação dos terreiros para as praias próximas a Porto Alegre (Tramandaí, Cidreira, Torres, para mencionar algumas), que ocorre em razão

do dia de Iemanjá, mas também dentro do contexto da migração sazonal de centenas de milhares de pessoas ao litoral, o veraneio gaúcho.

Dezenas de tendas dos terreiros distribuindo consultas, passes e realizando giras de umbanda na madrugada do dia 02, atraem a atenção da multidão de veranistas: os curiosos, os céticos, os dotados de capacidades mediúnicas, todos absortos no espetáculo da publicização, fácil, imediato, aproximando aquilo que em outros momentos é tão distante, por vezes, parecendo inacessível.

Outro evento que realiza uma mediação com a sociedade envolvente, de uma forma bastante semelhante, é o oito de dezembro, dia de Oxum, comemorado com devoção pelos afro-religiosos de Porto Alegre e entronizado no calendário oficial da cidade principalmente pelo fato de que simbolicamente a cidade toda seria dedicada a orixá da água doce por ser ela banhada pelo já referenciado lago. Assim, já faz mais de quinze anos que se realiza na praia de Ipanema (zona Sul da cidade), defronte a estátua de Oxum, uma grande gira ritual contando com a participação de inúmeros terreiros, das mais diversas linhas afro-religiosas, não só representando as cinco nações do batuque (e eu seus diversos cruzamentos), mas também terreiros vinculados a modalidades do candomblé e da umbanda. Após o término da grande gira, inúmeros terreiros de menor status ou projeção tomam separadamente conta da areia, e tal como descrito para o dois de fevereiro no litoral, competem pela atenção da multidão que passa a madrugada nessa praia do Guaíba.

CENA 13: Calçadão de Ipanema, Porto Alegre, RS, Brasil. Dezembro de 2008.

Na noite tépida do final da primavera, dirigi-me à Ipanema para ver a festa. Já no lotação, principalmente depois que entramos na zona Sul, ficou evidente que a maioria dos passageiros ia ao ritual. Chegando a orla de Ipanema, uma profusão de gente esperava o início da cerimônia, sob uma iluminação pública adequada; banheiros químicos; trânsito desviado e patrulhamento policial. Quase ao término do evento, na hora da entrega das oferendas recolhidas na cerimônia ou entregues diretamente pelos espectadores, uma queima de fogos

proporcionou uma aura mágica ao rito, que em si mesmo já estava emocionante.

Tal evento organizado pela AFROBRAS (Federação da Religião Afro-Brasileira), coordenada pelo pai Jorge Verardi de Xangô, conta com o apoio da prefeitura municipal, através da Coordenação de Manifestações Populares, que proporciona ampla infraestrutura aos afro-religiosos (palco, sistema de sonorização, e os já referidos fogos de artifícios, policiamento etc.). Em verdade, desde o primeiro governo petista na capital gaúcha, em 1988, têm-se ampliado consideravelmente o incentivo do poder público municipal a eventos afro-religiosos de toda a monta, começando pelas iniciativas de menor escala, por exemplo, dar permissão para desvio do tráfego para realização de rituais nas ruas próximas a algum terreiro, como quando mãe leda de Ogum realiza as festas de cruzeiro na esquina próxima a sua casa. Isso é demandado diretamente pela mãe-de-santo à prefeitura. Em uma abrangência maior, mediando as relações de muitos sacerdotes da religião com as instituições estatais e políticas, as federações – idealmente legitimando, legalizando, assessorando juridicamente vários terreiros associados mais política e institucionalmente do que religiosamente – têm sabido se valer do apoio e estímulo governamental para realizarem a mais variada gama de eventos públicos ligados as religiões afro-brasileiras e, assim, conquistar o uso legal e legítimo do espaço público, educar para o respeito à diversidade religiosa e étnica.

#### **2.4.3. As federações e as relações entre os campo religioso e político**

São inúmeras as federações afro-religiosas sediadas em Porto Alegre, além das já citadas AFROBRAS e Fundação Moab Caldas. A Congregação em defesa das religiões afro do Estado do Rio Grande do Sul (CEDRAB-RS), Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar do Rio Grande do Sul (FORMA/RS), o Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul (CEUCAB), o Orgão Superior Estadual dos Cultos Afro-Brasileiros e Exubandeiros

(OSECAE), a Federação das Religiões Africanas (AFRORITO), a Associação de Mulheres Afro-umbandistas, o Conselho Federativo dos Cultos Afro-umbandistas no Cone Sul (AFROCONESUL) e a Aliança Umbandista são outras federações. Algumas delas são importantes não só nacionalmente, mas também internacionalmente, principalmente nos países do Cone Sul, constituindo-se no marco legal de reconhecimento dos terreiros associados, como é o caso da AFROBRAS e da AFROCONESUL. Já entidades como o CEDRAB, o FORMA/RS e a Fundação Moab Caldas, possuem protagonismo nas lutas locais e em projetos vinculados ao campo da assistência social, ao mesmo tempo em que tem articulação com o cenário nacional da mobilização afro-religiosa.

As federações são espaços de organização importantes, pois realizam a tarefa de mediação entre os campos religioso e político institucional da sociedade envolvente. Por ora trataremos de mais uma consequência do trabalho nessa interface entre esses dois campos: a formação de um novo perfil afro-religioso, aquele com pretensões políticas para além do próprio campo, na arena da política, entre diversos grupos de interesses.<sup>16</sup>

Na cidade de Porto Alegre, apesar da discriminação ou invisibilização social aos afro-religiosos, contida no discurso médio da população, é histórica a participação de sacerdotes em diversas esferas da vida pública. Nas narrativas do *povo da religião*, o príncipe Custódio (contado como um dos ancestrais da linha jeje no batuque) é figura proeminente nessa seara, entre a lenda, a história oral e os poucos registros oficiais sobre sua pessoa. Esse personagem viveu no estado do Rio Grande do Sul entre 1899 e 1935, quando faleceu. Nesse ínterim, consta que teria realizado serviços religiosos para políticos importantes, como Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros, presidentes da província durante esse período. Mas esse é um ponto controverso na sua biografia. Conforme Oro:

---

<sup>16</sup> No argumento que segue, as relações entre o campo político e o campo religioso em Porto Alegre, sobretudo no segmento afro-religioso, é baseado nos artigos de pesquisadores do NER que vem acompanhando o desempenho eleitoral de candidatos ligados aos diversos segmentos religiosos (Oro, 2001; 2002; Otero; Ávila; Schoenfelder, 2004; Oro; Schoenfelder, 2006; Bem; Derois; Ávila, 2006; Bem; Leistner, 2010).

Também controvertido é o papel desempenhado por este Príncipe no que diz respeito aos membros da sua etnia. No campo político, enquanto por um lado diz-se que ele teria usado do seu prestígio para conquistar melhor espaço para os negros locais e contribuído para aliviar o preconceito e a discriminação que pesa sobre eles, por outro, recrimina-se que ele teria usado suas relações políticas unicamente em favor dos membros da sua família, empregando-os no serviço público, por exemplo, pouco ou nada fazendo para os negros em geral. No campo religioso paira a mesma controvérsia. Por um lado, muitos são os pais e as mães-de-santo de Porto Alegre que se dizem descendentes da linhagem religiosa do Príncipe, defendendo que ele teria contribuído decididamente para a estruturação do batuque na cidade, para o reconhecimento social do mesmo e para diminuir as perseguições policiais; mas, por outro lado, afirma-se também que ele não teria iniciado ninguém, pois sendo nobre não teria “posto sua mão” em nenhum plebeu, e que teria atuado como religioso somente para as elites e as pessoas de sua amizade e família (Oro, 2002: 360).

Outro afro-religioso muito importante na vida pública porto-alegrense foi o umbandista, jornalista e político Moab Caldas, que foi deputado estadual na quarta (1959-1963, como deputado pelo PSD) e quinta (1963-1967, como deputado pelo PTB) legislaturas da assembleia legislativa do Rio Grande do Sul; iniciou um terceiro mandato na sexta legislatura (1967-1971), porém foi cassado em 1969. Devido ao reconhecimento de suas ações sociais realizadas, foi homenageado postumamente quando foi atribuído o seu nome a uma avenida da cidade. Também o babalorixá Áureo de Ogum o reverenciou com o nome da entidade que preside e que foi citada recentemente.

Conforme Oro (2001), à época do primeiro mandato de Caldas foram eleitos três prefeitos e vinte vereadores umbandistas no estado. Parece que ao final do período democrático, pós-Estado Novo, a mobilização afro-religiosa, principalmente, no seguimento umbandista, teve seu auge na eleição de tantos políticos pertencentes ao campo afro-religioso. Na ditadura e na posterior redemocratização, candidatos oriundos do campo afro-religioso não voltaram a se reeleger e nem a ter a mesma participação, em número de votos, nos pleitos de então.

Postula-se que as razões de tal fato alinham-se em dois eixos. Por um lado, questões intrínsecas a lógica conflitiva e autonomista presente na

organização, divisão e sucessão dos terreiros no batuque, o que pulveriza a solidariedade religiosa e a fidelidade política dos praticantes; por outro, questões extrínsecas à religião, ligadas à possibilidade de aceitação por parte da sociedade envolvente de candidatos que, tendo algum discurso mais amplo e dirigido a outros setores da sociedade, reivindicuem a identidade afro-religiosa.

Na última década, consolidou-se a participação de ao menos duas ou três lideranças afro-religiosas na concorrência às câmaras municipal de Porto Alegre e legislativa estadual por ocasião dos pleitos eleitorais. No total são nove os sacerdotes que participaram das eleições do período, sendo que: seis seriam socialmente identificados como brancos; cinco destes concorreram apenas uma vez; em contrapartida, a única mulher do grupo concorreu quatro vezes; três são presidentes de federações; três concorreram pelo PTB, dois pelo PDT; três já tiveram alguma projeção midiática, televisão e rádio, excetuando as páginas e redes de relacionamento da internet e os jornais afro-religiosos.

No entanto, apesar da constante participação nos pleitos, as candidaturas afro-religiosas sempre obtiveram resultados precários (com o máximo de dois a três mil votos) em relação às pretensas metas, com exceção da candidatura do comunicador televisivo Pedro da Oxum, que na eleição de 2010 computou mais de quatorze mil votos e mesmo assim não se elegeu.

Edson Portilho deve ser citado novamente. Mesmo não sendo um candidato *stricto sensu* do campo afro-religioso, esse político, deputado estadual eleito em 1998 e 2002, defendeu os interesses afro-religiosos durante a polêmica do sacrifício (nos anos 2003 e 2004) e, portanto, para os pleitos seguintes, 2006 e 2010, adicionou ao seu discurso a defesa do *povo de religião*, o que parece que lhe rendeu uma diminuição considerável do número de eleitores e em razão inversa o número de detratores, se compararmos o retorno das urnas nas eleições anteriores e posteriores ao referido episódio.

Nesse universo de nove candidatos afro-religiosos podemos dizer que existem basicamente dois tipos: o primeiro é do homem, branco, liderança de alguma federação; e a sua votação obtida é proporcional a sua exposição

mediática, o que talvez expresse um número maior de votos oriundos de fora do campo afro-religioso do que de dentro do mesmo. Esse é o caso de Jorge Verardi de Xangô, presidente da AFROBRAS e de Pedro da Oxum, que não é presidente de federação religiosa, mas que tem grande visibilidade na televisão.

O segundo tipo é o do militante do movimento negro, como é o caso de Edson Portilho e de Vera Soares de Yansã, mãe-de-santo, filiada ao PT, que em 2007 fundou o Núcleo de Matriz Africana, conselheira do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) e coordenadora do FORMA-RS. Sua candidatura ao último pleito foi parcialmente impugnada devido a questões de quitação eleitoral.

Algumas questões nos são colocadas a partir da existência de um pequeno conjunto de atores afro-religiosos que se propõem enquanto possíveis representantes da coletividade e da baixa receptividade a essas candidaturas; algumas questionadas, senão em sua legitimidade, na abrangência do carisma do sacerdote, todas mal sucedidas.

Parece-me que as experiências desses candidatos e a repercussão de seus projetos tanto no campo afro-religioso quanto na sociedade envolvente, compilam alguns dos cruzamentos entre o projeto individual e o campo de possibilidades socialmente definido (Velho, 1999), dentro do próprio campo identitário/religioso, quanto em relação ao restante da sociedade; entre tradição e inovação; entre modernização e indigenização; entre a territorialização afro-religiosa em dado lugar e as adaptações que a religião sofre nesse processo. Também parece que nesse processo se expressa a economia de poder e influência que opera no interior da rede afro-religiosa e que leva a segmentação da mesma, em complementaridade com a valorização desses projetos individuais e das articulações que os atores estabelecem com outras práticas e outros discursos.

Essa segmentação estrutural, na qual os atores buscam poder e ao mesmo tempo a extrema concentração de poder, é controlada, permite ou provoca, a existência de sacerdotes com projetos políticos, projetos transnacionais, projetos de resgates étnicos, ou quaisquer outros tipos de

projetos imagináveis dentro de determinados parâmetros religiosos e sociais. Assim sendo, o que determina o sucesso ou o fracasso de um projeto é o seu grau de adequação ao horizonte de ações do próprio grupo e da sociedade envolvente.

Externamente à cena afro-religiosa porto-alegrense, convivem processos de discriminação e de invisibilização das religiões afro-brasileiras com outros processos de legitimação pública das mesmas, movidos tanto por atores oriundos do campo afro-religioso quanto pelos agentes estatais, como foi comentado anteriormente. Ora, as ações negativas, advindas de grupos rivais ou da própria inércia preconceituosa da sociedade envolvente, por mais perigosas que sejam para a continuidade e livre expressão dessa religiosidade nessa cidade, todavia não foram percebidas por essa coletividade como um fenômeno realmente preocupante ao ponto de realizar a coadunação dos afro-religiosos em torno dos candidatos emergidos do seu próprio meio.

Em seu turno, as ações positivas engendradas pela governança, sob demanda ou não de uma parcela mais organizada dentro do campo afro-religioso, são suficientemente atrativas para que se estabeleça certo clientelismo entre determinados atores afro-religiosos e políticos interessados em ampliar a sua base, mas não o são para potencializar o prestígio desses sacerdotes mediadores (entre o político e o religioso) para muito além do seu grupo de influência já constituído fora do tempo da política.

Por exemplo, o líder de federação deve receber os seus votos, majoritariamente, dentro do grupo pertencente a sua federação; isso se a federação realmente aglutina os seus membros em torno de alguma militância política, o que em alguns casos não ocorre. Sobre esse aspecto, as federações tendem a se organizar de duas maneiras: 1) em torno de alguma bandeira ou demanda permanente de luta (FORMA, CEDRAB) ou de afirmação cultural (Fundação Moab Caldas, os projetos organizados no terreiro de Bábà Diba de Yemonjà, ligado a CEDRAB), o que leva a organização de uma agenda de encontros, reuniões, etc.; 2) ou a federação presta serviço de legalização dos terreiros dos seus associados uma vez e depois disso poucos elos seguram essa relação, a não ser se parte dos federados mantém a constância de

realizar festas religiosas coletivas, como o evento do dia 08 de dezembro, idealizado pela AFROBRAS, ou curimbas de quimbanda, como as organizadas há um tempo pela AFROCONESUL; sendo que, geralmente essas festas servem mais às estratégias particulares e competições públicas de status e prestígio, do que na organização da coletividade em torno das suas demandas políticas.

É complexa a teia de elementos simbólicos e práticas que desde dentro da experiência comunitária afro-religiosa orienta os processos de inovação ritual, constituição da autoridade dos sacerdotes e a competição de terreiros por novos membros ou pela legitimidade litúrgica. Assim, a diferenciação e o conflito são aspectos inerentes da sociabilidade afro-religiosa, em seus diversos níveis, das brigas por ciúme e vaidade dentro da *corrente* mediúnica de um terreiro, passando pela disputa entre terreiros vizinhos, ou entre terreiros de pais-de-santo de renome amplamente divulgado, e pela distinção na condução dos rituais nas diferentes linhas e linhagens, e chegando a disputas de originalidade, legitimidade e hierarquização (ou da negação desta) entre candomblé e batuque, como exemplo dentro do cenário brasileiro, ou entre as tradições constituídas em diferentes países.

No entanto, não só de dádivas negativas se constitui a sociabilidade afro-religiosa. Complementarmente ao tipo de ação acima arrolado, existe toda uma aposta em relações ordeiras, harmoniosas e associativas com ganhos para todos os atores envolvidos. Essas são premissas básicas da própria filosofia que subjaz a prática mágico-religiosa, as relações de linhagens e de coexistência de pais-de-santo concorrentes em um mesmo circuito.

São múltiplos os possíveis exemplos dessas “ordenações”. Citemos apenas alguns dos desdobramentos dessa premissa no plano dos trâmites com as divindades, como por exemplo: as *frentes*, as primeiras oferendas, que servem para predispor favoravelmente a vontade dos orixás antes dos trabalhos; as rezas iniciais que inauguram as sessões, e que nos remetem ao respeito dentro da linhagem, posto que nessas rezas sempre o orixá do pai-de-santo que *aprontou* o sacerdote *chefe* do terreiro é saudado, e muitas vez os orixás do avô e bisavô-de-santo também o são; e a etiqueta de visitação entre

sacerdotes, nas quais se permite aos orixás dos visitantes “puxarem” várias rezas no momento da despedida.

Essa relação entre conflito e harmonia, disputa e associação, é o que impulsiona as ações afro-religiosas e os contatos e afastamentos entre os atores que as praticam, levando estes mesmos atores, objetos e ações a circularem dentro de um cenário religioso local, mas também noutras cidades e noutros países.

## **2.5. CIDADES DE FRONTEIRA**

Nessa conjuntura de competição e de busca por recursos, adeptos e status, inerente ao campo afro-religioso, muitos sacerdotes acabam ampliando sua rede e sua zona de atuação para além da sua esfera original de sociabilidade religiosa. Assim, nos primórdios do processo de transnacionalização afro-religiosa na área cultural platina, alguns sacerdotes vinculados à cena afro-religiosa porto-alegrense estabeleceram-se, ou viajaram periodicamente, para cidades fronteiriças, limítrofes do Brasil com a Argentina ou Uruguai.<sup>17</sup>

Em alguns casos, questões extra-religiosas, tais como: atividades profissionais, vínculos familiares ou de amizade, foram determinantes na escolha da atuação em cidades fronteiriças, como Uruguaiana e Santana do Livramento. No entanto, geográfica e socioeconomicamente, essas cidades estão entre as mais importantes e populosas do interior do Rio Grande do Sul, sendo pólos de atração turística e comercial. E, por outro lado, entrando em considerações de caráter mais subjetivo, essas cidades formam parte do limite imaginado da brasilidade, estando no limiar do estrangeiro, de outra língua, outras culturas, outros códigos, e, portanto, já por essa razão, esses lugares fascinam e atraem tanto. São os casos de Uruguaiana, ligada a Paso de Los Libres desde a década de 1960 por uma ponte internacional, e Santana do

---

<sup>17</sup> Parte do que está sendo trabalhado nessa sessão já foi exposto no artigo “A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no Prata” (Bem, 2008).

Livramento, que confunde seu traçado urbano e parte de sua área rural com o departamento uruguaio de Rivera.

Independentemente dos elementos circunstanciais que levaram sacerdotes radicados em Porto Alegre a trabalharem religiosamente nas cidades da fronteira, o fato é que lá estando, eles buscaram estabelecer alianças com sacerdotes locais e nesse contato houve importante intercâmbio religioso, materializado pela entrada do batuque na região fronteira, onde, até esse momento (estou me referindo às décadas de 1950 e 1960), a umbanda era a modalidade afro-religiosa hegemônica. Pela singular situação das cidades fronteiriças, os terreiros ali localizados recebiam inúmeros clientes e adeptos residentes argentinos e uruguaios, fronteiriços de origem ou por residência, que, embora em suas construções nacionais estivessem afastados dessa referência religiosa, por suas vivências estavam expostos a essas experiências.

Da confluência desses dois processos, a chegada do batuque porto-alegrense à fronteira, e o paulatino conhecimento e ingresso de não-brasileiros na *religião*, também nessas cidades, é que principia-se a difusão afro-religiosa transnacional platina.

#### 2.5.1. Notas sobre redes afro-religiosas fronteiriças, passado e presente.

Ari Pedro Oro, em “Axé Mercosul” (1999), nos informa sobre cinco religiosos proeminentes e considerados históricos nesse processo. São eles: Romário Almeida de Oxalá (1915-1989), Wilson Avila da Oxum (1935-1998), Hipólita Osório Lima, conhecida como mãe Teta de Oxalá (? –1998), de Santana do Livramento, e, especialmente, João Correia de Lima do Bará (? - 1979) e Luiz Antônio da Silva do Bará (1913-1980). Desses cinco percursos, sobretudo Luís do Bará, Wilson do Bará e Teta do Oxalá, tiveram ação direta na Argentina e no conurbano buenairense. Romário de Oxalá parece não ter realizado viagens para os países platinos. João do Bará teve grande importância na formação da cena afro-religiosa das cidades de fronteira e no Uruguai, mas, mesmo tendo se deslocado para a Argentina em algumas

oportunidades, sua influência se deu mais sobre os argentinos que aprenderam a religião ou em Montevideu ou em Santana do Livramento – Rivera.

Dos cinco pais-de-santo históricos referidos por Oro (1999), ao que consta, apenas o pai Romário Almeida de Oxalá não viajou à fronteira e ao exterior. Com certeza, os pais Wilson Avila da Oxum, Luiz Antônio da Silva do Bará e João Correia Lima do Bará, teriam realizado esse itinerário. O primeiro “em 1958 (...) já se deslocava para Uruguaiana e dali para Paso de Los Libres e depois para Córdoba, Santa Fé, Baia Blanca e sobretudo para Buenos Aires, para atuar religiosamente” (idem: 74). O segundo, Luiz do Bará, mesmo não gostando muito desses deslocamentos, teria realizado algumas viagens a partir da década de 70, principalmente para a Argentina, já com 57 anos. Por sua vez, João do Bará “teria sido o precursor da religião, sobretudo no Uruguai, ainda na década de 50 e especialmente nos anos 60 e 70”, foi também responsável pela iniciação de mãe Teta de Oxalá na *nação Jeje*<sup>18</sup> (idem, ibidem).

A partir da iniciação dessa mãe-de-santo de Santana do Livramento, no ritual do batuque por João do Bará, articula-se uma rede que liga Porto Alegre com essa cidade, na qual estão inseridos, como foi exposto acima, alguns dos pioneiros argentinos e uruguaios difusores da religião em seus países, como Mara e Victor do Bará, Pocho de Xangô, entre outros. A propósito, Rita Segato a partir do seu contato com Victor do Bará, traz a seguinte história, narrada pelo mesmo:

Ela {mãe Teta} contou-me que eu estava ‘obcecado’ (...) pelo exu dos cemitérios e tinha de entrar na ‘religião’ (...), mas primeiro eu tinha de fazer algo na Aruanda [significando o culto dos exus brasileiros (...)]. Então, fiz todos os Aruanda de mãe Teta, que naquele tempo ainda não tinha a ‘Linha dos Santos’ [significando o culto dos orixás africanos]. Depois dos Aruanda voltei para o Congal [o culto paralelo de espíritos brasileiros autóctones como índios ou caboclos ou pretos-velhos]. Julio Casco, Mara {[do Bará}, Henrique, el Pocho {de Xangô}, todo o grupo estava presente (...) {por algum tempo Victor continuou desenvolvendo-se na umbanda e quimbanda}. **Só depois pai**

---

<sup>18</sup> As nações são denominações êmicas que remontam as tradicionais utilizações de elementos lingüísticos, ritualísticos, mitológicos e simbólicos de etnias africanas. São cinco as atualmente vigentes nações do batuque: Jêje, Nagô, Ijexá (de matriz sudanesa), Oiô (Iorubá) e Canbinda (Banto). Sendo que a nação mais disseminada é a Ijexá (Oro, 1999).

**João do Bará veio de Porto Alegre {à Santana do Livramento} para cruzar o terreiro com ‘nação’ (...).** Mãe Teta chamou todos os seus filhos-de-santo. ‘Rapazes, venham e tragam suas camas. Estou passando minha casa para nação’ {as camas eram para o ritual de obrigação, no qual há que se ficar recluso}. (...) não pude estar presente porque minha mãe estava doente e tive de ir. Quando voltei, ela {Teta} me disse: ‘Victor, não posso fazer mais nada por você. Tudo o que fiz está feito. Você pertence diretamente à Linha dos Santos (...) **Você tem de ir diretamente às mãos de pai João de Bará em Porto Alegre’.** Eu fiz isso... Então, todo aquele grupo estava na fronteira, e eu era quem tinha levado todos à madrinha Teta. Fui o primeiro, depois veio Mara, e Henrique, e Sérgio Tobias. Aquela nossa tribo era formada por pessoas que se tornaram grandes pais-de-santo, e todos **fomos para Montevidéu e aqui [Buenos Aires].** Todos começamos pelas mãos de madrinha Teta, passamos para as mãos de Pai João e então nos separamos por aí.” (Segato, 1998: 124, grifo no original, o grifo e as explicações entre {} são minhas.)

O testemunho de Victor do Bará nos apresenta o momento da chegada do batuque ao terreiro de mãe Teta, possivelmente o início da prática do mesmo em Santana do Livramento. Traz-nos, ainda, informações sobre a formação de uma família-de-santo, rede religiosa transnacional, que foi uma das primeiras no processo de difusão afro-religiosa no Prata, ainda nas décadas de 1950 e 1960. Essa não foi uma experiência isolada; outros pais-de-santo, históricos como Luiz do Bará, Wilson Ávila da Oxum e atuais como Pirica de Xangô, Nilzinha de Iemanjá etc., articularam-se em redes semelhantes, embora amarradas a partir de Uruguaiana-Paso de Los Libres (Oro, 1999). Possivelmente, no mesmo período outras redes afro-religiosas transnacionais desenvolveram-se na mesma região, porém com menor visibilidade social e/ou abrangência territorial, abrindo caminho para a constituição desse fluxo religioso entre Porto Alegre e as capitais platinas, que por muitos anos teve como vaso comunicante entre essas grandes cidades a fronteira.

O caso específico da rede de João do Bará/ Teta de Oxalá, exemplifica a dinâmica de uma rede religiosa transnacional, que abaixo esquematizo:

- a) Essa rede começou em Santana do Livramento-Rivera e lá ficou territorializada por um certo tempo, constituindo um nó de atração de participantes de outros lugares;
- b) aproximou pela religião João, de Porto Alegre, Teta, de Santana, Sérgio Tobias, Adão, gaúchos – cidade não definida – , Victor, de Montevideu, Mara e Pocho, de Buenos Aires, entre outros, instaurando para todos uma identidade compartilhada;
- c) ampliou-se pela ligação com Montevideu e Buenos Aires – através dos terreiros dos filhos-de-santo, retornados a estas cidades –, bem como, com Porto Alegre – local do terreiro do pai-de-santo maior desta comunidade, que trouxe o batuque como inovação ritual - que se transformaram em outros nós desta rede;
- d) possibilitou a execução dos projetos individuais destes atores e as suas articulações entre eles – localizados, como estavam, nesses nós, cidades – criando a tessitura dessa rede.

É importante ressaltar outro aspecto da história dessa rede em particular: a maioria dos seus membros era homossexual e isso tanto poderia estar reencenando alguns elementos estruturantes das religiões de matriz africana (que serão discutidos no capítulo 4), quanto estar apresentando uma das origens do grande número de homossexuais que circulam pelas cenas afro-religiosas platinas. Sobre referida rede, informantes porto-alegrense afirmam que João do Bará era homossexual não assumido. Rita Segato (1998) resgata que muitos dos monteviduanos e buenaienses que estando em Santana do Livramento e Rivera aproximaram-se de mãe Teta, o fizeram pois frequentavam e/ou trabalhavam em um cabaré local chamado “Chalé Verde”, conduzido por uma cliente de mãe Teta. Rita Segato ainda advoga que esses não são reconhecidos em seu pioneirismo religioso por conta de suas opções sexuais.

## 2.5.2. A transnacionalização afro-religiosa e a condição fronteiriça

Em minha experiência etnográfica com mãe Chola de Ogum, com os membros de sua rede fronteiriça e transnacional de terreiros e com os deslocamentos realizados por esses atores no espaço platino, percebi a ressonância de algumas questões trazidas por Ari Oro (1999), Rita Segato (1998) e Renzo Pi Hugarte (1993) sobre a região de fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai, também conhecida como fronteira gaúcha e da experiência de redes como a acima descrita que ligava João do Bará e mãe Teta de Oxalá com argentinos e uruguaios.

Portanto, aproximando a minha observação da rede de terreiros CAROM (Casa Africana Reino de Ogum Malé) às impressões de Rita Segato sobre a primeira rede, entendo que tal confluência de agentes, tais possibilidades de espraiamento só podem se realizar através de uma condição fronteiriça (Dorfman, 2009), inerente à Santana do Livramento-Rivera. Posto que, como já foi observado em muitos trabalhos<sup>19</sup>, lá a fronteira territorializa-se com uma permeabilidade singular, na qual estrutura-se uma série de trocas populacionais, sociais, econômicas, culturais e linguísticas que materializam essa estrutura social compartilhada (Leach, 1995) entre todos os platinos – sejam eles brasileiros, uruguaios ou argentinos – e os jogos identitários acionados neste encontro (Bem, 2007). Mais uma vez, Rita Segato situa muito bem o quadro, ao qual me refiro:

Santana do Livramento é o único grande centro urbano que existe na 'fronteira seca' que liga o Brasil aos países da bacia do Rio da Prata. (...) [sendo, antes da construção das pontes binacionais da década de 1960] a encarnação adequada das margens, um lugar no meio. Um conhecedor da tradição diria que ela é o 'próprio reino de exu'. Trata-se de um limite esburacado de nações onde nenhuma linha, nenhuma cerca, nenhum rio ou montanha marca a dissolução de um país no outro. As duas línguas, o português e o espanhol, estão ali tão imbricadas (...) [que acabam por fundir-se no portuñol]. Todas as genealogias estão entremescladas para sempre no tempo e

---

<sup>19</sup> Sobre as particularidade da experiência fronteiriça em Santana do Livramento-Rivera ver: Romero (1993); Quadrelli-Sánchez (2002); Bentancor-Roses (2010); Dorfman (2009).

(...) muitas pessoas são 'doble chapa' [têm dupla carteira de identidade]. Então, também por muitos anos serviu de ambiente para outras margens e trânsitos. (Segato, 1998: 125, comentários entre [ ] meus.)

Nesse “lugar no meio”, os sujeitos desse processo de transnacionalização afro-religiosa são:

normalmente descritos como pobres, sem grande expressão política, portadores de uma cultura de minoria, marginal ao centro do estado-nação e relegada às periferias das cidades. Todavia, esses sujeitos participam da criação de redes de solidariedade, motivadas pela lógica religiosa, que ultrapassam as fronteiras estatais e suas marcas identitárias mais visíveis (como a nacionalidade, a língua) ou menos declaradas (como a suposta homogeneidade étnica branca dos argentinos e uruguaios e a vinculação unívoca entre o estado nacional argentino e a igreja católica) em um movimento transnacional pelas margens e fronteiras. (Bem; Dorfman, 2011: 98)<sup>20</sup>.

No entanto, se relativizarmos o nosso olhar nacionalizado, se ajustarmos o foco dos nossos instrumentais teóricos e metodológicos, podemos perceber Santana do Livramento-Rivera e toda a região fronteira como um espaço geográfico singular, no qual territorializa-se uma população com uma interação com o ambiente, com uma história e com uma estrutura social compartilhada. A partir dessas condições, configuram-se dois processos em oposição dialética: uma cultura fronteira, híbrida, sintética, centrípeta e as culturas nacionais, “homogênicas”, diferencialistas, entre si, e centrífugas, em relação com a identidade fronteira. Esses processos enfrentam-se em várias dimensões, desde a subjetividade, ou intersubjetividade, dos atores em contato, até as territorializações dos Estados-nação.

Na minha dissertação (Bem, 2007) fiz algumas considerações sobre a região fronteira, derivando entre a geografia e a antropologia. A primeira me

---

<sup>20</sup> Nesse mesmo texto escrevemos que esse processo de transnacionalização: “usa a permeabilidade fronteira deste estado como frente de expansão para novos territórios. (...) Isso pode parecer paradoxal quando se percebe o RS dentro do conjunto brasileiro – já que este estado é usualmente imaginado como um dos mais ‘brancos’ do Brasil – mas adquire sentido com a mudança do conjunto geográfico em questão, quando analisa-se o RS como uma região da área platina, com a qual compartilha uma série de bens simbólicos, efeito e causa de sua posição marginal no conjunto brasileiro.” (Bem; Dorfman, 2011: 95).

ensinou a olhar na fronteira a territorialização dos grupos e os territórios dos estados nação em várias escalas, enquanto que a segunda me permitiu olhar os territórios identitários e as estruturas sociais compartilhadas (Leach, 1995). Juntas, as duas me permitiram vislumbrar que esta região fronteiriça é:

“mais ampla do que o espaço geopolítico da fronteira enquanto limite dos territórios nacionais, espraiando-se através de várias relações sociais caóticas que colocam em interação pessoas articulando-se em redes sociais que adentram o território brasileiro e uruguaio [e o argentino também], mas não se limitam a estes.” (Bem, 2007, p. 121).

De forma que neste espaço marginal da fronteira existem redes que podem estar apontando para a Palestina (Jardim, 2000), para o modo de vida cigano, para o contrabando e os contos sobre eles (Dorfman, 2008), mas também para a transnacionalização afro-religiosa e pentecostal (Pi Hugarte, 1993).

Enfim, estas redes, neste espaço de fronteira, podem criar outros tipos de territórios, para outros projetos. Na conclusão desse trabalho voltaremos a essas considerações. Passemos agora para a descrição das cenas afro-religiosas das capitais platinas.

## **2.6. MONTEVIDÉU<sup>21</sup>**

Dos três países imbricados nesse processo da transnacionalização afro-religiosa transfronteiriça (Bem, 2007), certamente é no Uruguai que se percebe com mais rapidez e clareza a importância de diversos fluxos, não só socio-religiosos, mas lingüísticos, demográficos e culturais que circulam entre o Brasil (com maior densidade no sul-brasileiro), o Uruguai e a Argentina (com maior densidade nas províncias limítrofes com o Brasil e Uruguai, bem como na capital federal). Calcula-se que durante o período colonial vinte por cento da

---

<sup>21</sup> A título de informação, a base da argumentação dessa sessão já foi exposta no artigo “Apontamentos sobre formas alternativas de reafricanização em terreiros de batuque no Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai” (Bem, 2009).

população era de escravos, a maioria vinda do Brasil pela fronteira ou diretamente ao porto de Montevideu e que a maioria desses escravos era utilizada em serviços domésticos. A abolição da escravatura na Banda Oriental ocorreu em 1853, mas até a abolição no Brasil, os dois governos mantinham um acordo de extradição de cativos foragidos e muitos estancieiros gaúchos que tinham terras nos dois lados da fronteira organizavam expedições de captura de negros no Uruguai. Durante o conturbado século XIX muitos escravos eram recrutados para as campanhas militares e para os libertos uma das melhores opções de ascensão social era o ingresso no serviço militar, o que levou a uma considerável diminuição dessa população em razão das inúmeras invasões (britânicas, brasileiras, argentinas), da guerra civil entre *blancos* e *colorados* e da Guerra do Paraguai (1864-1870).

Na atualidade, de uma população em torno de 3.500.000 habitantes, segundo dados da *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada*, do ano de 2006, realizada pelo *Instituto Nacional de Estadística* uruguaio, mais de 300 mil deles são considerados de ascendência afro ou negra (9,1% da população), tendo uma forte presença em Montevideu e nos *departamentos* da fronteira com o Brasil (INE, 2006).

