

Passagens na *religião*
Estudo antropológico do panorama politeísta das
religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul

Rafael Derois Santos

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

Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro

Porto Alegre, janeiro de 2014.

Este trabalho é dedicado ao *Povo de Religião*.
Suas crenças e práticas inspiram o reconhecimento
de um estado de ser no mundo intensamente conectado à
tolerância e ao respeito à diversidade.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo, pesquisa e extensão, desde que citada a fonte.

Agradecimentos

Tudo o que há em nossas vidas é o resultado de forças e disposições que a todo momento se encontram e sugerem novas direções. Em sua maioria, passam despercebidas pela consciência. Noutras, em menor número, podemos reconhecê-las, pois estão estritamente encarnadas nas pessoas que cruzam nossos caminhos. A estas posso render minhas palavras de gratidão, ainda que isto surja como um reconhecimento aquém da real importância imprimidas em meus rumos.

Em 2005, ainda na qualidade de aluno do Curso de Ciências Sociais, tive a oportunidade de frequentar a disciplina Antropologia da Religião, ministrada pelo Professor Ari Pedro Oro. Na ocasião (coisa rara na Ciências Sociais), em companhia de colegas, realizei algumas saídas de campo de observação. Em vésperas do Dias da Bruxas, tivemos a oportunidade de participar da festa de uma bruxa verdadeira. Visitamos a festa da Maria Mulambo de Pai Luiz Antônio de Xangô. Sobre a inspiração motivadora de Marcelo Tadvall, então assistente na disciplina, o universo afro-brasileiro emergiu como possibilidade de pesquisas, o que veio a repercutir algum tempo depois em minha trajetória. Sou grato a este momento sutil, bem como à dedicação de Marcelo e à receptividade de Pai Luiz Antônio.

Mas não apenas a esses nomes tal momento me evoca. Na oportunidade conheci Daniel de Bem, ainda no início de seu mestrado em Antropologia Social. A partir de então, conciliamos nossos interesses e desenvolvemos uma verdadeira parceria nos anos seguintes. Em condições pouco favoráveis, Daniel dedicou amplo estímulo e até mesmo ajudas financeiras que me foram vitais. Com certeza Daniel, ainda que nossas vidas tenham tomados rumos variados, essa dissertação só existe por tua colaboração. Por vezes, percebo que a sua realização tardia, em grande medida, reflete uma espécie de tributo ao teu companheirismo que por vezes se engrandeceu pela incondicionalidade. Meu muito obrigado e vida longa, saudável e feliz para ti e o pequeno Raul!

Deste período, também sou grato a outra pessoa próxima, o Professor Mauro Meireles. Homem extremamente hábil com as ideias e atitudes, também te colocastes como um grande parceiro a trazer inúmeras contribuições intelectuais e valiosos atos de generosidade. Obrigado Mauro por trazer motivação.

Já formado e trabalhando da UFRGS como técnico-administrativo, a vida possibilitou um reencontro inusitado. Chico, meu filho, fostes o grande irmão que iluminou minha mente tão insegura. Junto com Daniel e com o apoio do Professor Ari Oro, demos vazão aos antigos sonhos e tornamos real o projeto Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndense. Conheci muita gente legal, inteligente e essas coisas... Nenhuma se compara a ti. Claro que isso é só a minha opinião! Não apenas te agradeço, mas anseio que o futuro não afaste nossa amizade.

Ainda no ambiente de trabalho, também trago o agradecimento aos colegas do DEDES. Entre funcionários novos e bolsistas, resalto meu obrigado a Rita de Cássia, Zé Antônio e Patrícia Xavier que, além do trabalho do dia a dia, foram-me essenciais em melhor compreender a realidade brasileira, principalmente quanto às questões etnicorracias. Mais do que um ambiente de trabalho, reconheço que o DEDES é um espaço de exercício de cidadania onde todos estão de parabéns. E, claro, pelo DEDES estendo diretamente meu agradecimento a UFRGS que, pela licença autorizada, pude melhor desenvolver este trabalho.

Deixando o ambiente de trabalho e adentrando o doméstico, agradeço de todo coração minha família. Mãe, pai, Cris (patrocinador oficial das imagens...), Paulinho e Ana. Amo todos vocês! Cada vitória que alcanço é, acima de tudo, reflexo de existência de vocês. Os fracassos são por minha conta... A vocês acrescento nossos ancestrais que não mais vivem entre nós, a vó Thereza, o vô Saturno, tia Rosa e vó Dorocina que, infelizmente, tive tão pouco contato. Entretanto, por ter sido uma mãe de santo, foi responsável pelas minhas primeiras imagens na *religião*. Muito obrigado a todos.

E ainda no campo afetivo... em 2011, em consequência do Projeto Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndense, fui com o Chico para Foz do Iguaçu apresentar um trabalho em congresso. Nunca poderia pensar que essa viagem mudaria tanto a minha vida. Isis Motta, agradeço com toda a força a sorte de ter te conhecido e, após 16 horas de viagem, poder ter me aproximado mais e mais... És minha grande inspiração para a vida e te agradeço todo o companheirismo da vida que criamos a três, pois nunca esqueço o Gordo... Amo vocês!

Quanto ao espaço de aprendizagem, agradeço muito ao meu orientador, Professor

Ari Pedro Oro. Obrigado pela confiança, liberdade e direcionamento dispensados, tanto durante o mestrado quanto na realização do projeto Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndense. Espero, o tanto quanto possível, ter contribuído com as pesquisas em religiões afro-brasileiras. No PPGAS, além de todos os professores que contribuíram com a minha formação, agradeço, em especial, as professoras Cornélia Eckert e Ana Luíza Carvalho da Rocha, responsáveis diretas pelos meus primeiros e fundamentais passos na antropologia. A vocês dedico todo o esforço que realizei na construção de uma narrativa em que a imagem emerge como elemento essencial. Também agradeço o Professor Arlei Sander Damo que, nas duas ocasiões em que fui aluno, reconheci proficiência na aprendizagem.

Por fim, agradeço todo o *povo de religião* por trazer esta possibilidade de um mundo marcadamente encantado. Aqui lembro os nomes de todo o povo da Mãe Bia de Iemanjá, Mãe Ieda do Ogum, Mãe Gisa de Oxalá, Pai Paulo de Xangô, Pai Antônio Carlos de Xangô, Pai Cleon de Oxalá e Oju Oba Luiz Antônio de Xangô. Vocês foram muito mais do que interlocutores de uma pesquisa. Obrigado por toda receptividade, preocupação e dedicação que me foram direcionadas. Na *religião* aprendemos que nunca agradecer diretamente aos deuses e aos espíritos. Prestamos oferendas como forma de reciprocidade. Pois bem, que este trabalho, ainda que pequeno, possa ser recebido como espécie de dádiva em agradecimento a tudo que me foi confiado. Creio que não mais retornarei aos terreiros na qualidade de pesquisador, mas, certamente, levarei muito do que aprendi, senti e vivi, o que será parte essencial daquilo que posso ter de bom!

“Pela manhã, antes de vir me visitar, você não disse que foi ao Pelourinho e comeu um acarajé feito por aquela baiana que monta seu tabuleiro ao lado da Fundação Jorge Amado? Pois bem, aquela mesma baiana, igual a tantas outras, vestida de baiana e coberta de balangandãs, que passa o dia fritando acarajé para ganhar a vida, você sabe o que acontece à noite, quando ela vai para o seu terreiro, quando ela dança e entra em transe ao som dos atabaques e incorpora a Oxum que ela carrega? Preste atenção: ela deixa de ser uma simples baiana, igual a milhares de outras, para se transformar naquilo que ela realmente é – uma rainha. Uma rainha, sim, na profundidade do seu ser. Respeitada, tida e havida como tal por toda a comunidade do seu terreiro. E aquele estivador que passa o dia carregando sacos no cais do porto, sabe o que acontece quando ele incorpora no terreiro o Xangô que ele carrega? Acontece o mesmo: ele se transforma num rei, porque a sua verdadeira natureza é a de um rei. Você me perguntou, eu respondo: foi para isso, sim, que dediquei a maior parte da minha vida. Para contemplar e tentar entender esse espetáculo único, o maior espetáculo da Terra, que é a manifestação plena da verdade que habita a pessoa humana. A verdade profunda que é representada pelo orixá. E, se mais dez vidas eu tivesse, de bom grado dedicaria todas elas a esse mesmo objetivo”

Pierre Verger

RESUMO

As religiões afro-brasileiras, constituindo pertinentes sistemas simbólicos que enriquecem a diversidade cultural do Brasil, consolidaram-se em prestigiado universo de pesquisa na antropologia social. O proposta dessa dissertação será versar sobre o panorama dessas formas religiosas no Estado do Rio Grande do Sul (Brasil) tendo por base a promoção do diálogo dos saberes acadêmico e nativo. Visando isto, empregou-se uma revisão bibliográfica pertinente a estas religiosidades no Rio Grande de Sul - com destaque aos aspectos centrais apresentados - e a sistematização dos resultados da etnografia baseada na experiência de campo, em especial, na cidade de Porto Alegre (RS). A escritura, a partir de textos, imagens e caixas textuais, foi elaborada no sentido de colaborar na valorização da dialogia. Ao longo da pesquisa visualizou-se limites conceituais na apreensão do fenômeno religioso afro-brasileiro a partir da delimitação de uma tipologia ideal, algo presente em diversos trabalhos acadêmicos, motivando a adoção do conceito de politeísmo para refletir sobre o complexo de formas religiosas que compõe o campo afro-religioso, denominado pelos praticantes pelo termo “*religião*”. Ao relativizar a tipologia ideal, percebe-se a possibilidade de ampliar a simetrização entre o conhecimento nativo e o acadêmico.

Palavras chaves: Religiões afro-brasileiras - Politeísmo - Rio Grande do Sul.

ABSTRACT

The African-brazilian religions, a relevant symbolic system to enrich the cultural diversity of Brazil, is consolidated in prestigious research universe in social anthropology. The purpose of this dissertation will be about the outlook of these religious forms in the state of Rio Grande do Sul (Brazil) based on the promotion of dialogue between the academic and indigenous knowledge. Aiming at this, we used relevant literature to this religiosity in Rio Grande do Sul, highlighting key aspects, and the systematization of results of ethnography based on field experience, especially in the city of Porto Alegre (RS). The scripture, from texts, images and text boxes, was prepared to collaborate in the valuation of dialogism. Throughout the research visualized conceptual limits in the apprehension of african-brazilian religious phenomenon from delimiting an ideal typology, something present in several academic papers, motivating the adoption of the concept of polytheism to reflect on the complex of religious forms that compose african-religious field , called by practitioners the term “*religião*” . To relativize the ideal typology, we see the possibility of expanding the symmetrization between indigenous and academic knowledge .

Keywords: African-brazilian religions - Polytheism - Rio Grande do Sul (Brazil).

Lista de Imagens

Com exceção das imagens presentes na página 81, todas as demais foram realizadas pelo autor.

Pág. 56 e 57 - *Alto*: Oferendas no monumento de Oxum, durante festa dedicada a esta orixá, 08.12.2009. *Baixo da esquerda para direita*: a. Pai Luiz Antônio de Aganju levando tocha afro-umbandista, Poa, 17.11.2007; b. ator representando orixá Bará na Marcha da Consciência Negra, Poa, 20.11.2007; c. Velário no Santuário de Nossa Senhora da Aparecida, Poa, 12.10.2007; d. Religiosa durante Marcha da Consciência Negra, Poa, 20.11.2007.

Pág. 62 e 63 - Mãe Ieda do Ogum em preleção inicial de cerimônia na quimbanda, Poa, 15.08.2011.

Pág. 67 - Oferendas durante a Festa de Oxum, Poa, 08.12.2009.

Pág. 72 e 73 - Fragmento do congá do Centro de Umbanda Reino de Iemanjá e Oxóssi, Poa, 06.08.2011.

Pág. 81 - Reprodução de imagens referentes a campanha “Quem é de axé diz que é”, fonte citada nas “Referências”.

Pág. 84 e 85 - *Da esquerda para direita*: a. momento do ritual do passeio na Usina do Gasômetro com filhos do Pai Cleon de Oxalá, Poa, 10.09.2011; b. Mesa de Oferendas durante a Festa da Oxum, Poa, 08.12.2009.

Pág. 94 e 95 - *Do alto da esquerda para direita*: a. Monumento da Oxum, Poa, 08.12.2009; b. Pai Antonio Carlos do Xangô na beira do Guaíba, Poa, 22.07.2012. *Baixo e esquerda para direita*: c. Festa Destranca Rua das Almas de Pai Leandro do Aganju, na Praça da Saudade, Poa, 29.11.2007; d. Fragmento do congá do Centro de Umbanda Reino de Iemanjá e Oxóssi, Poa, 06.08.201.

Pág. 100 - Pai Paulo de Xangô, Rio Grande, 19.01.2012.

Pág. 104 - Amála de Xangô, Reino de Oyó, Poa, 03.09.2013.

Pág. 105 - Representação dos orixás durante evento cultural no Reino de Oxalá. *Do alto para baixo e da esquerda para direita*: a. Bará; b. Ogum; c. Iansã; d. Xangô, e. Otim; f. Odé; g. Obá; h. Ossanha; i. Xapanã; j. Oxum; l. Iemanjá; m. Oxalá. Poa, 21.03.2012.

Pág. 108 - Iemanjá de Mãe Bia, Poa, 02.02.2007.

Pág. 109 - Ogum Megê de Mãe Ana da Oyá, Poa, 02.02.2007.

Pág. 110 - *Do alto para baixo*: a. garoto com agê; b. participantes na festa de batuque. Ambas imagens no Reino de Oxalá, Poa, 06.09.2011.

Pág. 118 e 119 - Corrente de adeptos em ritual em homenagem a Iemanjá, Poa, 02.02.2007.

Pág. 122 - Preta-velha em ritual no Reino de Iemanjá e Oxóssi, Poa, 13.05.2011.

Pág. 125 - Marcha da Consciência Negra, Poa, 20.11.2007.

Pág. 130 - *Do alto para baixo*: a. Pombagiras em cerimônia na Ilha da Pintada, Poa, 10.12.2011; b. Exus em cerimônia no Reino de Oyó, Poa, 15.08.2011.

Pág. 136 e 137 *Alto*: a. momento do ritual do passeio na Usina do Gasômetro com filhos do Pai Cleon de Oxalá, Poa, 10.09.2011. *De baixo e da esquerda para direita*: a. Pai Luiz Antônio de Aganju levando tocha afro-umbandista, Poa, 17.11.2007; b. tambores descansando antes do ritual de ebó, no Ilê Nação de Oyó, Poa, 26.04.2013; c. Movimento em flora no Mercado Público, Poa, 08.12.2009; d. Religiosas em evento no Mercado Público, Poa, 08.12.2009; e. Oferenda para Iemanjá, 02.02.2007.

Pág. 140 e 141 - Momento do ritual do passeio com filhos do Pai Cleon de Oxalá, Poa, 10.09.2011.

Pág. 146 - Mãe Gisa do Oxalá, Pelotas, 18.01.2012.

Pág. 150 - Casa de religião no bairro Jardim Botânico, Poa, 07.11.2009.

Pág. 151 - Mãe Ieda antes do ritual de ebó, no Ilê Nação de Oyó, Poa, 26.04.2013

Pág. 152 e 153 - Mesa de fim de ano, Reino de Iemanjá e Oxóssi, Poa, 31.12.2008.

Pág. 158 - Participantes na festa de batuque no Reino de Oxalá, Poa, 06.09.2011.

Pág. 160 e 161 - Festa na linha de ciganos na Ilha da Pintada, Poa, 19.11.2011.

Pág. 165 - *Do alto para baixo*: a. lavagem da cabeça dos filhos que farão obrigação; b. Preleção do Pai Cleon quanto ao trabalho ritual; c. limpeza dos corpo dos filhos que farão obrigação, Poa, 02.09.2011.

Pág. 166 - Filho de santo batendo cabeça para Mãe Ieda durante festa de batuque no Ilê Nação

de Oyó, Poa, 03.09.2013.

Pág. 171 - Caboclo aplicando passe em sessão de caboclo no Reino de Iemanjá e Oxóssi, Poa, 06.08.201.

Pág. 173 - Momento do ritual do passeio no Mercado Público com filhos do Pai Cleon de Oxalá, Poa, 10.09.2011.

Pág. 175 - Peji durante festa de batuque no Ilê Nação de Oyó, Poa, 27.04.2013.

Pág. 177 - Interior de *santeria*, Montevideú, 06.11.2005.

Pág. 202 - Detalhe em sessão de caboclo no Reino de Iemanjá e Oxóssi, Poa, 06.08.201.

Pág. 204 e 205 - Iemanjá de Mãe Bia, Poa, 02.02.2007.

Pág. 208 - Preparativos para Festa no Cruzeiro do Ilê Nação de Oyó, Poa, 15.08.2011.

Pág. 210 e 211 - Exu Rei das Sete Encruzilhadas de Mãe Ieda, Poa, 15.08.2011.

Pág. 217 - Peji durante festa de batuque no Ilê Nação de Oyó, Poa, 03.09.2013.

Pág. 220 - Peji durante festa de batuque no Ilê Nação de Oyó, Poa, 27.04.2013.

Pág. 222 e 223 - Roda durante festa de batuque no Ilê Nação de Oyó, Poa, 27.04.2013.

Sumário

Introdução	19
Capítulo 1 - Fundamentos para uma antropologia sobre a <i>religião</i>	59
1.1. Notas sobre a religião no mundo contemporâneo.....	62
1.2. Anotações sobre pesquisas em religiões afro-brasileiras.....	73
1.3. Casos de acusações, polêmicas e reação dos agentes religiosos no Rio Grande do Sul.....	83
Capítulo 2 - Fazendo a <i>religião</i>	97
2.1. Entre a África e o Rio Grande do Sul: tradições, divindades e entidades.....	98
2.2. Caminhos Correlatos: resistência etnicorracial e universalidade na <i>religião</i>	114
2.3. Números e formas.....	126
Capítulo 3 - Passeio pelo sagrado da <i>religião</i>	139
3.1. Sagrado e Profano: a circunstancialidade.....	141
3.2. O sagrado na <i>religião</i>	155
3.3. Outras características.....	162
3.4. A transnacionalização afro-brasileira para os Países do Prata.....	176
Considerações finais	185
Referências	189
Glossário	195
APÊNDICE A - Ao povo que é da praia	199
APÊNDICE B - Festa no Cruzeiro	207
APÊNDICE C - <i>Happy Hour</i> dos Filhos	215

Introdução

O tema que percorrerá essa dissertação são as religiões afro-brasileiras tomados em sua multiplicidade de formas. Pela amplitude da temática, o recorte estará especificado àquelas mais comuns no Rio Grande do Sul, em especial na cidade de Porto Alegre, que podem ser inicialmente definidas, apoiando-me nas percepções êmicas, como o batuque (ou nação), a umbanda e a quimbanda. Frente a riqueza de possibilidades a orientar as especulações antropológicas (algo que acredito ser praticamente inesgotável junto a esse coletivo), o objetivo principal do texto será apreciar um panorama mais amplo da *religião*, termo no qual as formas religiosas de matriz africanas são comumente comunicadas entre seus membros no Rio Grande do Sul. Esta apreciação se fará através de levantamentos extraídos de uma consolidada literatura especializada ao tema, mediada por representações de religiosos e observações empíricas. Em síntese, incentivado pelo esforço de promoção da troca entre os saberes acadêmico e de religiosos afro-brasileiros, objetivo desenvolver um texto que compreenda os requisitos elementares de uma dissertação, sintetizada como a elaboração de trabalho supervisionado que demonstre capacidade de sistematização da literatura existente sobre o tema tratado e capacidade de utilização dos métodos e técnicas de investigação científica.

Em consequência à revisão bibliográfica e ao trabalho de campo junto a representantes diversos do coletivo religioso, a questão central que percorrerá o trabalho reside na relativização da tradicional abordagem das formas religiosas afro-brasileiras baseada na delimitação de tipos ideais. Neste sentido, essa dissertação apresentará estes fenômenos religiosos através da concepção de politeísmo, o que será discutido mais detalhadamente adiante. No momento, compete ressaltar a problemática focada em tratar as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul através de uma opção teórica alternativa.

Recorrendo à memória das aulas durante o curso de mestrado, evoco uma observação que fora, em linhas gerais, comum em mais de uma oportunidade, tendo maior destaque em determinado tempo da disciplina Oficina em Etnografia, ministrada por Ana Luíza Carvalho

da Rocha e Cornélia Ercket. Discutimos, com os auspícios das professoras, sobre a dificuldade de estabelecer na etnografia escrita a exposição de hipóteses de pesquisa. De fato, delimitar um rol de possibilidades inicialmente e ter na desenvoltura do trabalho a intenção de testar a suas veracidades pode não ser a melhor orientação para desencadear uma etnografia, método de pesquisa e estilo de escrita bastante sensível às descobertas, improvisações e mesmo metamorfoses ocorridas durante o campo. Ainda que o trato de hipóteses no texto final, que sintetiza a pesquisa anterior, não seja descartável, considero o destaque desses movimentos da experiência pregressa de campo e a releitura específica uma opção interessante de compartilhar o conhecimento.

Baseado nessa observação, esse trabalho não estará, necessariamente, pautado em um conjunto de hipóteses de pesquisas que será testado ao longo do desenvolvimento para, finalmente, ser respondido nos termos da consideração final. Ao invés, as reflexões e questionamentos de pesquisa serão apresentadas ao longo do texto, tendo por substrato a existência de premissas centrais.

A inspiração que evoca o uso de premissas vêm da experiência que desenvolvi na realização de documentário fílmico¹. Grande parte das observações, questionamentos, conclusões e, porventura, contribuições presentes nessa dissertação são herdeiras da realização deste vídeo documentário sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Na construção de um projeto documental videográfico é comum a definição das premissas do objeto de retratação. Enquanto a apreciação de hipóteses pode ser compreendida, a grosso modo, como um conjunto de questionamentos que se referem a uma formulação provisória, com intenções de ser posteriormente demonstrada, as premissas são fórmulas consideradas hipoteticamente verdadeiras. A partir da experiência em campo e da literatura especializada, considero possível estilizar pela escrita a trajetória cognitiva que construí junto ao tema de pesquisa, sintetizado, introdutoriamente, através de três premissas centrais que correspondem às informações essenciais que servirão de base para o meu raciocínio, ainda que em muitos momentos estarão velados.

Ao longo do período em que pesquisei junto as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul², tornou-se claro a dificuldade de compreender estes coletivos através do

1 Refiro-me ao documentário “Caminhos da Religiosidade Afro-riograndense” (2012), produto final da Ação de Extensão homônima e coordenada pelo Professor Ari Pedro Oro (PPGAS-IFCH-UFRGS).

2 Adiante abordarei mais detalhadamente sobre o percurso de pesquisa, ressaltando os principais interlocutores.

tradicional pensamento ocidental, no que se refere a unicidade de coisas e pessoas. Apoiado em diversas observações de especialistas, dialogando com colegas e, principalmente, convivendo e observando os adeptos, tornou-se essencial um deslocamento em nível cognitivo de minha parte, de maneira a qualificar a apreensão do fenômeno através de uma característica interna fulcral. Refiro-me à multiplicidade, presente tanto no corpo, na noção de pessoa, na composição de divindades e nos templos dedicados ao culto. Como tão bem demonstrado por José Carlos dos Anjos (2006), ao se referir à figura do exu, tomado como início de todo agenciamento da subjetividade da cosmologia afro-brasileira, estamos diante de uma peculiar disposição de se perceber a diferença, não como a individualidade de um nome, mas como multiplicidade. Mais adiante o autor estende sua observação:

A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades (ANJOS, 2006, p. 21).

Para evitar o desvio do foco, não irei me deter na apropriação da sofisticada noção de rizoma e nem no conceito de encruzilhada talhado pelo autor. Apenas desejo chamar a atenção para a emergência das ideias de multiplicidade, pluralidade e modelo alternativo de encontro de diferenças (que compreende o trato da alteridade), na qual, cedo ou tarde, qualquer investigador das religiões afro-brasileiras deverá se confrontar. Obviamente, este confronto é singular, pois estimula que nossas possíveis concepções cristalizadas cedam às novas maneiras de ser. Um processo lento, complexo e, invariavelmente, excitante quando assumida a necessidade de autorreformulação para a iniciação na compreensão antropológica das religiões afro-brasileiras. Aprender em sua multiplicidade de formas, fato que repercute nas mais diversas instâncias da vida do *povo de religião*, não se trata de uma hipótese, mas uma verdade se considerados os históricos, as vivências e as argumentações de autores dedicados ao tema. Mas como estabelecer conceitualmente esse fenômeno complexo a ponto de poder resumir a primeira premissa que alicerçará esse escrito?