Se houveram ou não importantes instituições religiosas afro-uruguaias no período colonial e no século XIX, o certo é que estas não sobreviveram até a contemporaneidade e o grande aporte cultural dos negros uruguaios foi a sua influência na música, em gêneros como a *payada*, a milonga, o tango, compartilhados com os argentinos e em menor medida com os sul-riograndenses, e o *candombe*<sup>22</sup>. Este último gênero de música, baseado em conjuntos rítmicos formados por três tipos de tambores, foi introduzido no Uruguai por negros bantos. Tradicionalmente a *corda*, o conjunto de tamboreiros, é acompanhado por três personagens: *el escobero*, *el gramillero* e *la mama vieja*, contemporaneamente foi introduzida a figura da vedete. No

---

<sup>22</sup> Nos departamentos que fazem fronteira com o Brasil, a influência do candombe e do tango é limitada. A *payada*, a milonga e outros estilos de música gaúcha transfronteiriça e o samba brasileiro são a referência musical popular. Obviamente, essa incorporação de objetos culturais brasileiros pelos uruguaios da fronteira não para na música. O intercâmbio socio-cultural, nas mais diversas esferas é explícito. Tal dado leva com que muitos uruguaios digam que existem dois Uruguais divididos pelo *Río Negro*, sendo que a parte norte teria uma configuração cultural muito mais próxima do Brasil que de Montevideu.

meio acadêmico uruguaio especula-se que o *candombe* em sua gênese teria um teor mais religioso do que profano e que os personagens que o acompanham seriam representações de feiticeiros. Também conta-se que na execução dos toques alguns tamboreiros sentem uma presença estranha, como se alguém os ajudasse a tocar. No entanto, o *candombe* é uma manifestação festiva laica e sobre ela é que está construída a identidade do negro montevideano. É pela prática do *candombe* que alguns atores descobrem a história local, de seus bairros, das lutas da coletividade negra, da herança africana nos tambores. Ai está o culto aos antepassados e a mobilização cultural do presente. De forma que entre os negros montevideanos, poucos se encantaram pelo batuque, talvez por terem sua identidade negra muito bem assentada sobre o *candombe*. Assim, no Uruguai, apesar de algumas exceções, negritude e religiões afro-brasileiras não necessariamente se misturam, produzindo um discurso afro-religioso completamente auto-referido que mantém pouca ou nenhuma referência ao passado negro uruguaio, apenas aos personagens que trouxeram a religião à este país a partir dos anos 1930, nos *departamentos* da fronteira e, a partir de 1940, na capital (Bem, 2008).

Segundo a mesma enquete do INE, a porcentagem de adeptos da umbanda ou religiões afro-americanas seria em torno de 0,6% no total da população do país e de 1% em Montevideú. Na cena afro-religiosa uruguaia pode-se compilar e perceber duas vertentes do processo de reafrikanização: a primeira trabalha pela valorização e manutenção das tradições afro-religiosas brasileiras e a segunda pelo encontro das demandas e ações religiosas e político-identitárias pela legitimidade da expressão cultural afro-orientada na esfera pública.

Sobre a primeira vertente pode-se dizer que como no Rio Grande do Sul há quase que como um culto público aos pais-de-santo difusores das linhagens. No caso uruguaio, os percussores da transnacionalização, os pioneiros uruguaio e os grandes representantes da religião no país. Em fevereiro de 2006, participei de uma Curimba de exus, reunião de vários terreiros para um grande ritual, organizada pelos sacerdotes Susana de Andrade e Julio Kronberg. Nesta festa muitos pais-de-santo foram

homenageados e registrei que todos esses pais-de-santo fizeram referência ao pai Joãozinho do Bará, à mãe Teta, à mãe Maria das Matas e ao pai Armando Ayalla. Quanto aos dois últimos, a primeira sacerdotisa a abrir terreiro em Montevideu, ainda na década de quarenta; e, o segundo, o nome mais destacado de toda a história da religião afro na capital uruguaia, promotor da religião em programas de rádio, em associações culturais, em livros e no jornal afro-religioso *Nuestra Umbanda*, publicado de maneira errática entre 1988 e 2003. Foi ele o idealizador da estátua de Iemanjá que se encontra na *rambla* montevideana, diante da Playa Ramirez, onde se realizam os festejos de dois de fevereiro, e o fundador do primeiro templo legalizado, a Asociación Templo Evangélico Espiritual Umbandista Menino Deus (ATEEUMD) e da primeira federação afro-religiosa do Uruguai, denominada Federación Afro-Umbandista del Uruguay (FAUDU). Primeira federação de fato, fundada em 1994, mas não de direito, sendo a segunda federação uruguaia a ser regulamentada no Ministério da Cultura desse país. O referido sacerdote faleceu em 2004 e, como ocorre recorrentemente no campo afro-religioso, seu trabalho não ganhou continuidade por disputas entre seus herdeiros religiosos e seus descendentes carnaís sofre a forma de administrar seu legado religioso e institucional.

Na atualidade, percebe-se a supremacia da matriz afro-religiosa gaúcha, ou batuqueira, sobre o candomblé no Uruguai. E também, a quase inexistência de sacerdotes iniciados na *santeria* cubana e no *ifá* nigeriano, apesar da divulgação de alguma literatura sobre os temas nas *santerias* (lojas de artigos religiosos) montevideanas. O Brasil é a grande referência afro-religiosa e Porto Alegre é a cidade símbolo da tradição batuqueira, embora a Bahia sempre seja referida como o berço da tradição afro-religiosa brasileira e como o destino sonhado para uma verdadeira interiorização da filosofia negra, de maneira bem semelhante ao que se percebe na Argentina.

### 2.6.1. Federações afro-religiosas no Uruguai.

Além do trabalho do falecido pai Armando Ayala, na atualidade a representação do coletivo afro-religioso, ou afro-umbandista<sup>23</sup>, perante os poderes públicos e a sociedade envolvente no Uruguai é realizada pela Instituciones Federadas Afroumbandistas (IFA), a primeira federação legalizada no Uruguai, fundada em 1999 sob a liderança dos pais-de-santo responsáveis pelo jornal afro-religioso Atabaque que circulou ininterruptamente até 2008. O casal Julio Kronberg de Omulu e Susana Andrade de Oxum, idealizador de ambos os projetos, tem se projetado tanto no campo religioso quanto no político pela mobilização, afirmação e reconhecimento da identidade afro-religiosa, mas não só dela, pois militam politicamente pelo reconhecimento estatal e societal de outras minorias uruguaias.

O grupo atabaque aposta tanto na construção de uma bem estabelecida rede de relações religiosas com pais-de-santo porto-alegrenses e da fronteira, quanto na construção de uma frente afro-religiosa com ativismo cultural e pretensões políticas. Na sua articulação religiosa transnacional encontra-se ligado à AFROCONESUL, uma confederação internacional presidida pelo pai-de-santo porto-alegrense Toni de Oxalá. Em outra frente, o grupo atua na esfera pública lutando contra os ataques da Igreja Universal uruguiaia contra as religiões de matriz africana; por sua atuação foi suspenso um programa da citada Igreja em um dos canais públicos do Uruguai. Pai Júlio e mãe Susana também são pessoas públicas de bastante prestígio e de certa expressão midiática: ela tem uma coluna semanal em um importante diário de Montevidéu e ele é um dos membros da *Unidad de atención a diversidad cultural* da *intendencia* montevideana. Anualmente, os dois iniciam, paramentados de orixás, o desfile dos grupos de *candombe*, no carnaval uruguaio e realizam uma cerimônia, bastante concorrida, para lemanjá, em uma área nobre da capital.

---

<sup>23</sup> O termo é de uso corrente no Uruguai, mesmo entre os afro-religiosos identificado com a tradição brasileira. No entanto, a substituição do termo afro-brasileiro por afro-umbandista, aumenta o peso do elemento africano e diminui as marcas da brasilidade original. A mudança dá relevância à umbanda, sincrética com o catolicismo e com o kardecismo, formas de espiritualidade lá praticadas.

Por duas vezes, durante os processos eleitorais uruguaios, o grupo Atabaque lançou pai Júlio como candidato a cargos no legislativo, a nível nacional e municipal, com resultados expressivos, mas não suficientes. No pleito ao senado nacional do ano de 2009, tanto pai Julio quanto mãe Susana estavam vinculados como candidatos em uma sub-lista do grupo de José “Pepe” Mujica, eleito presidente pelo Frente Amplio. Interessante assinalar que mesmo tendo excelentes relações com o movimento negro uruguaio, sobretudo com o grupo Mundo Afro (organização negra do Uruguai), o discurso político desses sacerdotes não é voltado exclusivamente para a coletividade negra e afro-religiosa, incorporando demandas de várias minorias étnicas e culturais, como as dos grupos indígenas uruguaios, ciganos, dos moradores dos *asentamientos* irregulares, e dos falantes do DPU (sigla para dialeto português no Uruguai, o equivalente ao nosso portuñol). Porém, essa ampliação da sua pauta política não impede que internacionalmente eles sejam reconhecidos como defensores e representantes legítimos dos afrodescendentes e dos afro-religiosos uruguaios. De fato, o casal de sacerdotes tem fortes ligações com o movimento negro na América Latina e está sempre buscando visibilizar a presença negra no Uruguai midiaticamente e perante os adidos culturais de outros países, EUA e Nigéria, por exemplo.

CENA 14: entrevista com mãe Susana Andrade e pai Julio Kronberg. Bairro Brazo Oriental, Montevideu, Uruguai. Maio de 2009.

Contatei pai Julio e mãe Susana na busca da mediação dos mesmos para entrevistar outros atores afro-religiosos dessa cidade, pois os sacerdotes uruguaios indicados em Buenos Aires no ano anterior não foram receptivos a entrevistas. Desse novo encontro, consegui o contato de mãe Shirley de Xangô e de pai Jorge de Ogum, membros do IFA. Aproveitei esse encontro, no qual me acompanhava o colega pesquisador Mauro Meirelles, para gravar em vídeo o depoimento do prestigiado casal. Durante a preparação dos equipamentos e do diálogo sobre os conteúdos tratados na entrevista, eis que mãe Susana aparece toda orgulhosa, trazendo nas mãos uma carta da embaixada estadunidense e uma foto em que pai Julio e ela aparecem ao lado do embaixador Baxter, representante da nação boreal no país austral. Mãe Susana então me contou que a os diplomatas estadunidenses haviam escrito um informativo sobre a discussão que ocorria no Uruguai sobre a

liberdade de culto e em nenhum momento mencionavam os afro-umbandistas. A sacerdotisa então escreveu para essa embaixada e os informou tanto do seu ultraje quanto da existência de afro-religiosos no país e convidando essas autoridades estrangeiras a conhecerem a filosofia e as práticas da *religião*. Além da redação de novo documento por parte dos estadunidenses, onde aparece referências explícitas aos afro-umbandistas, mãe Susana ganhou um convite para que eles fossem a uma recepção que teria nessa embaixada.

Pode parecer um pouco exagerado que a ação individualizada de uma mãe-de-santo, procedente de uma minoria pouco expressiva, possa gerar constrangimentos diplomáticos com uma das nações mais importantes do mundo. No entanto, devemos lembrar que por suas dimensões geográficas e populacionais, bem como pelo respeito às liberdades individuais e direitos coletivos assegurados pelo estado uruguaio pós-ditadura – e nesse caso, também pelo governo estadunidense e seus representantes nesse país –, é plenamente cabível tanto a ação de mãe Susana quanto a resposta positiva que ela teve.

Apesar do forte impacto público das ações dessa federação e de certa visibilidade e respeito aos afro-religiosos no Uruguai e especialmente em Montevideu, que macrocefalicamente aglutina tudo o que é importante nesse país, a cena afro-religiosa montevideana é pequena, se comparada com a porto-alegrense ou a buenairense.

Por mais de duas décadas, entre os anos 1960 e 1980, Montevideu foi uma espécie de entreposto da difusão afro-religiosa na área cultural platina (Oro, 1999; Bem, 2007), recebendo o influxo de sacerdotes e tendências religiosas desde Porto Alegre e/ou das cidades da fronteira com o Rio Grande do Sul e o repassando para Buenos Aires. Contudo, apesar de forte e autônoma, essa cena afro-religiosa encontra-se de certa maneira estagnada, em decorrência dos problemas que o Uruguai enfrenta: é uma economia dependente, sem muitas possibilidades de industrialização, com um forte envelhecimento da população e uma taxa de emigração altíssima.

Ainda existe alguma vinculação entre as cenas afro-religiosas montevideana e buenairense, mas dentro do cenário acima descrito atualmente

esse atrelamento se dá menos pela dependência dos afro-religiosos de Buenos Aires às redes instituídas em Montevideu através das quais muitos sacerdotes realizam um movimento pendular entre as duas cidades, mas sim, mais pelo grande número de afro-religiosos uruguaios que migraram para Buenos Aires e os *partidos* de seu conurbano, como veremos na próxima sessão.

## 2.7. BUENOS AIRES

A Cidade Autônoma de Buenos Aires, capital da república argentina, é também a maior e mais importante cidade do país, contando com mais de quatrocentos e trinta anos de existência. Segundo o censo argentino de 2010, a população de Buenos Aires é de quase dois milhões e novecentas mil pessoas. O conurbano buenairense encontra-se oficialmente formado por vinte e quatro partidos limítrofes à capital federal e sobre os quais estende-se a mancha urbana criada pela expansão de Buenos Aires. Segundo o Instituto Nacional de Estadísticas y Censos da Argentina, somada a população de Buenos Aires e a desses partidos, chega-se a pouco menos de treze milhões de pessoas, quase trinta e dois por cento da população nacional, aproximadamente quarenta milhões de pessoas (INDEC, 2010). Ademais, a aglomeração urbana interligada a Buenos Aires se ramifica por mais seis partidos, embora em uma área muito menor que dos anteriores. Essa aglomeração urbana é a terceira maior da América latina em termos populacionais, perdendo apenas para as áreas metropolitanas de São Paulo da Ciudad del México.

CENA 15: trajeto de retorno da casa de Martín de Xangô. Entre Villa Rosa y Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2008.

Na minha segunda visita a Martín, em um domingo, quando era hora de ir-me, para embarcar no último trem com destino à Retiro, não vinha nenhum táxi. Como faltava mais de meia hora para sair o trem e um grupo de três mulheres, uma senhora acompanhada de sua filha e sobrinha, saía da casa de Martín para tomar o ônibus em uma parada na qual também passava

um transporte até a estação de Villa Rosa, eu resolvi acompanhá-las. Essa acabou sendo a decisão errada, pois depois de um tempo veio o ônibus delas e nada do meu aparecer. Fiquei vários minutos sozinho em uma parada de ônibus deserta e escura em uma estrada que passava por traz do bairro do qual saíra. Quando finalmente veio o ônibus, e depois de algumas voltas pelas ruas da localidade, acabei chegando atrasado à estação. O próximo trem partiria aos quinze minutos de Segunda-feira e iria só até a estação de Boulogne Sur Mer no partido de San Isidro, ainda faltando para a Capital Federal e bem longe de San Telmo, onde eu estava hospedado. Esperei essa hora conversando com dois policiais que me por várias vezes me aconselharam a não andar nessas regiões e nesses horários, para ter cuidado com possíveis malfeitores. Eu sei que eles me puseram tanto medo, que quando o trem finalmente veio, praticamente vazio, a cada pessoa mais estranha que passava por mim, eu me retraí e apertava com mais força o canivete aberto que eu disfarçava atrás da perna. Quando o trem parou na referida estação e eu tentei buscar informações com um funcionário da estação, ele não entendia nada do que eu estava dizendo. Precisei conversar com três pessoas para conseguir ser entendido e entender as orientações até uma parada de ônibus que me levasse à Buenos Aires. Consegui embarcar no ônibus, que me deixaria perto de Constitución e de San Telmo. O motorista me disse que me avisava, mas o tempo foi passando e eu fui ficando irrequieto. Depois de algumas voltas, chegamos a uma parada maior, com muito comércio em volta, e eu fiz menção de descer, mas era só a estação de Munro (partido de Vicente López), ainda estávamos longe. Mais um tempo de percurso e passamos por uma rua chamada Carlos Calvo, e como esse era o nome da rua na qual eu estava hospedado, achei que poderia estar perto de casa. Mais adiante passamos novamente pela tal rua e num impulso descii do ônibus. Resultado, acabei perdido às três horas da manhã em algum ponto entre a divisa do partido de Vicente López e Buenos Aires. Caminhei por mais de uma hora em uma grande avenida e sem perceber entrei em Buenos Aires, mas em um local no qual não passavam ônibus para o meu destino e onde os taxistas não queriam parar. Nos *quioscos* que estavam abertos e nos quais eu pedia informações, só me diziam que eu estava muito longe e que devia tomar cuidado. Por fim, consegui pegar um táxi e chegar ao hostel que eu estava hospedado, quase cinco horas depois de ter saído de Villa Rosa.

Compartilho esse acontecimento, entre tantos outros passíveis de serem elencados, como uma maneira de ilustrar a grandeza, a complexidade e o imaginário de violência e perigo que pode estar associado com determinadas regiões do conurbano em determinados horários. Nesse trajeto passei por aproximadamente sete partidos (saindo de Pilar, Malvinas Argentinas, San

Miguel, San Martín, San Isidro, Vicente Lopez, até chegar à capital federal) e poucos marcos na paisagem, naturais ou humanos, me guiavam na diferenciação de um local para o outro, a mancha urbana continuando, sem interrupções relevantes. No entanto, o Conurbano Buaenairense pode ser apreendido tanto pela sua divisão em zonas geográficas (excetuado o Leste, onde está o Rio da Prata), quanto pela sua distinção em *cordones*, representados por semicírculos concêntricos em relação à capital federal. Existem o primeiro, segundo e terceiro *cordones*, cada um deles relativo a determinados estágios da dilatação e desenvolvimento da malha urbana desde Buenos Aires.

Para os porteños e para os buenairenses do conurbano, falar, por exemplo, da Zona Norte ou da Zona Sul, remete a especificidades dos sítios naturais e das situações urbanas de cada região que, por vezes, servem como marcadores de distinção social. Por sua vez, embora menos usado pela população, a ideia dos *cordones* localiza, além de espacialmente, também temporalmente, determinada região através da sua vinculação com a história da ocupação de Buenos Aires e arredores, da ampliação da malha urbana, investimento em infra-estrutura etc. Dos atores afro-religiosos que contatei, residentes na grande Buenos Aires, quatro moravam na Zona Norte e cinco na Zona Sul, de forma que circulei nessas regiões do conurbano. No entanto, no que se refere à divisão por *cordones*, esses agentes encontram-se espalhados, cinco no primeiro *cordón*, três no segundo e um no terceiro.

Sobre um sítio geográfico localizado entre as encostas do Rio da Prata e a região pampeana, formando um relevo basicamente de planície, Buenos Aires é uma daquelas cidades que como São Paulo e o Rio de Janeiro é um emaranhado de tempos e espaços. Prédios do período colonial coexistem com arruobos da arquitetura moderna e com as construções *high-tech* dos projetos contemporâneos. Circulando pelas ruas da cidade, subindo e descendo nos corredores e passarelas do *subte*, ou viajando nos coletivos, presos no trânsito congestionado, me surpreendi com a gama de pessoas que, quer seja por traços físicos, vestuário ou comportamento, apresentavam sua vinculação a

dada ascendência étnica ou nacional. Buenos Aires é uma cidade cosmopolita, cheia de migrantes, imigrantes e turistas.

Nesse cenário, algumas minorias se fazem notar mais do que outras. Entre os coletivos imigrantes, que já estão em uma segunda ou terceira geração, os judeus e árabes, e os europeus do leste se destacam em bairros (como Almagro e Once), por prédios religiosos, restaurantes e estabelecimentos comerciais e pelas vestimentas e traços físicos (mais os dois primeiros grupos). Entre os imigrantes mais recentes parece haver tendências à especialização produtiva, assim os chineses em geral são donos de mercados; coreanos donos de lavanderias; bolivianos trabalham com o comércio de frutas e verduras, geralmente em consórcio com os chineses e na construção civil; paraguaios, que também trabalham na construção civil; colombianos, que em sua maioria vem para estudar, trabalham no setor gastronômico e hoteleiro e africanos, sobretudo senegaleses, transformam-se em vendedores ambulantes de jóias. Muitos turistas das províncias argentinas, brasileiros, norte-americanos, franceses, alemães e espanhóis.

Obviamente que existem bairros e espaços “mais adequados” para a circulação turística (Centro, Palermo, San Telmo, Recoleta, etc.). E diferentemente de cidades como Rio de Janeiro, de relevo bastante acidentado, na qual é praticamente impossível não ver os morros e os mais pobres, em Buenos Aires, quanto mais afastado do centro e dos bairros turísticos é mais fácil se ver a pobreza e se constatar que a pobreza argentina tem cor, uma cor diferente da cor da pobreza no Brasil, mas com um mesmo nome, negro.

### **2.7.1. Negros e afrodescendentes em Buenos Aires**

Quando estive em Buenos Aires, no inverno de 2008, observei que várias estações do *subte* e em vários *colectivos* havia cartazes de uma campanha pública, desenvolvida pelo INADI, Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, pela conscientização da discriminação implícita em certas frases do linguajar argentino. O texto dos

cartazes era assim, começava com (1) *“las palabras discriminan”*, ao que se agregava (2) uma das seguintes frases: *“Y qué querés, son bolitas...”*, *“¡Gordo, al arco!”*, *“Es un negro villero”*, *“¡Dale, mongólica!”*, *“¡No llores, maricón!”*, *“¡Andá a lavar los platos!”*, e finalizava com a legenda *“No discrimines”*<sup>24</sup>. Uma propaganda pública sobre a discriminação presente no linguajar argentino, sinalizando o combate institucional à naturalização do desrespeito e da violência simbólica. Penso que essa iniciativa diz muito sobre os preconceitos existentes na Argentina e dos grupos expostos a esse tipo de ação: os homossexuais, as mulheres, os obesos, portadores de necessidades especiais, os pobres e os negros. Esses dois últimos grupos intimamente associados, como na expressão *“Es un negro villero”*.

A questão do negro na Argentina como um todo, mas particularmente em Buenos Aires onde fiz o meu campo, é mais difícil do que no Brasil e no Uruguai, ou localizadamente, em Porto Alegre e em Montevidéu. Tal fato se dá contemporaneamente pelo reduzido número de afrodescendentes na Argentina, fruto de ao menos três processos: (1) o recentemente citado movimento migratório para a Argentina que, a partir da massiva entrada de brancos europeus, inverteu radicalmente a estrutura demográfica e racial do país. (2) O etnocídio pelo qual passou a população afrodescendente do país durante o século XIX, seja através de uma abolição da escravidão, que libertou os negros, mas não possibilitou as condições para a sobrevivência digna para os mesmos; seja pelas inúmeras causas de mortalidade nessa população, mortes violentas para os homens em diversas campanhas militares (as invasões inglesas, a guerra da independência, a guerra do Paraguai etc.) e mortes relacionadas a questões sanitárias para as massas miseráveis; seja pela própria pressão social pelo embranquecimento que valorizava, em um quadro de hipertrofia da população masculina, o casamento inter-étnico, sobretudo nos quais as mulheres adviessem dos coletivos não-brancos. (3) Na esteira do “desaparecimento” físico, o etnocídio simbólico pelo qual passaram

---

<sup>24</sup> Segundo texto veiculado no periódico Clarín de 06 de setembro de 2008, a presidenta do INADI, María José Lubertino, durante o lançamento do projeto, afirmou: *“Estamos lanzando una campaña comunicacional para que las personas reflexionen sobre el uso del lenguaje cotidiano discriminatorio. Tomamos las frases más repetidas por la población, que muchas veces se utilizan para descalificar a otro, pero que otras se dicen con naturalidad, invisibilizando la discriminación que acarrear”*. (Boschi, 2008)

os afro-argentinos durante grande parte do século XX, e que ainda gera efeitos no imaginário social, veio para deslegitimar e invisibilizar a participação dos escravos, de seus descendentes e dos imigrantes negros, na construção da nação argentina, da sua língua, da sua cultura musical.

Contudo, desde a década de 1980, houve a lenta introdução de determinados fatores que começou a mudar essa realidade de exclusão e invisibilização. Dois desses fatores foram: primeiro, o interesse de pesquisadores não mais só pela história dos negros na Argentina, mas também pela sua presença atual a partir de afrodescendentes e de grupos culturais afro-orientados, como os praticantes do candombe e os afro-religiosos; e o segundo fator consiste em que, em parte, pelo influxo do Movimento Negro Internacional, em parte, por processos internos de auto-organização e autoafirmação, na segunda metade da década de 1990, começaram a surgir grupos de militância negra que passaram a realizar certa mediação entre os coletivos negros, o governo, a mídia e a sociedade civil da Argentina. O primeiro desses grupos foi o *África Vive*, organizado em 1997, com membros pertencentes ao grupo dos afro-argentinos descendentes dos antigos escravos e membros advindos da primeira geração de filhos de imigrantes cabo-verdianos nessa nação (Frigerio; Lamborghini, 2011).

Na atualidade, estima-se que exista por volta de dois milhões de pessoas que se consideram afrodescendentes na Argentina. Desde os primeiros anos do século XXI a comunidade afro-argentina, estudiosos e simpatizantes, fizeram pressão para que fossem realizados estudos censitários sobre essa população. Em 2006, uma equipe de investigadores do INDEC consorciados à Universidade Tres de Febrero e ao Banco Mundial, divulgaram os dados de um censo piloto sobre o tema, na qual se chegou à contagem acima descrita (Downes, 2006). Em 2010, foi incorporada ao questionário do censo argentino uma questão sobre identidade ou parentesco afrodescendente, com o intuito de se investigar a porcentagem da população afrodescendente na Argentina, prática que não ocorria desde 1887. No entanto, até o momento, ainda não surgiram análises sobre os resultados obtidos no processo censitário (Frigerio; Lamborghini, 2011).

Por outro lado, complexificando ainda mais a questão dos afrodescendentes e dos não-brancos na Argentina, ainda existe outro sentido para o termo negro, como relativo à *cabecita negra*, uma hetero-atribuição, de caráter negativo, difundida nacionalmente, principalmente em Buenos Aires, direcionada a pessoas da classe trabalhadora, de tez mais escura, muitas dessas migrantes rurais vindos das províncias nortistas, indígenas e mestiços, tendo também conotações relativas aos partidários do peronismo, posto que historicamente esse movimento político recebeu o incremento de muitos membros da classe trabalhadora. Nessa acepção, os termos *negro* e *cabecita negra* têm conotações fenotípicas, socioeconômicas, geográficas e políticas profundas, que levam a discriminação e exclusão sistemática desse extrato da população argentina.

A diferença entre os dois grupos é que, enquanto o primeiro é composto pelos bolivianos “legítimos”, o segundo é dos argentinos do norte, que não são reconhecidos na sua argentinidade quando migram para Buenos Aires<sup>25</sup>.

CENA 16: aulas de violão com Juan. Bairro de San Telmo, Buenos Aires. Argentina. Segundo semestre de 2009.

Entre agosto e novembro de 2009 tomei algumas aulas de violão com um músico que residia em San Telmo. Seu nome é Juan, tem quarenta e poucos anos, um jeito tranqüilo, olhar boêmio, tez clara, mas um cabelo do tipo crespo, cortado bem curto. Quando perguntei sobre suas origens familiares, me disse que tinha ascendência marroquina. Juan mora em uma dessas casas antigas de San Telmo, grandes, com muitas peças de pé-direito alto. O espaço fora dividido para vários inquilinos. Juan ocupava duas peças com seu estúdio e seu quarto; outro senhor era *luthier* e tinha uma oficina e me parece que havia mais outros três moradores em dependências internas, uma cozinha e um banheiro compartilhados. Enquanto tocávamos, ele me contava histórias de uma viagem que fizera a Cuba, onde aprendera a tocar o *tres* e alguns ritmos cubanos. Ele sempre me falava da síncope na música latina, dizendo que isso era herança africana presente na música mais gingada, que trabalha essa solução quebrada ritmicamente e que Astor Piazzola sintetizaria na marcação *un, dos, tres* para o tango. As

---

<sup>25</sup> No período que estive hospedado em hostels de Buenos Aires, algumas vezes também ouvi alguém se referindo aos colombianos que moravam nos hostels como bolivianos, não sei se por ignorância ou preconceito.

notas se encadeiam de forma que uma se forma ímpar, onde deveria ter um silêncio. Isso é herança africana, disse ele, herança moura também, e tocava alguma coisa flamenca. Para Juan a milonga era uma transposição de Chopin para o violão, feita pelos carreteiros, pelos gaúchos, assim como o tres cubano seria a transposição do piano para os *cerros*. Um dia, em setembro ainda, ele me falou que na Argentina também tinha racismo, tinha preconceito. Na Argentina também havia negros, e eles eram discriminados no mercado de trabalho. Juan me falou assim: *“Cuando he venido a Capital Federal, salido de la provincia, yo busqué trabajo como mozo en los restaurantes. De mozo, pero podría ser en la cocina. Cualquier cosa, un trabajo. Y sabéis Daniel que siempre que tenía un negro de nosotros, un cabecita negra, mestizo de indio... Ese tipo cierto iba para la cocina y yo para servir al público. Y yo era joven y me acuerdo que ya en aquella época que molestaba la diferencia”*.

Em nossas *charlas*, Juan acabou me apresentando toda uma teoria nativa do trânsito cultural entre as elites e os setores populares em muito similar às considerações de Carlo Ginzburg na introdução de *O queijo e os vermes* (2006). Muito daquilo que Juan me falou sobre raça e sobre os negros na Argentina, mas principalmente em Buenos Aires, encontrei sintetizado em um texto de Alejandro Frigerio (2008).

Juan fez uma tradução direta, não do português para o espanhol mas entre as interpretações que tinha sobre os sistemas étnico-raciais brasileiro e argentino. Parece-me que no imaginário de Juan, o negro é caracterizado como o não-branco; aqui ou lá, africano ou ameríndio, o negro parece diferente e se comporta diferente da norma branca, sempre aquém, sempre inferior, sempre em serviços subalternos. Sempre visto como subalterno

Existem, tanto no modelo argentino quanto no modelo brasileiro, discursos que advogam que contemporaneamente a questão social, mais do que étnica ou racial, é um problema entre as classes sociais, traduzida na exclusão política, econômica, educacional, sanitária, alimentar etc. dos mais pobres, das classes subalternas, em seu acesso a determinados bens e direitos monopolizados pelas classes altas compostas por nacionais ou estrangeiros, como no caso argentino.

Esses discursos pretendem descaracterizar o aspecto étnico-racial do problema social. Quem são os mais pobres? Sabendo que cada nação americana tem uma escala de status social pela cor da pele das pessoas, são os mais pobres, ou ao menos, os mais discriminados, no acesso aos bens sociais, os mais escuros, sejam aqueles de um escuro avermelhado ou amarronzado.

Em linhas gerais, esse é o contexto argentino de relação social e discursiva para com os afrodescendentes, os imigrantes negros, os praticantes de elementos culturais afro-orientados e os *cabecitas negras*. Dentro dessa situação, os afro-religiosos vivem enfrentamentos compartilhados com esses outros grupos, mas mantém sua singularidade enquanto processo eminentemente religioso, embora possa, de caso em caso, apresentar certos contornos étnicos.

Em meio a essa sucinta apresentação do contexto da negritude na Argentina vale descrever ligeiramente a trajetória de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras na Argentina, e particularmente em Buenos Aires, algo da sua aderência com as camadas mais baixas da população e o papel das federações afro-religiosas nas relações internas a essa comunidade e na mediação com a sociedade envolvente e com os poderes públicos.

### **2.7.2. Sobre as religiões afro-brasileiras na Argentina**

Trabalhos como os de Studer (1984) e de Frigerio e Lamborghini (2011) comprovam que no período colonial e na era republicana, ao menos até os finais do século XIX, eram realizados rituais afro-religiosos na Argentina. Por influência dos processos descritos no ponto anterior, essas práticas foram descontinuadas e esquecidas. Por sua vez, as religiões afro-brasileiras adentram o território argentino a partir da década de 1960, por influência da ação de três grupos de sacerdotes: a) argentinos que residiram e se iniciaram na religião no Brasil ou no Uruguai e voltando a Argentina começaram a viver da religião; b) argentinos fronteiriços, sobretudo de cidades como Paso de los

Libres e Santo Tomé, que tinham contato com a cena afro-religiosa de cidades brasileiras limítrofes e c) pela ação religiosa de pais-de-santo brasileiros e uruguaios em Buenos Aires e no interior geralmente por iniciativa de argentinos identificados nos dois primeiros grupos (Oro, 1999; Bem, 2008). Contemporaneamente, segundo pesquisa do Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) e do Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo (PIETTE) do CONICET, estima-se que menos de 1% da população argentina é afro-religiosa e que dos que o são, a maioria se encontra na capital federal e nas cidades de seu conurbano, embora haja terreiros em várias províncias do país (CEIL-PIETTE, 2008). Estimativas nativas, citadas por Alejandro Frigerio e Eva Lamborghini, apontam entre três e quatro mil terreiros (2011).

Entre os pioneiros responsáveis pela entronização das religiões afro-brasileiras na Argentina citamos: Nélide Baños de Oxum, argentina que residiu mais de vinte anos no Brasil e que em 1966 abriu casa em Buenos Aires, uma das primeiras, tendo estado muitos anos *na mão* do pai Luís do Bará; Elio Machado de Iemanjá, uruaio, iniciado na religião lá mesmo, mudou-se para a Buenos Aires em 1967, abrindo seu templo em 1968 (Frigerio, 1998; Oro, 1999); Dário e César de Oiá, uruguaios radicados em Buenos Aires na década de 1970; Nazário de Ogum, gaúcho, radicado em Rivera e posteriormente em Montevideu; Adão de Oxalá, gaúcho, iniciado por Teta de Oxalá, igualmente se fixou na Argentina (Oro, 1999); Marcos de Xangô, *ogã* (tamboreiro) de pai Luíz do Bará; e os citados anteriormente, Mara do Bará (Santiago Paves), argentino – ou brasileiro, segundo Oro e Frigerio (2007) –, que morara em outras cidades da região fronteira gaúcha, tendo aberto terreiro em Montevideu e, posteriormente, em Buenos Aires, sendo “o primeiro pai-de-santo argentino a ter uma clientela de culto” nesta cidade (Segato, 1998: 122); Victor do Bará, montevidiano, que abriu uma casa em Buenos Aires e Pocho de Xangô, argentino, que teve uma casa em Buenos Aires, mas retornou a Santana do Livramento, como pude constatar (Bem, 2007). Todos esses iniciados por Teta de Oxalá.

De forma que, percebe-se nessa primeira geração de afro-religiosos platinos trabalhando em Buenos Aires a influência daqueles cinco pais-de-santo históricos no processo de transnacionalização afro-religiosa no Prata, identificados por Ari Oro (1999).

Durante a década de 1970, houve um discreto crescimento das religiões afro-brasileiras na grande Buenos Aires. Segundo Alejandro Frigerio e Eva Lamborghini:

*A comienzos de la década de 1970 existían aproximadamente una decena de templos, la mayor parte de los cuales practicaba principalmente Umbanda (...) Aunque varios templos poseían permiso para funcionar legalmente, sus líderes tenían frecuentes problemas con la policía, que bajo la acusación de “ejercicio ilegal de la medicina” los arrestaba, llegando en ocasiones a interrumpir ceremonias y a destruir o confiscar imágenes y otros objetos de culto. (Frigerio; Lamborghini, 2011: 24)*

Ainda segundo os referidos autores, ao final da década de 1970, desentendimentos entre a primeira geração de religiosos afro-argentinos e aqueles iniciados por estes, possibilitaram que o processo de transnacionalização afro-religiosa continuasse dependendo da ação de religiosos brasileiros, sobretudo gaúchos, da fronteira e de Porto Alegre, posto que essa segunda geração de afro-religiosos veio ao Brasil e estabeleceu contato com sacerdotes daqui, como forma de ganhar autonomia e status dentro da cena afro-religiosa argentina. É nesse contexto que muitos praticantes têm a sua iniciação no batuque, ainda pouco difundido nos países platinos.