Realizei uma revisão bibliográfica tão abrangente quanto possível no período disponível para a conclusão do curso. Busquei enfatizar a produção acadêmica centrada nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, tendo por curioso critério as datas de publicação. Comecei dos textos mais antigos a que tive acesso, concentrados fundamentalmente nas reflexões

de Ari Pedro Oro e Norton Correa a partir do final dos anos de 1980 e percorri até os dias atuais. Almejei montar um quadro, ainda que incompleto, do percurso das pesquisas nessa área temática, de modo a poder visualizar as próprias alterações no campo investigativo. A tempo que me introduzi em diversos enfoques, ainda assim restava uma espécie de angústia frente a apreensão das formas religiosas afro-brasileiras em seu caráter múltiplo. Ironicamente, foi no último trabalho que havia listado para estudar, datado de 2012, que descobri um conceito central a acalantar minhas palpitações reflexivas. A tese de doutorado de Edgar Rodrigues Barbosa Neto, chamada “A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros”, defendido no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, tornou-se em espécie de bálsamo para minhas inquietações, resultando que o conceito de politeísmo elaborado pelo autor constitui, ao meu ver, um pressuposto básico para toda e qualquer pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Assim, destaco como primeira premissa transversal ao texto que ofereço a apreensão da religiosidade afro-brasileira a partir do politeísmo. A essa compreensão resultará uma abordagem etnográfica que relativizará uma tradição de pesquisa sustentada na enunciação de tipos ideais, o que retornarei a seguir, tão logo explicitar o que entendo por politeísmo a partir da inspiração advinda da leitura de Barbosa Neto.

Politeísmo, basicamente, resulta na crença compartilhada em mais de uma divindade. As religiões de matriz africana, neste aspecto, podem ser perfeitamente definidas, uma vez que seus ritos e cosmologias estão intensamente associados a mais de uma divindade. Na doutrina umbandista, ademais uma influência sincrética com o catolicismo, observa-se a conservação da referência de uma divindade maior, francamente relacionada com o Deus onipresente e onisciente cristão, sendo Oxalá, o orixá criador, associado, geralmente, a Jesus Cristo. Pai e filho. Esta associação não escapa a algumas fundamentações do culto aos orixás africanos que, no Rio Grande do Sul, apresenta o batuque como forma mais disseminada. Recordo de uma palestra com um pai de santo bastante proeminente no meio religioso a partir de sua atuação política incisiva. Falava ele que o batuque é, na verdade, monoteísta. Essa declaração teve por base a anunciação de Olorum, deus supremo no panteão afro-brasileiro, criador dos orixás, que por sua vez construíram o mundo habitado, tanto pelos vivos como pelos outros³.

3 Por “vivos”, tomo as pessoas genéricas presentes no mundo que percebemos. “Outros” são referentes aos diversos seres que povoam o mundo afro-religioso. Ainda que existentes em partições distintas, a cosmovisão em

Sei que essa breve descrição cosmogônica pode ser objeto de contestação frente as outras possibilidades de interpretações míticas, assim como sei que não existe um corpo narrativo único que conta sobre a origem de tudo o que há. Conforme a casa, a tradição e o interlocutor, novas e variadas versões podem aparecer. O foco que pretendo apreciar tem outro intuito. Tanto no comentário sobre a umbanda como no episódio relatado de uma liderança religiosa africanista, penso ter em comum o movimento de afastar as formas religiosas afro-brasileiras do conceito de politeísmo, tradicionalmente vinculado a uma percepção evocativa de primitivismo. Contudo, o que percebi ao longo da convivência no campo de pesquisa foi que na umbanda a associação com a referência ao deus único católico não é tão estável quanto uma primeira conversa pode sugerir. Na prática, a proximidade de vivos com Oxalá o transforma em uma divindade muito mais importante que um ser superior distanciado, cuja relação se faz através da mediação de um vasto panteão de seres espirituais, objetos diretos do culto. Não diferente é a crença em Olorum. Uma espécie de deus retirante, externo ao tempo dos mitos. Está tão distanciado dos vivos, dos mortos e do mundo em sua totalidade que, por consequência, nenhum culto a ele é destinado. Nunca, em minhas peregrinações etnográficas, deslumbrei algum rito dedicado a Olorum e, até mesmo, descobri religiosos com décadas de participação que nem ao menos haviam ouvido desta divindade suprema. Sempre me direcionaram que os ritos, práticas e relações se estabelecem com os orixás, assim, no plural, e por ventura outras entidades espirituais, na qual a agência se estabelece em outros *lados*⁴. Dessa forma, as formas religiosas aqui tratadas podem ser circunscritas enquanto práticas e sistemas de crenças politeístas. Mas este é apenas um primeiro nível de conceituação.

Radicalizando este primeiro nível de significação, o conceito adotado por Barbosa Neto propõe um politeísmo que avance para além da diversidade de entidades. Ultrapassando a noção de um panteão plural, há de se destacar a diversidade interna das divindades, da casa de religião e do próprio corpo. Todas as formas existentes concernem tanto à diversidade quanto à multiplicidade (BARBOSA NETO, 2012, p. 2). Tendo essa concepção de politeísmo como

debate estabelece ampla interação.

4 *Lados* é na linguagem do coletivo um termo referente às diferentes formas religiosas existentes. Assim, temos em um primeiro momento o *lado* da *nação* (o batuque), do *caboclo*, *preto-velho* ou *cosme* (umbanda) e dos *exus* e *pombagiras* (quimbanda). Ao longo do trabalho procuro demonstrar que os *lados* não se referem apenas a divisão de fronteiras do sagrado, mas, como esta concepção também se aplica internamente às formas religiosas, sintetizando a noção dos *lados dos lados*. Ou seja, o termo *lado* adquire importância central na investigação, pois incorpora emicamente a noção de multiplicidade.

aspecto central das formas religiosas abordadas, abre-se caminho seguro para o entendimento do caráter segmentado que estas apresentam, bem perceptível, por exemplo, na fragmentação de casas de religião que gozam de ampla autonomia ritual e cosmológica, inviabilizando a concentração de um poder religioso coordenador. Para simplificar a exposição, recorro as palavras do autor

O processo de segmentaridade é uma disposição imanente ao sistema ritual e cosmológico das casas de religião, por ser também, de outra maneira, uma versão do aspecto politeísta dessas religiões, onde cada forma, definida como uma composição de forças, é internamente divisível em formas que podem ou não ser idênticas a ela (BARBOSA NETO, 2012, p. 40).

Ter traçado uma trajetória que me implicou a visitação em diversas casas de religião, mesmo para além do papel de etnógrafo (o que tratarei adiante, quando comentar sobre a trajetória de pesquisa), estimulou a perspectiva de abordar esses coletivos através de uma proposta não restrita à sistematização única, ambiciosa de dar conta de uma totalidade que se faz, acima de tudo, múltipla e rebelde frente aos bons esforços de delimitações. Vislumbrei um coletivo segmentado em que, mesmo apoiados em uma base pretensamente comum, cada terreiro de *religião* era um terreiro singular, assim como cada líder era um chefe único constituído de divindades únicas em uma determinada esfera de agência, ainda que o nome-referência e atributos dos deuses fossem considerados gerais em uma escala mais ampla. Acredito que minha trajetória que perpassou diferentes terreiros e *lados* possa ter contribuído nessa percepção, motivo pelo qual tornei-me resistente em considerar pertinente a um pesquisador, ao menos em fase de formação, a efetiva realização de investigação restrita em uma única comunidade religiosa, tendo em vista que estaria afastado de observar e sentir a complexidade de um fenômeno cujo politeísmo atravessa as concepções, onde os corpos e divindades

[...] não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade (BARBOSA NETO, 2012, p. 23).

Tomando a ideia de politeísmo como premissa que cortará os argumentos e descrições posteriores, avanço para a segunda, que atribui ao batuque uma forma que, se não imune a sobreposição dos outro *lados*, apresenta um perfil referencial as demais. Parto desse

princípio devido minha atuação na qualidade de etnógrafo em campo apoiado no uso de recursos audiovisuais, em especial, a fotografia e o vídeo. Embora esse ponto seja retomado adiante, uma vez que ter iniciado uma trajetória apoiado na câmera admite a construção de uma papel junto aos grupos religiosos de maneira peculiar, desejo ressaltar que o processo cognitivo baseado no constante jogo de imagens estimulou um tipo de observação diferenciada a cerca da materialidade e a gestualidade, onde o batuque emergiu como uma forma religiosa que doa, constantemente, referências às demais.

Quando me refiro ao batuque, é importante esclarecer que não estou, necessariamente, apoiando-me em uma tipologia ideal, em parte consagrada na literatura especializada pelo conceito de “Batuque Puro” (CORREA, 1994 e 2006). Nunca encontrei um grupo que praticasse algo que pudesse ser definido enquanto “Batuque Puro”, mesmo naquelas casas de religiões que só estabelecem cultos aos orixás e, secundariamente, aos *eguns* (ancestrais). Isso porque as concepções inerentes às formas estão em ampla sobreposições e, além do mais, em casas dessa natureza, nos quais os ritos estão restritos aos *lados da nação* (forma êmica de denominar o culto aos orixás que circunscreve o batuque gaúcho) é extremamente comum que muitos de seus adeptos tenham passagens em outros terreiros, onde desenvolvem-se em outros *lados*, como o de caboclos e preto-velhos (comuns à umbanda) e exus e pombagiras (comum à umbanda e a quimbanda). Esse fato estimula ainda mais o atravessamento dos *lados*, tornando-se, senão impossível, ao menos difícil de se presenciar um modelo plenamente ortodoxo, fruto de uma idealização presente tanto entre alguns adeptos mas, principalmente, na produção acadêmica. Insisto nesse ponto pois, como bem demonstrou Barbosa Neto, “[...] o tipo-ideal tende a se encarnar em um tipo-real, o qual, por não existir como um tipo, só pode mesmo ser idealizado, deixando de fora o “menos ortodoxo”, isto é, o próprio real” (BARBOSA NETO, 2012, p. 56).

Pleiteando a um real social, longe de tentar uma apreciação de tipos ideais, esta dissertação estará atenta ao fato de que uma investigação junto a estes coletivos percorre, obviamente, às singularizações do sagrado que, antes independentes e separadas, são atravessadas pelo politeísmo. Assim, toda vez em que anunciar batuque, umbanda ou quimbanda, não estarei delimitando um campo sagrado exclusivo que sustenta fronteiras simbólicas sólidas. Ao contrário, estas definições seguem a tendência êmica de delimitação do sagrado que, por peculiaridade, permite o atravessamento de forças distintas. Em descrições apresentadas adiante, a tempo em que delimitam essas tendências de agenciamento do sagrado, estarão, igualmente, atentas em

apontar momentos que exemplificam os atravessamentos. E, como procurarei demonstrar com maior acuidade, as formas sagradas associadas ao batuque gaúcho apresentam uma interessante vocação a “doar” referências, sejam elas do plano mítico, nas práticas rituais ou na cosmovisão, o que passa a caracterizar as demais formas no Rio Grande do Sul, abrindo espaço para uma possível distinção das “umbandas” e “quimbandas” locais quando comparadas com outras regiões do Brasil. Um exemplo explícito desse exercício pode ser retirado da própria obra de Barbosa Neto:

Por uma referência cruzada à expressão *fazer o chão*, principal designativo da iniciação pelo *lado de santo*, Mãe Rita define o *velamento* como *fazer a laje*. Durante sete noites consecutivas, a pessoa deve dormir dentro do cemitério, no interior de um túmulo vazio (BARBOSA NETO, 2012, p. 224).

Tais atravessamentos de *lados*, inúmeras vezes referidos pelos adeptos como *cruzamentos* em minhas observações de campo, anunciam, tal como no extrato anterior, essa centralidade do batuque em “organizar” um sistema múltiplo de crenças e práticas religiosos. Ainda que me contenha em pensar o batuque, ou *lado de santo* como exposto, enquanto um legado matricial, aposto na direção que apresenta a qualidade de ser espécie de “idioma” prestigiado na *religião*, o que circunscreve a segunda premissa deste trabalho, que está diretamente relacionada a terceira.