Após a redemocratização da Argentina, em 1983, houve um sensível incremento da abertura, legalização, a partir da inscrição na Secretaria Nacional de Cultos, e visibilidade pública dos terreiros nesse país. Muitos adeptos, que praticavam privadamente os cultos africanos, abriram as portas de suas casas para um maior número de pessoas. Em uma época de livre expressão, de livre movimentação e livre escolha, a busca por outra experiência religiosa do que aquela do catolicismo, ideologicamente velho e culpado de conivência com a ditadura militar, colaborou por uma maior visibilidade e atratividade para novos grupos religiosos que então entravam (ou se revelavam publicamente) no país.

Assim:

*Durante la segunda mitad de la década de 1980, la Umbanda adquirió una cierta visibilidad en los medios de comunicación, como uno de los nuevos grupos religiosos presentes en Argentina. En aquel entonces no era considerada por los medios como una de las “sectas” más preocupantes, pero era cuestionada – principalmente por sociedades protectoras de animales – por la práctica del sacrificio ritual de animales. Si la manipulación de la realidad cotidiana por medios sobrenaturales (su énfasis en la “magia”) despertaba sospechas, el hecho de que fuera mediante sacrificios de animales resultaba más irritante. Este era – y sigue siendo – el aspecto menos comprendido y más controvertido de la religión, y el que motivaba las críticas más fuertes contra ella. (Frigerio; Lamborghini, 2011: 25)*

A dificuldade de entendimento das práticas afro-religiosas por uma sociedade que por quase um século construiu escolar, midiática e oficialmente uma imagem de si mesma como uma nação branca nascida da imigração europeia continuou na década seguinte. Nos meios de comunicação argentinos as religiões afro-brasileiras foram alvo de difamação e de suposto envolvimento em um assassinato de uma criança que chocou a sociedade. Um sacerdote católico levantou a falsa acusação que rapidamente se disseminou e minou a imagem pública dos afro-religiosos nesse país (Frigerio, 1993; Frigerio; Lamborghini, 2011) e, não diferentemente do Brasil e do Uruguai, na Argentina, até os dias de hoje a grande maioria das notícias envolvendo as religiões afro-brasileiras trazem a *religião* vinculada ou com um “hiper-exotismo” ou com casos criminosos. Nessa conjuntura, o que o bom nacional, cidadão inscrito no imaginário pátrio faz? Desconhece essas práticas marginais ou as conhecendo, ignora-as solenemente e debocha delas. Para ilustrar esse comportamento apresento, na sequência, duas cenas etnográficas que acompanhei em contextos diversos da pesquisa no campo afro-religioso. O primeiro antes mesmo da primeira viagem oficial a campo e o segundo em 2009.

CENA 17: jantar na casa de amigos. Bairro Palermo, Buenos Aires, Argentina. Outubro de 2007.

Participando de um encontro científico em Buenos Aires, eu e minha companheira fomos jantar na casa de um amigo dela que mora na cidade. Jorge trabalha na televisão, comentarista econômico e Emilia é historiadora. Ele, filho de imigrantes europeus fugidos da Segunda Guerra Mundial, nascido e criado na capital federal e ela vinda da província, de *Pilar*, um dos partidos que tendo sido mais autônomo em relação a Buenos Aires, cada vez mais está se incorporando ao conurbano. Casal bonito, simpático, politizado. Sabendo que me perguntariam qual era a pesquisa que realizaria ali em Buenos Aires. Quando expliquei o assunto, ele prontamente começou a procurar no sítio da internet youtube vídeos do comediante Alberto Orlando Olmedo (1933-1988), popularmente conhecido como “el negro Olmedo” que durante a década de oitenta, em seu programa televisivo, apresentava uma esquete sobre um charlatão argentino que se passava por um mestre espiritual brasileiro, enganando um senhor e seduzindo a sua filha. Então eu disse “*Si, Jorge, pero esa es una idea estereotipada em la televisión. A mí me importa los umbandistas reales. ¿Y, te pregunto, donde están?*”. Ele não sabia, Emilia também não. No entanto, ela falou uma coisa interessante. “*¿Pero, esas cosas todavía se hacen? Porque cuando yo vivía en la provincia, yo oía hablar de eses hechiceros, sobre la umbanda. Yo pasaba por eses, como se llaman... despachos, a las veces, en el camino de la escuela. Pero hace años que no se sabe más de eso*”. “*¿Quién sabe no lo es por ya no vives más en los mismos lugares, donde ocurren de esas cosas? Porque todavía existe la religión africanista acá en el conurbano y en Corrientes, Misiones, Tucumán*”. Foi o que respondi para ela.

CENA 18: prova oral de proficiência em espanhol CELU (Certificado de Español, Lengua y Uso). Instituto Nacional de Educación Tecnológica, Bairro Balvanera, Buenos Aires, Argentina. Junho de 2009.

Entre os testes para a obtenção desse certificado, fui entrevistado sobre a minha estada e interesses na Argentina. Quem realizava a avaliação eram duas professoras de letras, uma já senhora, com os seus cinquenta anos, bem conservada, a outra, jovem, vestida de maneira elegante, porém simples e informal. Quando, no decorrer da entrevista, mais uma vez falei sobre a minha pesquisa, as duas entrevistadoras se entreolharam e tiveram reações diferentes. A senhora tinha uma expressão de surpresa e desgosto e disse com certo escárnio “*No se lo que es eso. Ni sabía que había eso acá*.”; enquanto que a senhorita manifestou uma expressão

curiosa e divertida e comentou com a primeira “*¿Nunca viste en la playa? Yo vi una vez en Mar del Plata, es rebarbaro, muy lindas aquellas danzas y los tambores.*” Diante desse comentário a senhora relaxou um pouco a sua postura, mas fez questão de mudar logo de assunto.

Quatro percepções espontâneas e imediatas de típicos argentinos, se me permitem a brincadeira, “modelo exportação”: brancos, cultos, com graus variados de distanciamento e repulsa ou interesse pelas religiões afro-brasileiras e outros fenômenos exógenos ao imaginário dessa nação. Contudo, durante as minhas estadas em Buenos Aires, na grande maioria das minhas interações com pessoas de fora do campo afro-religioso, as opiniões das pessoas sempre eram pontuadas pela ignorância, pelo medo, pela desconfiança e dificuldade de entender os adeptos dessas práticas. Poderia citar outros exemplos, como os dos colegas dos hostels nos quais me hospedei, mas seriam apenas pequenos desvios comparados com o tipo médio de posições supersticiosas e discriminatórias apresentadas pelos argentinos em relação aos afro-religiosos.

Perante essa conjuntura desfavorável, os afro-religiosos argentinos trabalham basicamente sobre duas estratégias para protegerem-se e tentar difundir uma imagem positiva da religião perante a sociedade envolvente. Seriam essas estratégias a constituição de federações afro-religiosas eminentemente argentinas e a explicitação pública dos componentes culturais dessa religiosidade, como a dança e a música, o que pode legitimar a religião enquanto fenômeno cultural afro-orientado.

### **2.7.3. Federações afro-religiosas na Argentina e a promoção cultural das religiões afro-brasileiras**

Desde o ingresso das religiões afro-brasileiras no território argentino e por mais de duas décadas, excetuando uma ou outra experiência isolada, os afro-religiosos dessa nação não se empenharam em organizar federações religiosas próprias e autônomas. Durante esse período os africanistas argentinos, sempre que necessário, valiam-se do respaldo e estrutura das federações afro-religiosas brasileiras, sobretudo as porto-alegrenses como AFROBRAS e CEUCAB, para legitimá-las perante, principalmente, os órgãos estatais aos quais necessitam estar registrados para que seus terreiros funcionem legalmente.

Se lembrarmos que até quinze anos atrás tanto a comunicação quanto o transporte internacionais não eram tão acessíveis, baratos e rápidos como na atualidade, podemos perceber que a assessoria que as federações brasileiras podiam prestar aos sacerdotes argentinos era mais virtual do que real. De fato os afro-religiosos do país vizinho estavam sozinhos para o enfrentamento das questões mais práticas e cotidianas. Igualmente, devemos lembrar que mesmo no Brasil o papel das federações afro-religiosas é limitado e direciona-se mais ao auxílio de religiosos ligados diretamente aos membros da diretoria de cada federação (por laços de amizade ou parentesco religioso) e que a ação dessas federações está focada mais na promoção pública e política dos religiosos que capitaneiam tais federações, do que na real intervenção dos problemas enfrentados pela comunidade afro-religiosa.

Depois de tantos anos de abandono institucional, os argentinos optaram por fundarem os seus próprios organismos de legalização, auxílio e proteção aos afro-religiosos. Embora eu não tenha encontrado material acadêmico, jurídico ou nativo que explicita a história e funcionalidade de qualquer federação afro-religiosa na Argentina, em meus trabalhos de campo e em investigações na internet identifiquei a existência de uma federação histórica já desativada e de duas federações atuais.

Segundo Bábà Hugo Ernesto Watenberg de Iemanjá Bomi, um dos fundadores da Federación Africanista de la República Argentina (FADRA), essa foi a primeira federação afro-religiosa eminentemente argentina, ainda na década de 1980. A descontinuação dessa federação se deu por desentendimentos e afastamentos entre os seus associados, de forma que Baba Hugo acabou por criar uma personalidade jurídica específica só para os terreiros vinculados a sua descendência religiosa, a Associação Religiosa Reino de Iemanjá Bomi, que conta com 16 templos religiosos espalhados pelo território argentino. No intuito de afirmar a prática afro-religiosa e ao mesmo tempo promover um diálogo com a sociedade envolvente, há mais de vinte e cinco anos, o referido sacerdote e os membros da sua associação realizam a festa de Iemanjá na cidade litorânea de Mar del Plata, para a qual acorrem centenas de curiosos, sempre no primeiro sábado de fevereiro.

Contemporaneamente, as duas principais federações afro-religiosas da Argentina são a Asociación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (ASRAU) e a Federación Metropolitana de Religión Africana y Amerindia (FMRAA), ou simplesmente Metropolitana, como é conhecida na cena afro-religiosa buenairense. A primeira dessas federações é presidida pelo pai-de-santo uruguaio, Santiago Allegue de Ogum, radicado há muitos anos na Argentina, tendo fixado residência no partido de Quilmes. Juntamente com seu filho e tamboreiro Leonardo de Ogum e com um amigo, Juan de Ogum, no ano de 2001 fundou essa associação, com o intuito de promover culturalmente as religiões de matriz africana em seu país, de buscar o reconhecimento cidadão dos afro-religiosos, em prol de um diálogo positivo com a sociedade envolvente.

Nesse sentido a ASRAU realiza festas públicas e procissões no dia de Oxum e no dia de Iemanjá, na *costañera* de Quilmes, a avenida Cervantes; articula-se para representar o segmento afro-religioso em diálogos inter-religiosos, como o realizado pelo Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), em Buenos Aires, em 2009; participa de eventos de cultura afro-argentina e realiza no partido de Quilmes, sobretudo na villa que fica a alguns quarteirões da sede da federação, trabalhos sociais; além disso, membros da federação

são representantes do INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) em foros provinciais da integração religiosa em Trelew e em Santa Fé. Mas, essa entidade também implementa projetos para dentro do campo afro-religioso, como parte de uma estratégia de ampliação do número de seus federados e de realizar uma certa equiparação teológica entre os terreiros associados.

Assim, essa federação, através de seus membros mais ativos, realiza uma campanha permanente de atração de novos sacerdotes; participa de seminários de estudos afro-religiosos realizados por outras lideranças argentinas, como os de Iya Peggy de Yemonjá; também, desde 2011, essa federação tem realizado uma “cruzada” de difusão e unificação do ifá (mistura ritualística de jogo divinatório e preceitos filosóficos, levemente semelhante ao “i ching” chinês) para todos os afro-religiosos – posto que atualmente existe duas correntes de ensinamentos do ifá, uma nigeriana e outra cubana; igualmente, essa federação, em relação com grupos afro-religiosos brasileiros, uruguaios e paraguaios, tem desenvolvido acordos de unificação ritual das religiões de matriz-africana nesses países.

É certo que a ASRAU é uma federação importante, com afiliados em várias províncias da Argentina, com certa legitimidade perante algumas instituições governamentais das três escalas (municipal, provincial e nacional), que tem formado uma rede de apoio de ação transnacional e que tem agremiado o respeito da comunidade afro-religiosa Argentina, mesmo entre religiosos que anteriormente eram detratores dos projetos da instituição<sup>26</sup>. Contudo, existem limites claros na verdadeira realização dos projetos dessa federação. Essas limitações não são problemas exclusivos dessa entidade, mas sim são compartilhados por todas as organizações desse tipo nos três países pesquisados nesse trabalho. Entretanto, deixemos para abordar essa questão ao final dessa sessão, após explicitar-se um pouco dos projetos e

---

<sup>26</sup> Entre os meus campos de 2008 e 2009, presenciei a mudança de atitude de alguns afro-religiosos argentinos ligados à rede da mãe lada de Ogum em sua reação com a ASRAU. Em minha primeira visita ao templo de mãe Karina de Oxum, por exemplo, alguns de seus filhos-de-santo falaram mal da associação, dizendo que ela era preconceituosa com homossexuais e que não realizava um trabalho sério. No entanto, menos de um ano depois, quando retornei ao terreiro de mãe Karina, eis que encontro essa casa filiada a referida federação.

ações da federação Metropolitana e comentar-se sobre os desdobramentos da ação cultural dos afro-religiosos na Argentina.

A federação Metropolitana, também existente a pouco mais de uma década, tem uma base de ação similar a de ASRAU, mas, nos últimos anos, parece um pouco eclipsada por essa federação, principalmente em sua inserção nos grupos afro-religiosos buenaireses. No entanto, no interior da Argentina, e em sua articulação com terreiros paraguaios, a Metropolitana, segundo entrevista realizada com o seu presidente, o pai Alfredo Echegaray de Ogum, está estável, realizando para esses associados, sobretudo aos paraguaios, aquele serviço que anteriormente as federações brasileiras realizavam para os argentinos, dando um “certificado de origem” para os sacerdotes que quisessem comprovar para as autoridades nacionais a sua vinculação com as religiões de matriz africana.

Em outras frentes pai Alfredo, talvez mais que a federação que preside, tem trânsito constituído com acadêmicos e com artistas, sempre recebendo profissionais dessas áreas e divulgando o aspecto artístico e cultural das religiões de tradição africana. Esse sacerdote se afirmou também como um dos maiores defensores dessas religiões, enquanto um elemento de ligação e de resgate da histórica herança afro-argentina.

CENA 19: entrevista com pai Alfredo de Ogum. Barrio Mataderos, Buenos Aires, Província de Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2008.

Pai Alfredo Echegaray de Ogum iniciado na umbanda, no ano de 1973, pelo pai argentino Hugo Carlos de Oxalá. Estive na casa desse sacerdote, no bairro de Mataderos, cidade de Buenos Aires, em duas ocasiões durante o mês de setembro de 2008. Para uma sessão de quimbanda e para uma entrevista. Seu nome me foi indicado pelo professor Alejandro Frigerio, que o conhece há anos e o definiu como um homem sério, bom sacerdote, lido. Nesse aspecto, pai Alfredo mostrou possuir muita leitura sobre a presença negra na Argentina colonial. Dessa presença anterior, quase nada restou demograficamente e a cultura linguística, musical, culinária, herdada dos negros foi durante muitos anos invisibilizada. A expressão cultural dessa negritude ausente e ocultada

socialmente desperta em certos atores afro-religiosos a necessidade de buscarem as raízes negras da Argentina para, em parte, construírem a tradição e a legitimidade dessa prática afro-religiosa unindo-a com esse passado negro nacional esquecido. Na longa entrevista que realizamos em um sábado a tarde, pai Alfredo me contava sobre a estrutura de ação da Metropolitana, uma federação de terreiros presidida por ele; como os membros da diretoria debatiam entre si sobre os fundamentos ritualístico de cada linha, para compor um corpo ritualístico padrão. *“Tenemos igualdades múltiples e desigualdades mínimas. Es sencillo, porque es la única forma de estructurar una parte religiosa, que es la que no tenemos, puesto que todos hablamos desde la oralidad. Porque la gran mayoría de las cosas o secretos lindos o muy fuertes, se han perdido porque los viejos sacerdotes no lo han transmitido. Hoy damos cosas escritas, hay libros: el de Ari Pedro, Alejandro Frigerio con sus tratados. Hay montones, Caribé, hay montón de escritores que han ido sacando las raíces, Fatumbi Verger. Y la historia afro en la argentina es tan antigua como en Brasil, acá hay negros del año 1600. Está comprobado por “La trata de los negros en el Río de la Plata” de Elena de Studer, que en el 1605 el cabildo pierde supuestamente las actas cuando tenían el puerto cerrado y había 2 millones de negros que traían los barcos negreros. O sea que más o menos se calcula que entre 1585 y el 1700 se trajeron alrededor entre 3 y 5 millones de personas que al menos pasaron por Argentina”.* Diante de tantas informações que revelam um passado argentino com uma demografia negra alta, só pude fazer uma constatação. *“Que cosa, y parece que no queda casi nada”.* Pai Alfredo, aproveitando o “gancho” e continuou com sua aula. *“No quedan y de piel negra, negros, no quedaron, porque los buenos patricios, como le decían a la gente de ese momento, los enviaron a todos, a luchar con San Martín, a cruzar los Andes, a la guerra del Paraguay, y los mandaron a todos a luchar. Hay anécdotas, de que San Martín en una de las batallas, no me acuerdo ahora, lo he leído, pero no me acuerdo del dato, dice: ‘pobres negros los están matando pero son los únicos que pelean’. Entonces nosotros tenemos una tradición negra, sí! Lo que pasa es que no la supimos conservar. En Brasil quizás se pudieron conservar más porque se metieron en los Palmares, en los quilombos, se escondieron más. Acá mucho ‘Palmar’ [sic.] y quilombo no había, el negro que era bajado en el Río de la Plata iba a Córdoba, lo llevaban a Jujuy a Salta, a las minas, y ahí se perdió el rastro. Pero sabemos de anécdotas de negros antiguos, sea del negro Flores, que era un negro que estaba en una feria en Córdoba y ‘Tacuaba’ [sic.], por la zona centro, y contaba, en el año 1610 1612, historias de los negros, y que hay historias, ‘ponele’, de que en el 1615 más o menos se hacía una obra de teatro que se llamaba El brujo doctor, en la cual entre comillas dice que los negros jugaban el opelé [búzios] como en Cuba, los collares le dicen ellos, los collares como en Cuba y Brasil, la macumba. La negra Mercedes en San Telmo, hacia adivinación para los blancos; el mismo Rosas en su época iba a los tangos de Mina y Angola,*

*se sentaba con el rey de Mina y Angola y presenciaba los bailes. Cuando hablamos de bailes, nos queda la gran duda, era un baile, o algo religioso disfrazado? (...) Todo eso, hace mucho tiempo y diríamos que hubo un rescate religioso a partir de 1980 con el fin de la dictadura y el comienzo de la democracia, en el año 83, hay una gran expansión religiosa, o sea los templos pudieron abrir sus puertas porque antes era toque de palmas y cantar bajito y bueno no había una expansión. El argentino que quería hacer religión o que había encontrado un amigo que le decía que una religión era así, se iba a Brasil, o cruzaba a Uruguay, no hacía religión acá, iba una vez al mes a Brasil o más a Uruguay, y hacía religión en Uruguay, no hacía religión en Argentina. Después del año 83 con la venida de la democracia se empiezan a abrir las casas de religión”.*

Nessa extensa fala de pai Alfredo pode-se vislumbrar o eixo de seu argumento: a Argentina desde antes tinha uma cultura negra com a sua própria dinâmica religiosa e que depois da abertura democrática o culto importado do Brasil e/ou do Uruguai pôde revelar-se como uma forma de resgate dessa antiga tradição, por ser seu equivalente, mantido pelos negros brasileiros. No meu entender, essa é uma forma tanto de render homenagens a essa tradição perdida, quanto de construir um passado e uma legitimidade, contando com a mediação de material acadêmico, como qualquer indivíduo ilustrado.<sup>27</sup>

Não é exclusividade das referidas federações o trabalho de promoção cultural das religiões afro-orientadas e a sua vinculação com a histórica presença de negros e afrodescendentes na Argentina. Muitos afro-religiosos têm se valido desse discurso em sua relação com a sociedade envolvente; de passagem, cito o nome de iya Peggy de Yemonjà, como outra sacerdotisa que também compartilha esse posicionamento, embora tenha um discurso mais centrado no resgate da religião desde vertentes nigerianas, como o ifá. Sintetizando o cenário social no qual se introduz esse discurso, Frigerio e Lamborghini argumentam que:

---

<sup>27</sup> Dois sociólogos argentinos, Peter Brieger e Joaquin Algranti, em conversas informais, disseram que a história era na Argentina, entre as ciências humanas, enquanto formadora de opinião, a mais valorizada socialmente.

*Desde mediados de la década de 1980, los umbandistas han ideado distintas estrategias para hacer conocer su religión y mejorar su imagen, pero con poco resultado. La más utilizada ha sido enfatizar lo que consideran los aspectos “culturales” de su práctica religiosa, principalmente la música y la danza; y resaltar su origen negro y africano –en detrimento del brasileiro-. Esto les ha permitido realizar una conexión con la historia y el patrimonio cultural afro del país y argumentar que sus prácticas religiosas se corresponden con un legado poco reconocido pero valioso de la cultura argentina. Reivindicando la presencia negra en el pasado argentino y su contribución a la cultura del país, pueden justificar su presencia actual (Frigerio, 2003). Con este tipo de argumentos, y a través de la realización de varios congresos y eventos públicos, los practicantes de religiones “de origen africano” fueron los primeros en reivindicar a comienzos de los 90, con alguna visibilidad social, el patrimonio histórico-cultural afro-argentino –antes que otros practicantes de cultura afro-americana, y antes de la re-visibilización de los propios afro-argentinos. (Frigerio; Lamborghini, 2011: 26).*

Entretanto, como exposto por esses autores, grande parcela da sociedade envolvente não é sensibilizada por esse discurso e em uma sociedade extremamente discriminadora e racista tal vinculação entre etnicidade e religiosidade, ao invés de legitimar as práticas afro-religiosas, acabam por fornecer elementos para o reforço dos estigmas que pairam tanto sobre os negros quanto sobre as formas religiosas afro-orientadas, caracterizando tanto os rituais, seus adeptos e os povos nos quais se originaram essas práticas, como primitivos, loucos, malignos etc.

Um exemplo incontestado e recente da violência e intolerância contra os afro-religiosos argentinos ocorreu no dia 25 de março de 2011, no terreiro de pai Alfredo de Ogum. Nessa data, alguns vizinhos de pai Alfredo, alegando que o mesmo realizava atos de assassinato e tortura animal e manejava arbitrariamente os dejetos de sua ação, registraram denúncia de crime ambiental contra o sacerdote e, sem esperar a atuação policial, picharam com frases ofensivas que relacionavam o sacrifício de animais com tortura, nazismo e chamaram a imprensa e diante das câmeras vociferaram todo o tipo de acusações contra o sacerdote e apedrejaram e quebraram as portas e janelas de sua casa. Diante da turba enlouquecida que tentava arrancar a porta atrás da qual se colocava o religioso, o mesmo apenas se pronunciou dizendo que

tinha licença legal para o exercício religioso e que o que estava ali se passando era simplesmente discriminação religiosa. Parece que o religioso só apareceu para tentar dissuadir a multidão de seu intento depredador, pois dentro do terreiro alguns adeptos estavam recolhidos em *obligação religiosa*. Enquanto isso, a multidão cuspiu no sacerdote e lhe chamava de louco, estúpido e lhe perguntava (retoricamente) coisas do tipo: “¿Religión, la religión mata animales inocentes?”. Ao final da matéria ainda aparece um senhor de algum setor profissional ligado à lei (não fica claro se é um fiscal, um advogado ou um policial) que diz que o caso será investigado como crime ambiental.

O que é sintomático desse caso é que no decorrer da matéria televisiva não há questionamento sobre a postura dos atacantes e a única opinião contrária à agressão realizada era a do próprio pai-de-santo. Outro agravante a situação é que pai Alfredo reside há vinte anos no mesmo endereço, sempre trabalhando com a religião e, mesmo com todo o seu reconhecido trabalho de promoção religiosa, seus próprios vizinhos ainda são completamente ignorantes, intolerantes e agressivos perante a religiosidade defendida por pai Alfredo e pela comunidade afro-religiosa argentina<sup>28</sup>.

Nesse país, a estratégia culturalista adotada pelos afro-religiosos argentinos em busca de respeito e tolerância por parte da sociedade envolvente tem seus avanços, pois percebe-se uma lenta abertura à diversidade cultural nessa sociedade, mas o obstáculo da discriminação aos elementos culturais de matriz africana, e, portanto, desviantes do ideário requerido à argentinidade, continua vitimando várias minorias identificadas como afro-descendentes ou afro-orientadas.

Nessa nação, como também no Brasil e na Argentina, a atomização do poder e a competição intra-religiosa, somados ao desinteresse, ou a falta de educação, da maioria dos adeptos africanistas para a reivindicação de seus direitos têm minado desde dentro o trabalho das federações de religiosos, que, ainda por cima, são vistas (e em muitos são) mais como ações de indivíduos

---

<sup>28</sup> A referida matéria jornalística está disponível no youtube através do endereço <http://www.youtube.com/watch?v=vlr6sxjP6JY> (acesso em 20 de dezembro de 2011). Por sua vez Alejandro Frigerio publicou suas impressões sobre o ocorrido em seu blog: <http://alejandrofrigerio.blogspot.com/2011/03/ataque-contr-el-templo-del-baba.html> (acesso em 20 de dezembro de 2011).

voltadas mais para os projetos políticos, financeiros e de reconhecimento de status, desses mesmos indivíduos e menos para os reais interesses e necessidades do coletivo.

Busquemos então, a partir de um recorte da trajetória de uma mãe-de-santo porto-alegrense, recontar certa forma de derivar dentro dessa rede transnacional.

### CAPÍTULO 3: MÃE IEDA

Neste capítulo, apresento alguns relatos e reflexões que visam mostrar mãe Ieda de Ogum, sacerdotisa afro-religiosa porto-alegrense, praticante do batuque, umbanda e quimbanda há mais de cinquenta anos e que constitui atualmente um dos ícones do processo de transnacionalização afro-religiosa para os países do Prata. Nessa última linha ritual ela ganhou um renome internacional na esteira de sua entidade, o Exu Rei das Sete Encruzilhadas, “Seu Sete”, como é correntemente chamado<sup>29</sup>. De forma que mãe Ieda, como ator social, é uma personagem importante para entendermos as redes, as aproximações e desvios que unem o Rio Grande do Sul e os países platinos na transnacionalização das religiões afro-brasileiras.

Se na Argentina e no Uruguai é o exu “Seu Sete” que é mais conhecido do que a médium, por ser um dos precursores de uma nova forma dos exus e pombagiras se apresentarem ritualisticamente, em Porto Alegre é difícil saber, mas eu apostaria que mãe Ieda é mais conhecida que seu exu. Isso porque ela, em si, é uma personagem importante para o carnaval, a classe artística, a cena boêmia “da Cidade Baixa” (o citado bairro). Mãe Ieda do Ogum também é famosa por ter a sua imagem atrelada a vários políticos, entre estes um ex-governador do estado, e devido ao fato de ao longo das décadas já ter tido participações semanais em programas de rádio e ter sido foco de algumas reportagens televisivas.

Por conta desses elementos e de tantos outros, representativos de sucesso, que se acumulam ao longo da trajetória de uma mulher negra, pobre, de baixa escolaridade, é que mãe Ieda, diversas vezes, em diversas instâncias, foi identificada como um símbolo da negritude da cidade. Tudo isso faz com que o nome mãe Ieda do Ogum seja bastante conhecido e gere polêmica nas

---

<sup>29</sup> Essa forma de tratar o Exu Rei das Sete Encruzilhadas, por Seu Sete, pode parecer significar intimidade, e informalidade, mas não necessariamente, dependendo de quem o chama assim, e dependendo do contexto, sua voz pode estar grave de emoção, reverência e respeito.

cenas afro-religiosas porto-alegrenses e platinas, coadunando ao seu redor seguidores e detratores.

Este capítulo é uma compilação de depoimentos de afro-religiosos colhidos em Porto Alegre, Buenos Aires e Montevideú, textos de sítios da rede mundial de computadores, impressões recebidas através de entrevistas com a sacerdotisa e da observação participante que realizei junto à sua família-de-santo entre 2007 e 2010. Nessa experiência, tive acesso principalmente aos momentos rituais, acompanhei alguns momentos da intimidade familiar e de ócio com os amigos, agregados e filhos-de-santo (quando em suas viagens), e encontrei mãe leda em alguns compromissos da sua agenda religiosa na Argentina, tanto em 2008, quanto em 2009. Por fim, utilizo como base de comparação e referência para determinadas questões não trabalhadas por mim, informações retiradas da dissertação de Suziene David da Silva (2003), que se debruçou principalmente sobre a prática ritual da quimbanda na terreira de mãe leda e na importância dessa mãe-de-santo junto aos “artistas da noite” e ao “povo do carnaval dessa cidade”.

Passemos a seguir ao relato de como as próprias redes afro-religiosas locais (porto-alegrense) e transnacionais levaram-me a conhecer mãe leda e a incorporá-la enquanto um dos principais agentes para entender esse processo de transnacionalização religiosa em específico.

### **3.1. PELO COMEÇO, UM CONTATO A SEGUIR**

Como já assinalai, ouvi falar de mãe leda do Ogum no terreiro do pai Luis Antonio de Xangô, no bairro Partenon em Porto Alegre, na virada do dia 30 para 31 de outubro de 2005. Reproduzo agora a cena em que este momento ocorreu.

CENA 20: terreiro de pai Luís Antônio. Bairro Partenon, Porto Alegre, RS, Brasil. Outubro de 2005.

Após o término do ritual, eu, Rafael Derois, Mauro Meirelles e Marcelo Tadvald conversávamos com pai Luís Antônio. Ele descansava em uma cadeira de espaldar alto, no pátio entre a sua casa e o salão propriamente dito, ainda trajado com o vestido esfarrapado característico da Mulambo. Eu estava encantado com a beleza lasciva das danças e com o carisma de várias entidades, em alguns casos, muito superior que a dos seus respectivos médiuns, que conheci posteriormente desincorporados. “Pai Luís, deixa eu lhe falar uma coisa, eu estou indo amanhã para Santana do Livramento para ver uma *Festa das Almas* lá, mas na volta eu quero conhecer mais da sua quimbanda e da quimbanda aqui em Porto Alegre.”, eu falei e o Rafael, falou em cima, perguntando “É, o senhor pode nos indicar alguém?”. “Vocês conhecem a mãe leda do Ogum?”. Nós não conhecíamos. “Vocês têm que conhecer. Ela é minha amiga há muitos anos e é uma quimbandeira de mão-cheia! Sabem onde é o colégio Pão dos Pobres?”, “na Cidade Baixa!”, respondemos em coro. “A casa dela é ali perto, na Rua Luís Afonso, é quase nos fundos da Igreja. As sessões de exu são sempre as segundas-feiras, ih, faz anos,... ela é antiga na *religião*.”

Essa foi a primeira referência que tive sobre a mãe leda. Ainda em 2005 cheguei a assistir a uma sessão de exus no seu terreiro, mas como a cerimônia já começara, apenas me sentei na *assistência* e sai ao término dos *passes*. Não me apresentei e nem busquei maiores informações. Depois disso me dediquei mais a acompanhar a rede religiosa que conhecera na fronteira e só voltei a frequentar terreiros em Porto Alegre em 2007. Nesse ínterim, durante as viagens a Montevideu e Buenos Aires, alguns interlocutores espontaneamente me relataram impressões e/ou experiências suas com mãe leda.

### **3.2. IMPRESSÕES MONTEVIDEANAS E BUENAIRENSES SOBRE MÃE IEDA**

Mãe Ieda construiu sua trajetória sacerdotal em ambas as capitais do Rio da Prata. Importante em Montevidéu, onde participou da estruturação da quimbanda, em Buenos Aires tem uma rede sólida que se construiu pela migração de filhos-de-santo uruguaios para a capital argentina, que levaram a fama dela consigo, bem como por sua atuação direta, ampliando o círculo de seguidores e frequentadores argentinos à sua bandeira quimbandeira.

#### **3.2.1. Os exus do alto em Montevidéu**

Atualmente, mãe Ieda não tem realizado viagens para o Uruguai e nem tem sido tão procurada por uruguaios como em anos anteriores. Com certeza, até os anos de 2003 e 2004 alguns sacerdotes montevideanos ainda vinham com certa regularidade a Porto Alegre, mas a partir de 2005 a diferença cambial entre os dois países se estabilizou de tal forma que não compensa aos uruguaios realizarem esse tipo de viagem, nem pagarem para os sacerdotes de Porto Alegre irem até lá. Assim, as referências que me foram feitas são relativas a uma época passada.

Nas duas primeiras vezes que estive em Montevidéu, dois casais de sacerdotes se referiram à mãe Ieda de Porto Alegre, a mãe Ieda do “Seu Sete”, testemunhando sobre a sua importância para a consolidação da quimbanda em terras uruguaias. Primeiramente, em novembro de 2005, depois de uma sessão em que se compartilhou o *ebó de exu* feito por seus filhos-de-santo, mãe Susana Andrade e o pai Julio Kronberg me contaram sobre suas viagens a Porto Alegre e o carinho que tinham por alguns *pais*, dessa cidade, entre eles, Aílton da Oxum e Ieda de Ogum. Esta última, apontada por esses montevideanos como “*pionera en la quimbanda de alto, juntamente con pai Armando Ayala. Persona-llave para el desarrollo de la religion acá, sobretudo los exus.*”

Três meses depois, quando voltei para acompanhar a festa de Iemanjá nessa cidade<sup>30</sup>, além de reencontrar mãe Susana e pai Julio, também aproveitei para percorrer as *santerías* da calle Fernando Crespo. Em uma delas, a gerente me indicou o contato do pai Elbio de Bará, residente no bairro do Prado. Na entrevista que realizei com ele e sua esposa, o sacerdote, entre outros relatos, me contou determinada versão sobre o surgimento dos *exus de alto*. Segundo sua narrativa, no dia 07/07/1977 mãe Ieda participava de uma gira de quimbanda na casa de pai Armando Ayala de Oxalá, quando o seu exu, o Exu Rei das Setes Encruzilhadas, *encostou-se* (termo para a possessão por exus) e pediu capa, coroa, bebida fina e *ebó* (no caso, sacrifício de animais).

Deve-se explicar que a expressão performática dessas entidades em anos anteriores e quando ainda eram cultuadas enquanto apenas mais uma linha daquelas cultuadas dentro da umbanda, fechavam a sessão e limpavam todo o salão das energias negativas acumuladas durante o ritual, isso antes de ser fundado um culto específico para eles. Naquele tempo, os exus eram entidades indômitas, selvagens, que permaneciam curvadas no chão e se arrastavam, soltavam grunhidos, bebiam cachaça despejada no piso etc.; assim contam os pais-de-santo mais velhos.

A apresentação dessas entidades mudou muito ao longo dos anos. Atualmente, essas entidades tem uma apresentação vistosa, são charmosos e se dizem poderosos feiticeiros e repetem que “a quimbanda tem magia”. No entanto, apesar de domada, algo da antiga bestialidade ainda ocorre, aqui e ali, em vários momentos da quimbanda; apresenta-se nas primeiras manifestações das entidades, no momento de receber os ebós e, muitas vezes, é única expressão do segundo exu de um *médium*. Em alguns terreiros, principalmente nas cidades da fronteira, ainda se cultuam os exus do jeito mais antigo, mas esses são uma minoria desprestigiada perante os outros afro-religiosos.

Se essa reestruturação da quimbanda praticada na rede afro-religiosa que se organiza ao Sul do Brasil e nos países latinos se deu a partir da incorporação de elementos advindos da macumba do Sudeste ou teve um

---

<sup>30</sup> Fui convidado por mãe Chola de Ogum para acompanhar os festejos tanto na playa Ramirez, quanto em um dos seus templos, conforme relatado em minha dissertação de mestrado (Bem, 2007).

desenvolvimento paralelo, essa é outra questão difícil de rastrear. Mas a formulação de uma lenda de origem, que situa uma sacerdotisa ainda viva e atuante tanto na cena afro-religiosa porto-alegrense quanto buenairense, como pioneira desse processo de mudança ritual, é sintomática ao menos do imaginário de autonomia com a qual se define a rede afro-religiosa gaúcha, ou seja, batuqueira, em relação ao resto do sistema brasileiro, sobre representado pelo candomblé. O que de fato se sabe, e o que importa sociologicamente, é que em algum momento entre as décadas de 1960 e 1970 houve essa inovação ritual em relação aos exus, pombagiras e ciganos e discursivamente se passou a argumentar que essas entidades passaram por uma evolução espiritual e por isso mereceram a possibilidade de apresentarem dessa nova maneira em um ritual autônomo em relação à umbanda.

Um eco do passado está ativo na internet e nos traz o testemunho do pai Armando Ayala, um dos protagonistas na lenda do ingresso da quimbanda no Uruguai. No sítio onde estão disponíveis quase todos os números do já citado jornal Nuestra Umbanda, no arquivo da edição de novembro de 1999, em uma matéria sobre a origem da umbanda, com Zélio de Moraes, e a difusão dessa no Uruguai, lê-se que:

*7de Julio del 77 en las nuevas instalaciones del Templo de Umbanda «Menino Deus» ingresa al Uruguay el llamado «Exú de alto» (Kimbanda), hoy conocida como «Exubanda». Esta fecha marcó la evolución y los cambios de conceptos con respecto a Exú, el mensajero de los Orixás, que se cultua dentro de la Kimbanda” (Nuestra Umbanda, 1999).*

Seja como for, se não se pode afirmar com precisão onde, quando e como surge a quimbanda, também não se pode desdizer a importância de mãe leda de Ogum, ou melhor, do Seu Sete de mãe leda, na difusão dessa nova maneira de se cultuar os exus, seja em Porto Alegre, seja em Montevideu ou até em Buenos Aires.

Por sua vez, mãe leda conta uma versão um pouco diferente da história contada por pai Elbio, dizendo que o exu de pai Armando ofereceu capa e coroa ao Seu Sete pelo respeito e amizade que ambas as entidades tinham

entre si. Ela mesma nunca alegou ser a primeira iniciadora da quimbanda no Sul, mas também não nega. O que essa sacerdotisa fala, ou o que Seu Sete diz, é que, “Quem é do meu povo, sabe que tem uma lei do Exu, do Exu Bará. Quem é filho (de-santo) da mãe leda, tem que viver essa lei conforme ela ensina, pois esse é o jeito certo.”

Como vimos anteriormente, na década de 1970 é que se consolida o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para o Uruguai e a Argentina, contando com algumas dezenas de sacerdotes oriundos desses países e formados, principalmente nas cidades de fronteira, mas também nas incessantes viagens de pais-de-santo porto-alegrenses e fronteiriços às capitais platinas. Assim, percebe-se que dentro do processo de transnacionalização, o projeto associado de mãe leda com pai Armando projetou-se sobre a cena afro-religiosa montevideana e, repito a citação, “*marcó la evolución y los cambios de conceptos con respecto a Exú (...) que se cultua dentro de la Kimbanda.*” Esse evento traduz o grande movimento cultural de uma época, quando a influência absoluta da “escola fronteiriça” de se praticar a religião é questionada pela entrada direta de uma nova linha ritual vinda de Porto Alegre. A partir de alguns elementos que depreendi de conversas que tive com mãe Susana e pai Julio, consegui vislumbrar o impacto que o chamado Exu do Alto causou em Montevideu durante o referido período.

CENA 21: entrevista com mãe Susana Andrade e pai Julio Kronberg. Bairro Brazo Oriental, Montevideu, Uruguai. Fevereiro de 2006.

Pai Julio contava sobre o templo de umbanda que frequentava e de como não tinha coragem de convidar Susana para lhe acompanhar, achando que a desagradaria, por ela era ser uma família evangélica de Rivera. Nisso, mãe Susana interrompe as reminiscências dele... “*Julio iba hace anos en esa terrera y cuando me contó lo que se hacia allí, yo quiso irme junto para conocer. Y quedé frecuentando, pero solo miraba. Un buen día, era una sesión de exus, yo me quedé allí parada mirando a una entidade, pensando ¿Qué es eso? y cuando me doy cuenta, estoy me mirando desde afuera y bailando y después volví a mi misma, pero con los brazos pesados y sin saber cuantas horas se pasarán. Y esa fue mi primera vez.*” Nisso pai Julio também afirma “*Sí, todos solo querían hacer exus, ¡Era la fiebre de*

*entonces! ¿Pero nosotros? Cuando empezamos con los exus, ya fue con los exus de alto, nuestra entidades ya llegarán prontas, bailando, hablando, tomando [bebidas em copos] y no de aquél forma antigua. Ellos ya llegarán evolucionados”.*

Essa pequena *anécdota* nos trás um pouco do contexto da expansão da quimbanda em Montevideu entre as décadas de 1970 e 1980 e como uma segunda geração de quimbandeiros já se desenvolveu dentro da nova apresentação performática dos exus e não precisou realizar todo aquele afastamento da maneira tradicional de se incorporar os exus da umbanda. A quimbanda já estava sendo aceita, já existiam suficientes sacerdotes adotando o novo rito, e sua explicação, para que se normalizasse essa nova apresentação de transe, desde as primeiras incorporações de cada entidade. Logo essa novidade se espalharia também por Buenos Aires, levada tanto por mãe leda, mas também por afro-religiosos uruguaios com bastante trânsito na capital *porteña*.

### **3.2.2. Os exus cruzam o Rio da Prata sentido Noroeste.**

Nas temporadas que passei em Buenos Aires entre 2008 e 2009, pude presenciar a reverência com que Seu Sete é saudado em rituais com dezenas de médiuns, mais de sessenta, e número superior a trezentas pessoas na *assistência*. As festas que presenciei ocorreram no templo de Karina de Oxum, sacerdotisa argentina que há quase vinte anos está vinculada a mãe leda. Durante essas cerimônias, nos momentos destinados aos discursos, mãe Karina de Oxum ou os seus exus, Omulu e das Rosas, sempre ressaltam a importância da *bandeira* de Seu Sete na Argentina. Nesse contexto *bandeira* tem um duplo sentido. Primeiro, o sentido de descendência, dentro do vocabulário da quimbanda. Como são múltiplas linhas rituais, uma pessoa pode ser filho-de-santo de determinado pai e ser da bandeira de outro sacerdote, que é o seu chefe na quimbanda. Já o segundo sentido do termo *bandeira* remete à proposta ritual, mitológica e espiritual, mais ou menos, compartilhada pelos quimbandeiros formados por mãe leda.

Na linha de quimbanda introduzida por mãe leda na Argentina, o culto aos exus e pombagiras tem se africanizado – buscando valorizar elementos que sejam ou pareçam mais negros, mais africanos, passando uma ideia de mais originários e/ou verdadeiros – de maneira a se tornar um batuque sombrio. No culto aos ancestrais, no batuque, alguns orixás, em determinadas passagens mitológicas, são identificados como os senhores dos *eguns*, reis do cemitério. Xangô, Iansã e Xapanã são os mais referidos. Na quimbanda argentina, praticada na rede ritualística de mãe leda, Bará é o principal senhor dos *eguns*, mas quase todos os outros orixás também teriam soberania sobre estes. De forma que muitos exus e pombagiras seriam associados com o lado sombrio de cada um desses orixás. Para os atores que cultivam essa nova perspectiva mitológica na quimbanda, essa passa a estar ainda mais ligada a linha do batuque.

Assim, a quimbanda passa a ser vista como o verso do batuque, seu lado demoníaco. Essa interpretação difere de outras, que colocam os exus pessoais como meros escravos do orixá pessoal de cada praticante. Nessa primeira perspectiva o exu seria mais respeitado, pois ele estaria mais para um avatar infernal de determinado orixá miticamente próximo dele do que para um escravo de outro orixá qualquer aproximado desse exu através do jogo divinatório dos búzios, que ligaria as duas entidades a um mesmo praticante. Essa transformação no entendimento do que são os exus, em muitos casos, leva a uma nova configuração dos objetos rituais para que representem essa ligação, na forma de imagens africanizadas dos orixás Bará e Omulu, por exemplo. E deve ser lembrado que a própria interpretação demonizante da quimbanda é devedora do sincretismo com concepções católicas.

Entendo que essa hermenêutica quimbandeira é restrita a alguns membros da *bandeira* de mãe leda e não necessariamente é compartilhada por outros afro-religiosos, mesmo dentro dos limites de influência da referida sacerdotisa, que têm outras representações sobre o que são os exus. Igualmente, essa interpretação, sobre essa perspectiva de entendimento do que são os exus, é composta mais de observações e hipóteses minhas do que informada diretamente pelos atores. Realmente, esse é mais um dos temas

nos quais mãe leda não me deu respostas diretas e deixou lacunas para que eu fosse completando. As conversas com Karina e outros filhos-de-santo e protegidos de leda na Argentina também não me revelaram muito mais sobre o tema. Portanto, esgotam-se aqui as atuais possibilidades de interpretação desse entendimento sobre a quimbanda em específico, sendo que esse é um problema menor dentro deste recorte de pesquisa, de maneira que deixo a interesses antropológicos futuros, não só meus como da comunidade científica de forma geral, a verificação das hipóteses levantadas nesta tese sobre esse assunto.

O fato é que aquilo que é apresentado por mãe Karina, mãe Romy e outros sacerdotes ligados à bandeira de mãe leda na Argentina é diverso daquilo que outros quimbandeiros performatizam na cena afro-religiosa buenairense e compete por espaço dentro do mercado religioso desse conurbano, o que cria opositores e gera críticas mais ou menos explícitas. Como mostra a experiência que relato a seguir.

Na segunda vez em que fui ao terreiro de mãe Karina encontrei um pai-de-santo que havia conhecido anteriormente na casa de iya Peggy de Yemonjá. Pai Cezar, argentino, conheceu a religião quando morou no Rio de Janeiro, mas só realizou suas obrigações quando conheceu seu pai-de-santo, formado no candomblé paulista. Quando fiz menção de ir-me da casa de Karina de volta a Buenos Aires, César fez questão de acompanhar-me. Assim, conseguimos uma carona com um filho-de-santo de Karina até San Martín e dali tomamos um ônibus até Buenos Aires; eu desceria na Avenida del Libertador, na altura de San Telmo e ele continuaria no ônibus, ao menos até Avellaneda.

Na primeira oportunidade que teve, assim que ficamos sozinhos, ainda no ponto de ônibus em San Martín, pai Cezar me perguntou se mãe leda era importante em Porto Alegre. Respondi-lhe que ela era tão importante quanto outros pais-de-santo de sua idade e antiguidade na religião, que tinha um nome conhecido, que os amigos louvavam e os detratores criticavam. A resposta parece que contentou pai Cezar e continuamos falando de coisas mais amenas, até que chegou nosso ônibus; a tarde já caía na região metropolitana

de Buenos Aires. No ônibus conversávamos sobre as minhas andanças e sobre a religião e em meio a esse assunto ele expressou sua opinião sobre as origens do *exu de alta*.

CENA 22: conversa com pai Cezar de Xapanã. Ônibus intermunicipal com destino à Buenos Aires, Capital Federal, Argentina. Setembro de 2008.

Eu e pai César, viajando em pé no *colectivo*, falávamos sobre a festa que ocorreria dois dias depois na casa de Karina. Após um momento de silêncio, como que para retomar a conversa...“*Linda la Kimbanda...*”, disse pai Cezar e suspendeu o final do pensamento. “*Lastima dán los truchos, los embusteros, no que sea el caso ahí en la casa de Karina. Pero acá, lo que passa és que se pone mucha fantasia em la historia*”, concluiu ele, deixando a isca para que eu perguntasse: “*¿Mucha fantasia, como és eso?*”, perguntei, colaborativamente. “*Le clareo a vós. ¿Quién és may leda? ¿Es ella la precursora de la kimbanda o una persona con sesos que supo hacer una fiesta en una fecha auspiciosa, como siete del siete del setenta y nueve (07/07/1979) y, de esa fecha, sacarle la oportunidad de hacer toda una fama, ella y pay Armando? La Kimbanda ya existía acá en Buenos Aires, en Montevideo y en Porto Alegre también. La Kimbanda ya existía a muchos años en el Rio de Janeiro y en San Pablo. Lo que pasó fue que todos los exus se desarrollaran [espiritualmente] y empezaran a bailar, usar sombrero y beber en copas y chau*”.

Pai Cezar falou do referido encontro de mãe leda e pai Armando em Montevideú, elogiou a inteligência dela e mencionou a data, só dois anos após àquela divulgada por pai Armando e mencionada por pai Elbio. O sacerdote argentino refutou a lenda comentada em Montevideú, o que mostra que é uma história conhecida e divulgada na rede platina. Devo explicar de passagem três prováveis motivos para pai Cezar expressar-se com reserva em relação às mães leda e Karina.

a) O aprontamento desse pai-de-santo vem de outro *lado*, do lado do candomblé, o que significa que a posição desse interlocutor é de certa competição direta com mãe Karina e outros filhos-de-santo de leda no semi-círculo que “abraça” Buenos Aires do Sul ao Norte, pelo Oeste: os partidos como os de Avellaneda, Lanús, ao Sul e ao Sudeste, e Tigre, Pilar e Malvinas Argentinas, ao Nordeste e Norte); sendo que, pai Cezar vive em Lomas de Zamora. Em todos os outros partidos mencionados tem ao

menos um filho-de-santo de mãe leda, com exceção de Pilar, onde mora um pretendente a filho-de-santo da referida;

- b) Mãe Karina é um transexual, sua casa é frequentada por homossexuais, transexuais etc., isso é mal visto, mesmo entre os irmãos-de-santo de Karina. Por mais irrepreensível que seja a postura de Karina, e em vários quesitos, ela sempre precisa se esforçar perante os olhos que a julgam;
- c) Mãe leda é brasileira, mas dentro da cena afro-religiosa de Buenos Aires e cercanias os pais-de-santo brasileiros são conhecidos em sua maioria como ardilosos e aproveitadores, até que provem o contrário. Conta-se que os sacerdotes *porteños* sofreram muito nas mãos de pais-de-santo gaúchos que chegavam a Buenos Aires para fazer intriga, cooptar filhos-de-santo dos seus anfitriões e realizar obrigações falsas, sem fundamentos, e cobrarem preços considerados altos. O medo de ser vítima desse tipo de fraude é algo que marcou toda uma geração de afro-religiosos argentinos e permaneceu no imaginário da comunidade, criando – aliado ao fato da existência dessa grande distância geográfica entre pais-de-santo porto-alegrenses e filhos-de-santo argentinos – ainda mais desconfiança entre agentes de redes ou sub-redes concorrentes, principalmente se esses são estrangeiros.

Elencados esses possíveis motivos para animosidades da parte do pai Cezar para com mãe leda e seus filhos-de-santo em Buenos Aires, registra-se que assim são as relações entre grupos competidores no mercado religioso, o que ecoa o ditado popular “fale bem, fale mal, mas fale de mim!”

Na deriva que realizamos pela cena afro-religiosa platina, mãe leda foi mais aclamada e menos confrontada em Montevideu do que em Buenos Aires, sendo que sua presença na primeira cidade é anterior enquanto que na segunda mãe leda está em plena atividade. Podemos argumentar que em Montevideu, mãe leda é uma referência quase mítica, também atrelada à figura de um dos mais importantes pais-de-santo da história do Uruguai, Armando Ayala; mas essa referência é de um tempo pretérito que fala sobre um dos

possíveis inícios da quimbanda nessa cidade. Parece que nada do que possa ser dito sobre mãe leda pode macular o seu lugar entre os pioneiros dessa linha ritual.

Já em Buenos Aires a presença de mãe leda é atual, a concorrência entre sacerdotes de vários lados ritualísticos e de várias regiões geográficas faz com que essa cena afro-religiosa seja mais heterogênea e dinâmica, e a influência de mãe leda seja mais presente e, por isso, mais passível de ser questionada.

Mesmo assim, fica a pergunta: o que leva a mãe leda ter essa fama que se espalha desde Porto Alegre e atravessa mais de mil quilômetros tanto em direção a Montevideu quanto a Buenos Aires? É em sua trajetória, em sua atuação no presente e no contexto complementar e competitivo das cenas afro-religiosas dessas três cidades que encontraremos as pistas para o entendimento dessa questão.

### **3.3. MÃE IEDA EM PORTO ALEGRE**

Como me referi anteriormente, passaram-se quase dois anos entre eu tomar conhecimento da existência e importância de mãe leda e finalmente começar o meu processo de imersão em sua rede, primeiramente em Porto Alegre e depois também em Buenos Aires.

A trajetória de mãe leda e o projeto que essa desenvolveu criaram uma territorialidade e uma agenda de deslocamentos para festas religiosas e eventos que são eventos-chave de sociabilidade e trocas em vários níveis, entre terreiros que são nós da rede que articula, e na qual se articula esse grupo religioso, essa família-de-santo transnacional. Como foi descrito no capítulo 2, as paisagens e as populações das cidades sobre as quais se articulam essas redes afro-religiosas condicionam a particularização de cada uma das cenas afro-religiosas em relação reticular, o que cria processos de aproximação e afastamento, integração e competição, mas, principalmente, de

complementariedade nas ações produzidas em regiões específicas da grande rede afro-religiosa.

Assim, vejamos como em Porto Alegre se estrutura e se contextualiza a experiência de mãe leda, e de que forma essa experiência também organiza a sua rede local e transnacional, na interação com outras redes, outros processos e com memórias que informam a afro-religiosidade como uma vivência ao mesmo tempo étnica, porque fundada na sociabilidade negra, e ética, porque constitui hábitos, procedimentos e orientações religiosas que podem ser adquiridos por não-negros.

### **3.3.1. Do Areal da Baronesa para a Cidade Baixa: religião, território e sociabilidade negra**

A terreira de mãe leda está localizada no número 745 da rua Luís Afonso, bairro da Cidade Baixa em Porto Alegre; no mesmo endereço, além do templo religioso, estão localizadas as residências da mãe-de-santo, de alguns membros de sua família carnal, de alguns agregados, alguns desses inquilinos. Até 2009, ali também residia Dona Mosa, mãe carnal da sacerdotisa, que falecera com aproximadamente noventa anos. Em realidade, a entrada pela Rua Luís Afonso é apenas um acesso ao terreno de mãe leda, cujo lote é um corredor comprido, mas estreito, que se estende desde a rua Baronesa do Gravataí até quase a rua João Alfredo, por trás de outros lotes voltados para a rua Luís Afonso. Chegando ao lote pelo acesso voltado para essa última rua, chega-se ao salão do templo Ilê Nação Oyó, no fundo do acesso e na extremidade Leste do terreno.

Como limite desse acesso há a parede externa de uma peça que é misto de escritório e copa; diante da parede está construído um avanço, de altura menor do que a da janela, dividido com três repartições, cada uma com uma porta. São as casinhas dos assentamentos do Bará Legbá, a mais a esquerda; a casinha do Bará Lodê, com Ogum Avagã e a Iansã Timboá, *que podem comer junto com esse*. Essas duas casinhas, com os orixás do batuque. A terceira casinha é a do Seu Sete, pela quimbanda. Quem entra no salão pela

entrada principal tem que passar defronte esses assentamentos dos orixás da rua e do exu de quimbanda, senhor desse reino. Quem é de religião faz reverência às casinhas, quem não é passa curioso e respeitosamente atraído pelo enigma encerrado atrás das portinhas e dos “pontos riscados” gravados em metal na porta de cada uma delas.

Ladeando o salão existem dois corredores que adentram o terreno em direção ao Oeste e a rua Baronesa do Gravataí. Um destes corredores é interno, passando por trás do lado mais distante do salão (fachada norte) e levando a outros cômodos internos e privativos da casa da sacerdotisa e desembocando em uma pequena passagem que dá acesso a outra área externa do terreno, que também pode ser acessada desde o outro corredor; esse corredor é externo, contíguo à fachada Sul do salão (onde há uma segunda porta) e seguindo-o se chega aos quartos-de-exu, à cozinha do terreiro, a um banheiro público e ao acesso as demais casas, ou melhor, peças de moradia que compõem o terreno, até chegar a frente Oeste, onde estão localizadas as peças do antigo apartamento de Dona Mosa, atualmente ocupadas por Dona Fátima, irmã de mãe leda.

Voltando ao salão, nas suas paredes encontram-se dependurados um quadro de avisos e a agenda dos próximos meses, algumas estatuetas de entidades, dispostas sobre pequenas prateleiras e várias fotografias das festas de religião: de mãe leda paramentada para o batuque; ou das suas entidades da umbanda, Cacique Supremo da Montanha, cabocla Jureminha, Pai Antônio da Bahia da Banda de Lá e do seu exu da quimbanda, o já referido Seu Sete. Ao fundo do salão (parede oeste), voltados frontalmente para a parede leste estão desde a direita, o *peji*, ou *quarto-de-santo* do batuque, uma sala pintada de branco e fechada por uma porta de madeira de duas folhas, com uma grande imagem de São Jorge a cavalo e de prateleiras ocultas por pesadas cortinas com os assentamentos da sacerdotisa e dos filhos da casa que não se liberaram.

Dividindo a parede esquerda dessa sala figura a imagem de Seu Sete dentro do Salão, que é um recuo em forma de “U” que geralmente está aberto, mas que pode ser fechado por uma cortina vermelha quando necessário; nessa

sala pintada de vermelho e preto, estão dispostas muitas imagens de exus, ciganos e pombagiras, dentre as quais se estacam duas estátuas de dois metros de um casal de exus, representando o Exu Rei das Sete Encruzilhadas e a Pombagira Rainha; em um móvel dessa peça é guardado a maioria das bebidas, copos, velas e demais objetos utilizados em rituais. Na parede esquerda desse recuo há outra abertura que conduz a uma salinha onde mãe leda consulta os búzios para seus clientes. Por fim, no lado esquerdo da parede de fundo do salão está organizado o congá da umbanda, delimitado por duas cortinas que fecham um “L” ao seu redor.

Conforme o ritual que está sendo realizado, as portas ou cortinas das três peças rituais são abertas ou fechadas. Como cada linha ritual é separada e tem certa autonomia em relação às outras as regras da liturgia afro-religiosa prescreve que quando um desses altares está aberto, enfeitado e visível, os outros se mantenham fechados.

Essa descrição do terreno de mãe leda mostra a centralidade do terreiro para a organização dos espaços públicos, porque religiosos, e dos espaços domésticos, separados, mas que podem constantemente ser utilizados durante os rituais, sobretudo como espaços de trânsito ou de descanso de filhos-de-santo mais íntimos, que porventura se encontrem hospedados no terreiro. O mobiliário, a decoração e a funcionalidade das peças, públicas e privadas, mudam ao longo das necessidades surgidas ao longo do calendário religioso, ou, mesmo, das atividades diárias, quando no centro do salão pode ser montada a mesa de almoço, quando se encontram muitos convidados, por exemplo. De forma que esse salão ora é espaço ritual, ora é sala de estar, o que revela um plano de organização pautado na condição religiosa, mas cômico das contingências práticas da sociabilidade das classes pobres que habitam espaços exíguos.

A organização do imóvel de mãe leda, guardadas as devidas proporções e finalidades, remete aos relatos de como eram as antigas “avenidas” que existiam desde as últimas décadas do Século XIX na região (Marques, 2006) que hoje compreende áreas do Bairro Cidade Baixa e Menino Deus, que então era conhecida por Areal da Baronesa e Ilhota, como já foi citado anteriormente

(ver sessão 2.4). Essas avenidas eram comparáveis aos cortiços do Rio e de São Paulo.<sup>31</sup>

Como comentei (ver sessão 2.4), os processos de reforma urbana e de gentrificação de zonas antes marginais, como fora o Areal da Baronesa, empurraram grande parte da população mais pobre e mais escura para ainda mais longe do centro urbano, espalhando a cidade e com ela a *religião*, por quase toda a periferia. Mas houve aqueles atores que, por uma circunstância ou outra, e por muita resistência, têm conseguido conservar seus imóveis, mesmo nos bairros gentrificados. Mãe leda é um exemplo disso, assim como outros quatro líderes de terreiros que ainda habitam a Cidade Baixa, segundo pesquisa da prefeitura municipal (ver nota 15), e moradores do quilombo do Areal ou avenida Luís Guaranha. Esses últimos, apesar de atualmente estarem identificados como moradores do Bairro Menino Deus, fazem parte da vizinhança ampla de mãe leda, a avenida não distando mais do que cinco quadras desde o terreiro. Por outro lado, os moradores da Luís Guaranha fazem parte da âncora simbólica que atualiza a memória e o território de mãe leda, referendando a sua prática religiosa e o seu pertencimento ao seu lugar de vivência, que é anterior ao próprio bairro que aí existe atualmente e a sua organização residencial e produtiva.

Corroborando a dimensão identitária, mnemônica e territorial dessas experiências negras como resistentes à lógica presente na organização imobiliária da região, e contextualizando o que significa, simbólica e praticamente, fazer parte desse quilombo em especial, Olavo Marques (2006) nos informa que:

Na Luís Guaranha percebo a existência de uma identidade territorializada, alicerçada não apenas na avenida em si, mas no território histórico, imaginário e mítico do Areal da Baronesa. No entanto, os moradores da Luís Guaranha estão longe de

---

<sup>31</sup> Segue a citação: “forma de habitação desenvolvida no início do século [XX] em São Paulo e Rio. (...) os cortiços são alinhamentos de ‘cubículos’, construídos por um mesmo dono geralmente especializado nesse tipo de operação financeira” (Kowarick; Ant, 1988 apud Agier, 1990: 35). A referência completa de Kowarick e Ant (1988) é KOWARICK, Lúcio, ANT, Clara. **Cem anos de promiscuidade: o cortiço na cidade de São Paulo**. In: KOWARICK, Lúcio, org. **As lutas sociais e a cidade**. São Paulo: passado e presente. São Paulo. Paz e Terra. 1988.

formar uma comunidade homogênea e coesa; a etnografia na avenida tornou evidente existência de identidades fragmentadas, desarranjos e tensões entre pessoas da comunidade, subgrupos geracionais e de gênero, além de outros formados a partir das visões de mundo e práticas sociais de seus membros. Sem dúvida, verifico que há um forte sentimento de pertença por parte dos moradores ao local. E está sempre presente a referência ao Areal da Baronesa, o antigo território dos escravos, na memória coletiva dessa população. A questão da terra norteia o movimento político surgido nos últimos tempos entre os moradores, dentre os quais a mobilização da identidade quilombola é a última faceta. (Marques, 2006: 81)

Para além do compartilhamento da memória de um passado e de uma territorialidade em comum, ou de um presente de resistência cultural, mãe leda e a comunidade da Luis Guaranha tem uma relação forte, estabelecida ao longo de muitos anos, permitindo que a sacerdotisa se refira ao grupo de moradores e ex-moradores do referido lugar, como minha comunidade. Suziene da Silva (2003), em sua dissertação, aborda as ligações de mãe leda com muitas pessoas que moravam nessa avenida, tanto por laços religiosos quanto pela sociabilidade carnavalesca. Apresentando o calendário religioso do terreiro, no período em que acompanhou a mãe-de-santo, a autora descreveu os pagodes organizados pela sacerdotisa, para celebrar datas importantes (seu aniversário, Dia de São Jorge, Dia das Mães etc.) e para, através da venda da comida e bebida da festa, ajudar a custear os gastos dos rituais mais importantes da casa, como as cerimônias em torno do aniversário de feitura do exu Seu Sete. Segundo o relato de Silva:

Grande parte das pessoas da Comunidade do Areal da Baronesa, bem como muitas personalidades da noite e carnaval rio-grandenses participam dos pagodes promovidos por mãe leda. Muitos são seus filhos-de-santo e outros são seus protegidos ou amigos. [e citando fala de um dos seus entrevistados, um músico da cidade, chamado Gê] (...) 'ela não deixa nenhum músico sem proteção, sem um banho, sem um axé'. (Silva, 2003: 42)

Mesmo tendo participado de vários churrascos, galetos, feijoadas, organizados por mãe leda, não registrei todas essas redes e relações. Primeiro

porque no momento em que estava interagindo com maior intensidade com mãe leda (a partir de 2007), havia fazia alguns anos que ela estava aposentada das suas funções de baiana, que exercera por mais de 30 anos em diversas escolas de samba da cidade. Em segundo lugar, mesmo existindo um núcleo duro de adeptos praticantes, clientes e amigos – muitos dos moradores ou ex-moradores da referida comunidade ou da antiga vizinhança – da casa que assiste a quase totalidade das atividades do calendário religioso e vive o cotidiano da casa, a circulação de alguma dessas pessoas é por vezes sazonal (crises de fé, compromissos de trabalho, intrigas dentro da rede etc.). Em contrapartida, é constante a presença de pessoas novas, que estão pisando no terreiro pela primeira vez, trazidos por algum problema urgente, ou conhecendo a *religião*, por meio de períodos de intensa frequência, como me relataram alguns participantes ocasionais.

Em meio a essa complexa teia de relações sociais, optei por me focar nas relações transnacionais que mãe leda mantém.

CENA 23: conversa com motorista de táxi, rumo ao Ilê Nação Oyó. Porto Alegre, RS, Brasil. Maio de 2007.

Eu estava ansioso para chegar ao terreiro de mãe leda, e o clima ainda dispunha contra a minha pressa, pois começou a precipitar um chuvisco frio e veloz. Resignei-me e acenei para um táxi que sinalizando parou para o meu embarque. Dentro dele, Seu Francisco, um senhor moreno claro, dos seus cinquenta anos, perguntou para onde eu iria. Dado o endereço, ele logo disse, “O senhor não me leve a mal, mas o senhor tá indo pra casa da mãe leda, né?”. “Isso mesmo. O senhor conhece lá?”, perguntei, com a curiosidade antropológica desperta. “Se eu conheço? Eu morava ali no Beco da Luís Guaranha. Eu ia com os meus irmãos e amigos nas mesas dos inocentes que ela montava no Dia dos Cosmes. Ela era madrinha do Juca, um irmão meu que já é falecido, vários de nós éramos filhos de proteção dela. Meu tio era vizinho de porta dela, onde hoje é uma oficina mecânica”. Seguíamos a Avenida Ipiranga, margeando o arroio Dilúvio –, Seu Francisco se perdeu nas ruas da memória. “Tchê, tu queres ver uma coisa, de como Porto Alegre tá mudada, tu não sabe o quanto porque é muito moço, mas eu e os meus amigos chegamos a tomar banho aqui no Dilúvio. Apostávamos quem atravessava mais rápido, nadando, mas sem mergulhar a cabeça, que já

não era mais tão limpo”. Outras lembranças ... e ele completou o seu relato, “ Agora já faz mais de 25 anos que eu saí daqui, fui pra Zona Sul, tenho saudades, mas é um tempo que não volta”. Entramos na Luís Afonso e Seu Francisco estacionou o carro. Emocionado, disse “Mãe leda, mãe leda! Deixa um beijo pra ela, que o Francisco mandou. Francisco, o irmão do falecido Juca, que era afilhado dela... Mas não esquece, viu?”. Na mesma noite, quando tive oportunidade de comentar com mãe leda sobre o ocorrido, ela (visivelmente perplexa e embaraçada) me disse que não se lembrava nem de Seu Francisco, nem de seu falecido irmão, e concluiu falando “É que é tanto povo, meu filho, ... nesses anos...e tantos lados, que a gente até se perde... E isso sem contar os afilhados do outro [Seu Sete] que, muitos eu, eu mesma, leda, nem conheço”.

Mesmo no meio de tanto afazeres, tantas pessoas e tantos grupos diferentes, mãe leda conserva o sentimento de pertencimento em relação ao Areal da Baronesa e a Luís Guaranha; mesmo que tanto tempo tenha passado e tanta coisa, objetos e ações, populações inteiras, tenha se transformado no entorno. A manifestação desse sentimento ocorreu em vários momentos da minha convivência com ela e com Dona Fátima, e creio que se intensificou com a morte de Dona Mosa. Rapidamente cito três ocasiões.

Em Buenos Aires, em 2008, alguns dias após um ritual em casa de mãe Karina, quando voltei a encontrar mãe leda, conversávamos sobre a estima que sentiam por ela nessa cidade e surgiu o assunto de uma possível imigração. leda parou para pensar, seus olhos brilharam e um sorriso passou por seu rosto; levantou levemente o queixo e disse assim: “Me tratam bem, né? A Karina insiste muito pra que eu venha pra cá. Mas eu já tenho quase setenta anos, vou ficar lá em Porto Alegre, com a minha mãe, já chega essas viagens todas. Eu nasci e me criei lá, casei lá, criei meus filhos lá.”

Preparando uma pequena homenagem pelos cinquenta anos de sua iniciação, eu e Rafael Derois dos Santos registramos alguns depoimentos sobre mãe leda, proferidos por parentes, amigos, filhos-de-santo e admiradores. Falamos com Dona Fátima que neste momento já se acomodara no apartamento de sua falecida mãe, em finais de abril de 2010. Foi a primeira e única vez que tive acesso à ala de aposentos particulares do terreno de mãe leda, entrando inclusive pela frente original do terreno, na Rua Baronesa do

Gravataí. Esperávamos Dona Fátima chegar, quando se acercou um homem em situação de rua, cuidando carros, juntando latinhas, e pediu um cigarro para nós: “o professor, não tem um cigarro pra gente? Eu tô sempre aqui cuidando os carros e vejo vocês entrando no terreiro da mãe leda; pode ficar sossegado que aqui é todo mundo responsa”. Nisso Dona Fátima aparece com a cabeça na portinhola (ela tinha entrado pelo acesso do salão) e nos chama para entrar. Dentro da casa, ela diz: “Aí guris, me desculpem. (...) Esse povo fica por aí, a gente tem que se cuidar, andar sempre com a porta fechada. Eles geralmente não fazem nada, mas tem um pessoal novo por aí, que não é de confiança. Antigamente era melhor, todo mundo conhecia a leda e cuidava até do ambiente, mas de uns anos pra cá com essa história do crack a coisa ficou difícil”. Mais adiante, na mesma conversa, perguntei: “E faz tempo que vocês moram aqui?”, “A mãe veio pra cá com a leda pequeninha, antes da enchente de 1941”.

Dias depois, no terreiro da Cidade Baixa, quando se realizou uma festa para o Cacique Supremo da Montanha e para a Cabocla Jureminha, mãe leda jantava após o término de toda a cerimônia. No final daquela tarde, antes da festa de caboclos propriamente dita, fora realizada uma mesa para os *erês* ou *ibejis*, os espíritos de crianças; nesse rito são servidos canja e quitutes doces especialmente para crianças. No momento de sua refeição, eu estava sentado ao lado de mãe leda e conversávamos. Ela estava embargada de emoção, pois fora uma festa muito bonita. “Ah Daniel, tanta gente que veio, gente que eu não via há anos, como aquela guria, a Silvia. Quando a gente acha que a umbanda tá desvalorizada, os guias mostram sua força. E a mesa das crianças então? Tinha cria aí que é neto, até bisneto de gente que sempre veio nas minhas festas, gente aqui da minha comunidade. Sei que está bem diferente do que era, muitos já se mudaram ou faleceram mesmo – afinal a gente não é mais criança – mas o povo continua vindo, os de fé continuam vindo”.