Existe um antigo apontamento antropológico que penso estar indiretamente presente em muitos trabalhos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, porém não explicitado ao longo de suas páginas. Quem trouxe essa observação pontual foi Norton Correa (2006) em sua revisão bibliográfica sobre o batuque, tendo sido, posteriormente, retomada por Oro (1999). Refiro-me ao posicionamento de Melville Herskovits frente ao batuque, apesar do pouco tempo em que presenciou os ritos batuqueiros na cidade de Porto Alegre, ainda na década de 1940. Como relata pertinentemente Correa, Herskovits apresentou prudência ao realizar inferências sobre o batuque gaúcho, principalmente se comparado com as observações de outro ilustre visitante deste período nos terreiros sulistas, o sociólogo Roger Bastide. Sem renunciar à importância cardeal que o sociólogo francês trouxe aos estudos em religiões afro-brasileiros, dotando-lhe, inclusive, de forte *status* de campo de pesquisa socioantropológica, Correa aponta que este notável não relativizou o que viu, tendo sido seus escritos sobre o batuque pautados comparativamente à pureza do candomblé nagô, o que pode ser denominado

por “candomblecentrismo”, tendência inclusive objeto de prodigiosas manifestações (DANTAS, 1988 e CAPONE, 2004).

Diferente fora a perspectiva precavida de Herskovits que, segundo Correa, “embora tome como modelo comparativo o candomblé baiano, ele encara sempre o Batuque como uma realidade à parte e própria [...]” (CORREA, 2006, p. 22). Como retomado por Oro (1999, p. 21), Herskovits apresenta a hipótese em que o batuque é fruto de uma constituição independente em relação ao candomblé. Isso porque, no Rio Grande do Sul, a população negra teria sido, inicialmente, provinda diretamente da África, em uma época de fraca migração interna.

A essa observação de Herskovits, adiciono outro fato instigante na matéria tratada. Durante orientação, o professor Oro trouxe o relato de um antigo interlocutor seu. Narrou-me parte das representações que este religioso, digno guardião da memória, trouxe dos *antigos*, ou seja, de sacerdotes falecidos que passaram a habitar o imaginário do coletivo. Sem me ater em nomes, trago a história de um pai de santo que fora considerado pelo interlocutor em questão, ademais a importância que teve no desenvolvimento da *religião*, como um representante maculado pela aura de fraqueza. Mesmo tendo um prática caracterizada pela seriedade, não resguardou o nome em boa estima. Oposto de outra figura até hoje admirada coletivamente, considerado como um dos grandes nomes da *religião*. Ao avançar a conversa, percebi um distinção crucial entre as duas figuras no relato do professor. Enquanto o primeiro, considerado fraco, teve iniciação no batuque e, posteriormente, optou por introduzir elementos rituais do candomblé em seu culto, o segundo se destacou por sempre se manter fiel à vertente batuqueira, tendo, inclusive, uma trajetória marcada pela expansão dessa forma religiosa para os Países do Prata. Enquanto um “contaminou” o batuque, o outro foi protagonista da ampliação da zona de influência das práticas e crenças da *nação*, talvez não sendo em vão a diferença entre ambos na memória desse interlocutor.

O que as linhas precedentes apontam é para a importância dada, no âmbito do Rio Grande do Sul, para a constituição e reprodução autóctone do batuque. Embora possa ter sido estruturado segundo influências externas, como a hipótese de Correa sobre a figura de uma mãe de santo pernambucana, negra e livre⁵, isso está fora do campo das certezas, ficando relevante a

5 No trato da história do batuque, o autor escreve: “Muito diferente da Umbanda, cuja fundação no Rio Grande do Sul conta com dados precisos, os do Batuque, local e data da primeira casa de culto, infelizmente perderam-se no tempo. Só resta, então, enveredar pela areia movediça das suposições. E elas levam a pensar que o primeiro templo de Batuque tenha sido fundado em Rio Grande, entre 130 e 150 anos atrás, por uma mulher, livre,

atual concepção que o batuque é próprio, sendo suficiente em si mesmo. Isto, diga-se de passagem, influencia a pouca concentração de terreiros que cultuam os candomblés no Rio Grande do Sul, bem como se harmoniza ao regionalismo (por vezes utópico e expansionista) dos traços culturais gaúchos. Enquanto inúmeros terreiros que cultuam orixás espalhados pelo Brasil direcionam suas raízes, em geral, para algumas poucas tradicionais comunidades soteropolitanas, aqui, no Rio Grande do Sul, descobrimos um posicionamento que enquadra sua tradição na própria territorialidade e temporalidade. Ao pensar a noção de tradição entre os religiosos argentinos e os gaúchos, Oro (1999, p. 130) demonstra que neste Estado brasileiro é observado um tímido movimento de reafirmação. Isso, segundo o mesmo autor, deve-se a tradição da *religião* estar encontrada no próprio passado. Frente a este fenômeno que atravessa as casas de religião no Rio Grande do Sul, apresento-o como a terceira premissa que orientará a escrita etnográfica.

De qualquer maneira, estou ciente que o principal problema se encontra justamente em buscar descrever um coletivo marcado pela multiplicidade e, ademais as preciosas contribuições que Barbosa Neto trouxe no plano de minhas reflexões, reconheço que como preço pesa a responsabilidade de, na figura do etnógrafo, encarar o problema de “[...] como incluir na descrição das semelhanças a proliferação das diferenças, as quais, por sua vez, impedem a primeira de se transformar em uma totalidade (ou unidade) acima das casas” (BARBOSA NETO, 2012, p. 60).

As motivações que incitam a me pender sobre essa pontual vicissitude, na qual as pesquisas sobre religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul não podem se furtar, estão em grande medida relacionadas ao circuito que percorri junto a este coletivo, timidamente anunciada em linhas pregressas. O posicionamento de pesquisa que endossa esta pesquisa pode ser tomada pela heterogeneidade de momentos que, neste momento dissertativo, sintetiza-se no

proveniente do Nordeste, talvez Pernambuco. Explico as razões. Primeira: muitos dos velhos chefes atuais indicam suas raízes naquela cidade, e um cálculo estimado das várias gerações de ancestrais “de santo” de alguns deles se aproxima destas datas. E, de fato, documentos mostram que entre os anos 1840-60, foi grande a concentração de escravos e negros libertos na região de Rio Grande e Pelotas, inclusive nordestinos. Segunda: mulher, porque cerca de 70% dos chefes são mulheres. Terceira: livre, porque dificilmente uma escrava teria condições para arcar com a disponibilidade de tempo e dedicação exigidas pela chefia de um templo; última: as semelhanças entre o Batuque e o Xangô do Recife são surpreendentes, muito maiores do que com o Candomblé baiano, por exemplo, como se poderia supor (CORREA, 1994, p. 23 e 24).

Observo que esta suposição autoral, no texto “As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul”, de Ari Pedro Oro (2008), é promovida a uma das duas principais versões dos mitos fundadores do batuque, mostrando, talvez, a influência que a produção antropológica causa no processo de construção da tradição. Insisto, esta hipótese não tem por base um conjunto de relatos comuns, mas uma inferência de Correa sobre o possível caminho de originação do batuque e que, contudo, pode ser apropriado por representantes do coletivo e reelaborado no âmbito de suas narrativas.

corpo textual.

Minha jornada de descobertas na *religião* teve início nos idos da graduação, através da aproximação ao campo de pesquisa em acompanhamento de Daniel Francisco De Bem⁶, então, a época, estudante de mestrado em antropologia social. Sobre seu estímulo, cumplicidade e orientação próxima, realizei os primeiros passos, assaz trôpegos, ao universo das religiões afro-brasileiras, tendo, por característica principal, o usufruto de técnicas audiovisuais como princípio reflexivo, e não mero apêndice à observação. Além das proveitosas trocas intelectuais, nesta relação com Daniel De Bem, que não evoco apenas como simples curiosidade, mas, acima de tudo, por ter sido substancial em minha constituição na disciplina. Dela credito, entre outros fatores, o valor do caráter participativo na observação. Como será destacado em outra seção, a participação na aprendizagem da religião é fundamental para filhas e filhos de santo, sendo, igualmente, pertinente ao etnógrafo. Com este companheiro de pesquisa, além da propriedade reflexiva, absorvi uma postura de campo dinâmica e interativa que amplia o potencial informante (termo um tanto desajeitado), à qualidade de interlocutores ativos, tangenciando uma relação de respeito, amizade e intimidade confidencial. Quanta diferença quando percebemos a importância de levar os interlocutores de pesquisa a sério, de fato!

Distanciando-me do campo de pesquisa, passei a traçar amistosas relações com terreiros, tendo, a certo ponto, firmado um espaço de sociabilidade em que a produção audiovisual, em especial a fotográfica nesse período, foi mediadora. Nesta época, fins de 2008, passei a trabalhar em um desses jornais temáticos sobre religiões afro-brasileiras na região metropolitana de Porto Alegre. De iniciativa privada, esses jornais reservam pouquíssimo espaço à divulgação de matérias referentes às proposições teológicas, sendo, quase que exclusivamente, dedicados à divulgação de eventos rituais mediante a prévia contratação. Espécie de coluna social do coletivo. Interessante, pois essa ênfase demonstra, entre outros fatores que não competem aqui serem tratados, a consciência dos realizadores do perigo de se publicar enunciações que possam sistematizar um ponto de vista particular em um coletivo sublinhado pela segmentação de grupos de relação e práticas ritualísticas. Ao mesmo tempo, denota o destaque da divulgação

⁶ Atualmente Daniel De Bem é professor de antropologia social na Universidade Federal da Fronteira Sul. A tempo, informo que a imagem presente na capa, apesar de estetizar a ideia de busca pela compreensão da *religião*, foi colocado como espécie de homenagem, pois, observando os arquivos originais, trata-se da primeira fotografia que realizei sobre este universo religioso, no longínquo ano de 2005 em Montevideu, quando acompanhei a visita de Daniel De Bem em um loja de artigos afro-religiosos.

de eventos como forma de se fundar em uma rede de relações onde a construção do *status* religioso é deveras importante. Nessas matérias pagas, o intenso uso de fotografias é usado como forma de divulgar uma espécie de *potchat* afro-religioso, pois o contratante espera pela plena representação da grandiosidade da festividade ritual, em tempo que destacam a participação de ilustres convidados de outros terreiros bem afamados, potencializando a publicização das redes de relações em que o festeiro está operando. Apesar do fracasso econômico que esta experiência de natureza profissional me ocasionou na época, serviu para ampliar decisivamente minha experiência junto ao coletivo de forma inusitada e que hoje também faz parte da vivência que alicerça este trabalho.

Afastando-me do papel de fotógrafo social de terreiros festivos, mantive a proximidade com a *religião* através de breves incursões em companhia de Daniel De Bem, ao mesmo tempo que participei de maneira mais ativa do cotidiano de uma comunidade religiosa, o Centro de Umbanda Reino de Iemanjá e Oxóssi, localizado na Ilha da Pintada (Porto Alegre), liderado por Mãe Bia de Iemanjá. Jamais direcionei minha vinculação na condição de filho de santo, pois meus pressupostos pessoais não possibilitaria. Entretanto, isto não impediu a consolidação de uma relação afetiva junto ao grupo, em especial a família consanguínea de Mãe Bia. Segundo esta, mesmo nunca tendo me dito diretamente, considerava que minhas resistências íntimas a vinculação ritual não descartava meu elo com o sobrenatural. Curioso, pois parece que em um terreiro são variadas as maneiras de aderência. Mesmo um cético, se tiver suas ações em harmonia com os objetivos do grupo, é possível constituir um espaço na malha social local. Como se mais valesse as ações do que uma postura discursiva. Ainda que tenha participado de diversos ritos, como limpezas de corpo, submissão a passes e outros, nunca ocultei meu ceticismo pessoal frente ao sobrenatural, ainda que isto possa ter sido compensado pelo profundo respeito, admiração e crença nessas pessoas reais e seus projetos sociais⁷.

Em 2009 defendi o Trabalho de Conclusão no Curso de Ciências Sociais⁸ tendo por temática as religiões afro-brasileiras no RS e que, pessoalmente, se tornou a base para dar início, dois anos depois, à associação no projeto “Caminhos da Religiosidade Afro-riograndense”.

7 O Apêndice A - Ao povo que é da praia, traz uma crônica etnográfica que, além da descrição de um rito, trata sobre esta relação entre eu, na figura do pesquisador, e um grupo religioso específico.

8 Monografia “*Orixás, caboclos e exus em Porto Alegre: estudo (foto) etnográfico da paisagem urbana religiosa e dos rituais em terreiros afro-riograndenses na capital gaúcha*”, orientado pelo Professor Ari Pedro Oro e defendido no Curso de Graduação em Ciências Sociais do IFCH da UFRGS, em dezembro de 2009.

Coordenado pelo professor Ari Pedro Oro, este projeto teve por objetivo a confecção de um documentário de caráter didático sobre as religiões afro-brasileiras no Sul do Brasil. Mesmo não sendo um produto necessariamente etnográfico, esta aptidão metodológica foi central em sua realização. Por via deste documentário melhor pude sistematizar o campo de pesquisa que até então desenvolvera. Além disso, oportunizou a relação com outras comunidades religiosas. É o caso do Ilê Nação Oyó, dirigido por Mãe Ieda do Ogum, que, por via dos trabalhos de Daniel De Bem, já travara relações. Quanto às comunidades Reino de Oxalá, liderado por Pai Cleon de Oxalá, a Casa Espírita Assistencial Afro-Brasileira Caboclo Rompe Mato Reino de Xangô e Oxalá, em Pelotas (RS) e dirigida por Mãe Giza de Oxalá e o Reino de Xangô, organizado pelo alabê e sacerdote Pai Antônio Carlos de Xangô, foi no decurso do documentário que estreitei a convivência.

Ainda que outros agentes sejam evocados ao longo deste trabalho, conforme a oportunidade, são nessas comunidades, muitas vezes referidos na figura de seus líderes, a sustentação desta pesquisa. Isto posto, o documentário “Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndense” se configura como mediador nas reflexões aqui apresentadas.

E se arrolei os grupos presentes na realização do documentário cuja experiência dá formas a esta dissertação, não posso omitir a parceria do colega de pesquisa José Francisco S. Santos, o Chico, importantíssima figura motivadora na trajetória de investigação. Além das trocas intelectuais primordiais na realização de uma pesquisa, de Chico devo o aprendizado de uma maneira jocosa e lúdica de se relacionar com o *povo de religião*, uma postura que longe a concepção de desrespeito, incide no próprio *ethos* do grupo, estimulando a diminuição da distância formal típica entre o pesquisador e chamado objeto de pesquisa.

Neste sentido, procurei estabelecer através da apreciação da trajetória de pesquisa a atitude de alguém que, não apenas preocupado em dar voz aos interlocutores, pois estes nunca estiveram desprovidos dos meios de comunicação, primou, em antropologia social, pela atenta escuta de uma expressão cultural por aqueles que lhe impregnam de vida, a tempo que busca relacionar esses dizeres com a produção acadêmica existente. Por esse motivo, renunciarei nas próximas páginas a experiência pessoal e apresentarei, sempre em tom introdutório, os principais pressupostos teóricos e metodológicos em minha construção de sujeito pesquisador em antropologia social.

Ao longo das apreciações etnográficas deste trabalho, uma série de observações serão apresentadas a luz de considerações teóricas e conceituais, no intuito de oferecer a compreensão reflexiva do objeto tratado. Entretanto, em sintonia à formação de um pensamento em harmonia com a tradição antropológica, reconheço duas ênfases que percorrem minha trajetória cognitiva nesta pesquisa. É o motivo pelo qual trago estas considerações iniciais afim de esclarecer o posicionamento que defendo e oferece as bases teóricas da pesquisa, mesmo que não venham a se apresentarem diretamente no corpo do texto. Menciono, especificamente, aos conceitos de cultura e ritual que, ao entrelaçar-se, delimitam aspectos inerentes a noção de identidade étnica.

Tendo por influência inicial Marshall Sahlins (2011), cultura pode ser apreendida através de seu perfil dinâmico na história. Em síntese, não se trata de uma essência substancializada, estática, imóvel e fechada em si mesmo. Como pode ser perceptível no próprio processo da contribuição que as religiões de matriz africana prestaram à constituição da identidade brasileira, descobre-se que, ao longo do tempo, a incidência cultural se fez sentir a partir de reelaborações das tradições africanas, sendo esta ressemantizada para as atuais tradições afro-brasileiras (ORO, 2003). Por esse dinamismo, cultura e história não estão em contradição, mas, perenemente, se “contaminando”. De forma simples, esse ponto de vista sensível ao pensamento de Sahlins capta uma noção de história que é, em grande medida, “ordenada culturalmente”, assim como a cultura está sempre aberta à ação histórica.

A este pressuposto dinâmico, que coloca a história na estrutura (ou seja, na cultura), e vice-versa, em um autêntico jogo de espelhos, pode ser adicionado o foco semiótico de cultura, através da ênfase oferecida por outro antropólogo norte-americano, Clifford Geertz. Para este o homem é uma criatura simbolizante, onde o sistema cultural resguarda os elementos de um universo simbólico a ser apropriado no objetivo de nortear e gerir os próprios comportamentos. Em suas palavras, que consideram as noções de Sahlins, a cultura

[...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1978, p. 103).

A esta conceituação sucinta do conceito, tendo por inspiração alguns notáveis

movimentos da tradição norte-americana de antropologia cultural, é importante acentuar que, não obstante a proeminência do conceito na disciplina, esse fato não impediu a emergência de posicionamentos críticos. Na atualidade da antropologia sociocultural, verifica-se que a consolidação de grandes correntes de pensamento, pautadas em “escolas”, centralizadas nas tradições norte-americana, britânica e francesa que dão as bases aos fluxos de ideias nas antropologias periféricas, tal como a imagem de três “continentes” na disciplina, cercados de pequenas ilhas, alguma conectadas por pontes e outras desconectadas (GERHOLM e HANNERZ, 1982), foram suplantadas pelo desenvolvimento de grandes debates temáticos⁹. Cultura, como conceito e teoria, foram, entre outros, um dos objetos de entusiasmadas discussões. Tão acaloradamente se estabeleceu esse debates internos à antropologia, que pode-se, didaticamente, organizar a consolidação dicotômica de grupos intelectuais favoráveis ao conceito de cultura e outros contrários.

Contrários ao uso do conceito de cultura (ABU-LUGHOD, 1991; GUPTA e FERGUSON, 2000; OVERING, 2000; TROUILLOT, 2003), todos os críticos, de alguma maneira, reforçaram a ideia da relação entre sujeito pesquisador e objeto de conhecimento, onde se destacaria a assimetria dessa relação. A partir da noção de culturas humanas enquanto essências, essas relações adquirem contornos hierarquizantes, estabelecendo, em último caso, o “nós” e os “eles”, o Ocidente e o Oriente.

Apoiando-me nas considerações de Sahlins, novamente, chamo a atenção que a dimensão do poder na discussão sobre cultura deve ser relativizada. Sahlins (1997), apresenta-se favorável à valorização do conceito de cultura, utiliza-se do exemplo de Rena Lederman, entre os Mendi, para justificar que a diferença manifestada pelo conceito não é da subjugação, ou seja, uma demarcação que manteria os povos subordinados presos a sua condição de subordinação, legitimando as desigualdades. Pelo contrário, cultura permite a emersão da diferença autônoma, algo plenamente observável no anti-iluminismo do contexto alemão. Em um movimento anticolonialista, as pessoas utilizam a noção de cultura de maneira a demarcar as suas especificidades, circunscrevendo identidades em movimentos de valorização do direito de controlarem suas vidas. O autor percebe que a cultura não estabelece apenas distinções essencialistas, em geral, relacionadas a um contexto mais amplo de interesses e poder com forte

⁹ Obviamente que o incitamento dos grandes debates atuais possui nas três antropologia centrais o cerce do desenvolvimento.

concentração ao Ocidente. Mais do que isso, Sahlins percebe que cultura é algo assumido. As populações se apropriam da cultura, num curso que não é tão somente assimilado, mas, antes de tudo, consciente.

Complementando este posicionamento favorável ao conceito de cultura, no qual pactuo neste trabalho, o antropólogo alemão Christoph Brumann destaca que, para além de uma opção de resposta ao colonialismo, as pessoas no âmbito externo à antropologia estão se apropriando e usando o termo cultura, com ou sem rigor. Entrementes, estes usos externos são, mais ou menos, semelhantes à noção antropológica. De fato, o termo cultura tem sugerido diretamente características negativas, como limitação, homogeneização e coerência, entretanto, isso se dá muito menos ao conceito do que pelas formas de utilização (BRUMANN, 1999). Para o autor, é possível encontrar as distinções entre o conceito e esses usos equivocados, havendo precedentes na própria antropologia. De qualquer maneira, para ele existe uma razão pragmática à continuação do emprego de “cultura” e “culturas”, a saber: outras disciplinas científicas e mesmo o público mais geral têm, cada vez mais, empregado esse conceito de um modo não tão infeliz, ainda que não sem problemas. Contudo, o uso deste conceito já criou um campo comum de discurso, o que permitiria aos antropólogos a possibilidade de superar esses problemas.

Importante destacar que, para além de usos não tão infelizes no meio acadêmico externo à antropologia, as pessoas passam a se conceber numa ordem cultural, o que não está restrito às sociedades pós-industriais. Esta apropriação é central nas regiões influenciadas pelo imperialismo de outrora. As pessoas comuns, ao menos em parte, compreendem que a cultura está lá:

Still, there is no denying that many ordinary people have grasped at least part of anthropology's message: culture is there, it is learned, it permeates all of everyday life, it is important, and it is far more responsible for differences among human groups than genes. Therefore, I think that retaining the concept will put us in a better strategic position to transmit the other things we know than we would achieve by denying the existence of culture/s. Choosing the former strategy, we can try to establish anthropology as the expert on — if no longer the owner of — culture, whereas opting for the latter places us in the difficult position of denying something about which we rightly claim to be more knowledgeable than others. (BRUMANN, 1999, p. S12)

Na arena de debates relativos ao conceito de cultura, na contramão da acusação de essencialismo, determinismo e poder implicado, percebe-se que o tema da autoconsciência cultural é levantado. Nesta orientação, o antropólogo Roy Wagner traz uma valiosa contribuição,

ao tomar o tema da autoconsciência em dois níveis que se imbricam intimamente na perspectiva epistemológica. Para Wagner (1981), deve-se pensar nesta temática no momento dos grupos pesquisados e, igualmente, ao próprio antropólogo.

Nos grupos pesquisados, o autor parte do princípio que as pessoas pesquisadas não estão desprovidas do quadro mais geral que forma a sua própria cultura. Ao antropólogo, faz-se mister reconhecer a criatividade destes grupos no que concerne a elaboração de suas referências culturais. Por consequência, o etnógrafo não será aquele agente profissionalizado que irá “desvelar” a cultura do “outro”, tomado-os em uma posição passiva frente às suas práticas. Ao contrário, importa apreender os modos no qual o outro inventa a realidade, o que, inevitavelmente, implica no reconhecimento que o sujeito pesquisado possui autoridade sobre a prática. Está em jogo a sua consciência cultural. O exemplo já anunciado dos *lados* pode bem ilustrar esse posicionamento, quando relacionada com as formas religiosas afro-brasileiras.

Entretanto, a temática circunscrita à autoconsciência cultural apresenta reflexos ao pesquisador. Segundo Wagner, o conhecimento antropológico sobre o “outro” é sempre produzido através do jogo de analogias. Obviamente, estas analogias tem origem na realidade do pesquisador. Considerando o postulado anterior, da consciência criativa do pesquisado, Wagner chama a atenção para o fato de que o antropólogo deve estar consciente de sua própria criatividade que dará contornos as suas analogias, com vistas a não subjugar as invenções dos “outros” frente as suas. A consciência sobre os próprios referenciais são fundamentais, com o propósito de que o antropólogo seja competente no controle ao acesso dos referenciais daquelas pessoas em que direciona sua pesquisa.