É a religião que dá sentido, que organiza, amarra, essa continuidade cerzida entre o passado, percebido enquanto lugar de esforço – de trabalho pesado como doméstica, e depois mais trabalho para construir seu nome na religião –, mas também rememorado como lugar de folgedos, de

sociabilidade, de pertencimento e da criação de uma série de vínculos que perduram até a atualidade e o presente, lugar de uma agenda intensa de compromissos e de várias relações que necessitam ser cultivadas e analisadas na sua adequação ao projeto da sacerdotisa. É a religião que organiza isso e preserva essa memória e esse uso desse espaço da cidade de Porto Alegre, antigo território eminentemente negro, atual território afro e religioso.

A inserção no mundo afro-religioso de mãe leda, especialmente o culto aos exus, e entre eles, o mencionado Seu Sete, dá agora a oportunidade para discorrermos sobre as linhas afro-religiosas cultuadas no Rio Grande do Sul e, por extensão, na Argentina e no Uruguai.

#### **3.4. AS LINHAS AFRO-RELIGIOSAS PRATICADAS NO RIO GRANDE DO SUL**

Por vezes não é evidente que, na rede afro-religiosa, é o ritual que organiza todas essas relações, posto que, de certa maneira, todas essas relações existem em função da prática ritual, para que as sessões de caridade, as iniciações, as festas ocorram, permaneçam e se multipliquem. É através dessa prática ritual que o afro-religioso interage com os vivos, as entidades e os mortos, parafraseando o título de Norton Correa (1988).

Ainda que não se tenham dados precisos, é consenso entre pesquisadores e religiosos que na grande maioria dos terreiros se cultua mais de uma linha ritual<sup>32</sup>. E em muito desses, a quimbanda é, por assim dizer, o “carro-chefe”, o tipo de magia que os clientes querem, sendo o ritual ao qual os filhos-de-santo do terreiro mais acorrem. O elencar de alguns fatores pode ajudar na compreensão da razão pela qual a quimbanda tem sido nas últimas décadas a modalidade ritual preponderante na manutenção da religião, dando sentido a todo o resto.

O batuque é oneroso, faça-se uma *quinzena seca*, a festa mais simples dentro desse conjunto, ou um *serão de obrigação*, nos quais ocorre imolação

---

<sup>32</sup> Estimativas apontam mais de 85% em Porto Alegre. Ver nota 12.

de animais. Tirando os axós, roupas rituais, e a decoração, itens que podem ser reutilizados diversas vezes, o que encarece os rituais de nação são os animais sacrificiais, os demais alimentos, o tamboreiro e os objetos rituais que devem ser comprados pelos filhos-de-santo para os assentamentos de seus orixás. Dependendo do número de filhos-de-santo que estejam de obrigação, totalizados os gastos individuais e coletivos, tranquilamente pode-se chegar a somas superiores a dez mil reais. O preparo do cerimonial para a realização do ritual é bastante trabalhoso, desde a elaboração das frentes até a limpeza e o preparo dos animais sacrificados, que por vezes podem chegar a mais de uma centena, um trabalho pesado que pode durar várias horas. Aliás, o batuque é lento e demorado, uma gira de batuque não dura menos de quatro horas, a parte pública ou da festa, fora toda a preparação anterior e as atividades posteriores.

Para além dessas questões mais práticas, contam os afro-religiosos que as energias circulantes nos rituais de santo são muito fortes e muito sérias. Já ouvi comentários de que “o santo é muito forte, é uma energia, uma força, que quase te esmaga”. Em razão dessa força é que existiriam os *axerês*, essas versões infantis dos orixás que assumem os cavalos quando os orixás desincorporam. As energias dos últimos é tão grande que não se dissipa totalmente, necessitando esse estágio intermediário. Também muitos batuqueiros têm certo receio de participar da execução da *balança*, um dos atos centrais da gira, quando são dissipadas as energias más, posto que é um momento muito delicado e contam as lendas que se ocorrer de os participantes soltarem as mãos, alguém pode vir a falecer. De forma que o batuque é um ritual sério, grave e arriscado, se for mal conduzido.

Assim, nessa dimensão dos ritos oficiados em coletividade (festas, sessões, giras etc.), mesmo o batuque sendo o fundamento mais antigo desse sistema religioso, ele também é o que acontece com menos frequência em cada terreiro, algumas vezes ao ano, talvez cinco ou seis vezes, quando muito, mas no geral até quatro vezes: no início do ano; por volta do dia devotado ao orixá do ano ou a algum orixá importante para o pai-de-santo; no aniversário de feitura do orixá pessoal do sacerdote e para as obrigações de um conjunto de

filhos-de-santo. Esse espaçamento entre os rituais é bem diferente do que existe na quimbanda e na umbanda, que acontecem semanalmente, ou intercaladas quinzenalmente, ao menos em nove meses do ano.

E ainda, quando se realizam as cerimônias de batuque, a forma como os orixás se relacionam com as pessoas pode parecer “antipática”. Durante a execução de uma gira de santo, quando os orixás se manifestam, pouco falam com a assistência, estando mais preocupados com o desempenho das danças e dos cantos, com a organização da *mesa* de holocaustos etc. Simbolicamente, esses são os trabalhos mais importantes, porque é aí que se cria e distribui o axé. Mas, entre clientes e entre muitos adeptos da religião, isso deixa uma impressão de resguardo, de separação, que não agrada a todos – os axerês são mais descontraídos. Igualmente, de uma maneira geral, os espaços em que são realizados os rituais são pequenos, de modo que há uma disputa de espaço entre aqueles que estão na corrente e os que fazem parte da assistência, que acabam se afastando para dar lugar para a movimentação dos envolvidos na gira, que por vezes faz três ou mais voltas dentro do espaço delimitado para acontecer e às evoluções das entidades incorporadas, resultando numa maior segregação entre os dois grupos. Por fim, a gira é um momento que diz mais respeito àqueles que estão de obrigação do que aos circunstantes, muitos dos quais estão presentes apenas por razões sociais do que diretamente por seu próprio desenvolvimento espiritual.

Nas linhas rituais da quimbanda e umbanda mantêm-se os elementos da festa, do preparo e distribuição de alimentos, do acompanhamento musical, do transe, do sacrifício etc. Porém, esses elementos e práticas se desenrolam de forma simplificada e rápida, se comparados ao batuque, tornando-se mais compreensíveis e menos onerosas. Além disso, as rezas são entoadas em português, o que facilita seu acompanhamento. Essas linhas contam com entidades mais próximas do universo de seus praticantes, testam-nos menos, exigem menos privações, são mais condescendentes com a humanidade de seus cavalos. Numa comparação entre a quimbanda e a umbanda, a primeira tem como vantagem uma ética e uma moral mais abrangentes, mais elásticas. Os exus e pombagiras da quimbanda, em princípio e dependendo dos valores

de cada sacerdote, aceitam demandas por serviços os mais diversos, o que atrai clientes interessados em soluções práticas para seus conflitos imediatos. Uma vantagem adicional da quimbanda sobre as outras duas linhas encontra-se no caráter mais ocidental, menos negro ou indígena, que suas entidades adquiriram ao longo dos anos, tornando mais fácil a um branco qualquer, um argentino, por exemplo, identificar-se e cultuar essas entidades.

Por esses motivos é que a quimbanda tem sido a porta de entrada preferencial de muitas pessoas ao sistema das religiões afro-brasileiras. Somados esses motivos, com os descritos nas sessões anteriores, entendemos a centralidade dos ritos da quimbanda no calendário e no imaginário dos membros da bandeira de mãe leda, no Brasil e no exterior. E assim passamos a descrever, nas próximas duas sessões, cerimônias e festas de exus, buscando a presentificação etnográfica dos elementos acima elencados.

### **3.5. SESSÕES DE QUIMBANDA NO REINO DO EXU REI DAS SETE ENCRUZILHADAS**

Segundas-feiras têm sessão de caridade na *Lei de Exu*, que é uma das formas como mãe leda se refere a quimbanda. As vinte horas começam a chegar as pessoas que vêm tomar um *passe de limpeza*, ou *demandar* alguma coisa para o Seu Sete; recebem fichas, distribuídas por algum filho antigo da casa e aguardam sentados em bancos dentro do salão e no corredor de acesso ao templo. Geralmente as pessoas mais velhas ou com mais familiaridade com o esquema da casa permanecem dentro do salão, onde também estão colocados dois sofás, um apoiado na parede Norte, no lado direito destinado às mulheres e outro do lado disposto aos homens, na junção das paredes Leste e Sul; as pessoas mais jovens, tabagistas ou com menos intimidade com a terreira, ficam nos bancos externos.

Os médiuns vão chegando, alguns com a família, outros sozinhos; o neto e o sobrinho-neto de mãe leda vêm do trabalho e da faculdade. Seu César e o Maurício adentram o salão pela porta lateral, cumprimentam os presentes e

se põem a afinar os tambores. Na maioria das sessões, mãe Nara, filha carnal de mãe leda, vem da parada 31 de Viamão, no limite dos municípios, acompanhada por mais dois ou três filhos-de-santo.

Por volta das vinte e uma horas, se aqueles filhos-de-santo mais importantes já estão presentes, a gira pode começar. Mãe leda e Nara se colocam diante do *congá de exu*, voltadas para a corrente e a assistência e pronunciam algumas palavras; seriedade e concentração preenchem o salão. Nara ocupa o seu lugar na corrente e mãe leda se volta para o congá. Os tamboreiros se acomodam em um banco de dois andares encostado na parede norte do salão, os tocadores de agê em volta. Por hábito, César vira a cabeça e, alternando as mãos, dá três pancadas surdas no tambor, melhora a postura e ajeita o tambor firme entre os joelhos; os outros três ou quatro instrumentistas também se ajeitam.

Entra um cambono trazendo o defumador aceso, no qual são queimados o alecrim e outras ervas. Essa pessoa coloca o braseiro na frente de cada membro da corrente, que atrai a fumaça ao corpo com movimentos de mãos e se impregna dessa energia considerada purificadora, dando uma meia volta com o corpo para as costas também receberem essa fumaça; depois começa a passar o braseiro entre as pessoas na assistência. Essas ações fluem conjuntamente, dado o número de vezes que esses procedimentos já foram realizados.

Mãe leda olha para os músicos e faz um meneio de cabeça; flexiona levemente o torso e se concentra. Algum médium começa a bater a sineta. Em um átimo o transe ocorre e Seu Sete aparece em meio a um sacolejo que percorre o corpo de leda e a bota pra girar. E a música começa, um ponto é entoado, uma reza para o Legba, fazendo com que a corrente comece a girar ritmadamente. Gritos de “Exuê!” e “Alupandê!” por parte dos médiuns.

Os tamboreiros começam um novo ponto. Seu Sete, humildemente vestido (calça, camiseta, boné), gira inúmeras vezes e depois faz as saudações rituais ao congá, às portas, sai para fora do salão e vai saudar os outros quartos de exu, o portão para a Rua Luís Afonso, a casinha do Seu Sete e na

volta para o salão, saúda os tamboreiros, que se inclinam perante o gesto do exu.

Na sequência é a vez de Nara incorporar o seu exu João Caveira, que refaz o mesmo percurso de saudação. E assim prossegue em certa ordem hierárquica e cronológica a chegada dos exus, pombagiras e ciganos. Cada qual com sua identidade expressa no vestuário, nas guias, em suas performances corporais características e distintas. Há certo ritmo entre as incorporações, e quando um determinado exu está demorando muito para se manifestar, basta um olhar ou um toque de Seu Sete para que esse exu encoste em seu médium. Após todas as incorporações e algumas voltas da corrente, o cambono vem servir as bebidas e os cigarros ou charutos das entidades, atendendo cada entidade com gestos reverentes.

Passada essa primeira parte, a incorporação dos médiuns, a sessão, que tem entre duas e três horas de duração, vai se realizando em estágios organizados que variam de momentos de girar, dançar, cantar que iniciam, atingem um ápice (de intensidade e velocidade) e depois desaceleram e se convertem em momentos de relaxamento, quando as entidades se cumprimentam, conversam, bebem, fumam e falam com algumas pessoas na assistência.

Os pontos sobrevêm, primeiramente os pontos associados com as entidades que estão presentes, depois os pontos vão sendo propostos pelas próprias entidades e alguns ficam sendo constantemente repetidos, sobretudo dois ou três associados com o Exu Rei.

O Exu Rei das Sete Encruzilhadas a tudo e todos controla, geralmente está contente e é amável, mas também sabe ser rígido quando necessário. Nada do que ocorre no salão escapa ao seu olhar: ele vê se os médiuns estão girando o suficiente, e os incita a cantar mais alto quando as vozes da assistência se elevam mais do que as destes; quando o silêncio se prolonga, é a sua voz que demanda um novo ponto e, como um diretor de harmonia, rege os músicos para que cheguem ao compasso desejado; eventualmente ele se senta para que o corpo de leda descanse um pouco.

Por fim, se realizam os passes de limpeza. Cada exu e pomba-gira recebe uma pessoa, cumprimenta-a em um abraço ritual formalizado em que primeiro os partícipes tocam mutuamente, um diante do outro, os antebraços opostos, e depois se abraçam reproduzindo esse movimento bilateral, que lembra um “X”. Durante o abraço, o exu pode perguntar sobre o que leva a pessoa a buscar essa ajuda, ou a pessoa mesmo pode explicitar a sua necessidade. O exu limpa o corpo da pessoa através de passes e da aspersão de sua bebida, ou de um perfume, ou mesmo da defumação com a fumaça de seu cigarro. Os passes se finalizam com a limpeza dos braços e das mãos, onde se sopra ou asperge alguma substância, que logo depois são fechadas; os braços dobrados sobre o peito, o que coloca a entidade abraçando novamente o “paciente” e lhe soprando ao lado das orelhas, sendo que neste momento a entidade pode lhe auspicar coisas boas e se despede. Querendo, a pessoa pode tomar passe com outras entidades ainda e casos considerados especiais vão falar diretamente com Seu Sete, que realiza ali uma pequena consulta e pode até indicar um procedimento imediato, como um *ponto de pólvora* ou um banho de ervas.

Após o atendimento das pessoas da assistência, começa a gira final, de limpeza dos médiuns e desincorporação das entidades. Por vezes, alguém da assistência fica para *fazer algo mais forte*, como um rapaz que estava com problemas no trabalho e acabou achando o templo e vindo se atender; mas normalmente as pessoas se dispersam rapidamente e os filhos-de-santo demoram o tempo de arrumar o salão (varrer, organizar os móveis) e de trocar de roupa e depois partem, passada a meia-noite ou uma hora. Quando Seu Sete foi embora, se apresenta mãe leda, que descansa em seu cadeirão, tomando uma cervejinha e conversando com alguém mais próximo.

Essa é usualmente a dinâmica do que ocorre nas sessões de caridade. Obviamente, nem sempre as coisas se repetem de uma mesma forma. Por vezes o neto de mãe leda está como tamboreiro, às vezes está se desenvolvendo com os médiuns. Na maioria das vezes Nara se faz presente, mas em determinadas ocasiões ela está com obrigações no seu próprio

terreiro. Enfim, pequenas cenas são modificadas, mas o drama encenado é o mesmo.

Já as grandes cerimônias festivas, em torno do aniversário de Seu Sete, são organizadas de outra maneira. Primeiramente, são mais públicas porque além de ocorrerem no salão do terreiro, também ocorrem em cruzamentos públicos importantes e em espaços alugados em clubes recreativos. Em quase um mês de ritos, entre julho e agosto, são realizadas ao menos quatro festas grandes, além de outros rituais intermediários. O “tempo da magia” do Exu Rei das Sete Encruzilhadas, como diria mãe leda, se inicia com a oferenda de um elebó, poucos dias depois, sempre em uma segunda-feira, onde se organiza a festa do cruzeiro, a festa de gala e mais a festa do exu de algum filho-de-santo antigo na corrente da quimbanda. Entrementes, ocorrem as sessões mais curtas e com menos pompa, chamadas sessões de magia nas segundas-feiras desse período, exceto na que ocorre a festa do cruzeiro.

É pela importância dessa temporada que os afro-religiosos estrangeiros, no momento, basicamente argentinos, filhos-de-santo de leda, candidatos a *receberem a sua mão* e seus respectivos acompanhantes, chegam a Porto Alegre, através de uma jornada repetida ao menos centenas de vezes nas últimas décadas, não só nesse terreiro, mas em vários outros de Porto Alegre, de sua região metropolitana, e mesmo das cidades das fronteiras. Portanto, na próxima sessão nos deteremos na descrição etnográfica de algumas festas grandes, nas quais travei os contatos que me permitiram adentrar na rede de mãe leda na Argentina.

### **3.6. CONHECENDO ARGENTINOS EM PORTO ALEGRE**

Durante o calendário religioso anual da quimbanda na casa de mãe leda as sessões de caridade, como já foi visto, ocorrem semanalmente durante quase todo o ano. Esse ritmo de encontros faz com que nelas se apresentem as questões cotidianas e locais. Nessas cerimônias ocorrem os filhos-de-santo e clientes de sempre, do dia-a-dia, e são as relações com essas pessoas que

animam o projeto religioso mais antigo de mãe leda, ser uma *ialorixá* porto-alegrense. Os outros projetos, como o da transnacionalização, ou da relação com políticos e com a mídia, vieram a partir desse primeiro projeto e da sua grande realização, a fama dentro do campo quimbandeiro. É por isso que as grandes festas, sejam as do tempo da magia ou a festa para o Cacique Supremo da Montanha, pela umbanda, seja o toque de batuque para Ogum, são como que expressão do acúmulo e da consagração desse projeto, dessa trajetória, o seu conto dos anos.

As datas das festas grandes são relativamente fixas, por volta de vinte e três de abril no batuque e de idos de julho a idos de agosto na quimbanda. As cerimônias de umbanda realizadas cada vez de maneira mais esporádica, embora em 2010 tenha ocorrido a já citada festa em honra do cinquentenário dos caboclos e ao preto-velho da umbanda de mãe leda. Esse elemento, a fixidez no calendário, é importante para que os grupos interessados se programem para participar dos eventos.

Obviedade da sociabilidade afro-religiosa, mas que deve ser aludida: festas grandes são concorridas e festas grandes de sacerdotes influentes e com mais de trinta anos de religião são ainda mais concorridas, justamente por serem esses eventos-chave que em ao menos três dimensões, a religiosa, a individual e a social, podem atualizar e expandir o status e os laços entre os envolvidos.

Religiosamente, essas festas grandes reencenam e presentificam os laços rituais entre adeptos e entidades, de forma que individualmente esses eventos são muito importantes na construção simbólica dessas relações. Além disso, nesses rituais são gerenciados fluxos energéticos positivos e negativos importantes na vida dos participantes. Socialmente, mediante o prestígio desse religioso dentro da comunidade litúrgica – seja específico, dentro da sua família religiosa, seja amplo, na cena afro-religiosa local, regional ou transnacional – esses eventos ratificam e ampliam o status desse indivíduo. E assim, se fazer presente nessas cerimônias pode levar a uma série desdobramentos que podem aumentar a aceitação social, o poder e o carisma dos participantes. Como no pequeno relato que segue.

CENA 24: conversa com religiosa. Ilê Nação Oyó. Bairro Cidade Baixa, Porto Alegre, RS, Brasil. Abril de 2009.

Era noite de batuque em homenagem a Ogum. A festa demoraria um pouco a começar, porque muitas pessoas ainda chegavam, com outros pesquisadores que eu esperava no portão do terreiro fumando um cigarro. Uma moça vestida com um axó sai pelo portão falando no celular, depois o desliga e também acende um cigarro. Nisso passam por nós três pessoas que adentram ao terreiro. A moça fala como que para ela mesma “o pai Zequinha?! Quem te viu, quem te vê!”. Me obriguei a comentar o espanto dela e ela me respondeu, “O engraçado é que uns anos atrás ele vinha sozinho, com uma bata branca qualquer, até meio furada, e agora tá ele aí, com axó bonito e trazendo o povo dele. Por isso que eu disse, quem te viu, quem te vê.”

Trata-se este de um exemplo simples e secundário, mas que expressa muito do significado da visibilidade, e da importância de consegui-la, dentro das festas grandes, que são um espaço do campo afro-religioso onde se representa e apresenta a economia hierárquica e de status entre os sacerdotes e adeptos presentes e onde se pode buscar influenciar positiva ou negativamente esse escalonamento.

De forma que, em casos como o da rede de mãe leda, participar desses eventos é importante para pessoas como: aqueles filhos-de-santo, já liberados, que residem distante e/ou têm os compromissos de seus próprios terreiros, nessa primeira categoria se encontram os afro-religiosos argentinos que conheci na casa de mãe leda, por exemplo, mas também, mãe Neusa de Ogum, uma das primeiras filhas-de-santo de leda em Porto Alegre; para os amigos de religião, aqueles sacerdotes com os quais sempre se pôde contar, como é o caso de pai Antônio de Xangô Aganju; e para aqueles diversos tipos que compõem o grupo de religiosos e interessados que circulam nesse roteiro das festas religiosas que se realizam entre as terreiras da cidade e da região metropolitana.

### 3.6.1. Na Festa do Cruzeiro

Uma segunda-feira, no começo de agosto 2008. O tempo da magia havia sido iniciado pelo elebó para os exus, duas semanas antes e no presente dia ocorreria a festa do cruzeiro, no encontro das ruas Luís Afonso e João Alfredo, localizada a menos de uma quadra do terreiro de mãe leda. Sendo um cruzeiro aberto perfeito (que assim pode ser representado  $\frac{||}{\perp}$ ), esse cruzamento é um lugar mais do que apropriado para uma gira do *povo da rua*, o povo dos exus.

Dirigindo-me a pé ao terreiro, passei pelo cruzamento onde seria a festa logo mais. Na esquina mais próxima da casa de mãe leda, algumas pessoas organizavam um posto avançado; reconheci Miguel, um dos três filhos de leda. Ele estava carregando uma caixa de som enquanto seu César, Gutinha, neto de leda, e Carioca, carregavam o banco dos tamboreiros. Eles estavam ocupados, então não lhes abordei. Ainda passei por Irajá no caminho para o portão do terreiro. Nos cumprimentamos apressadamente e eu entrei pelo portão. Muitas pessoas já aguardavam sentadas em bancos no acesso, ou de pé em pequenos grupos, onde desse e de forma que não atrapalhasse muito a circulação. Dentro do salão e nos quartos dos exus, alguns filhos-de-santo arrumavam as decorações e oferendas, a movimentação era intensa.

Em todas as festas grandes que vi na casa de mãe leda, a música é algo que está sempre presente, desde antes do ritual, diferencialmente do clima sério em que se realizam as sessões de caridade. Nesse dia em particular deixaram rodando uns DVDs de samba, mas em outras oportunidades ouvi desde músicos apadrinhados de Seu Sete, realizando um “*pocket show*” antes de um ritual (misturando na lista de execução algumas músicas profanas e alguns pontos de quimbanda), até a trilha sonora internacional de novela, que fazia então muito sucesso; mas, geralmente, o que se ouve antes desses eventos é samba e pagode. Sendo samba ou não, sendo ao vivo ou não, a verdade é que para mim, ver essas cenas festivas antes dos rituais afro-brasileiros me evocou histórias que acabamos ouvindo sobre a famosa Tia Ciata, do Rio de Janeiro, que em sua casa tanto se oficiavam

práticas afro-religiosas quanto se propiciava o encontro de músicos, o que ajudou na formação do samba carioca.

Mãe leda adentrou ao salão, bem arrumada em sua roupa civil, deu algumas ordens, cumprimentou os chegados que ainda não tinha visto e voltou para o interior da casa. Segui-o pelo corredor que continua a parede Norte do salão; ali mãe leda foi chamada para atender um telefone móvel por rádio em um quarto e eu continuei para sair na área que dá acesso à cozinha-de-santo. Mas tive que me esgueirar entre algumas malas e colchões que estavam empilhados na dobra do corredor. Nas alças das malas havia etiquetas identificadoras de bagagem, aquelas das companhias aéreas, que se via eram das Aerolineas Argentinas. Quando saí do corredor e fui em direção a cozinha, lá estava Miguel pressionando as cozinheiras rituais para que preparassem alguma coisa para os brigadianos levarem. “Eles tão fazendo a obrigação deles e nós a nossa. Primeiro eu vou servir essa sopa pra quem é de casa”, respondeu a senhora, inclusive me oferecendo um prato. Miguel ficou argumentando, mas desistiu e ele mesmo separou cortes do elebó realizado anteriormente, para dar aos policiais que logo cuidariam para que o ritual, com prévia licença da prefeitura, pudesse ser realizado no meio da rua.

Voltei ao salão e vi Maurício, um dos tamboreiros, e por vezes cambono, e lhe comentei que vi as malas dos argentinos, mas que não os tinha visto e ele me respondeu “tão aí, vários deles. Uns foram pro hotel tomar um banho e se arrumar. Outros tão por aí e uns ainda vão chegar!”. Ele também me contou que o telefone por rádio era um presente dos argentinos para se comunicarem melhor com ela. Não pude lhe perguntar mais nada pois Nara chegara pedindo para que as pessoas se concentrassem em terminar de organizar o cruzeiro para que o ritual pudesse começar.

Já passara das vinte e uma horas e fiscais de trânsito acompanhados por agentes da Brigada Militar já estavam desviando o trânsito liberando o cruzamento para a completa ocupação por parte dos religiosos e curiosos. Vários objetos e utensílios que já haviam sido transportados para o posto avançado na esquina mais próxima do terreiro. Nesse momento foram transportados para o centro do cruzeiro e a partir da ordem de Nara dentro do

salão, várias pessoas começaram a trazer os arranjos e oferendas para serem organizados no novo espaço ritual, que estava sendo sacralizado com o derramamento de cachaça e pipoca, em cada um dos quatro cantos internos do cruzeiro e também em seu centro.

Dentro do salão o clima era de expectativa. Tudo já estava bastante encaminhado. Mãe leda, já vestida com o traje de gala de Seu Sete: fraque, cartola, sapato bico-fino duas cores, camisa com babados nos punhos e no peito. Nara, por sua vez, estava com o vestido de sua pombagira, Maria Padilha, que parece se manifestar mais nas festas grandes do terreiro de mãe leda do que nas sessões de caridade ou nas cerimônias do seu próprio terreiro, quando incorpora o exu João Caveira, como já vimos. Sete médiuns, já vestidas como pombagiras, chamavam muito a atenção, pela exuberância de seus vestidos, criados para emularem os vestidos de rainhas e princesas, incluindo no figurino, coroas e diademas. Essas são as rainhas da corte de Seu Sete, “As minhas namoradas”, como diria bonachão a própria entidade. Entre essas pombagiras, duas se destacavam por estar talvez até mais arrumadas do que Nara e por fenotipicamente destoarem das outras, por serem loiras e por terem formatos de corpos e rostos diversos do padrão usual do Brasil: eram argentinas. A mais jovem das duas era uma travesti, fato este que demorei em reparar, dado todo o seu cuidado estético e performático para ressaltar essa imagem feminina. O nome dessa religiosa, como vim a saber depois, é mãe Romy de Oxum. A outra mãe-de-santo se chama Susana de Iemanjá.

O cruzeiro já estava todo organizado e vieram avisar mãe leda do mesmo. Ela deu uma série de recomendações e sinalizou para que o ritual começasse. De forma rápida, intensa e eficiente, Seu Sete já incorporara e abrira a passagem para o seu cortejo vir ao mundo tomando seus *cavalos*: Nara, as demais pombagiras, o Seu Zé, que incorpora o Exu Tiriri, e mais algum exu relativo a algum dos médiuns mais antigos da casa.

Incorporados os mais altos membros da corte de Seu Sete, este demandou que todos fossem para o cruzeiro. Primeiramente, alguns dos tamboreiros e alguns médiuns ainda não possuídos foram para o referido destino e com eles o grosso da multidão que nesse momento lotava todos os

cantos do salão e dos corredores de acesso a esse. Depois que a maioria das pessoas já tinha saído, Seu Sete sinalizou mais uma vez e novo ponto é entoado; os tamboreiros restantes ficaram de pé e começaram a se dirigir para o do acesso a Rua Luis Afonso; a corte começou a retirar-se do salão caminhando de costas, até chegar a rua, quando mantiveram formação e ficaram esperando Seu Sete tomar o seu lugar como líder do cortejo.

O grupo foi andando pela rua, ladeado pela multidão que, logo após a passagem do cortejo, ia fechando o caminho atrás desse. Com o ingresso de seu Sete e de sua corte no cruzeiro, a multidão cercou todo o cruzamento e no seu centro começou o ritual propriamente dito.

Os tamboreiros, em grande número, armados com microfone e caixa de som, tiravam uma batida vigorosa de seus *atabaques*. A gira ritual se organizou ao redor de uma mesa cerimonial que consistia de toalhas vermelhas estendidas sobre o asfalto. Sobre a *mesa* estavam dispostas várias cestas com frutas, muitas velas e ornamentos de ferro, um destes um “7” e outro um ponto riscado de exu, com tridentes justapostos. Exus, pombagiras e ciganos dançavam e cantavam ao redor da mesa fazendo, de tempos em tempos, uma reverência para a mesa, se abaixando para tocar nas velas ou alimentos com a mãos e depois levá-las aos lábios. Ao passarem perto de Seu Sete, as entidades faziam uma larga mesura, sendo que alguns privilegiados recebiam um forte abraço como resposta. Mais médiuns desse e de outros terreiros se somaram a roda e o número de curiosos aumentou consideravelmente.

Mais alguns pontos e o próprio Seu Sete foi ao microfone agradecer a festa e realizar a sua costumeira fala festiva: “Viva as Almas! Viva as almas com luz! Viva as Almas sem luz! Viva as almas que enxergam! Viva as almas que não enxergam! Viva as almas benditas! Viva as almas malditas!...[etc.]”. A cada pausa de mãe leda os exus proferiam exclamações como “Viva!”, “Exuê!”, “Alupandê exu!” ou, simplesmente, soltavam uma daquelas suas gargalhadas características.

Em dado momento o microfone foi aberto para que fossem rendidas homenagens ao exu; um filho-de-proteção de mãe leda, advogado envolvido na política (eventualmente candidato a cargos legislativos) falou algumas

palavras; os filhos Miguel e seu irmão, filhos carnis de Ieda também falaram. Então outros tamboreiros, que não os oficiais da casa, foram convidados para conduzir alguns pontos na gira. Primeiramente René de Oxalá (ver cena 12), tamboreiro de mãe Neusa do Ogum (filha-de-santo de Ieda) e posteriormente Martín de Xangô, *alabê* argentino, que chegara de carro, desde Buenos Aires, já no começo do ritual, acompanhado por dois de seus aprendizes. A honraria franqueada aos dois tamboreiros foi grande e os dois estavam emocionados. No entanto, Martín foi mais festejado pelo fato de sua chegada nem ser mais aguardada e pelo objetivo da sua vinda, a de conhecer o terreiro de Seu Sete no Brasil, além de Martín não ser filho-de-santo de Ieda mas amigo de Karina de Oxum, como veremos adiante.

O ritual no cruzeiro foi conduzido até a meia-noite, quando, praticamente da mesma forma que entrou no cruzeiro, Seu Sete e seu cortejo voltaram ao salão do terreiro. Entrementes, alguns exus levantavam a mesa, derramando mais bebidas e pipocas sobre o asfalto e outros membros do terreiro que não tinham incorporado ajudavam a carregar toda a estrutura utilizada novamente ao terreiro.

Antes de retornar ao terreiro aproveitei o momento em que Martín e seus companheiros voltavam ao carro para me apresentar e iniciar esse contato. Tempos depois, já em Buenos Aires, Daniel, um dos moços que estavam com Martín, me confidenciou que naquele momento, pela forma como eu me aproximei e pela minha cor e porte físico, ele achou que eu iria assaltá-los. Estranhos em uma terra estranha, esses argentinos estavam fascinados e assustados com tudo o que viam no Brasil.

No salão houve mais alguns pontos, conduzidos como *pontos de despedida* para as entidades de sacerdotes amigos do terreiro que ainda não tinham ido embora e para os membros do próprio terreiro. Depois que todos desincorporaram foram servidos saladas, frutas e cortes de carne sacrificial para os presentes, que foram consumidos juntamente com cervejas compradas na copa do terreiro. Assim, o pós-rito foi um momento de conversa e descontração, no qual eu pude aproximar-me dos argentinos presentes, conhecê-los minimamente e relatar as minhas intenções.

Durante o período do tempo da magia, das comemorações em torno do aniversário de Seu Sete, no ano de 2008, não houve um momento em que todos os filhos-de-santo argentinos de Ieda estivessem presentes juntos. Alguns participaram da festa de cruzeiro e outros só da festa de gala, a qual eu não acorri pois já havia viajado para Buenos Aires. Num cálculo aproximado, se fizeram presentes nessas comemorações ao menos dez argentinos: mãe Romy, mãe Susana e um filho carnal, Martin de Xangô e seus dois aprendizes, e mais mãe Karina e uma filha-de-santo e outros três sacerdotes, irmãos carnais entre si, que chegaram apenas para a festa de gala. Ouvi comentários de que vieram mais pessoas da Argentina, mas eu mesmo não as encontrei e nem pude posteriormente confirmar sua presença, como ocorreu com os pais Ádrian, Estévan e Sebastián, os três irmãos supracitados, que conheci só no ano posterior, e com mãe Karina, que conheci ainda no mesmo mês, só que na capital argentina.

Nesse primeiro contato com esse grupo só consegui estabelecer alguma conversa com Martin de Xangô, seus acompanhantes, Daniel e Juan e com mãe Romy. Martin é um baixinho grisalho de trinta e poucos anos, com um olhar atento e bastante simpático. Fala muito e de uma maneira bastante característica, ou seja, quando está interessado em um assunto fala de um jeito rápido que transparece esse ânimo. É pai-de-santo e tamboreiro, ou alabê, como prefere, sendo bastante reconhecido e procurado não só na cena afro-religiosa buenairense, como também no interior da Argentina.

Seus dois aprendizes e companheiros nessa aventura – em vários momentos me pareceu que assim eles estavam interpretando essa viagem, como uma grande aventura – complementavam-se em seus físicos e em seus estilos. Daniel, magrinho, um pouco mais alto que Martín, com vinte e poucos anos, cabelos compridos, olhos claros, *piercing* no canto da boca, vestido como um cantor de *rap* ou *hip hop* (conjunto de abrigo aberto, camiseta física aparecendo e um cordão de ouro, tênis bacana e chapéu tipo Panamá de aba curta); quase todo o tempo eu o vi com uma filmadora na mão, com a qual filmava tudo, fazia “entrevistas engraçadas”, ou seja, era uma figura expansiva

e comunicativa ao extremo. Por sua vez, Juan era um sujeito grande, “reforçado”, simpático, porém mais quieto e observador.

Romy, loira, alta, trinta anos, estilo mulherão, assim se apresentava essa travesti, simpática, educada, transparecendo em sua fala mais anos de escolaridade que seus pares. Hoje consigo perceber nessa argentina certa habilidade – a qual minha companheira me comentou recentemente, em relação a outra pessoa –, de olhar ao longe evitando os olhares que sua figura exótica atraem. No entanto, Romy brinda-nos com uma conversa interessante, inteligente e bem-humorada. Ela é mãe-de-santo, residente na cidade de Lobos, província de Buenos Aires.

Naquela semana por mais duas vezes visitei a casa de mãe Ieda para conversar com esses interlocutores. Dei sorte de Martín e Juan estarem tomando mate uma tarde e fiquei conversando com eles. Em outro dia pude conversar com Romy. Foi quando fui convidado para, indo a Buenos Aires, conhecer o seu terreiro. A outra mãe-de-santo argentina que estava em Porto Alegre nesse período e que eu vi na festa do cruzeiro, mãe Susana, não tive mais oportunidade de conversar; ou ela estava visitando a cidade ou descansava nos aposentos de Ieda, de maneira que não tive acesso a ela.