Este condessado quadro tem por motivo desencadear a relação existente entre cultura, através do tema da autoconsciência cultural, com a delimitação da etnicidade, outro conceito de suma importância em antropologia social e, ao longo do histórico de pesquisa, de repercussão nos estudos em religiões afro-brasileiras. Mais uma vez, tomando inspiração na antropologia internacional, recorro ao modelo de análise cultural oferecido por John L. e Jean Comaroff, que perpassa, diretamente, a noção de etnicidade.

Sob inspiração dos clássicos debates acerca a “indústria cultural”, os autores (COMAROFF, John e COMAROFF, Jean, 1999) pensam segundo a ideia da emergência de uma “indústria da etnicidade”. Isto é, tomam a etnicidade na lógica comum da pessoa jurídica, de forma mercantilizada. Neste sentido, surge a equação **eticidade = cultura + identidade**,

em um processo de capitalização que conforma o que denominam por “Etnicidade S.A”. O que os autores desejam apontar é para um movimento de apropriação dos direitos aos referenciais culturais, a exemplo da noção de direitos de propriedade. A venda da cultura, que substitui a venda da mercadoria em muitos lugares, tem significado o potencial de maior autonomia para populações, trazendo um incremento material e político.

Isto porque, no processo focado pelos autores, é perceptível um processo simultâneo de “autodistanciamento” e “autorreconhecimento” por parte das populações. Em síntese, na elaboração da identidade, há uma busca pelo encontro de algo viável ao mercado, de maneira que estimula a reivindicação de um legado coletivo valorizado em sua humanidade. Por exemplo, a produção e venda de etnomercadorias pode enriquecer a ordem moral e social indígena e, invariavelmente, leva à intensificação do reconhecimento da existência de uma agência indígena. Como argumentam

Nor only them, Xavante traditional dancers from the Amazon, performing for urban Brazilian audiences, are said to do so in pursuit of “existential recognition” [...] from outsiders, which they consider to be essential to their ultimate goal of perpetuating ‘cultural continuity’. (COMAROFF, John e COMAROFF, Jean, 2009, p. 25).

Esta comercialização permite a (re)criação da identidade, a (re)animação da subjetividade cultural e a (re)carga da consciência coletiva, o que colabora na definição de novas formas de socialidade inscritas nos mercados. Não raro, torna ambígua a relação entre produtores e consumidores, pois os primeiros, quase sempre, atuam como consumidores da própria cultura que ao ver, escutar e experimentar a representação de suas próprias identidades, passam por um processo de objetivação da própria subjetividade.

Retomando e ampliando diversos pontos até então aqui abordados, Manuela Carneiro da Cunha, longe de debater a manutenção ou desprendimento do conceito de cultura, discute como o conceito, a partir de um histórico na antropologia social, está presente no mundo percorrendo caminhos diversos, ainda que entrecruzados aos da disciplina (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Ao focar a atenção no tema dos direitos intelectuais sobre os conhecimentos tradicionais, em uma ampla arena de debate que envolve populações específicas, Estados-Nação, ONGs e Organismos Internacionais é possível apreciar como o conceito no sentido antropológico, introduzido no mundo todo, assume um novo papel como argumento político e serve como “arma dos fracos”. Ou, nas palavras da autora

Enquanto a antropologia contemporânea, como Marshall Sahlins apontou, vem procurando se desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta (e deixá-la aos cuidados dos estudos culturais), vários povos estão mais do que nunca celebrando sua “cultura” e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 313).

Basicamente, interessa à autora o uso local da categoria de cultura. Especificamente, em sua abordagem pragmática. Nesse sentido, tendo, por exemplo, as estratégias de povos indígenas, mas que poderia facilmente ser ampliado para comunidades religiosas de matriz africana, percebe que estes precisam se conformar às expectativas dominantes em vez de confrontá-las, na intenção de serem beneficiados. Numa esfera interétnica, operam conhecimentos e a noção de cultura tais como são entendidos por outros povos.

Nesse contexto, chama a atenção para as implicações presentes nessa transição pragmática de noções locais vivenciadas no dia a dia (cultura) para uma metropolitana (“cultura”). Ou seja, está em debate o momento em que os detentores de uma cultura a pensam com referência a “cultura”, esta tomada como um conceito mais abstrato e, possivelmente, exógeno. Nesse campo em que está em jogo cultura e “cultura”, é possível surgir, através de uma reivindicação de caráter francamente político, processos de inovação da tradição. Assim, e vindo de encontro com as discussões acerca a identidade étnica, esta noção está muito mais relacionada com um processo dinâmico (que recorda o primeiro apontamento descrito aqui, a partir do pensamento de Sahlins) do que com um tipo de substância inerente e estável.

Frente ao tema da autoconsciência cultural, a autora resgata que, com muito mais frequência daquela que se costuma admitir, as pessoas têm consciência da própria “cultura”, como um metadiscurso reflexivo da sua cultura. Ou seja, as pessoas tendem a viver na “cultura” ao mesmo tempo em que vivem na cultura. Trata-se de duas esferas distintas, pois se baseiam em diferentes princípios de entendimento. Basicamente, a “lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das <culturas>” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 359). Entretanto, ainda que distintas, estas categorias estão em relação direta se interinfluenciando. Ao mesmo tempo em que “cultura” se aplica em um domínio interétnico, está participando do mundo real da cultura, o que, invariavelmente, gera efeitos específicos entre ambas.

No escopo de uma discussão mais ampla sobre o conceito de cultura, direcionei a vinculação dessa prestigiada noção, em grande parte fundante da antropologia sociocultural,

para a ideia de identidade étnica. Claro, esses amplos campos de compreensão do ser humano, em sua dimensão social, especificam-se conforme a orientação e os objetivos dos recortes de pesquisa. Será interessante, neste momento, direcionar estes desdobramentos teóricos e conceituais para o tema de pesquisa aqui abordada. Alejandro Frigerio, ao ter demonstrado aspectos do desenvolvimento das religiões afro-brasileiras na Argentina, a partir do fenômeno de transnacionalização religiosa, traz novas luzes ao desenho da noção de identidade étnica no plano do coletivo religioso por mim investigado.

Frigerio, no artigo “De la Umbanda al Africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina” (1993), ao sintetizar parte de suas pesquisas sobre o fenômeno religioso de matriz africana em seu país natal, toma o conceito de identidade étnica não como algo objetivo, porém como um mosaico de certas características culturais apropriadas e desenvolvidas pelos grupos em específico. Interessa observar a vinculação do autor argentino ao interacionismo simbólico na sustentação de suas importantes reflexões. A identidade étnica é montada, ou delimitada, a partir das interações com outros grupos. Importa que a identidade de um grupo revele uma distinção deste, enfocando tanto o conteúdo cultural quanto as fronteiras intergrupais. Em ambos os casos, é pertinente a manipulação de signos e símbolos, em um processo que denota a concepção que os agentes possuem de sua cultura em causa, através de um trato que nunca deixa de ser criativo, retomando, mais uma vez, os postulados de Wagner. Alguns símbolos serão importantes nas regiões de fronteiras, outros para as próprias diferenciações internas do grupo sem que tenham nenhuma importância para quem está fora. Como os símbolos, signos e valores subjacentes a uma identidade estão relacionados com a interação de um grupo com outro, percebe-se que estes podem mudar como respostas a determinadas situações. Daí a rivalidade entre religião “africana” e “brasileira”, tão presente em suas pesquisas.

Ainda tendo por base o trabalho de Frigerio, aos grupos subordinados, assim como os estigmatizados (posição conferida aos adeptos das religiões afro-brasileiras na Argentina, entretanto não tão distante dos *hermanos* na sociedade brasileira), confere a adoção de estratégias a permitirem um “manejo da impressão”, exibindo, seletivamente, símbolos da identidade ou seu próprio *status*. Esses símbolos tendem ser aqueles elementos aceitáveis pela sociedade mais ampla, num processo que pode incidir na elaboração da tradição, tal como referido por Carneiro da Cunha. Óbvio que o religioso será a base que abriga esses símbolos, valores e signos da identidade em debate. O que se deve levar em conta é que entre o mundo da prática e a religião

existe uma relação dialética. Ou, tal escrito por Jurema Brites sobre os auspícios de Geertz, “como sabemos, a religião se processa num movimento dialético, no qual ela se estrutura a partir da experiência dos grupos, e ao mesmo tempo, acaba referendando a ação dos mesmos” (BRITES, 1994, p.86).

Paralelo às condições que se realiza a constituição da identidade étnica, que nesse caso de pesquisa pode ser apreendida pela participação nas concepções religiosas, pois estas comportam um conjunto de valores, signos e símbolos a serem acionados intra e intergrupalmente, considero pertinente no entendimento da vida religiosa, enquanto processo individual e social, a importância da expressão do performance ritual. Complexificando os fluxos identitários, nunca é excessivo recordar que, no âmbito das sociedades complexas contemporâneas, ademais a importância do conteúdo religioso que tem no rito o momento de máxima efervescência e compartilhamento, diversos elementos identitários são externos à esfera propriamente religiosa. Como Bem afirma

Este processo, funda-se na construção de uma identidade a partir de um *ethos* e de uma visão de mundo expressas na performance ritualística. No entanto, os elementos identitários religiosos interagem com outros elementos identitários dos atores, estes últimos surgidos através de outras esferas de sociabilidade extra-religiosa (BEM, 2007, p. 106).

A partir dessa ressalva, bastante pertinente ao trabalho de Bem (2007) que examinou os processos sociais inerentes ao fenômeno da transnacionalização afro-religiosa do Rio Grande do Sul para os Países do Prata, é importante para a manutenção de um espaço reflexivo que não se desvie a uma concepção tortuosa que tome os elementos religiosos como únicos na construção da identidade do coletivo afro-religioso, como se estivessem isolados do mundo da vida e da interação com outros elementos culturais, trancafiados perenemente no universo místico. Por outro lado, abre espaço para se pensar a eminência do rito junto à cultura dos terreiros.

Rito e crença religiosa não se negam, mas estão em estrita relação e, em parte, em situação de complementariedade. Tomando as considerações de Martine Segalen, o rito, por configurar um conjunto de atos formalizados, expressivos e portadores de uma dimensão simbólica, deve ser pensado enquanto um patrimônio comum de dado grupo social, instituindo identidades e organizando ações individuais dentro de uma ordem simbólica aprendida e compartilhada (SEGALLEN, 2002). Além do mais, tal como realizado por Maria Laura Viveiros de Castro

Cavalcanti ao analisar culturalmente duas festividades espetacularizadas, o carnaval carioca e os Bois-bumbás de Paratins, sobre a ótica ritualística, importa considerar o papel da própria corporeidade dos participantes na busca pelo plano estrutural das significações, de maneira que possam conduzir a valores culturais centrais. Para a autora, a noção de rito, neste momento, se aproxima da perspectiva da Escola Sociológica Francesa, fundamentalmente naquilo que faz referência a “sociedade em ato”, onde “[...] a ênfase recai, então, na ação/comportamento, a base da ‘efervescência coletiva’, trazendo consigo a instauração da autoconsciência mediatizada pelas representações” (CAVALCANTI, 2002, p. 45).

Retomando para o campo ritualístico afro-brasileiro, agora com o acréscimo do destaque à corporeidade, convém situar que a performance realizado pelos corpos, durante o rito, está vinculada a formas prescritivas baseadas nos mitos. Como melhor abordado por Bem ao se preocupar na forma de retornar aos ritos experienciados através escrita etnográfica

Na construção dessa escritura etnográfica tentarei recompor um pouco da ambiência experimentada durante os rituais que participei, o “clima” encantatório totalizante que busca *prescritivamente* reviver pensamentos e paisagens míticas associadas à cosmogonia das tradições sudanesas onde, *performativamente*, apresentam-se as tensões identitárias entre os atores envolvidos na medida em que, apesar de relacionarem-se através de uma estrutura ritual compartilhada, a experienciam a partir de significantes e práticas culturais informadas pelos seus pertencimentos anteriores (BEM, 2007, p. 9 - Grifos do autor).