De forma bastante resumida, expus aqui o contexto, os atores, e o que ocorreu em meu primeiro encontro com alguns afro-religiosos argentinos no terreiro de mãe Ieda em Porto Alegre. Através desse contato inicial, esses agentes se disponibilizaram a me receber em Buenos Aires, permitindo com que convivesse com eles, conhecesse suas interpretações e práticas das religiões afro-brasileiras. Imediatamente após essa semana embarquei para Buenos Aires para descobrir a cena afro-religiosa buenairense e rever esses atores. No entanto, antes da descrição da minha interação com os afro-religiosos argentinos em seu próprio país, como veremos no capítulo seguinte, apresento a descrição de mais um evento importante no tempo da magia de exu, desta vez ocorrido no ano seguinte, ocasião de mais um contato inicial com outros argentinos.

### 3.6.2. No elebó de exu

Novamente, no início de agosto, uma sexta-feira, chovia muito e estava especialmente frio; talvez tenha sido uma das noites mais frias do inverno de 2009. Mesmo de guarda-chuva me molhei no rápido trecho entre descer do táxi e entrar no tão familiar acesso que, confortavelmente coberto, leva ao salão de mãe Ieda. Realizaria-se o *elebó* do Exu Rei das Sete Encruzilhadas, rito sacrificial essencial dentro o “tempo da magia do Exu”, a partir do qual decorre uma série de cerimônias privadas e públicas em comemoração ao aniversário de feitura do Seu Sete.

Caminhando pelo acesso, via os rastros da passagem dos animais que foram amarrados na área coberta nos fundos do salão. Chegando à porta do salão, me deparo com alguns dos assentamentos de quimbanda, sobre os quais também seria derramado sangue sacrificial, para alimentar os exus. Dez assentamentos pertencentes aos médiuns que renovariam seus pactos com seus respectivos exus através da intermediação de Seu Sete e do auxílio de toda a comunidade do terreiro.

Depois de devidamente cumprimentados os conhecidos, parei-me em um canto enquanto esperava que meus pés secassem um pouco. Eis que atravessa a porta do salão o pai Luís Antônio de Xangô Aganjú, já vestindo o traje de sua pomba-gira Maria Mulambo, que com uma expressão algo resignada passou a mão sobre os cabelos molhados da chuva. Ele me viu e, com um sorriso franco, veio ao meu encontro cumprimentando: “É pra quem tem fé mesmo! Não é? Só nós mesmos da *religião* para estarmos aqui em uma noite dessas, com toda essa chuva e frio! Tem que ter muito amor pelas entidades!”.

Penso que essa é a explicação possível para os religiosos, enredados em suas obrigações sociais e projetos individuais, nas suas relações, cheia de uma rigorosa economia de dons e contra-dons, com as entidades e nas promessas de ajuda com as demandas que lhes imputamos. De minha parte, foi o empenho em estar presente, estabelecer contatos e registrar esse ritual, que me fez deixar minha companheira grávida em casa e passar essa

madrugada enregelado, assistindo e ajudando na limpeza de animais executados, o que é uma prática que, ao menos nas grandes cidades, está cada vez mais distante das atividades usuais da maioria das pessoas e mais reservada a setores profissionais específicos.

Um *serão*, uma *matança*, um *elebó*, é um ritual que exige grande concentração e coordenação das pessoas envolvidas. Com antecedência o sacerdote e seus principais auxiliares sondam os membros da comunidade que querem, e ou devem, prestar oferendas de animais para as suas entidades. Se acertam valores para o trabalho do pai-de-santo, dos tamboreiros, para a compra de materiais religiosos e mundanos necessários para a realização do ritual. A comunidade religiosa como um todo é exortada a participar, assistindo espiritual e praticamente a cerimônia. Assim, no dia da matança, alguns médiuns ficam encarregados dos banhos rituais para a purificação dos irmãos que passarão pelo ritual; outros membros do terreiro cuidam da limpeza e organização do terreiro, enquanto outros trabalham na cozinha e outros mais no recebimento e disposição dos animais.

No cerne do ritual, durante o sacrifício dos animais, a movimentação é constante. O pai (ou mãe) -de-santo, diante do altar, cercado de auxiliares, recebe cada sacrificante que se ajoelha diante dele; os auxiliares erguem por sobre o sacrificante um determinado animal e o sacerdote imola o animal com facas específicas, chamadas *obés*, em ioruba, o sangue escorre por sobre o corpo do sacrificante e depois é recolhido num recipiente ritual. Enquanto isso, todos devem cantar as rezas tocadas pelos instrumentistas; os responsáveis pela limpeza já estão recolhendo o sangue e excrementos que caem no piso; o sacrificante, geralmente entra em transe e dança ao redor da mesa sacrificial (uma toalha estendida sobre o chão) onde se empilham os corpos dos animais. Findos os holocaustos, os animais são recolhidos e então começa o verdadeiro trabalho, que é realizado por etapas, por vezes ao longo de quarenta e oito ou setenta e duas horas ininterruptas, o de limpar e carnear os animais sacrificados, cozinhá-los e confeccionar os pratos nos quais serão apresentados durante a festa que será realizada em um dia seguinte. Esse trabalho é compartilhado por entidades, médiuns e membros da assistência.

Existe adesão compulsória para os religiosos iniciantes e para os responsáveis pela cozinha em cada terreiro, mas existe a adesão volitiva de familiares, amigos e antropólogos, o que geralmente é bem aceito e valorizado pelos interlocutores.

Da minha experiência de observar e eventualmente auxiliar o trabalho de limpeza dos animais imolados não consigo aferir de forma mais completa quais são as regras básicas desse trabalho, pois a organização do mesmo – o “quem é que faz o quê?” – varia muito de terreiro para terreiro. Mas, ao menos nos casos observados, mesmo sendo um saber compartilhado entre os religiosos, geralmente o coordenador das tarefas é algum filho-de-santo com experiência na vida de fazenda ou de açougue. Na organização dos afazeres, esse trabalho pode ser dividido: (1) por gênero, mulheres limpam as galinhas, os homens os *quatro pés*, parecendo que há certa reincidência nessa divisão, principalmente pela “dureza” da limpeza de animais grandes e pesados, contudo essa não é uma divisão rígida; ou (2) por faixa etária ou (3) por status na hierarquia do terreiro. No entanto, qualquer filho-de-santo sabe, ou deveria saber, retirar as penas das aves na água fervente e limpar a galinha por dentro dispensando as *inalas*, alguns dos miúdos e outros descartes, abrindo o macho de um jeito e a fêmea de outro, e separar cada animal para cada entidade correspondente, ou então como extirpar órgãos sujos (bexiga, vesícula, tripas) sem contaminar a carne, seja de aves ou mamíferos.

Incidentalmente, quando de rituais que congregam pessoas das duas ou três nacionalidades em questão nesta pesquisa, pode haver divisão desse trabalho por nacionalidade, mas acredito que tal aspecto esteja subordinado a outras questões, como a de reservar o trabalho mais difícil para membros do terreiro anfitrião ou para pessoas mais experientes. Exemplos disso são o próprio elebó de exu no terreiro de mãe leda, onde só os anfitriões brasileiros realizavam a limpeza dos animais abatidos; ou a terreira de mãe Chola de Ogum em Santana do Livramento, na qual mesmo estando esse trabalho dividido entre os filhos-de-santo sem discriminação da nacionalidade, eram os uruguaios que capitaneavam os procedimentos.

O desgaste envolvido no processo de limpeza é grande, pesado, e dependendo do número e do tipo de animais envolvidos, pode entrar madrugada adentro, horas a fio de pé, queimando as mãos na água ou nas penas quentes das aves, ou as machucando enquanto se força as fibras das peles e carnes dos cabritos e ovelhas; a contínua exposição ao cheiro, acre e quente, de sangue, entranhas e excrementos.

Geralmente, apesar de pesado, esse trabalho é realizado em uma interação entre os participantes que mistura a consciência do sagrado e descontração de uma festa de família. Geralmente, no entanto, na noite em questão, no terreiro de mãe leda, o frio e a chuva dificultavam ainda mais o trabalho. O holocausto para os exus não foi realizado dentro do salão, mas diante do quarto-de-exus, onde o *buraco* dos exus, ou *omotep*, se encontra. Esta é uma pequena peça contígua ao salão separado por um pequeno pátio coberto que deve medir 3x4 metros. Como chovia muito, todo um corredor que ladeia uma das paredes do salão não pôde ser utilizado para se trabalhar os corpos dos animais, pois ficava ao ar livre. No auge do ritual, descontando outras ações que ocorriam no salão e na cozinha-de-santo, quase cinquenta pessoas se acotovelavam nesse espaço. Durante esse momento do ritual, umas três ou quatro vezes faltou luz por largos minutos, deixando tudo na mais completa escuridão, exceto quando da rápida claridade de esparsos relâmpagos. Como essa era uma cerimônia da quimbanda, todo esse clima macabro, em certo sentido, até valorizou o ritual. No entanto, para os membros da comunidade que não estavam incorporados e que deveriam auxiliar os médiuns, trazer animais e limpar o terreno, o estafante trabalho se mostrou redobrado quando realizado as escuras, corroborando a fala do pai Luís Antônio. Afinal, quem se submeteria a tal prova se não fosse por fé e amor à religião?

As palavras do referido sacerdote ecoaram quando vi que em rituais como esses, mais até que jovens ávidos por aprenderem os segredos práticos do cerimonial, são os mais velhos, aqueles com mais de vinte anos de religião, os mais empenhados nessas tarefas menores, cruentas e estafantes; sem as quais a magia dos exus não se realizaria. A limpeza dos animais abatidos é a

continuação complementar do próprio momento em que o indivíduo recebe o sangue sacrificial sobre a boca e o corpo. Se esse último momento é de profunda entrega por parte do sacrificante, do indivíduo que sofre essa experiência visceral e mística guiado pela tradição, a limpeza é o momento em que a comunidade administra o quinhão excedente da matança – pois o *axorô*, o sangue sacrificial já foi usado pelo indivíduo – e o transforma em alimento a ser compartilhado na festa pública. De forma que o sacrifício e os seus desdobramentos técnicos e rituais, o transe, a limpeza das carnes etc., sendo mais ou menos sagrados, retroalimentam essa relação indivíduo-comunidade nas mais variadas dimensões da existência.

Por hora, abandono aqui essa descrição de aspectos mais simbólicos envolvidos nos rituais de sacrifício. No momento, me valho da descrição feita como forma de contextualizar os eventos nos quais aproximei-me dos interlocutores almejados, os afro-religiosos argentinos que vieram participar desses festejos. Assim, por ocasião do *elebó de exu* do ano de 2009, pude aprofundar o meu contato com os irmãos Ádrian, Sebastián e Estévan, que tem estreitado seus laços com mãe leda há pelo menos cinco anos. Da mesma maneira, tive a oportunidade de estar com mãe Karina e mais dois membros de seu terreiro em Porto Alegre, além de avistar mais alguns argentinos no terreiro de mãe leda.

Nesse ano de 2009, os festejos ao redor do aniversário de Seu Sete contaram com um número de argentinos igual ao do ano anterior. Dos dez citados na sessão passada, não vieram Martín e seus dois acompanhantes; em compensação mãe Romy trouxe um filho-de-santo e mãe Karina trouxe dois, um a mais do que em 2008. Pai Ádrian e seus irmãos compareceram nos rituais inversos aos que tinham participado no ano anterior e novamente sua visita não coincidiu com a de mãe Karina e outros irmãos-de-santo.

Durante as obrigações para o pai Ogum, pela nação (ou batuque), em abril de 2009, conheci Estévan de Ogum e seu irmão mais velho Ádrian de Oxalá. Na primeira vez em que nos encontramos no terreiro eles estavam um pouco reticentes. Pai Ádrian por formalidade trocou algumas palavras comigo e quando pode se retirou para uma longa entrevista com mãe leda, imagino que

para tratarem, entre outras coisas, dos materiais que eles deveriam trazer para também participarem do elebó de exu no agosto decorrente. Fiquei em um canto, conversando com Estévan de Ogum que respondia monossilabicamente. De repente, Maurício ou Carioca (filhos-de-santo brasileiros de Ieda) pôs para rodar uns vídeos do arquivo pessoal de mãe Ieda, gravações principalmente de festas de gala para o exu Seu Sete em anos anteriores. Estévan fez menção de ver os vídeos e eu pude permanecer um pouco mais ali com eles.

Parar para assistir aos vídeos acabou sendo uma experiência bastante interessante. Ficamos sentados ao redor da televisão, Carioca e Maurício sentados em cadeiras dobráveis, eu e Estévan de Ogum nos sentamos em um banco largo, enquanto apoiávamos nossas costas na mesa armada atrás de nós. Havia mais uma senhora, amiga pessoal de Ieda, que se fazia presente naquele dia. O chimarrão com erva brasileira passava pela roda e era sorvido com certo desagrado por Estévan que, como argentino, prefere essa bebida mais amarga ainda. Eventualmente entrava a Dona Fátima ou Nara, a baixinha (uma agregada de mãe Ieda) ou Seu César, para olhar um pouco os vídeos, fazer algum comentário, lembrar as histórias do passado, se emocionar vendo a figura de alguém já falecido na gravação. Ficamos entretidos naqueles vídeos algumas horas; os convivas comentando a apresentação das entidades, suas vestimentas.

Nos vídeos as memórias se acumulam, enoveladas de forma que só seus protagonistas, e por vezes nem eles, sabem desdobrá-las, segui-las. Assim, para um neófito ou para alguém de fora, como um antropólogo, pode ocorrer que um momento como esse, de presentificação da memória de um grupo e de comprovação de seu sucesso e status, se torne maçante e/ou hermético. Mesmo assim, esses registros servem ao antropólogo como mais um elemento que remete a singularidade atual do momento vivido do grupo, inclusive na sua relação com o pesquisador, e do seu encadeamento no fluxo diacrônico.

Se durante os anos que realizei a minha pesquisa com mãe Ieda vi em seu terreiro pouco mais de uma dezena de argentinos, a maioria desses

vinculados a três sub-redes bastante específicas (a de Karina de Oxum, a de Ádrian de Oxalá e a de Susana de Iemanjá), nos vídeos que vi naquela tarde me deparei com cenas tomadas por volta do ano 2000, nas quais aparecem mais vinte argentinos participando de uma festa de gala ao Seu Sete, realizada no Clube Farrapos. Em determinado momento da festa, pelo que mostra o registro, essa delegação de argentinos ocupou o centro do espaço e vestidos com seus axós de quimbanda e começaram a cantar “Solo le pido a Dios”, de León Gieco. Para além da análise simbólica dessa performance, essa cena é mais um testemunho representativo da importância de mãe lada no processo de transnacionalização afro-religiosa, não no tempo passado de trinta anos atrás, mas há dez anos atrás e, com certeza, trazendo desdobramentos até a atualidade.

Nessa mesma semana de abril ainda estive no terreiro em mais uma ocasião e fui recebido com mais entusiasmo por Ádrian de Oxalá e Esteván de Ogum, que acredito já tinham levantado mais informações sobre mim e que, me vendo novamente, comprovavam a seriedade do meu trabalho e de meu vínculo com mãe lada. Pai Ádrian teve mais tempo para falar comigo e se disponibilizou para me receber em sua casa quando eu voltasse para a Argentina. No entanto, os encontrei ainda uma vez mais em Porto Alegre, durante o elebó de exu.

Voltando aos acontecimentos da noite de sacrifícios para os exus, em agosto de 2009, elenco a participação dos irmãos pai Ádrian de Oxalá e Esteván de Ogum nos rituais. Depois de conversar um pouco com o pai Luís Antônio, que se dirigiu para a cozinha para tomar um café, fiquei à porta do salão fumando um cigarro. Maurício e outro filho-de-santo da casa também estavam por ali e comentavam sobre os assentamentos de exus que estavam dispostos pelo chão, perto da porta do salão, mas de modo a não ficarem visíveis desde dentro do salão, consagrado aos assentamentos do batuque.

Dos assentamentos ali presentes, três se destacavam por serem novos, enquanto que os outros representavam a sua antiguidade pela cor de sangue velho que lhes tingiam e pela beleza dos materiais dispostos nos recipientes rituais: carrancas emulando aquelas do Rio São Francisco, esculturas de gatos

pretos, entre guias e outros artefatos de qualidade diferenciada dos encontrados nas floras porto-alegrenses. Eram os assentamentos dos irmãos argentinos, que, já sendo sacerdotes prontos, vinham *trocar a mão* que tinham sobre si e receber a de leda<sup>33</sup>. Dois eram de pai Ádrian, de seu exu e de sua pombagira, e o outro era o do exu de Estévan.

Maurício e o outro rapaz apontavam para as carrancas, avaliavam as expressões nelas esculpidas e identificavam o exu correspondente. Eu lhes perguntei como sabiam nominar os exus e Maurício me respondeu que um pouco era pelos detalhes e um pouco pelas guias. “E esses gatos o que significam?”, perguntei. Ao que Maurício me respondeu, “Isso é coisa que a mãe leda pediu pros argentinos, eu mesmo não sei!”. Posteriormente perguntei à Ádrian o que significavam os gatos e ele me disse que “*son signos de los fundamentos de mãe leda, ella és que lo sabe*”. E de mãe leda mesmo não cheguei a receber informação nenhuma sobre o assunto.

Se pelo aspecto simbólico esse acontecimento em particular não frutificou em uma maior compreensão do fenômeno, pelo ponto de vista dos fluxos de objetos e ações afro-religiosos entre Porto Alegre e Buenos Aires é interessante ressaltar dois pontos que aparecem na descrição acima: pais-de-santo argentinos já liberados, alegando desavenças com o sacerdote argentino que lhes iniciou, buscam filiar-se a uma sacerdotisa brasileira de grande prestígio; os religiosos porto-alegrenses ficaram encantados com os artigos religiosos possuídos pelos buenaienses.

Em um primeiro momento talvez não fique muito clara a ligação entre esses dois elementos, mas espero que outras informações adicionadas no próximo capítulo desvaneçam essas lacunas. Neste momento adianto a hipótese de que se ritualisticamente vários agentes afro-religiosos argentinos estão ou se sentem em déficit em comparação com um padrão imaginado de religiosidade mais puro, eles tentam compensar isso de muitas maneiras,

---

<sup>33</sup> Trocar a mão, receber a mão sobre a cabeça. São termos ênicos derivados da terminologia ritualística batuqueira e relacionados com o papel de formador que o pai ou mãe-de-santo tem sobre seus filhos-de-santo, pois é a mão do sacerdote que realiza os ritos sacrificiais sobre o adepto, que prepara e mantém os assentamentos, que disciplina o corpo do cavalo e o comportamento da entidade. De forma que a relação de filiação religiosa é muito séria e não pode ser frivolamente tratada ou desligada. Portanto, trocar a mão de um sacerdote pela de outro é um ato que em princípio só se realiza por motivos importantes e após muita reflexão.

sobretudo pela composição estética do ritual, fator esse que pode influenciar a dinâmica do comércio de objetos religiosos em Buenos Aires (ver cap.4), que como rede de negócios opera com artigos produzidos localmente, no Brasil, em Cuba e em países africanos, enquanto que em Porto Alegre se encontram produtos religiosos eminentemente locais e nacionais.

Outra questão é que existe uma possível diferenciação ritual nas tradições quimbandeiras de Porto Alegre e das capitais platinas. Em todos os terreiros em que estive em Porto Alegre não me recordo de que em nenhum deles tenha presenciado um homem heterossexual incorporar uma pombagira, apenas homens homossexuais assumidos; por sua vez, mulheres, hetero ou homossexuais, podem incorporar as entidades dos dois gêneros, embora seja mais comum ver lésbicas incorporando exus e não o contrário. No entanto, tanto nas cidades de fronteira, quanto em Montevideu e Buenos Aires, entrevistei sacerdotes heterossexuais que me relataram que incorporando exus, eventualmente, esses dão *passagem* para que as pombagiras dos médiuns se manifestem.

A questão teria passado por mim despercebida se na noite agora revisitada não tivesse ocorrido que, durante a execução dos sacrifícios, enquanto se cantava um ponto dedicado a determinada pombagira, o exu de pai Ádrian, desse passagem para a sua contraparte feminina, uma pombagira. Finda a etapa dos imolamentos, a maioria das entidades já despachadas, Ádrian se aproximou para conversar com Dona Fátima e esta lhe perguntou o que sentiu do ritual, para, em um segundo momento, emendar, em um tom de voz levemente divertido: “Eu não sabia que tu também recebia pombagira?”. Ádrian respondeu, “*sólo para ella cenar, de tiempos en tiempos*”. Essa conversa me remeteu a outros dois casos que me foram relatados e que ocorriam nos mesmos moldes. O primeiro, por um correligionário de mãe Susana de Oxum em Montevideu, que recebe a sua pombagira apenas uma noite por ano; o segundo caso, é o relato de um filho-de-santo de mãe Chola de Santana do Livramento que contou-me que erraticamente recebe sua pombagira, mas que esta manifestava-se como um exu pagão e não como um exu de alta.

Emicamente, na tradição afro-religiosa, se afirma que todas as pessoas carregam consigo um casal de exus, sendo que o *exu de frente* é aquele que vai se manifestar enquanto que o outro, de sexo posto, fica latente. Se é possível generalizar as configurações que encontrei nos casos particulares que pesquisei, pode-se propor que há um desvio estrutural ritualístico que se impõe na quimbanda platina, possibilitando a incorporação de pombagiras em homens heterossexuais, o que é raro na cena quimbandeira porto-alegrense.

Certamente esse fenômeno tem ligações com o histórico da difusão afro-religiosa na Argentina e no Uruguai, protagonizada por um grande número de homossexuais, conforme nos informa o artigo de Rita Segato (1998), entre outras fontes escritas e orais. Resta saber se esse é um desdobramento apenas técnico, apreendido como imitação da performance desses primeiros sacerdotes platinos homossexuais, ou se há alguma fundamentação discursiva ou ritualística que condicione esse procedimento. Por esse aspecto, tais incorporações poderiam ser explicadas por um entendimento de que como na umbanda há passagens entre as diversas entidades, o que poderia indicar uma maior continuidade litúrgica entre quimbanda e umbanda nas terras ao oeste do Rio Uruguai. Complementarmente a esse raciocínio, pode ser que a cena afro-religiosa gaúcha seja mais cerceadora de certas perspectivas transgênero que podem ser potencializadas a partir do discurso afro-religioso e que ganharam espaço na Argentina e no Uruguai, justamente pelo fato de serem marginais sociais como os homossexuais os principais herdeiros de uma tradição religiosa historicamente receptiva a esse grupo, principalmente no Brasil, lugar em que contudo é a matriz étnica que ainda “fala mais alto” na construção da prática e do discurso religioso.

Mais uma vez reitero que mais do que achar respostas, quero é constelar as diferentes questões e possibilidades exploradas praticamente pelos agentes afro-religiosos nessa rede transnacional. De forma que, compilados alguns elementos da trajetória e da atualidade da prática religiosa de mãe Ieda em Porto Alegre, de sua territorialidade e do contexto religioso local em que essa sacerdotisa atua, somados à descrição das principais festas do seu calendário religioso e da participação dos seus filhos-de-santo

estrangeiros, passo no próximo capítulo a descrever a minha investigação de campo e a contextualização das cenas afro-religiosas de Buenos Aires e de Montevideu.

## **CAPÍTULO 4: EXPERIÊNCIAS AFRO-RELIGIOSAS EM BUENOS AIRES E MONTEVIDÉU**

Minha primeira incursão a Buenos Aires com vistas à realização de pesquisa etnográfica sobre a cena afro-religiosa local e nacional e a sua vinculação com a cena porto-alegrense ocorreu entre meados de agosto e início de outubro de 2008. Nesse período contatei afro-religiosos vinculados à mãe Ieda de Ogum, alguns de seus filhos-de-santo e outros religiosos amigos destes. Também, por intermédio dos pesquisadores argentinos Alejandro Frigerio e Mariela Mosquiera, conheci três pais-de-santo antigos e importantes na Argentina, todos da segunda geração de afro-religiosos porteños: iya Peggy de Yemonjá, pai Alfredo Echegaray de Ogum e Bábà Hugo Waterberg de Yemonjá. Embora o meu contato com eles tenha sido bastante breve – realizei apenas duas visitas aos dois primeiros e uma única ao último –, foi muito importante como elemento comparativo à experiência mais intensa que estava tendo com a rede de filhos-de-santo de mãe Ieda. Igualmente, entrevistar esses sacerdotes com mais de trinta anos de exercício religioso me auxiliou a construir a análise diacrônica da entrada e difusão das religiões afro-brasileiras nesse país.

### **4.1. NA REDE DE MÃE IEDA EM BUENOS AIRES**

Conhecedor da rede de Mãe Ieda desde 2007, em 2008 pude travar contato com sua rede buenairense dialogando e aprendendo sobre os sentidos da prática religiosa afro-brasileira, como eram acionados e interpretados naquele ambiente. Por pessoas como o tamboreiro Martín de Xangô, mãe Karina e Mãe Romy e os irmãos Ádrian, Esteván, e Sebastián.

#### **4.1.1. Conhecendo o alabê Martín de Xangô**

Na sexta-feira vinte e um de agosto de 2009, eu estava há seis dias em Buenos Aires. Martín de Xangô, alabê argentino que eu conhecera em Porto Alegre, no começo do mês, me convidou para ir até a sua casa. Fui de *subte*

de San Telmo até a estação de Retiro. Na estação do Ferrocarril General Manuel Belgrano embarquei no trem para Villa Rosa. Posteriormente, Martín me contou que do trem podia se ver os fundos da casa de pai Mara de Bará e passáramos perto da casa de vários sacerdotes (iya Peggy de Yemonjá, pai Dario da Oyá, mãe Karina de Oxum).

Viajar para os limites do conurbano (ver a sessão 2.7.) é um experiência de imersão na Argentina obreira. A paisagem urbana pobre vista pela janela, os moradores dessas casas que eu vejo estão empilhados ao meu redor em vagões lotados; viajantes ilegais embarcaram fora das estações; vendedores de lanches e bebidas e de qualquer outra coisa portátil (comprei três pares de meias, em dada oportunidade). Martín mora na última estação, que já é no *partido* de Pilar, que só recentemente foi considerado como ligado ao conurbano buenairense.

Na estação me esperava um taxista, que Martín pediu para me encontrar e me conduzir até a sua casa, que era bastante afastada da estação, em uma rua limite da urbanização da *villa*, diante de um descampado no qual seria construído um “*country*” (um bairro planejado). Martín me recebeu no portão, sorriso franco no rosto, “*¿mirá papá, como estás vos? ¡Que cosa buena que estás acá!*”.

Ele mora em uma casa grande, porém simples, em um terreno bem amplo; estava contente que com o *country* aquela área irá valorizar bastante. A entrada principal é a do *salão*, e perpendicularmente há uma *aruanda* de exu discretíssima. O *salão* é um grande retângulo que ocupa todo um lado da casa. Do outro lado da peça tem uma porta para acessar os cômodos internos.

Nessa porta estava parada mãe Carina de Iemanjá, esposa de Martín. Ela não fora a Porto Alegre, de maneira que a estava conhecendo ali. Ela é uma senhora de cabelos negros e de pele escurecida pelo sol, de temperamento contido, porém atenciosa. Na sala da casa estava Daniel mexendo na sua câmera e na televisão, mostrando para os filhos de Martín as imagens que ele gravou na casa de mãe Ieda em Porto Alegre. Depois assistimos mais vídeos, e num deles Martín é agraciado com o prêmio de *alabê*

do ano em Buenos Aires, em um grande teatro, com a presença de muitos pais-de-santo importantes, alguns deles uruguaios.

Conversamos longamente sobre a quimbanda, sobre a estruturação da cena afro-religiosa buenairense e sobre o ingresso de Martín nela.

CENA 25: entrevista com Martín de Xangô. Villa Rosa, Pilar, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008.

Sentados em um canto da sala, com uma mesinha entre nós onde estava apoiado o gravador e os apetrechos para preparar mate doce, eu e Martín falávamos sobre sua trajetória e assim ele me contou. *“Tenía 8 o 9 años cuando a mi madre se le declara un cáncer de pulmón, ehh [sic], la enfermedad bueno fue avanzando, y bueno los médicos no le habían dado ningún tipo de expectativas de vida, quedaba muy poco, y bueno mi mamá, conoce la llevan a un templo de umbanda que estaba acá a unos kilómetros, más o menos acá por Don Torcuato [outra estação do trem], que hacían umbanda blanca, umbanda de erva, y bueno mi mamá, va ahí al templo, una entidad en ese momento, yo no sabía lo que era, un espíritu, el pae Ogum Megé, ehh [sic], le hace una operación astral, teóricamente, eh la analiza, le hace unos pases, la libera la descarga, y bueno después mi mamá quería que yo vaya a ver lo que era, y bueno yo le digo que no, no me interesaba, yo era chico 8 años, y bueno fui, entré y estaba toda la gente de blanco, que esto que lo otro, y bueno se me dio, me llamó, viste los tambores, mucha gente con tambores, todos vestidos con blancos, y bueno me empezó a gustar, fui una vez, después fui la próxima vez, la tercera vez que voy, ya quería estar adentro, entonces le pregunto al que en ese momento era el pae, pae de umbanda y Cacique, que se llamaba Eduardo Lizondo, está vivo todavía, pero ya no practica más, y bueno me lavó la cabeza, y mi mamá también ya se hizo hija de la casa, y habrán pasado no sé, 1 año de estar en las ceremonias, y bueno yo me dediqué, pues siempre me llamó la atención, el tema de la música, la percusión, a partir de ahí, o desde ahí, eh, yo me senté con el tema del tambor, y los atabaques, de la lonja y todo eso, y empecé a aprender, a practicar, a tocar, y después un hermano de religión me llamó para tocar, para cantar para tu santo, y yo empecé a ir a un lado ir al otro, y bueno acá el tema de la música es muy importante, porque no todos, tocan, si bien ahora ya todo cambió y ya está más avanzado con el tema de internet, que está todo al alcance de la mano, no, no, en este momento no había tanto, entonces empecé a tocar, y ya después comencé a hacer mi carrera religiosa, hice mis obligaciones...”*

A história de Martín apresenta a mesma estrutura de tantas outras narrativas de convertidos, ou de filhos de convertidos, como é o caso. A entrada na religião do próprio ator ou de um familiar próximo, motivada por alguma doença. Com mãe Chola de Ogum (Santana do Livramento), começou da umbanda por um problema de bócio; mãe Ieda de Ogum (Porto Alegre) teve vertigens no dia de Iemanjá e ficou com medo de não segurar a gravidez; mãe Rosa de Iansã, mãe de Martín, teve o diagnóstico de câncer no pulmão; se compreendi corretamente, os sacrifícios de boi que mãe Karina de Oxum (Malvinas Argentinas) faz anualmente fazem parte de uma *troca de vida*, por ela ofertada em razão de uma grave doença que teve. Poderia continuar relatando diversos casos similares, que atestam a recorrência dessa estrutura de ingresso na religião.

Martín é tamboreiro no terreiro que divide com sua esposa e também é contratado para tocar em inúmeras festas de outros religiosos, não só no conurbano buenairense, mas em outras províncias, como Córdoba, Santa Fé e mais ao sul do país. Sua aproximação com mãe Ieda se deu no ano de 2006, quando se encontraram no templo de mãe Karina de Oxum; contudo Martín já conhecia Mãe Ieda de anos antes.

CENA 26: entrevista com Martín de Xangô, Villa Rosa, Pilar, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008.

*Yo tenía prácticamente trece o catorce años, la mãe Ieda, venía a un templo acá en Buenos Aires, al templo del finado pai Adrián de Bará, y yo la tuve, tuve el gusto de conocerla ahí, yo era muy chico, tenía catorce años, y siempre me gustó la forma de la mujer, como se manejaba, como se manejaba religiosamente, y bueno, y yo tocaba y la conocí, después pasaron muchos años, la dejé de ver, y hace dos años atrás, la encontramos en el templo de Karina de Oxum, y ahí tuve la posibilidad de hablar con ella, mayormente siempre se dice que el pai-de-santo que viene de Brasil, mayormente, lo toman como un dios, entonces no teníamos la posibilidad de hablar con ella, ni lo intentábamos.*

Conseguir ir ao Brasil, a Porto Alegre participar dos festejos para o Seu Sete, foi um marco para Martín, pois consolidou para ele, e de uma vez por todas, o entendimento de que Seu Sete pode ser divino, mas mãe leda é apenas uma pessoa como as outras. Segundo sua interpretação, existe tanta fantasia e mistificação na forma como os argentinos veem as entidades, que por vezes é difícil separar o guia da pessoa do pai-de-santo. A estada no terreiro de leda também serviu para que Martín pudesse estabelecer uma comparação realística entre a quimbanda brasileira e a argentina, valorizando a forma ritual em que foi criado e tendo uma visão mais sóbria sobre o ritual porto-alegrense. O trecho de entrevista a seguir explicita a mudança.

*Para nosotros los argentinos es completamente diferente de lo que hacen allá en Brasil, porque allá es muy natural todo, o sea es otra práctica, es diferente, lo toman más espontaneo, nosotros de repente es mucho más, es otra forma de practicar, pero me parece que es un tema cultural, para ellos es un modo de vida, y para nosotros es una práctica ritual, mística, y para ellos, es cotidiano, es diferente, de repente por ese lado me sorprendió, no te voy a negar que me sorprendió mucho, pero no deja de ser muy lindo, y es mucho más normal, y no es tan, como te puedo decir, tan con tanta liturgia, o sea es lo que noté allá, entregan de corazón con lo que tienen, lo practican mucho con lo que hay a alcance de la mano, acá es muy elaborado todo, acá las ceremonias es mucho más elaborado, mucha más pompa, y allá yo lo veo como mucho más simple, sencillo, eso sí, lo noté completamente diferente. (Entrevista com Martín, agosto de 2008).*

Nos quarenta e cinco dias que estive em Buenos Aires nessa primeira temporada de campo, visitei a sua casa mais algumas vezes: para participar de rituais, uma sessão de caboclos e uma sessão de exus; para almoçar com sua família, e para que ele me levasse para conhecer mãe Karina de Oxum.

Martín e Karina se conhecem desde e os tempos de escola, desde que ela era menino. Eram vizinhos de bairro e anos depois se reencontraram fazendo *religião*. Mãe Karina é uma forte mediadora no contato de mãe leda com sua rede na Argentina, posto que apesar de mãe leda ter outros filhos-de-santo e contatos em Buenos Aires, quem mais demanda vindas de mãe leda, e quem sempre lhe hospeda a maior parte do tempo, é mãe Karina, isso já fazem muitos anos.

#### 4.1.2.1. Mãe Karina de Oxum

Uma semana depois da minha primeira visita a Martín, me encontrei novamente com ele na estação de Retiro. Comemos uma pizza em um dos muitos restaurantes de um centro de compras popular que fica diante do terminal de ônibus e entre as estações ferroviárias e a rodoviária, passeamos um pouco pelas lojas e voltamos para pegar o trem até Los Polvorinos, partido de Malvinas Argentinas, quinze estações desde Retiro, sete antes de Villa Rosa. Em pouco menos de uma hora já estávamos na referida estação. Pegando o táxi até a residência da mesma, nem precisamos repassar o endereço ao motorista. Falamos que queríamos ir na mãe Karina e ele já sabia o caminho, “¿May Karina? ¿Sí, es una casa de religión en la calle Ramos Mejia, verdad? ¿Va a tener fiesta hoy por la noche?” Martín lhe respondeu que não, que se estava organizando a casa para uma visita importante que viria do Brasil. Chegamos a uma discreta casa na referida rua, com um painel afixado sobre a entrada da casa: Templo Africanista – mãe Karina de Oxum, seguido dos seus telefones. Na esquina da casa da sacerdotisa há uma igreja evangélica, sobre a qual mãe Karina disse nunca haver tido problemas nem com a igreja e nem com o pastor, que lhe trata com respeito, igual aos vizinhos.