Nesse momento de visitação a considerações teóricas, que de algum jeito remetem a esta pesquisa, o foco recai para a relação entre mito e rito. Apesar da amplitude que este debate sugere na história da antropologia social, o pensamento de Marisa Peirano sintetiza ricas informações. Como revisa Peirano, ao examinar a análise antropológica de rituais, para Claude Levi-Strauss existiria uma dicotomia entre mitos e ritos. O primeiro é o local privilegiado para acessar a mente humana, enquanto o segundo é execução de gestos e manipulação de objetos. De outra maneira, o mito está ligado ao pensar, enquanto o rito ao viver, anunciando uma aproximação da abordagem durkheimiana que distingue entre relações sociais (realidade) e representações. Como Peirano se manifesta

Mitos e ritos marcariam uma antinomia inerente à condição humana entre duas sujeições inelutáveis: a do viver e a do pensar. Ritos faziam parte da primeira; mitos, da segunda. Se o rito também possuía uma mitologia implícita que se manifestava nas exegeses, o fato é que em estado puro ele perderia a afinidade com a língua (*langue*). O mito, então, seria o pensar pleno, superior ao rito que se relacionava com a prática (...)

os mitos ficaram associados às representações e os ritos, às relações sociais empíricas (como na proposta de van Gennep). (PEIRANO, 2009, p. 6).

Ainda acompanhando os ensinamentos de Peirano (2009), Victor Turner deu sequência a essa separação entre mito (representação) e rito (viver). Entretanto, distinto de Levi-Strauss, interessou-se pelo vivido como chave para encontrar os princípios estruturais e para detectar os momentos processuais de ruptura, crise, separação e reintegração social (drama social). Em sua abordagem, símbolos instigam à ação. O correlacionamento entre mito e rito pode ser pensado a partir das convicções de Stanley Tambiah, para quem os rituais são sistemas de comunicação simbólica e não apenas ações baseadas em sistemas de ideias. São, portanto, bons para pensar e agir, pois são momentos de intensificação do usual. Além disso, são socialmente eficazes, vinculando-se a cosmologia (PEIRANO, 2009). Baseados nisso, a distância entre mitos e ritos é restringida, uma vez em que “rituais indicam-nos o caminho das cosmologias, quer daquelas um dia consideradas tribais, primitivas, ou, hoje, modernas (PEIRANO, 2009, p. 20).

Especificamente no campo das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, e não distante da premissas de Tambiah, José Carlos dos Anjos, ao refletir nos ritos, concentra-se naquilo que ele pode ocasionar de novo na cena cerimoniosa. Em suas palavras

Em lugar da reiteração reificante das fórmulas repetitivas dos rituais, privilegiarei o acontecimento em sua potencialidade de fazer intervir o novo no jogo de forças que carrega a situação cerimoniosa. Ao evocar a cena ritual busco “o vivo da ação e o peso das estruturas, cortado pelo gume do acontecimento” (ANJOS, 2006, p. 14).

Seguindo este raciocínio, o ritual religioso afro-brasileiro pode ser entendido de maneira mais sofisticada do que aquela, em alguns momentos, proposta por Correa (2006, p. 115), restrito à redimensionalização da espacialidade sagrada percebida em gestos, expressões, posturas, seja em locais específicos ou frente a outras pessoas que desempenham diferentes papéis. Por outro lado, o postulado de Anjos parece estar mais próximo da perspectiva de Barbosa Neto que, atento as variadas formas que o coletivo religioso pode assumir, o que pode se referir às possibilidades do surgimento do novo, considera que “[...] o trabalho ritual é uma ação sobre a ação dos inúmeros seres sobrenaturais que povoam o mundo e que são como cristalizações do *axe*” (BARBOSA NETO, 2012, p. 266).

Delimitadas estas notas referentes aos conceitos de cultura e rito, acrescento uma observação sobre determinados termos que estarão presentes neste trabalho. Estritamente

vinculados à concepção politeísta anunciada, em inúmeros momentos farei uso das palavras “atravessamentos”, “sobreposições” e “passagens”. Esta última, que inclusive endossa o título da dissertação, ainda que próxima do ponto de vista teórico, não foi usada tal como consagrada em importante produção antropológica brasileira. Neste sentido, estou apontando, em especial, para o conceito de passagem tal como expresso por Patrícia Birman (1996). Isto porque a autora, ao propor esta noção, esteve atenta à compreensão das complexas dinâmicas de trânsito religioso no Brasil, com ênfase na migração de outras confissões para o pentecostalismo. Relativizando o potencial de separação que a ideia de conversão resguarda, que não “[...] leva em conta o contexto religioso e social que regem as trocas” (BIRMAN, 1996, p. 90), o pressuposto de passagem de indivíduos entre grupos religiosos denota um espaço de interlocução que apresenta mediações sociais e simbólicas, elementos essenciais à conversão. Basicamente, a conversão envolve “[...] um processo que implica sucessivas formas de apropriação e reelaboração simbólica entre dois sistemas religiosos em contato” (BIRMAN, 1996, p. 92).

Frigerio (2012), chama a atenção para o quanto esta proposta conseguiu aceitação no meio antropológico brasileiro, de maneira que seu amplo alcance colaborou na consolidação da ideia de que o Brasil é uma nação caracterizada, religiosamente, muito mais por passagens do que por conversões. O autor argentino destaca a leitura exagerada dispensada a esta noção sendo que, inclusive, recorda que Birman o usa, exclusivamente, para refletir o trânsito entre adeptos das religiões afro-brasileiras para as denominações neo-pentecostais, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus. Frente a esta breve exposição, exponho que o uso do conceito de passagem aqui desenvolvido não está estritamente vinculado a proposta consagrada por Birman. Ainda que ela faça o uso para pensar um espaço de interlocução fluída, tal como pode ser observado entre os *lados da religião*, ressalto que está tratando da mediação entre diferentes sistemas religiosos em contato. Assim, ao utilizar os termos passagem, atravessamento, sobreposição, afastamento e distanciamento de elementos, valores e concepções cosmológicas, estou tratando, acima de tudo, de um único sistema religioso que, entre suas mais relevantes características, expressa-se pela multiplicidade de formas dispostas em permanente contato fluído. Não em vão que entre os membros do coletivo, no Rio Grande do Sul, o termo singular *religião* condensa as diferentes possibilidades de singularização do sagrado afro-brasileiro.

A vida religiosa nos terreiros é um constante aprendizado. Mesmo os sacerdotes, melhor compreendidos como mães e pais de santo, a quem são depositados a mais extrema confiança no saber que agencia as diversas forças que atravessam a vida das pessoas, dos deuses e dos mortos, costumam, com não falsa modéstia, garantir que a cada dia se aprende algo novo. A cada instante pode surgir o inesperado através daqueles que os procuram para os mais variados fins, estimulando uma descoberta que tanto pode ser oriunda dos segredos revelados pelo jogo de búzios¹⁰, ou tão somente pela interpretação do contexto daqueles que lhes solicitam préstimos. Mães e pais de santo são guardiões de saberes místicos que se renovam constantemente, a partir da especificação de cada caso, mas, igualmente, espécie de psicólogos sociais locais, mestres na compreensão da subjetividade humana. Apesar da aprendizagem percorrer todos os envolvidos, a ponto que uma hipotética pessoa que reivindicasse o saber total seguramente seria tomada pela zombaria e o descrédito, são nas dedicadas filhas e filhos de santo que surgem a mais intensa necessidade (e interesse explícito) pelo acúmulo do saber religioso.

Em certa medida, o processo de aprendizagem nas religiões afro-brasileiras se faz a partir de orientações formais do sacerdote responsável aos seus filhos de santo, aprendizes da *religião*. Em muitas situações, esta estrutura verticalizada pode ser reproduzida nas relações entre membros mais antigos e os mais recentes, não sendo desprezível o papel que a madrinha ou padrinho de santo assume na construção do sujeito religioso. Entretanto, diluindo este modelo formal hierárquico, grande parte do conteúdo religioso é apreendido no cotidiano do terreiro. As principais lições, se assim se podem denominar, não são diretas ou objetivas, mas legadas em gestos, comentários genéricos, momentos específicos. Tão importante quanto o saber do líder religioso tutor é a capacidade do pupilo de absorver esse conhecimento não sistematizado, o que se faz pela “observação”. Porém, aqui “observação” não deve ser restringida apenas ao sentido da visão. É uma “observação” totalizada, que compreende o ver, o escutar, o posicionar-se corporalmente, usar da fala no momento adequado e agir antecipadamente ao fato. Barbosa

10 O jogo de búzios, conhecido meio da arte adivinhatória essencial ao *lado dos orixás*, é igualmente um mediador do conhecimento, ocasião especial em que os deuses “falam” aos vivos devidamente preparados para interpretar. Na umbanda e na quimbanda é mais comum que novos conhecimentos sejam repassados diretamente pela oralidade, na oportunidade da incorporação do médium. Entretanto, seguindo a tese de atravessamentos das práticas rituais entre as formas religiosas, não delimito o jogo de búzios apenas ao batuque. Recordo, a título de exemplificação, que a pombagira Maria Mulambo de Pai Luís Antônio, um dos meus primeiros interlocutores, ao atender fazia uso do jogo de búzios, ainda que com algumas especificidades.

Neto (2012: 14), nesse processo de constituição do conhecimento afro-religioso, evoca as lições de Márcio Goldman ao citar o “catar folhas”, uma bela metáfora da apreensão, ao longo de anos pacientes, de pequenos conhecimentos que um dia podem dar origem a uma síntese interessante. Um andamento característico desse coletivo que atenua a mediação tradicional consoante ao mestre que transmite, substancialmente, um determinado conjunto de conhecimentos a um aprendiz. Nos terreiros esse modelo é secundário, sendo o “catar folhas”, quem sabe, um dos motivos que colabora na constituição da singularidade de cada chefe religioso.

Anuncio esta anotação sobre o processo de transmissão do conhecimento religioso pois o mesmo princípio está associado à experiência etnográfica, incidindo diretamente na metodologia de pesquisa. Afinal, apesar das peculiaridades entre o etnógrafo e os filhos de santo, fazer etnografia no universo religioso afro-brasileiro nunca deixa de ser um “catar folhas”.

O resultado dessa pesquisa primou pelo uso, e constante aprendizagem, do método etnográfico. Como singular, as principais técnicas empregadas foram a observação-participante, a confecção de diário de campo, a realização de entrevistas semiestruturadas e o uso de recursos audiovisuais.

As três primeiras técnicas supracitadas demarca o alicerce básico de toda e qualquer pesquisa etnográfica, pois estão, em diferentes níveis de atribuição, relacionando o ver, o ouvir e o escrever, ações elementares ao trabalho do antropólogo, conforme ensina o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2000). Entretanto, penso ser necessário expor a importância capital que o uso da imagem ocasionou nesta pesquisa, tendo, conseqüentemente, especificando-a. Sem ser reduzida a uma posição de apêndice ao longo da investigação, através de registros fragmentados que, por ventura, poderiam se tornar suporte da memória ou auxiliar a descrição de tempos e espaços, a imagem, em especial a fotográfica, constituiu em minha jornada de campo uma referência reflexiva e mediadora nas relações. Ainda que não seja um profissional na produção imagética, busquei pela proficiência no intuito de poder melhor apreendê-la na qualidade de linguagem.

Neste sentido, muito da observação-participante e do diário de campo, que são dois momentos interligados, tiveram na imagem um elemento de potencialização. A tempo em que o uso da câmera me oferecia uma forma específica de observação, a partir de um “olhar” que leva em conta o posicionamento e atuação do corpo em sua integridade, o retorno posterior a essa produção, para além do auxílio à lembrança, colaborou decisivamente na conceituação dos

momentos vivenciados. Obviamente, a própria técnica da entrevista foi assim influenciada, pois, tanto na elaboração do roteiro básico quanto no momento de interação com o interlocutor, a todo momento uma constelação de imagens, captadas ou imaginadas, povoaram meu pensamento, colaborando na construção da interpretação.