Passando o portão corrediço que dá acesso à frente da casa e à garagem, chega-se a um corredor que atravessa lateralmente o terreno e dessa forma divide a ala privada e a ala público-religiosa da casa da sacerdotisa. Na extremidade do corredor mais própria da garagem, há uma casinha de Bará Legba, simples, feita de “chapas de mata-junta”, tendo a porta pintada de vermelho vivo, remetendo ao estilo padrão de casinhas que se encontra em Porto Alegre, mesmo sendo uma casinha feita no modelo platino; na outra extremidade do corredor, um quarto-de-exu para o exu Omulu e para a Pombagira das Rosas, ambas entidades de mãe Karina, fronteados por uma pequena casinha dedicada a Ogum Megê.

A parte mais interna, mais ao fundo do terreno, desse corredor, delimita o espaço do salão do terreiro, dão acesso a essa peça duas portas de folhas duplas. O salão é uma sala quase quadrada, muito grande, medindo quatorze

metros, por dez. Dentro dele estão organizados três altares dedicados a Pomba-gira das Rosas, a Oxum e as entidades de umbanda. Há ainda nessa peça: uma “choça” dedicada às entidades da linha dos africanos pela umbanda, um banheiro social, um desses bares que alguém pode colocar na sala de sua casa e um mezanino acessado por uma escada, na lateral direita de quem entra no salão. Ao fundo da peça está disposto, atrás de grandes cortinas, o quarto-de-santo com os assentamentos dos membros do terreiro; ao seu lado esquerdo há uma cozinha-de-santo e, ao lado direito, um quarto coletivo conjugado com um banheiro, utilizados por alguns filhos-de-santo/agregados de mãe Karina.

Quando chegamos ao terreiro naquela tarde, Karina, seu companheiro, o tamboreiro Marcos, Bélen, Jorgelina e outros agregados do terreiro, estavam às voltas com a limpeza e organização do espaço, posto que dentro de poucos dias mãe Ieda chegaria para ficar quase um mês ali, a fim de participar do aniversário da pombagira de Karina, que sempre se realiza em setembro.

Gentilmente, Karina se afastou de seus trabalhos e me convidou a passar ao seu escritório, onde me concedeu mais de uma hora de entrevista. Conversamos sobre diversos pontos, desde sua trajetória religiosa, até sua compreensão sobre as mudanças religiosas entre a prática ritualística brasileira e argentina, as imposições da vida moderna para algumas dessas mudanças religiosas e sobre a participação dos homossexuais nas religiões afro-brasileiras. Apresentarei em algumas cenas etnográficas alguns dos mais importantes pontos dessa entrevista.

CENA 27: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008.

*Contando-me sobre sua trajetória religiosa, mãe Karina relatou que “Yo hoy en día tengo 45 años y cuando me encontraba con 13 años de edad de que lo que más buscaba es un lugar que me amparase, un lugar donde estar, porque mi familia... tuve problemas con mi familia, me tuve que ir, y casualmente me amparó un templo, en ese templo me ampararon como vivienda, como hogar y como religión, como todo, entonces*

*descubrí que era una religión que no hacía diferencias con la gente, no era sectaria, y era una religión que no discriminaba a la gente. Entonces fue que la pude practicar, ya que en el catolicismo por mi convicción sexual no me aceptaban y en el Evangelio menos. Entonces esta religión si me abrazó, me dieron un santo, me dieron un orixá, creyeron en mí, yo creí en ellos y bueno no paré más y tardé más de 20 años como para tener el título de mãe-de-santo, y después de tener el título de mãe-de-santo recién me mudé acá donde era la casa familiar mía, me arreglé con mi familia, volví a ingresar a mi familia, y gracias a los pais o a la dios, mi familia se puso en mi mano, ingresó en la religión, cambió todo para mí, la religión me hizo cambiar un montón de cosas, hizo cambiar a mi familia, y hoy en día estoy en mi casa donde inauguré el templo, y donde hoy oficio las sesiones, siendo hija de la mãe leda. Como toda persona mi carrera la empecé con una persona, y por circunstancias de la vida y si uno va cambiando su jefe. Pero no porque uno quiera, a veces porque el jefe cambia de manera de ser y uno quiere que el jefe sea un padre, una madre, porque cuando lo precisas, quieres que te escuche, o te necesite. Yo tuve un buen jefe que todo el mundo los hay y no es por hablar mal de él, que era Rubén Condes De los Santos, era un pai uruguayo, pero lamentablemente se dedicó al alcoholismo y no, más bien que a una persona alcohólica no te podés dirigir. Entonces yo me encontré con mãe leda y hace más de 15 años que estoy con ella. Estoy bien, es una madre, no es sólo una religiosa, nosotros también lo que buscamos es la madre espiritual, la mamá o el papá. Esa es una religión muy llena de todo, muy rica en todo”.*

Karina de Oxum, continuando a história de quando conheceu mãe leda, falou de um mesmo ponto abordado por Martín de Xangô (ver cena 26), do endeusamento que havia em torno de mãe leda. O religioso argentino que anteriormente fazia a mediação de mãe leda com seus compatriotas, por interesse, vaidade, credulidade excessiva, exagerava na construção dessa aura ao redor de mãe leda, impedindo a aproximação das pessoas. Karina “furou esse bloqueio” e veio sozinha ao Brasil para trocar de mão e passar a trabalhar com ela. Ao comentar sua relação com mãe leda valorizou muito a experiência da mesma e a forma de aprontamento que os sacerdotes mais velhos impunham aos seus filhos-de-santo. Esse assunto intercalou-se com o das transformações que a *religião* vinha passando ao longo dos anos, sendo cada vez mais interpretada como uma forma de adquirir um rendimento monetário, um trabalho e menos como um caminho de dedicação espiritual.

CENA 28: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008.

Mãe Karina muda de posição na sua cadeira, faz um gesto enfático com as mãos e fala que, *“La gente tiene que entender que tiene que tener un trabajo aparte, y si no tiene un trabajo aparte, tiene que tener una carrera, bien hecha y larga para poder vivir de los santos. Y de la religión sólo vive el religioso que se dedica de la mañana hasta la noche, pero hay gente que ya entró y quiere pasar velas y ya quieren vivir de la religión y no se puede, no se puede. Entonces ahí confunden un tanto, y a veces la culpa es nuestra de los jefes, que adoctrinamos a los hijos, y por no perder un hijo, o por tener cinco hijos y no perder un hijo, no lo castigamos, o no le decimos esto no se hace. Creo que esto pasa en mi templo y en muchos. Eso es confundir el tener gente y amontonar gente y no se puede ser correcto así. Porque si fuéramos correcto como eran nuestros ancestros con nosotros, nuestros jefes con nosotros, y nos quedaríamos con nosotros. Los pais modernos somos muy permisivos, mirá, si no tenés cebolla, está bien encájale mandioca o entonces, uno pai ya se hizo con un largo retiro espiritual, uno solo, y eran 21 días, después 7 días, ahora son 2 días, ahora es 24 horas, y ojo me incluyo con eso, si viene un tipo que dice tengo 10 lucas (10 mil pesos argentinos na gíria), quiero ser pai, y lamentablemente hoy en día los títulos se venden, uno hace.”* Mãe Karina para um pouco, pesa as próprias palavras e conclui seu pensamento, *“no te digo que eso afea la religión, pero si la pone en otro plano”*.

A inovação, a transformação, o encurtamento dos rituais afro-religiosos e certo relaxamento que muitos dos religiosos de gerações mais novas têm com alguns dos fundamentos éticos e estéticos dos rituais e da concepção de vida orientada para as entidades advêm da conjunção de vários fatores. Em tempos passados, sobretudo no estrangeiro, houve comportamentos reprováveis de pai-de-santo brasileiros, explorando a credulidade de pessoas sem o necessário contato com esse universo religioso para perceber o que seria algo autêntico e o que seria um embuste; outra situação é o da dificuldade de entendimento entre brasileiros e argentinos, muitos deles sem um conhecimento mínimo dos dois idiomas, da tradução e entendimento de termos básicos dos rituais ou até de conseguir encontrar os materiais e alimentos apropriados para cada rito; também o ressentimento de um religioso mais velho com o descaso ou pretensão de seus filhos-de-santo, como o demonstrado por mãe leda (ver cena 4) que, muitas vezes, pode levar um sacerdote ao entendimento de que não vale compartilhar alguns saberes, postura essa que, por sua vez, causa ressentimento e

desconfiança aos mais novos e pode empobrecer a religião. Por outro lado, a aceleração do tempo, a diluição do interesse em muitas frentes, a mercantilização cada vez maior de todas as coisas, a explicitação e publicização massiva daquilo que é feito. Vários desses elementos constituintes da modernidade também têm interferido, dinamizado e transformado as práticas, os discursos e os interesses religiosos, inclusive modificando a própria experiência íntima da religiosidade, como veremos a seguir (ver cena 29).

A conjunção desses fatores gera efeitos positivos, como a constante atualização da prática religiosa em si, que permite a longevidade das religiões de matriz africana apesar de tantos interesses em contra; mas, também, gera efeitos negativos que podem socialmente prejudicar essas religiões, colaborando para a discriminação religiosa e afetar a própria vivência afro-religiosa, quando, por exemplo, surgem lacunas ritualísticas que percebidas pelos praticantes, perturbam a sua relação com o sobrenatural.

A percepção de vários sacerdotes afro-religiosos argentinos é de que eles têm, sobretudo, para a execução de ritos fúnebres uma formação incompleta. Essa lacuna formativa, segundo o depoimento destes sacerdotes, seria causada por um comportamento mercenário por parte de pais-de-santo brasileiros que teriam realizado precariamente suas obrigações rituais como iniciadores. Os argentinos dizem que a maioria dos brasileiros costuma cobrar grandes somas para realizar os requeridos ritos e que, por outro lado, a família geralmente prefere enterrar o falecido conforme o culto católico, dominante no país. Exatamente isso ocorreu no caso do pai Dario de Oiá, que faleceu em novembro de 2008, e nesse dia eu estava na casa de Karina e ouvi as conversas, a meia-voz, que ele que tinha sido tão grande na *religião*, mas fora enterrado como católico e sem os ritos apropriados que garantiriam que ele não virasse um *egum* “obsessor”, atormentando a sua linhagem no santo e seus parentes carnis.

Em posteriores rituais que participei na casa de mãe Karina, principalmente nos de quimbanda, pude perceber a vaidade dela e seu apreço por rituais glamorosos. Em nenhum momento ela ou seus exus me impediram de gravar, mesmo os momentos mais cruentos de seus ritos, e vários filhos-de-santo e outras pessoas na assistência também tiravam fotos e gravavam vídeos com câmeras e celulares. No entanto, mãe Karina também reflete sobre esse excesso de exposição e coloca-se a pensar sobre a mudança da qualidade da experiência religiosa que essa publicização traz.

CENA 29: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008.

*“Nuestros ebós antes era privados, nuestros rituales antes eran privados, y el privado no sólo se lo sacó, cuanto que la gente ahora sabe todo lo que hacemos, sino, también el nivel espiritual que antes tenía entendés? La magia. No es lo mismo que yo a vos te mande a suelo a un retiro espiritual con San Jorge, con Ogum como quieras llamarlo, 21 días en secreto con las comidas especiales de Ogum, que hoy en día que maten los gallos en público con 20 mil personas al aplauso, sacando foto”.*

Novamente uma série de fatores influem nas transformações da afro-religiosidade contemporânea, mas para mãe Karina o cerne do entendimento e da prática dessas religiões passa pela aceitação da dimensão mágica e de culto que constitui a experiência cotidiana e visceral desse grupo religioso. Essa dimensão sobrenatural organiza a conduta dos adeptos segundo os desígnios das entidades incorporadas, de forma que não haveria, ou deveria haver outros elementos, outra liturgia ou teologia que guiasse essa vivência, do que a ética desses espíritos. Assim, em sua concepção importaria mais como o fundamento religioso, a fé e a devoção às entidades do que a fala de um ioruba perfeito.

CENA 30: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Província de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008.

Comentei com mãe Karina uma fala de mãe Chola sobre o modismo do aprender o ioruba como maneira de purificar os fundamentos religiosos criados sobre ignorâncias ou distorções das gerações anteriores. Mãe Chola achava que deveria se seguir a raiz do que se aprendeu e não sair modificando esses ensinamentos. Mãe Karina concordou com o entendimento de mãe Chola e disse: *“lo que pasa, es que como te dijo ella, yoruba o nigeriano, yo puedo aprender en cualquier casa o colegio de dialecto, pero el fundamento religioso que se siguió practicando y creció, como hoy en día creció desde Roma hasta acá el cristianismo, creció y cada vez está más grande, y es una de las pocas religiones que existe, y para mí la única, después*

*las demás, son no sectas, no son religiones, son folclore. Por ejemplo yo mi religión, le digo religión porque religión significa acumular gente, pero yo no lo veo como el catolicismo, la religión es totalmente distinta, no podemos decir nosotros que somos sacerdotes, o somos grandes religiosos, nosotros somos adoradores de dioses, somos espiritualistas, y enseñamos nuestra carrera a quien quiera adquirirla y somos hijos de una religión y hijos de un orixá, pero no tenemos un Papa, no tenemos alguien que nos rija, hoy en día con fundaciones y muchas cosas quieren hacer un Papa, quieren crear, quieren poner leyes, y nuestra religión no tiene leyes, en nuestra religión las leyes se las pone el pai Ogum, y el pai Xangô. Donde el hombre meta la mano, va a pasar lo que pasó en el catolicismo, yo antes iba a misa, y la escuchaba en latín o en un poco de castellano, y hoy en día cantan con guitarra como loco, y criticando el evangelio se parecen al evangelio, nuestra religión no tiene que ser mandada por el hombre, es mandada por los santos”.*

Nesse relato, mãe Karina parece contradizer-se em relação ao que disse sobre a permissividade dos religiosos afro-religiosos em relação aos erros de seus filhos-de-santo anteriormente; mas penso que isso se dá quando temos uma leitura apenas racional da experiência religiosa. Pensando nas dimensões sentimental, intuitiva e numinosa do cotidiano religioso, pode-se perceber que o discurso de mãe Karina está criticando qualquer ação religiosa que não esteja realmente ligada à fé, a essas dimensões emocionais que influenciam diretamente a construção do sentido da vida e da identidade de qualquer pessoa crente no mundo espiritual (Geertz, 2001).

Quando da finalização dessa entrevista voltamos a falar sobre a sua orientação sexual e a receptividade aos homossexuais dentro da *religião*, Karina dividindo sua experiência de vida trouxe uma série de considerações, muito próxima das formuladas por Marcelo Natividade e Leandro Oliveira (2007), e formula o seu julgamento sobre a separação entre a vida religiosa e a vida mundana na postura ética que ela adota a partir da sua interpretação do que é ser um afro-religioso.

CENA 31: entrevista com mãe Karina de Oxum. Barrio de Los Polvorinos, Partido de Malvinas Argentinas, Provincia de Buenos Aires, Argentina. Agosto de 2008.

*En realidad sería una religión para homosexuales, porque en nuestra religión somos considerados lo que somos por nuestro orixá de cabeza. Por ejemplo, yo soy Oxum y por eso puedo ser participe en la fraternidad de la nação como un médium femenino gracias a la mãe Oxum. Pero bueno, después acá también fue avanzando la homosexualidad. Porque primero el homosexual era apedreado, después del homosexual, se empezó a ver travestis, y hoy en día se ven operado, el transexual es operado, y dentro de esta religión también fue avanzando el homosexual, es decir la loquita, o la mariquita que como se dice acá comúnmente. Yo conocía que trabajaba en la cocina de los templos, hoy en día puede ser mai-de-santos, antes también ojo, había discriminación y nuestra religión por ejemplo un travesti era llamado pai, no mãe y era prohibido decirle que se yo, o Noelia, la tenían que llamar Juan, como era debido, y hoy en día es permisivo y permiten llamarla por su nombre, en cambio cuando yo pisé en Brasil, lo que me asombró cuando yo conocí a mãe leda y dije mi nombre verdadero y ella me dijo, 'No, no, vos sos Karina'. Y le dije yo... lo que pasa allá es que..., cuando yo la conocí a ella todavía estaba ese tabú, le dije porque allá para la religión yo soy pai. 'No, no, vos para mi sos Karina, sos mi Karina'. Es decir, cuando ya pisé Brasil, ya estaba más avanzado Brasil, y ojo que en Brasil yo vi menos travestis manejando casas que en Argentina. Yo lo que vi en Brasil es mucho gente homosexual, gente gay, divina, espléndida, pero vi pocos travestis, puede ser porque el travesti en Brasil se dedica más a otras cosas que a la religión, sí, acá también en Argentina muchos se dedican a ser travestis, hacen prostitución o peluquería, o hacen otras cosas, pero son pocos los religiosos, es decir, la comunidad homosexual a veces no cree mucho en la religión, o no quieren tener religión, o por haber tenido los problemas que tuvieron por ser homosexual no creen en dios, o no quieren creer en nadie, porque ellos piensan que el humano le falló, porque los discriminan, no es que el humano les falló, hay gente que le cae bien y hay gente que no, hay que aceptar eso, entendés? y por eso nuestra religión acá la primera vez en Argentina, vos sabés que pensando hay más travestis dirigiendo templos en la línea. En todos lados hay travestis, homosexuales, pero dirigiendo templos y siendo pai-de-santos, mãe-de-santos, pocos. En Argentina hay varios y en Brasil no conocí muchos. Yo gracias a Dios, nunca necesité de la prostitución. Es decir, he pasado hambre, he pasado muchas necesidades. Pero he hecho de todo en mi vida, menos eso. No porque no me guste, sino porque nunca tuve el coraje de pararme en una ruta, o ver pasar todo el mundo que me conoce de chica. Pero así es mi cabeza. No pienso que si hubiese nacido mujer, tampoco hubiese sido prostituta, no, no,*

*no lo veo. Lo veo al amor, como de otra manera, yo pienso que el religioso, no estoy en contra de nadie, menos en lo homosexual, no puedo estar en contra de un homosexual no, pero estoy en contra de que un travesti siendo pai-de-santo o mãe-de-santo, ejerza la prostitución, porque pienso que nuestros santos, no estarían de acuerdo que yo haga un retiro espiritual para la mãe Oxum, veintiuno días con sangre en el cuerpo, después de un gran batuque, presentación (do santo), mi jefe (a entidade em si) a los aplausos, y después yo salga a la noche a trabajar a la calle, a vender mi cuerpo. Pienso que no está bien, en ningún tipo de religión, pero bueno cada uno vive a su manera, y soy quien para criticar a uno. Yo tengo gente en mi casa que trabaja en la calle pero nunca llegan al título de pai-de-santo, porque el día de mañana si tienen el coraje de ser pai-de-santo, porque hay que tener coraje y dirigir un templo, pienso que tienen que dejar la prostitución.*

Nas últimas cenas, compilei o posicionamento de mãe de mãe Karina sobre muitas questões. Ator importante na articulação da rede buenairense de mãe leda, com certeza é uma religiosa conhecida e respeitada no conurbano, que conseguiu estabelecer, como ela mesma diz, uma carreira dentro da religião, tendo em quase trinta e cinco anos de religião, duzentos médiuns em sua corrente, muitos clientes espirituais e mais de dezesseis filhos-de-santo liberados e com templos abertos, com os quais mantém relação intensa de visitas e compromissos religiosos.

Acompanhei por volta de oito rituais de quimbanda e dois de umbanda em sua casa. Nas minhas expedições de 2008 e 2009, chegava cedo para passar a tarde e acompanhar os preparativos, falar com as pessoas. Para alguns eu era uma figura que gerava curiosidade, o que facilitava a interação. Pude perceber a presença de basicamente três grupos diferenciados dentro da comunidade religiosa: os moradores do bairro, os homossexuais e travestis e frequentadores do circuito afro-religioso do conurbano, entre pais-de-santo consagrados e demais adeptos. Esses dois últimos grupos compostos de pessoas muitas vezes vindas pelo sistema público de transportes desde *partidos* distantes de Los Polvorinos. Nos rituais de umbanda, uma dezena de médiuns e duas ou três dezenas de pessoas na assistência; nos rituais de quimbanda, um mínimo de sessenta médiuns, por vezes muito mais, e entre duas a três centenas de expectadores, que lotam o salão e se espalham na rua, em frente ao terreiro e as casas vizinhas.

Mãe leda de Ogum estava presente em cinco dos rituais de quimbanda que assisti na casa de Karina. Sua irmã, Dona Fátima, é quem geralmente lhe acompanha

nessas estadas em Buenos Aires e das vezes que encontrei mãe Ieda, em apenas uma ela estava acompanhada de seu filho e de um fotógrafo e cinegrafista que lhe acompanhou até essa época.

Durante as festas Seu Sete, incorporado em mãe Ieda, tinha uma altivez discreta e depois de participar da gira por vários pontos, conferir os principais abates cerimoniais e fazer algum discurso, passava o resto do ritual sentado com algumas princesas da corte do exu Omulu de mãe Karina.

Participar com mãe Ieda desses rituais na Argentina fez com que desenvolvêssemos um laço de proximidade e confiança que se intensificou em 2010 quando eu e Rafael Derois filmamos e participamos como amigos dela das festas em homenagem ao seu cinquentenário religioso, realizadas em Porto Alegre.

Voltemos para os encontros que tive com os afro-religiosos argentinos. No próximo ponto trato de outra travesti que se destaca dentro do grupo de filhos-de-santo de Ieda na Argentina.

#### **4.1.2. Travestis na cena afro-religiosa buenairense**

O contato com as mães Karina e Romy de Oxum foi desafiador para mim, pois, até o momento, o único terreiro conduzido por um homossexual declarado que eu frequentara fora o do pai Luís Antônio de Xangô Aganju, em Porto Alegre. Mesmo assim, além do próprio sacerdote, não havia, no grupo de médiuns que sistematicamente comparecia aos rituais, alguém autodeclarado homossexual e só eventualmente um rapaz sobre o qual pairavam dúvidas a respeito de sua sexualidade, que circula bastante nos terreiros que conheço nessa cidade, aparecia por lá. E na assistência dos rituais tampouco se percebia corpos apontando, a partir da minha impressão, outras sexualidades diversas.

No restante dos terreiros que visitei com mais frequência, pesquisei e me tornei próximo aos sacerdotes e aos membros mais proeminentes de cada comunidade, seja em Porto Alegre, em Montevidéu, ou em Santana do Livramento-Rivera ou no interior da Argentina, os sacerdotes se declaravam como heterossexuais e na sua quase totalidade eram mulheres: mãe Chola em

Santana do Livramento – Rivera, Montevidéu e Posadas; mãe Ieda, mãe Nara e mãe Cleusa (uma das primeiras filhas-de-santo de Ieda), em Porto Alegre; mãe Susana e pai Julio em Montevidéu, esse a única exce o masculina no grupo. Já nas correntes desses religiosos havia sempre um pequeno número de homens que se declaravam homossexuais, alguns deles graduados dentro da hierarquia religiosa, e ocupando fun es essenciais para a manuten o das casas e na realiza o dos rituais.

Assim, a despeito da existência de inúmeros sacerdotes, filhos-de-santo, clientes e assistentes homens e heterossexuais,   dado empírico que as religiões afro-brasileiras, e, não só elas, as afro-cubanas também, têm por adeptos principalmente mulheres, hetero e homossexuais, e homossexuais masculinos, com travestis dentro desse último grupo.

Certamente existem travestis na cena religiosa porto-alegrense, mas eu mesmo só fui conhecer adeptos e sacerdotes travestis, primeiro em abril de 2005, em Santana do Livramento, e em fevereiro de 2006, em Montevidéu, através da minha rela o com mãe Chola de Ogum. Então, respectivamente, nos festejos do aniversário da sacerdotisa e nas homenagens   Iemanjá realizados por ela. No primeiro evento, uma mãe-de-santo de Santana do Livramento, Carla de Ogum, veio parabenizar a aniversariante; no segundo, entre os filhos-de-santo de Chola na capital uruguaia, se faziam presentes dois travestis, iniciados pela sacerdotisa.

Igualmente, estando em Montevidéu em fevereiro de 2006, participei de um evento organizado pela federa o Atabaque, de pai Julio e mãe Susana; compareceram   festividade alguns dos mais renomados afro-religiosos uruguaio e entre as dezenas de sacerdotes presentes, ao menos dez eram travestis.

Não tenho elementos para comparar a presença dos gêneros e op es sexuais entre Porto Alegre e as capitais platinas, mas nos terreiros que visitei em Buenos Aires e Montevidéu, a despropor o entre religiosos homens heterossexuais e os demais   ainda mais visível, na m dia mais de um terço dos presentes em rituais; mas em terreiros mais marcados como de sacerdotes autodeclarados homossexuais esse número pode cair para menos de um

quinto dos presentes em um ritual. Outro dado que corrobora o menor número de homens na *religião* é que se observa que os homens que frequentam esses ritos, geralmente vêm acompanhando algum membro da família, raramente vêm sozinhos; enquanto que as mulheres podem vir sozinhas, até escondidas dos maridos, com amigas, com os filhos, com alguma parenta ou com um amigo homossexual.

Pode-se dizer que existe um gradiente de posturas diversas entre os homossexuais que participam da *religião*. E quando esses estão vinculados a terreiros de maioria heterossexual ocorrem de maneira velada atos discriminatórios àqueles indivíduos que não se enquadram à norma de conduta sexual vigente na sociedade patriarcal e moralista. Primeiramente, as lésbicas, praticamente não são percebidas e sobre elas não recai quase nenhum preconceito, sendo geralmente compreendidas e tratadas como as demais mulheres; depois, aqueles homens sobre os quais recai a suspeita coletiva de que sejam homossexuais, que suscitam dúvidas e gracejos, mas que geralmente são bem-quistos e angariam a simpatia dos seus irmãos-de-santo; os autodeclarados homossexuais, que dependendo de seu status na hierarquia religiosa do terreiro, podem, ou não, ser alvos de piadas mais ou menos diretas, mas são, ao menos, “tachados de extravagantes” por causa do entendimento preconceituoso de que eles agiriam e vestiriam de maneira “estranha” ao seu papel de gênero; por último, os travestis, que são de longe os mais vigiados, discriminados e segregados e, por isso mesmo, muitas vezes, se auto-segregam: mantêm-se afastados nas horas de descanso entre os rituais, não conversam e não comem com os outros, ficam taciturnos perante os grupos familiares de seus irmãos-de-santo etc.

Mesmo sendo uma das religiões mais tolerantes aos homossexuais, é bastante ambivalente e complexa sua aceitação dentro das religiões afro-brasileiras, e, talvez, dentro das religiões de matriz africana como um todo. Há a valorização estrutural de posições e comportamentos ritualisticamente submissos e esteticamente sensuais, que apresentam características lidas como femininas em certas interpretações antropológicas.

Em um artigo que compara as posturas de católicos, evangélicos e afro-religiosos sobre a homossexualidade, Marcelo Natividade e Leandro de Oliveira (2007), dialogando com textos de Patrícia Birman, apontam que *na tradição africana, o mundo sobrenatural é fundamentalmente feminino, por oposição ao mundo civilizado*. Escrevem eles:

O candomblé reconhece e fomenta uma segmentação interna do gênero feminino, por oposição ao masculino, rigidamente demarcado. A masculinidade plena será definida pela exclusão da possessão. Uma vez que a incorporação implica perda de masculinidade, inaugura-se um domínio do feminino mais amplo e flexível, pelo exercício dessa função ritual por homens, numa espécie de *continuum* que abarca diferentes atores sociais. Entre o pólo masculino (ocupado por ogãs, que protegem a casa e tocam instrumentos de percussão nos rituais) e o feminino (presidido por mulheres que praticam a possessão) encontram-se diversas categorias intermediárias: os *filhos-de-santo* (sobre os quais paira a suspeita de homossexualidade), os *adés* (homossexuais masculinos, iniciados, que exploram a feminilidade na dança e nas vestimentas) e as *ekedis* (mulheres com função de auxiliar aqueles em transe). (Natividade; Oliveira, 2007: 268)

Tanto na minha experiência de campo, quanto nas leituras que realizei sobre o batuque e o sistema afro-religioso gaúcho e platino, não me inteirei de uma segmentação de papéis religiosos por gênero tão rígida. Poderia dizer que existe uma tendência para que ela ocorra, mas algumas exceções perturbam a constante repetição do modelo, ao mesmo tempo em que de certa maneira o reafirmam. Assim, a título de exemplo, mesmo existindo uma série de tabus religiosos que reservam o papel de tamboreiro, quase exclusivamente para homens, algumas mulheres eventualmente ocupam esse cargo (Silveira, 2008; Braga, 2003)<sup>34</sup>, sendo, contudo mulheres com a cabeça dedicada a orixás masculinos e sobre as quais recai a suspeita de lesbianismo; também ocorre, eventualmente, de homens, não necessariamente homossexuais, mas em grande medida sim, cambonarem sessões, como se fossem as *ekedis* do candomblé.

---

<sup>34</sup> Existem raras exceções, como foi o caso da histórica e já falecida Evinha de Xangô

Mas, ao mesmo tempo em que existe essa valorização ritual da feminilidade de homens e mulheres, no plano prescritivo dos padrões morais, os afro-religiosos mantêm uma posição neutra sobre as opções sexuais dos adeptos, desde que sejam respeitados os tabus de jejum sexual relativos às obrigações; porém, dentro do campo afro-religioso, adeptos e grupos mais influenciados pelo discurso sexual hegemônico socialmente, como relatei acima, mostram, por vezes, de forma velada, por vezes, direta, preconceito e discriminação para a homossexualidade em geral e para com os seus colegas religiosos homossexuais, especificamente.

Não posso negar que, mesmo não sendo conscientemente preconceituoso, me dei conta de que algumas vezes essa tradição sexista e homofóbica apareceu em minha mente. Tomar consciência disso intensificou ainda mais o desafio ético e epistemológico de conviver – e convivendo, analisar e refletir – com esses atores afro-religiosos, suas relações e práticas religiosas e como são aceitos por outros agentes, tanto dentro do campo intra-religioso quanto na sociedade envolvente. Porque, apesar de serem pessoas comuns, com qualidades e defeitos como quaisquer outros, esses interlocutores em suas apresentações corporais e simbólicas acionam elementos gestuais, narrativos, afetivos que subvertem o esquema das condutas culturalmente entendidas como heterossexuais, no ocidente, em sentido amplo, e na América Latina, particularmente.

Bem ou mal sucedido nesse esforço ético e metodológico da boa convivência com a diferença, explico melhor a seguir minha interação com os homossexuais e travestis na cena afro-religiosa buenairense, focando-me em dois personagens: mãe Karina e mãe Romy de Oxum.

#### 4.1.2.2. Mãe Romy de Oxum

Tendo conhecido mãe Romy em Porto Alegre (ver sessão 3.6) e a reencontrado em setembro de 2008 na casa de mãe Karina, fui convidado para participar da festa de sua pombagira Rainha das Almas, em primeiro de novembro do mesmo ano, no qual também se estaria comemorando as obrigações de alguns de seus filhos-de-santo. Ainda na mesma semana ocorreria o ebó das Almas e a Festa das Almas na casa de mãe Karina. Portanto, mãe leda estaria na Argentina para prestigiar suas filhas-de-santo.

No dia primeiro de novembro cheguei na rodoviária de Retiro, fui até uma agência de micro-ônibus intermunicipais, indicada previamente por mãe Romy, e parti para Lobos percorrendo um trajeto de aproximadamente cem quilômetros, em uma hora e meia, em direção ao sudoeste da província. Nessa cidade, Romy me esperava em uma das paradas do transporte, distante três quadras de sua casa, no meio da tarde, vestida com uma bata religiosa e trunfa na cabeça.

Ela mora em uma casa de 5 peças térreas: o templo, um salão oval que mede menos de dez metros de diâmetro, um corredor que se liga a uma sala, um banheiro e uma cozinha e sobre essas últimas peças foi construído um segundo andar com mais um quarto, um banheiro e uma sala, acessados por uma escada circular. Quando cheguei na sua residência, mãe leda e Dona Fátima já se encontravam lá.

A festa de mãe Romy não perdia em nada para as festas de mãe Karina, feita para menos pessoas mas era tão luxuosa e organizada quanto as outras. Ela fez sua grande festa na frente de sua casa, com publicação de convite em página inteira de um jornal local (El Cuarto Poder, 31/10/08), com fotos dela e de mãe leda e pedido de doações de alimentos para uma creche da região. Numa noite muito ventosa e fria, havia mais de uma centena de pessoas, argentinos e uruguaios, residentes em várias partes do conurbano, que vieram prestigiar sua festa. Mesmo participando ativamente dos festejos realizados por mãe Karina, mãe Romy tem vários filhos-de-santo em províncias do noroeste

argentino (Córdoba, Tucumán, Santiago del Estero) e uma rede própria no conurbano.

Esses dois travestis, essas duas mães-de-santo são casos exemplares de atores que conseguiram superar muitos preconceitos e se tornarem religiosas de prestígio. Mas esse é um caminho difícil e seletivo. Há que ter coragem, como disse mãe Karina, para se tornar mãe-de-santo e lidar com as pessoas que lhe procuram com as mais diversas intenções, necessidades e expectativas e para superar uma série de ações discriminatórias que ocorrem dentro da própria *religião*, por parte de outros afro-religiosos. Mãe Karina e mãe Romy de Oxum podem ser chamadas de mães, mas, na casa da própria mãe Karina, outro travesti me disse o seu nome feminino e emendou a afirmação “(...) *pero, en la religión yo soy Fernando de Xangô*”. Quer dizer que ela não tem autodeterminação, nem reconhecimento pra fazer valer a sua vontade e o seu direito de ser chamada por um nome feminino. Outro exemplo é o de muitos homossexuais e travestis que nas religiões afro-brasileiras, tendo como o orixá de cabeça um orixá feminino, acabam tendo o seu orixá de corpo (nesse caso sempre masculino) sendo assentado como seu orixá de cabeça, a revelia de sua vontade, pelo seu pai-de-santo iniciador, como intuito de lhe dar mais vigor, determinação e confiança. Isso me foi relatado por mãe Chola de Ogum, sendo essa uma prática recorrente tanto em Santana do Livramento - Rivera, quanto no candomblé carioca (Natividade; Oliveira, 2007).

#### **4.1.3. Outros filhos-de-santo de leda em Buenos Aires: os irmãos Ádrian, Sebastián e Esteván**

Como vimos, conheci os irmãos Ádrian de Oxalá e Estévan de Ogum em agosto de 2009 em Porto Alegre. Em setembro do mesmo ano, os reencontrei no terreiro de mãe Karina de Oxum, em companhia do terceiro irmão deles, Sebastián de Bará, tamboreiro que toca para os irmãos em seus rituais. Acabei visitando o pai Ádrian em seu terreiro em Avellaneda, em novembro de 2009, em uma zona central, bastante urbanizada, próximo a principal saída para Buenos Aires. Pelo que percebi do ritual que assisti e pelo que ele me falou na

entrevista que gravamos alguns dias depois, seus procedimentos ritualísticos, discursivos e o perfil de público que ele atende é diferenciado do de mãe Karina e mãe Romy de Oxum. Poderíamos dizer que o estilo de culto de pai Ádrian se assemelhe mais ao tipo de ritual que vi na casa de Martín de Xangô e de sua esposa mãe Carina de Iemanjá. Contudo, pela melhor localização geográfica, à uma primeira vista, parece que o perfil socioeconômico dos frequentadores do terreiro de pai Ádrian é melhor. Inclusive o próprio pai Ádrian é contador, tendo a sua própria empresa, enquanto que sua mulher estava para diplomar-se na faculdade de direito.

Esse sacerdote e seus irmãos, embora tenham bastante fé no julgamento de mãe Ieda e mantenham relações amistosas com seus outros irmãos-de-santo, preferem permanecer a parte do circuito de festas e visitas que une outros, tendo uma interpretação distinta do que é a quimbanda por exemplo, ligada a uma concepção advinda de um entendimento mais esotérico da umbanda.

Conhecê-los e visitar a casa do primogênito desse grupo, possibilitou-me estabelecer uma comparação entre as sub-redes que conformam a rede de filhos-de-santo de mãe Ieda na Argentina. Essa rede se projeta sobre duas mães-de-santo travestis e seu entorno boêmio e marginalizado, mas também se projeta sobre um outro tipo de pai-de-santo argentino e o seu grupo de seguidores, pessoas com condutas e valores ligados aos da classe média argentina e as normas sexuais hegemônicas.

#### **4.2. OUTROS ATORES DA CENA AFRO-RELIGIOSA BUENAIRENSE E DESVIO ESTRUTURAL EM RELAÇÃO A MATRIZ BRASILEIRA**

Para além da minha inserção na rede religiosa transnacional de mãe Ieda de Ogum, realizei visitas e entrevistas a três importantes sacerdotes da segunda geração de afro-religiosos argentinos, os já citados pais Alfredo de Ogum, Hugo e Peggy de Yemonjá, Santiago Allege de Ogum. Referências na cena afro-religiosa argentina, cada um tem a sua interpretação sobre os fundamentos da religião e onde buscar esses aportes. Na sessão sobre a

cidade de Buenos Aires, apresentei o discurso e a ação pública dos principais líderes de federações afro-religiosas argentinas. Enquanto pai Alfredo Echegaray busca elementos do passado afro-argentino para validar a presença da religião na Argentina, Bábà Hugo Waterberg promove a festa pública em Mar del Plata, Santiago Allegue de Ogum busca a equiparação litúrgica para todos os afro-religiosos e iya Peggy organiza grupos de estudo com propósitos semelhantes.

Lembremos que os afro-religiosos argentinos se ressentem pela forma com que vários sacerdotes brasileiros abusaram da sua ignorância (técnica) e não os iniciaram verdadeiramente, fazendo sacrifícios, assentamentos e outros objetos (ações) religiosos que posteriormente seriam identificados como falsos. A partir dessa memória de abuso e de uma situação de déficit ritualístico, muitos pais-de-santo têm buscado complementação litúrgica estudando o Ifá nigeriano, os cultos afro-cubanos (santería, regla de Ocha), por vezes até buscando sacerdotes que os iniciasse nessas práticas, mas sem a confiança que anteriormente fora depositada nos brasileiros, como me relatou iya Peggy. De qualquer maneira, os conhecimentos adquiridos são utilizados para a “purificação” dos rituais de linha-cruzada (batuque, umbanda e quimbanda), amplificando a africanidade dos objetos religiosos, como comentei no caso da quimbanda.

Uma forma bastante interessante de construir essa purificação me foi apresentada por iya Peggy de Yemonjà, uma mãe-de-santo do batuque iniciada em 1977 pelo pai Adão de Oxalá, gaúcho de Viamão, depois de ter participado alguns anos da comunidade de mãe Nélida de Oxum. iya Peggy também é iyaonifa, sacerdotisa do ifá nigeriano. iya Peggy, que antes de se tornar batuqueira tinha uma escola de inglês, demonstra claramente a importância da cultura educacional moderna na forma como vive e transmite os objetos afro-religiosos na sua postura, no seu trabalho na religião, organizando seminários.

Poderíamos comparar o discurso e a prática de iya Peggy com os de seus colegas da cena buenairense, que nos mostraria uma grande variabilidade na introdução de elementos que africanizem mais o sistema

religioso afro-argentino, autonomizando-o da matriz brasileira. Mas, proponho compararmos uma descrição específica de uma interpretação mitológica dados por iya Peggy e por um tamboreiro porto-alegrense. Essa comparação possibilitará aclarar os desvios estruturais pelos quais passa uma instituição religiosa em suas várias dimensões (mitológica, ritualística, subjetiva, política), quando da sua articulação, pelos atores, em sua economia de trocas simbólicas, com outras instituições como as modernas e as nacionais. Essas outras instituições impõem aos atores afro-religiosos a constituição de uma identidade em diálogo com certas políticas que devem manter com a sociedade envolvente e com certos conteúdos que são gerados nos imaginários nacional e pluriétnico aos quais estão expostos.

Particpei de uma palestra do seminário organizado por iya Peggy, em seu templo religioso. Neste evento um importante tamboreiro argentino da nação cabinda apresentou e explicou, junto com seu filho, toques rituais, descreveu a organização básica do rito cabinda e, ainda, a árvore genealógica desse “lado” na Argentina<sup>35</sup>. Tudo era escrito em um quadro branco, gravado em áudio e em filme. Os alunos, uns trinta pais-de-santo, das mais variadas nações afro-religiosas, alguns vindos até da Terra do Fogo, anotavam tudo avidamente e colocavam várias questões. Em determinado ponto da fala do bábà Hugo de Oxalá, sacerdote e tamboreiro, alguém pergunta sobre o Xangô Kamucá, um orixá que só é cultuado na linha de cabinda enquanto um egungun, se toca para ele, mas não se entrega a cabeça para ele, não é incorporado. Xangô Kamucá seria o Xangô morto que é obrigado a cuidar do cemitério, sendo senhor dos eguns, ao lado de lansã e Xapanã. Existem algumas versões êmicas da não incorporação do Kamucá. Ouvei de Tiago de Xangô, ogã de Luis Antonio de Xangô, em Porto Alegre, que Xangô Kamucá não é um orixá, mas sim um egun de orixá (egungun), o que justificaria o tabu. Tiago, inclusive, me explicou que em ioruba, *Ka – mucá*, significaria caído no lodo ou levantado do chão.

---

<sup>35</sup> Estima-se que na Argentina a nação cabinda tenha um grande número de praticantes. importantes pais-de-santo gaúchos dessa nação envolveram-se no processo de transnacionalização afro-religiosa para esse país, entre estes o histórico Romário Almeida de Oxalá e o contemporâneo João Cleon de Oxalá.

Durante a palestra de bábà Hugo de Oxalá, iya Peggy narra uma versão diferente para o mito de Kamucá. Segundo a sacerdotisa, a partir de escavações arqueológicas na Nigéria, se encontrou o túmulo de Xangô Kamucá. Pelo seu léxico, *mucá*, significaria servo e, portanto, o túmulo era de um servo de Xangô. O culto a Kamucá seria a reverência a um escravo fiel, que nunca abandonara Xangô, enquanto homem e rei de Oyó e que, por isso, entrara no panteão de ancestrais cultuáveis publicamente, mas não incorporáveis.

Diferentemente do porto-alegrense Tiago de Xangô, Peggy de Yemonjà não busca na mitologia a sua explicação para Xangô Kamucá; busca na história. Volta-se para a legitimidade da própria história em si, através da arqueologia, para ratificar seu argumento, centrado sobre a etimologia do termo Kamucá e sobre o lendário reinado de Xangô. Nessa narrativa a quantidade de objetos que remetem diretamente a África, sem passar pelos mitos e negros crioulos da América, se explica pelo alto poder legitimador do termo África sobre qualquer objeto afro-referenciado. Entendo que no seminário de iya Peggy, em um momento em que se resolviam dúvidas quanto ao culto de um ancestral, o Xangô Kamucá, a sacerdotisa acabou prestando reverência aos seus ancestrais modernos, a cultura escolar e o discurso histórico, mostrando o hibridismo “africanista ocidental” existente nos objetos afro-religiosos na Argentina. Note-se que o supracitado pai Alfredo de Ogum também invoca a disciplina histórica como base para o seu argumento. Mas enquanto este dialoga com a história argentina para legitimar a existência de sua religião neste país, iya Peggy faz uma conexão direta com a África.

### 4.3. A CENA AFRO-RELIGIOSA MONTEVIDEANA, UMA ESCALA MENOR

Comparada com a diversidade de grupos, projetos e perspectivas que habitam as cenas afro-religiosas de Porto Alegre e Buenos Aires, Montevideú pode parecer uma cidade que já foi um polo importante e que na atualidade vive uma espécie de estagnação ou esvaziamento de sua cena afro-religiosa.

Corroborar esse entendimento pode ser um engano. Essa cena afro-religiosa deve ser medida, em sua própria escala, de acordo com o seu país e com a sua nação. Como país, o Uruguai é pequeno e tem problemas demográficos. Mas, ao mesmo tempo, o povo desse país se entende enquanto uma única nação, com um passado de brio, de lutas contra invasores e de batalhas fratricidas, que forjaram a sua cultura política, que, amadurecida depois dos anos de ditadura, tem por horizonte o estado-nação cidadão e inclusivo, tanto em políticas socioeconômicas e culturais pluri-étnicas quanto no respeito aos direitos civis e políticos de seus compatriotas emigrados, como no exemplo da criação do *departamento veinte*<sup>36</sup>.

Percebendo-se esse contexto, pode-se compreender a cena afro-religiosa montevideana em sua real grandeza: a de uma comunidade religiosa pequena em números absolutos, mas proporcionalmente equiparável aos números estatísticos estimados para Buenos Aires. Ainda podemos perceber que exemplos como o do grupo organizado ao redor dos pais Julio Kronberg e Susana Andrade são ímpares dentre os países do Cone-Sul. Esse grupo ao longo de muitos anos de atuação discreta conseguiu lançar as bases para que seus líderes, respectivamente, tivessem acesso a cargos públicos importantes, influenciando em algum nível a política governamental em relação às minorias étnicas, raciais e culturais no Uruguai, e tivessem projeção midiática nacional, como formadores de opinião.

Portanto, sob certo recorte, aquele do diálogo com a sociedade envolvente e as instituições nacionais, a cena afro-religiosa montevideana,

---

<sup>36</sup> O Uruguai está dividido administrativamente em dezenove departamentos, mas há alguns anos têm-se ampliado a consulta políticas de uruguaios residentes no exterior, organizados como que estando em um departamento extra-territorial.

também representando grande parcela da cena afro-religiosa uruguaia, parecer ter tido mais êxitos no seu projeto de territorialização dos sistemas afro-religiosos, do reconhecimento público e social desse grupo e da luta contra a sua discriminação.

Aqui finalizo a descrição analítica do meu contato com experiências afro-religiosas argentinas e uruguaias, a partir da observação participante e de entrevistas com sacerdotes de suas capitais. Passemos para as considerações finais dessa pesquisa.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese teve por objetivo descrever e analisar as relações em rede de afro-religiosos brasileiros, argentinos e uruguaios. Sua escrita foi guiada pela compreensão da necessidade de produzir a apresentação de uma análise multi-escala: do indivíduo ao grupo local, à rede transnacional; do local, ao regional, ao nacional, a partir de um trabalho de campo multissituado.

Ao longo do período de pesquisa etnográfica e de produção textual, percebi que o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras desde o Rio Grande do Sul para a Argentina e o Uruguai não estava alicerçado sobre uma base sólida de experiências similares compartilhadas, uma cultura afro-religiosa unívoca. Ao contrário, equilibrava-se sobre uma série de vivências, projetos, conflitos e interesses que unem em redes um conjunto heterogêneo de atores em relações que tendem a ser contíguas e continuadas, mas que podem ser mantidas, desarranjadas e rearranjadas pela imprevisibilidade dos acontecimentos que ratificam a força inercial dos costumes e da recorrência dos posicionamentos humanos concensuados ou impostos externa e coletivamente. O processo de transnacionalização também revela a primazia das ações humanas pragmáticas e emocionais, intencionais e fortuitas, projetivas e reativas, íntimas e experimentadas, todas, porém, criadoras de sentido.

Para além dos universos específicos de cada contexto religioso nacional, notamos, no universo das redes afro-religiosas transnacionais estudadas, a recorrência dos esforços realizados pelos fieis para viver a religião, resolver nela os problemas de saúde, as crises mediúnicas. Também sentimos o medo do fiasco, a aceitação da identidade alicerçada na religião, a importância da vivência religiosa comunitária, a percepção dos elementos étnicos e universais estruturados na visão de mundo outorgada pela religião, o sofrimento da discriminação da sociedade envolvente, a luta pelo reconhecimento de direitos, os embates com outros grupos religiosos, a afirmação de uma orientação sexual amparada simbolicamente pelo exercício religioso. Tais são algumas questões, criadas individual e coletivamente, compartilhadas e transformadas

por diferentes atores, com diferentes projetos e inserções sociais, nos diferentes países que estudamos.

Como cultura é comunicação, está estabelecida uma gramática, uma estrutura de elementos que instituem a ação afro-religiosa. Essa estrutura está presente nas cenas afro-religiosas das cidades estudadas nas performances rituais, nas falas dos pais-de-santo, materializada em objetos dispostos pelo espaço. Mas essa estrutura é utilizada pelos atores em sua comunicação e nessa dinâmica de interdependência comunicacional, ela vai sendo testada e transformada em conjunto e individualmente. Assim sendo, podemos dizer que estudamos um tema abrangente e polissêmico, mas, ao mesmo tempo, coerente e recorrente no tempo e no espaço. Sabendo, porém como alerta Sahlins, que

coerência cultural e continuidade cultural não significam que os resultados históricos sejam prescritos pela cultura. O diálogo entre coletivo e individual, estrutura e evento, categoria e prática indica que a continuidade da ordem cultural é um estado alterado produzido por contingências da ação humana. O que se está afirmando não é que a cultura determina a história, mas apenas que a organiza. (Sahlins 2006:19)

Assim sendo, tentamos, neste trabalho, mostrar as várias facetas dessa organização que a experiência afro-religiosa modela intergeracionalmente com seus agentes em diálogo com as sociedades envolvidas dos lugares onde se territorializa.

Por isso, no capítulo 1 abordei onze cenas etnográficas que problematizam o encontro, e as perspectivas sobre o que esperar desse encontro, entre pesquisador e seus interlocutores, bem como as recorrências e especificidades das distintas cenas afro-religiosas com as quais interagi em Porto Alegre, Buenos Aires, Montevideu e em Santana do Livramento - Rivera.

Já no capítulo 2 tentei mostrar que a paisagem natural e humana, suportes culturais agenciados intergeracionalmente nesses lugares, permitem a construção de uma identidade religiosa que dialoga em muito com elementos constitutivos de outras identidades, sobretudo étnicas, nacionais e de conduta

sexual. Ainda nesse capítulo descrevo a constituição histórica e a situação presente das cenas afro-religiosas de Porto Alegre, Santana do Livramento, Montevideu e Buenos Aires, relacionando esse processo com suas referências e encontros com a história das populações negras dessas cidades, com as lutas dos religiosos para o reconhecimento de suas particularidades identitárias, étnicas e sexuais por parte da sociedade envolvente e contra o imaginário idealmente branco e moderno que os estados nacionais projetam sobre seus cidadãos. As aproximações e diferenciações locais em relação a estrutura afro-religiosa compartilhada transnacionalmente apontam as interpenetrações entre práticas ligadas à esfera nacional no que remete a construção de identidades e a organização social inter-étnica e as práticas e discursos religiosos.

No capítulo 3 descrevo e analiso as relações em rede transnacionais de mãe Ieda de Ogum, do bairro Cidade Baixa, em Porto Alegre, primeiramente em sua trajetória religiosa em Porto Alegre, sendo influenciada pela forte memória da territorialidade negra de seu bairro no passado, pelas suas relações com o povo carnavalesco, passando pela recapitulação da sua entrada e protagonismo no processo de difusão das religiões afro-brasileiras, principalmente da quimbanda, no Uruguai e na Argentina, a partir da década de 1970, e chegando ao atual momento dessa mãe-de-santo, com mais de cinquenta anos de trajetória religiosa, tendo consolidada uma rede religiosa transnacional.

Com o foco argumentativo centralizado sobre os eventos do ciclo de festejos em torno do aniversário de seu exu em Porto Alegre, apresentei a forma como me aproximei dos afro-religiosos argentinos que atualmente sustentam o projeto transnacional de mãe Ieda, buscando-a em Porto Alegre para tornarem-se seus filhos-de-santo e depois demandando a sua presença em rituais realizados sobretudo na capital argentina.

De forma que no capítulo 4 apresentei esses argentinos em suas relações transnacionais com mãe Ieda, mas também em sua articulação local, competindo por seus próprios projetos, mas também enfrentando algumas questões, em conjunto com outros afro-religiosos argentinos e uruguaios.

Despontaram, então, questões sociológicas mais amplas, ligadas a “desvios” e variações rituais e discursivas entre as três cenas afro-religiosas comparadas. Sugerir que tais “desvios” são estruturalmente adequados às necessidades derivadas das interfaces locais das problemáticas nacionais da constituição étnica e identitária de suas populações.

Concordo com a interpretação de Rita Segato quando problematiza as representações étnicas e nacionais que a prática das religiões afro-brasileiras traz aos convertidos argentinos. Sobre o papel catártico e autonomizador que a religiosidade afro-orientada apresentou na experiência de religiosos argentinos, a autora escreve:

Nesse panorama cinzento da Argentina, onde o acesso à cidadania foi historicamente condicionado a um rígido padrão de conduta e onde a igualdade perante a lei passou a significar, literalmente, igualdade de maneiras, vestuário, linguagem (...). O desejo de ser ‘negro’, expresso frequentemente pelos convertidos não negros na Argentina, significava, nesse contexto, o desejo de ser um ‘outro’, de criar um espaço para a diferença. A qualidade ‘negro’ aparecia metonimicamente estendida (...) para nomear outras formas de alteridade e estranhamento dentro do terreno uniforme da nação. (Segato, 1998, p. 115)

Assim sendo, a conversão ao sistema afro-religioso permitiu a muitos argentinos e uruguaios uma maneira de resgatar e expressar sentimentos, comportamentos, perspectivas, que, porém, até hoje não são bem aceitos por discursos normativos ligados aos poderes públicos e a grupos na sociedade envolvente com posicionamentos estreitos e intolerantes para com a diversidade, mas que são direitos de sujeitos que na vivência dessas categorias encontram o seu lugar no mundo, com direitos à diferença.

O desrespeito a essa religiosidade, seus desígnos e práticas, é reiterado em situações como o questionamento do transe, entendido por muitas pessoas como uma mistura de farsa de uns e credulidade de outros, como delírio e loucura; já outras pessoas aprendem, por outras narrativas religiosas, que o transe pode ser a expressão de um encosto demoníaco ou espírito obsessivo. Os sacrifícios de animais são considerados atos hediondos, as oferendas para

as entidades, colocadas em locais dedicados ou informados divinoriamente, são classificados e tratados como se fossem simples lixo, a falta de uma pessoa sem educação cidadã, uma vez que incomoda os vizinhos, desrespeita as regulamentações sanitárias, desrespeita o meio-ambiente e as crenças de outros sujeitos sociais. Porém, importa sublinhar que muitos afro-religiosos usam semelhantes argumentos para deslegitimar sacerdotes de outras vertentes, como alguns grupos umbandistas fazem com os batuqueiros e quimbandeiros, reencenando os argumentos dominantes numa típica reação subalterna.

Referi o exemplo do sacrifício de animais, pois ele constitui o ponto mais frágil da apresentação pública das religiões de matriz africana, no Brasil e em outros países. Porém, vale destacar que em nenhum momento é questionado o impacto sanitário ou ambiental de outras práticas produzidas nestas mesmas sociedades, como o uso de cobaias animais para testes dos cosméticos; a formação de aterros sanitários contaminadores do solo e das águas, por conta do manejo irresponsável do lixo doméstico, entre outros possíveis exemplos. Outros grupos religiosos como judeus e muçumanos, em suas linhas mais ortodoxas, também realizam o abate cerimonial para consumo humano, também separando parte do alimento para oferenda divina. Porém, a histórica carta de preconceitos que paira sobre a cultura afro-religiosa nos países do Cone Sul, ofusca estas outras situações, colocando a questão do sacrifício de animais como sendo “o calcanhar de Aquiles” daquelas religiões.

Vimos também como a estrutura hierárquica das sociedades dos três países pesquisados, sistematicamente oprimiu e delegou lugares subalternos aos coletivos afrodescendentes e aos seus saberes. Isto significa que muitos dos saberes afro-religiosos, o próprio transe, os trabalhos espirituais, o jogo de búzios, a filosofia encenada em sua prática ritual e que dizem respeito a questões de ordem simbólica e ecológica, a modernidade e os estados-nações não se ocupam e preferem refutá-los.

É claro que algo semelhante aconteceu com outros grupos sociais, como os indígenas e, até mesmo, com minorias européias e orientais. Mesmo assim, vimos que nos países do Cone Sul, o saber afro-religioso, ao invés de

definhar e se acomodar, mantem-se ativo e procura encontrar brechas e espaços suscetíveis de lhe garantir o direito a expressão religiosa, embora convivam com situações diferentes, segundo os distintos países. Neste sentido, vimos em depoimentos dos próprios fieis que haveria uma maior aceitação social das religiões afro-brasileiras no Brasil do que na Argentina. Já no Uruguai, a própria história da constituição da nação, baseada na laicidade estatal, em princípio assegura a liberdade religiosa aos seus cidadãos, também aos afro-religiosos, que, neste particular, mostraram-se menos queixosos do que os argentinos.

No universo simbólico afro-religioso dos países estudados, as entidades são incorporadas de outros grupos humanos (caboclos, ciganos, africanos, alguns exus identificados como espíritos de pessoas brancas). Além disso, a grande maioria dos afro-religiosos da região admite e pratica certo sincretismo com o catolicismo e se apropriam de explicações espíritas e/ou esotéricas para a análise de alguns componentes ritualísticos e de situações que ocorrem no cotidiano. Isto significa que a valorização e a incorporação de elementos exógenos em seus rituais, a aceitação de indivíduos provenientes de qualquer horizonte étnico, de classe ou orientação sexual, a construção de uma narrativa religiosa na qual o que importa é a boa execução dos seus compromissos litúrgicos, estabelecendo uma suspensão do julgamento moral dos atos extra-religiosos, são estratégias de adaptação e diálogo com a sociedade envolvente que caracterizam a sabedoria afro-religiosa, pois a adaptação dos elementos afro-religiosos a categorias culturais mais próximos da experiência dos convertidos também consiste em aproximar essa experiência da especificidade afro-religiosa.

As religiões afro-brasileiras já têm mais de cento e cinquenta anos de existência no sul do Brasil e mais de cem anos de territorialização em Porto Alegre, tendo sido deflagrado o processo de difusão afro-religiosa para a Argentina e o Uruguai há mais de cinquenta anos. Tal processo sempre ocorreu na forma de redes religiosas transnacionais informais, que giram em torno de personagens eixos e carismáticos, que atravessam as fronteiras nacionais ou atraem para si indivíduos de outros locais e de outros países.

Neste trabalho, procuramos sobretudo levantar alguns fios de uma rede transnacional que tem a mãe leda de Ogum, de Porto Alegre, como ícone da mesma. Nesta rede transnacional, como nas demais, históricas e atuais, importa destacar que há uma macro identidade religiosa que aglutina os indivíduos dos diferentes países, as identidades locais, nacionais, étnicas, de gênero, não são apagadas, mas mantem-se, ora mais harmoniosas ora mais tensional, às vezes até mesmo de forma conflitivas, neste grande universo afro-religioso dos países do Cone Sul.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. O sexo da pobreza: homens, mulheres e famílias em uma “avenida” de Salvador. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, 1990. São Paulo, vol.2, n.2, p. 35-60.

ÁVILA, Cíntia Aguiar de. **Apanijé (“Nós matamos para comer”)**: uma análise sobre o sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras. Monografia de conclusão em Ciências Sociais. UFRGS, Porto Alegre, 2006. Mimeo.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998.

BEM, Daniel F. **Caminhos do axé**: a transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento - RS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRGS. 159 f. 2007 (Dissertação de Mestrado).

\_\_\_\_\_. A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no Prata. **Debates do NER**, ano 9, n. 13, jan./jun. de 2008, p. 25-46.

BEM, Daniel F.; DEROIS, Rafael; AVILA, Cintia A. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral riograndense. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 7, n. 10, Jul/Dez 2006, p. 39-50.

BEM, Daniel F.; DORFMAN, Adriana. Terreiro, território e transnacionalização religiosa no Prata. In: DIAS, Leila Christina; FERRARI, Maristela (org.). **Territorialidades humanas e redes sociais**. Florianópolis: Insular, 2011, p. 91-113.

BEM, Daniel F.; LEISTER, Rodrigo M. Caminhos Trancados(?): Conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. In: **Debates do NER**, v. 18, 2010, p. 129-148.

BEM, Daniel F.; VIANNA, Luciano von der Golz; MEIRELLES, Mauro. **Uma dádiva para os orixás**: a reafirmação dos laços rituais no batuque portoalegrense [documentário em vídeo, mini-DV, NTSC] 35 min. Porto Alegre, 2009.

BENTANCOR-ROSES, Gladys. **Una frontera diferente**. Pelotas: EDUFPEL, 2010.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOSCHI, Silvana. Cuando las palabras discriminan. **Clarín**, 06/09/2008. Disponível em <<http://edant.clarin.com/suplementos/mujer/2008/09/06/m-01754078.htm>>. Acesso em 12 dez 2011.

CASTRO, Celso (org). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CEIL-PIETTE. **Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina**. 2008. Disponível em <[www.ceil-piette.gov.ar](http://www.ceil-piette.gov.ar)>. Acesso em 24 set 2008.

CLIFFORD, J. **Itinerários transculturales**. Barcelona: Gedisa Editorial, 1999.

CLIFFORD, J; MARCUS, G. E. **Writing Culture**: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

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

\_\_\_\_\_. **O batuque do Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1992.

\_\_\_\_\_. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 1994. p. 9-46.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

DORFMAN, Adriana. “Pequenas pontes submersas”: interpretações geográficas e antropológicas de literaturas de contrabando. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 3, n. 1, p. 93-114, jan.-abr. 2008.

DORFMAN, Adriana. **Contrabandistas na fronteira gaúcha: escalas geográficas e representações**. 2009b. Tese (doutorado) Programa de Pós-Graduação em Geografia, da UFSC. Florianópolis, SC. 2009. Disponível em [http://www.tede.ufsc.br/tesedesimplificado//tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=921](http://www.tede.ufsc.br/tesedesimplificado//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=921). Acesso em 16 nov 2009.

DOWNES, Patricio. Casi dos millones de argentinos tienen sus raíces en el África negra. **Clarín**. 09.06.2006. Disponível em <<http://edant.clarin.com/diario/2006/06/09/sociedad/s-03801.htm>>. Acesso em 12 dez 2011.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

EL CUARTO PODER. Mae Ieda Maria Vianna da Silva visita Lobos. *El Cuarto Poder* nº 807, Lobos (Argentina), p. 17, 31 out 2008.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2 ed. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1986.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. São Paulo: Global Editora, 2005.

FRIGERIO, Alejandro. “La Invasión de las Sectas”: el debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. **Sociedad y Religión**, v. 10, p. 24-51, 1993.

\_\_\_\_\_. El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afro-brasileñas. In. **Los cultos de posesión en Uruguay**:

antropología e historia. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998, p. 59-73

\_\_\_\_\_. **Cómo los porteños se volvieron blancos: raza y clase en Buenos Aires.** IN. Goldman, Gustavo (org.). **Cultura y sociedad afro-rioplatense.** Montevidéo: Perro Andaluz Ediciones, 2008.

FRIGERIO, Alejandro; LAMBORGHINI, Eva. **Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia “afro”.** In: **Revista Pós Ciências Sociais**, v.8, n.16, jul./dez. 2011.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001, p. 149-165.

\_\_\_\_\_. **Obras e vidas: o antropólogo como autor.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes.** São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

GUTTERES, Anelise. **Mestre Borel: a ancestralidade negra em Porto Alegre** [documentário em video mini-DV, NTSC] 55 min. Porto Alegre, 2010.

IBGE. **Censo Demográfico: características da população e dos domicílios: resultados do universo: Porto Alegre. 2010.** Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em 12 dez 2011

INDEC. **Encuesta Permanente de Hogares: Mercado de trabajo, principales indicadores: resultados del segundo trimestre de 2010.** Buenos Aires, 2010. Disponível em <<http://www.indec.gov.ar>>. Acesso em 15 de dez 2011.

INE. **Encuesta Nacional de Hogares Ampliada.** 2006. Disponível em <<http://www.ine.gub.uy>>. Acesso em 24 set 2009.

ISAIA, Artur Cesar. **Umbanda e Nacionalismo No Brasil. Teocomunicação** v. 27, nº. 115, p. 95-108, 1997.

\_\_\_\_\_. **Os primórdios da Umbanda no Rio Grande do Sul.** 1997. **Teocomunicação** v. 27, nº. 117, p. 381-394.

\_\_\_\_\_. **Umbanda, magia e religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX.** In: **Horizonte**, v9. Nº 23, p. 729-745, out./dez. 2011.

JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade – Chuí/RS.** R. de Janeiro: UFRJ/PPGAS – Museu Nacional, 2000. Tese em Antropologia. 376 p.

KERSTING, E. H. O. **Negros e a modernidade urbana em Porto Alegre: a Colônia Africana (1890-1920).** (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, 1998.

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

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social kachin.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Religião & Sociedade**, n. 28, v. 1, p. 84-104, 2008.

\_\_\_\_\_. Uma religião em transito: o papel das lideranças kardecistas na transnacionalização do espiritismo brasileiro. **Ciencias Sociales y Religión**, nº. 13, p. 93-117, 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997.

MARCUS, G. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, n. 24, p. 95-117, 1995.

MARQUES, Olavo Ramalho. IN: ABA (org.) **Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006.

MEAD, M. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

MELLO, M. A. L. **Reviras, batuques e carnavais**: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Editora da UFPel, 1994.

MINTZ, Sidney W; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**: uma pesquisa antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Religião e Intolerância à Homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil. In: SILVA, Wagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religiosos-afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

NUESTRA UMBANDA. Movimiento umbandista em Uruguay desde 1940. Disponível em <<http://www.chasque.net/armando/nuestraumbanda/ediciones/c17/principal17c.htm>>. Acesso em 24 set de 2010

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

\_\_\_\_\_. Religião e política nos países do Conesul. In: ORO, A. P; STEIL, C. A (org). **Globalização e religião**. Petrópolis: Ed.Vozes, 1997, p. 219-248

\_\_\_\_\_. Religião e eleições 2000 em Porto Alegre. In: **Debates do NER**, ano 2, nr. 3, 2001, p. 9-70.

\_\_\_\_\_. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.

\_\_\_\_\_. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polemica recente no Rio Grande do Sul. In: **Religião e Sociedade**, v. 25, n.2, Rio de Janeiro, ISER, 2005, p. 11-31.

\_\_\_\_\_. **A tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007.

\_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. In: **Debates do NER**, ano 9, nº. 13, Jan/Jun 2008, p. 9-23.

\_\_\_\_\_. Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos. **Debates do NER**, nº 16, p. 225-246, 2009.

ORO, Ari P.; SCHOENFELDER, R. A religião nas eleições 2006 no Rio Grande do Sul: o que há de novo? In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 7-26, Jul/Dez 2006.

ORO, Ari P.; FRIGERIO, A. Fora das fronteiras. In: **Revista História Viva: Grandes religiões**, n. 6, São Paulo: Editorial Duetto, 2007, p. 76-79.

ORO, Ari P.; BEM, Daniel F. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. In: BARROSO, Vera L. M.; SILVA, André L.R. da (orgs.) **Ciência e Letras** nº 44, jul./dez. 2008, p. 301-318.

OTERO, A. G; AVILA, C. A; SCHOEFELDER, R. S. Religiões afro-brasileiras: rivalidade e fracasso eleitoral. In: **Debates do NER**, ano 5, n. 6, p. 129-148 , 2004.

PEREIRA, Roberto Bandeira. Ação direta de inconstitucionalidade tendo por objeto a retirada do ordenamento jurídico do parágrafo único do art. 2º da Lei Estadual nº 11.915/2003... Porto Alegre, 2004. Disponível em <[http://www.mp.rs.gov.br/adins/mostra\\_processo?numero=10824&ano=2004](http://www.mp.rs.gov.br/adins/mostra_processo?numero=10824&ano=2004)>. Acesso em 12 dez 2011.

PI HUGARTE, Renzo. Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: umbanda y pentecostalismo en el Uruguay. In: FONSECA, Claudia (org.). **Fronteiras da Cultura: horizontes e territórios da Antropologia na América latina**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993, p. 122-131.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUADRELLI-SANCHÉZ, Andrea. **A fronteira inevitável: um estudo sobre as cidades de fronteira de Rivera (Uruguai) e Santana do Livramento (Brasil) a partir de uma perspectiva antropológica**. 2002. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de IFCH, UFRGS, Porto Alegre, 2002. Disponível em: <<http://www.biblioteca.ufrgs.br/bibliotecadigital/>>. Acesso em: 20 novembro 2003.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. O método comparativo em Antropologia Social. In MELATTI, Julio Cezar (org.). **Radcliffe-Brown**. São Paulo: Editora Ática, 1978.

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

RIBEIRO, Luis Cesar de Queiróz et al. As Metrópoles no Censo 2010: novas tendências?. 2010. Disponível em <[http://www.observatoriodasmetrololes.net/download/texto\\_MetrololesDez2010.pdf](http://www.observatoriodasmetrololes.net/download/texto_MetrololesDez2010.pdf)>. Acesso em 12 dez 2011

ROMERO, Sonia. Lugares de producción de sentido en la frontera Rivera-Livramento. In: FONSECA, Claudia (org.). **Fronteiras da Cultura: horizontes e territórios da antropologia na América latina**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993, p. 132-143.

SÁ JUNIOR, M. T. O diabo do feitiço. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Edição 52, Janeiro de 2010, p. 30-33.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). In: **Mana**, 1997a, vol.3, n.1, p. 41-73.

\_\_\_\_\_. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). In: **Mana**, 1997b, vol.3, n.2, p. 103-150.

\_\_\_\_\_. Dos o tres cosas que se acerca del concepto de cultura. In: **Revista Colombiana de Antropología**. Vol. 37, 2001, p. 290-327.

\_\_\_\_\_. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

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

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4º. ed. São Paulo: EDUSP, 2002. 384 p.

SEGATO, Rita Laura. Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, A. P; STEIL, C. A (org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Ed.Vozes, 1997, p. 219-248.

\_\_\_\_\_. Fronteiras e margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. In: **Religião e Sociedade**, 1998, vol.19, p.113-129.

SILVA, Suziene David da. **A quimbanda de mãe leda: religião "afro-gaúcha" de "exu" e "pombas-gira"**. (Dissertação de Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

SILVEIRA, Ana Paula Lima. **Batuque de mulheres: aprontando tamboreiras de nação nas terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

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

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

STUDER, Elena F.S. de. **La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII**. Buenos Aires: Hispanoamérica. [1958] 1984.

TADVALD, Marcelo. Direito litúrgico, direito legal: a polemica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas. In: **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 129-147, jan/jun 2007.

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

ANEXOS:



Adeptos conversam durante momento da cerimônia na casa de mãe Karina de Oxum em Los Polvorinos. Na parede ao fundo vemos um retrato de mãe Ieda de Ogum. (setembro de 2009).



(da esquerda para a direita) Martin de Xangô e Marcos do Oxalá tocando em festa de quimbanda no terreiro de mãe Karina (setembro de 2009).



Seu Sete (mãe leda de Ogum) e Pai Omulu (mãe Karina de Oxum) durante Ebó das Almas na casa da segunda (novembro de 2009).



Assentamento para Legba no templo de mãe Karina da Oxum



Pombagiras no Ebó das Almas na casa de mãe Karina de Oxum (novembro de 2009).



Seu Sete (mãe Ieda de Ogum) e Das Almas (mãe Romy de Oxum) em festa de quimbanda organizada por Romy em Lobos (novembro de 2009).



Exus ouvem devotamente o que diz pombagira Das Almas (mãe Romy de Oxum) (novembro de 2009)