Paralelamente, e em concordância a constituição do papel junto aos terreiros de alguém que produzia imagem, objeto muito apreciado na *religião*¹¹, os produtos audiovisuais constituíram-se em poderoso mediador da relação entre pesquisador e parceiros de pesquisa. Muito poderia se falar sobre o papel do retorno às comunidades investigadas. Porém, nesse momento, chamo a atenção para o dialogismo que a imagem permite. Ampliando as possibilidades estabelecidas pela oralidade conceituada, a apresentação das imagens ao *povo de religião* foi um ótimo recurso no diálogo, pois as interpretações desses, ou seja, o olhar êmico, permitiram a descoberta de aspectos vários, muitas vezes pequenos detalhes que ao pesquisador, por si só, passariam totalmente despercebidos. Em alguns meios acadêmicos, a imagem chega a ser criticada em sua amplitude de sentido. Enfim, por permitir a abertura de diferentes interpretações pessoais, pois numa mesma imagem cada pessoa pode ver algo em específico ou, sobre o mesmo algo, evocar sentimentos distintos, a imagem é associada ao subjetivismo que pode macular a objetividade da pesquisa. Se não creio que a escrita seja muito diferente, pois depende muito das disposições do leitor, considero justamente esse poder de ampliação de sentido o grande mérito da imagem tal como experienciado nessa pesquisa. É claro, para além de um meio reflexivo que põe em movimento as subjetividades, as imagens audiovisuais consolidam um apreciado suporte da memória, não apenas de pesquisa, mas dos grupos envolvidos. Em deslocamento, as mesmas imagens que colaboram para o desenvolvimento de uma narrativa etnográfica são, ao mesmo tempo, apropriadas como fragmentos da história particular de cada grupo, vindo a ser consumidas de forma muito mais efetiva do que a própria escrita do etnógrafo devolvida.

Em muitos momentos retornei às imagens produzidas junto aos grupos religiosos que estabeleci contato. Coleções de imagens fotográficas, álbuns diagramados impressos em forma narrativa ou peças videográficas editadas foram maneiras, em aproveitamento da difusão dos recursos digitais, que retornei aos parceiros de pesquisa aquilo que lhe são de total direito:

11 Correa (2006), dedica diversas linhas de sua obra para transmitir o quanto a apresentação de fotografias através de *slides* foi importante em sua pesquisa, sendo um suporte precioso de interação com representantes dos grupos religiosos investigados.

suas imagens. Além da gravação em algum tipo de mídia que possibilitasse o fácil acesso, como CDs, DVDs e mais recentemente em Pen Drives, sempre que necessário procurava desenvolver capas que especificassem o conteúdo e trouxesse informações dos conteúdos, no sentido de promover a organização do acervo pelas comunidades.

Obviamente, estes conteúdos, em muitos atos, foram desenvolvidos privilegiando as expectativas nativas, possível através da troca de impressões. Considero o melhor exemplo desse processo, que incide sobre a própria reflexividade etnográfica, a elaboração de um vídeo junto ao Ilê Nação Oyó, liderado por Mãe Ieda do Ogum. Esta empreitada teve início através de reclamação da própria mãe de santo na oportunidade do cinquentenário de seu caboclo, o Cacique Supremo da Montanha. Apesar de ser a primeira entidade a ter se manifestado para Mãe Ieda, dando início ao processo de conversão que resultou em sua trajetória religiosa, esta entidade, ligada ao *lado* da umbanda, com o tempo secundarizou-se frente a emergência dos outros *lados*, em especial a quimbanda. Mãe Ieda desejou realizar uma espécie de homenagem ao seu caboclo pessoal. Propomos, eu e Daniel De Bem, a realização de um curto documentário, na qual a própria mãe de santo trouxesse o tema a partir de sua narrativa de vida no que se refere a *religião*, especificando a importância do *lado* dos caboclos. Apesar da falta de recursos materiais (e mesmo de conhecimentos técnicos), tendo por compensação uma dedicação que relacionasse premissas antropológicas e anseios da religiosa, o vídeo resultou em uma elaboração relativamente bem-sucedida. Sem nenhuma divulgação, quando publicado em um sítio de compartilhamento de vídeos na internet, alcançou mais de 120 mil visualizações, sendo inúmeros os comentários positivos, principalmente de filhos de santo da própria Mãe Ieda localizados em cidades distantes, em especial na Argentina, que deixaram seus melhores sentimentos em palavras afetuosas. Sem querer algum tipo de sucesso, essa experiência serviu para melhor refletir sobre as potencialidades que a imagem, constituída de forma dialógica, veria a assumir na construção da etnografia.

Verdade seja dita, muitos desses processos foram possíveis devido a um maior tempo de pesquisa que gozei junto ao *povo de religião*, afinal a experiência etnográfica que circunscreve essa dissertação não está limitada à breve temporalidade do curso de mestrado, tendo início, ainda que com melhor sistematização posterior, anos antes do ingresso discente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Sobre esse aspecto metodológico sensível à etnografia é pertinente considerar o posicionamento de Harri Englund e James Leach (2000). Em artigo dedicado a pensar as potencialidades que a etnografias oferecem na superação das metanarrativas

da modernidade que organizam o discurso ocidental, os autores defendem uma etnografia local, particular e de longa duração, onde a interação com os sujeitos de pesquisa é fundamental no desenvolvimento do conhecimento etnográfico. São, acima de tudo, críticos à ideia de uma etnografia desatenta que, por falta de trocas subjetivas mais intensas, limita-se à demonstração empírica de “múltiplas modernidades”, como forma de contribuição da antropologia aos estudos modernos. Ao tomar a noção de pessoa como fio condutor da crítica teórica, os argumentos tangem a proeminência da reflexividade no método etnográfico, onde a própria experiência localizada permite o reconhecimento da existência de formas distintas de refletir sobre a constituição da pessoa. Ou, como anunciado pelos autores,

A practice of reflexive knowledge production, in turn, defines our alternative to the meta-narratives of modernity, a practice in which the possibilities of an analytical-cum-descriptive language are explored both in scholarly critique and in the fieldworker's lived experience. Reflexivity in our account therefore lies less in devising theoretical propositions than in producing new anthropological knowledge in the very attempt at making a meta-narrative explicit (ENGLUND e LEACH, 2000, p. 228).

É justamente no trabalho localizado, ao permitir que o sujeito pesquisado tenha autoridade sobre o contexto em que vive e realiza suas práticas, que emerge essa possibilidade de diálogo com o “outro”, a fim de potencializar o desenvolvimento do saber social. Interessante que, para Englund e Leach, esse saber social desenvolvido pela etnografia é amplo, não restringindo a pesquisa sobre o “outro” a uma reflexão sobre o “si”. Isto faz referência a comparação, algo inerente ao trabalho etnográfico. Seja como for, o próprio etnógrafo, ao trazer sua bagagem cultural, já estabelece uma perspectiva comparativa no trabalho de campo que, por sinal, estende-se na escrita etnográfica desenvolvida a um público diferente do pesquisado. Sustentam os autores que não é possível que a etnografia de múltiplas modernidades tomem o “outro” como um mero elemento de comparação para pensarmos a nossa modernidade.

Escapando da discussão sobre metanarrativas da modernidade, onde apenas desejei apontar o papel do trabalho de campo localizado e estendido, retomo a concepção de etnografia que desenvolvi. Consciente dos méritos do modelo proposto pelos autores anteriores, percebo que a experiência por mim desenvolvida, ainda que acrescida de um tempo amplo, não se caracterizou pela linearidade, como já referido na trajetória de pesquisa. Percebo-a como uma “etnografia em movimento”, tal como referido por Goldman, ainda que esteja plenamente consciente de minhas limitações frente aos muitos anos que este antropólogo possui em seu

campo de pesquisa. O que preservo, é a ideia de que “[...] trata-se mesmo de uma ‘etnografia em movimento’ e de um ‘envolvimento cumulativo e de longo prazo’ com o grupo estudado” (GOLDMAN, 2003, p.455), retomando, novamente, a ideia incidental de “catar folhas”.

Relacionando esse aspecto com o que foi considerado no parágrafo anterior, tomo por fundamental a existência de uma temporalidade dilatada no trabalho de campo, o tanto quanto possível, afim de que seja possível que

Os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos (GOLDMAN, 2008, p. 7).

Justamente, e baseado nas ideias de Goldman, penso que o etnógrafo lida com pessoas concretas, e não genéricas. Por conseguinte, o pesquisador nunca pode perder de vista que as pessoas são dotadas de agência e criatividade, criando, a todo momento, suas próprias noções. É conveniente lembrar que o termo “participação”, complemento indispensável da técnica de observação, não é tão somente a consideração de corpos que dividem um espaço comum. Está, isto sim, em referência a aceitação do antropólogo em ser afetado pelo nativo. Claro, em meu caso isso não significou a conversão religiosa, até porque esse estratagema fora muitas vezes usada por antropólogos para acessar rituais exclusivos. O que ressalto no método etnográfico é esse poder já anunciado de destabilização das certezas, onde, tal como um rito de iniciação, o etnógrafo não retorna ao “seu mundo” tal como antes, pois algo novo e alternativo de suas sensíveis verdades anteriores foi adicionado. E esta mudança, invariavelmente, deve estar presente na coirmã da experiência etnográfica de campo, a escrita, não apenas como abstração. Novamente, apoio-me nas precisas palavras de Goldman

Limitar-se, então, a comentar a posteriori os efeitos de sua presença sobre os nativos, tecendo comentários abstratos sobre seu trabalho de campo, parece trair uma certa sensação de superioridade: invulnerável, o antropólogo atravessa a experiência etnográfica sem se modificar seriamente, acreditando-se ainda capaz de avaliar de fora tudo o que teria ocorrido (GOLDMAN, 2003, p. 463).

O reconhecimento dessa “afetação” (tão próxima do afetivo), é prerequisite para a consciência de que a etnografia é um trabalho de articulação de diferentes discursos e práticas que são observadas e participadas sem a intenção de generalizar ou totalizar. O saber etnográfico

sempre será diferente do nativo, não por ser melhor ou mais objetivo, mas por conferir validade a todas as histórias ouvidas (GOLDMAN, 2003, p. 456). Dessa forma, mais do que a tradicional comparação, essa criatividade ao mundo tende a ser relevante para capacidade do antropólogo “traduzir”, de forma aceitável, os saberes nativos, ou, dito de outra forma, “[...] seja capaz de ‘simetrizar’ seus saberes com aqueles dominantes” (GOLDMAN, 2008, p. 6).

Entretanto, o reconhecimento da afetação não perpassa unicamente o plano da subjetividade do etnógrafo, como se o produto final da pesquisa, apresentadas nas linhas da escrita, fosse o reflexo de algum tipo de sensibilidade especial do sujeito. Goldman considera que a reflexividade etnográfica surge em uma média distância entre os conceitos mais concretos (empíricos) e abstratos (teóricos). Neste aspecto, sua abordagem dialoga plenamente com aquela defendida pela antropóloga Marilyn Strathern.

Strathern (1987), ao discutir a noção de autoantropologia, ou seja, a proposta de se estudar aspectos da própria sociedade que deu origem à antropologia, remete a este senso que a reflexividade repousa em uma noção conceitual, que está além do indivíduo. Frente a isso, o etnógrafo não poderá reproduzir a cultura local como os nativos entendem, pois a etnografia incorpora a reflexão local como uma parte dos dados a serem explicados, nunca tomando em si mesmos.

Interessante ao se considerar as religiões afro-brasileiras na etnografia, é sua força em provocar a descoberta deste “outro” privilegiado pela antropologia tradicional. Sem dúvida, os terreiros, evocadores de um universo múltiplo de encadeamento entre potências e intensidades, reconfigurando corpos e relações a partir de concepções sagradas distintas, pode oferecer ao pesquisador, em geral historicamente vinculado a tradição ocidental, um modelo outro de pensar o ser humano¹². Entretanto, observo que a *religião*, assim como todos os agentes que dão vitalidade a este coletivo, estão presentes na mesma sociedade que deu origem ao pesquisador. Em outros termos, a sociedade brasileira, que entre suas instituições fez emergir um amplo campo de saberes acadêmicos, também foi o pano de fundo no qual se estruturaram as religiões afro-brasileiras. Afinal, de longa data é sabido que essas formas religiosas não são a simples transposição de elementos culturais exógenos e, isto sim, uma longa construção efetivada em

12 Obviamente não estou entrando no mérito e particularidade de pesquisadores que são vinculados às religiões de matriz africanas e as tomam como objeto de pesquisa. Estou, através da generalização, desenhando o contexto mais amplo que me reconheço.

terras brasileiras, através de elaborações, sobreposições e inovações de diferentes tradições¹³. E, se a *religião* está vinculada a sociedade brasileira de forma mais ampla, isso não se resume na participação dos adeptos em outras instituições e esferas sociais. Também, muito da identidade brasileira, ainda que as neguem em diversas ocasiões, está construída a partir das concepções afro-religiosas a tal ponto que, como escrito por Reginaldo Prandi, um sem números de elementos estão cristalizados na “alma brasileira”, a ponto em que “[...] um seguidor do candomblé [e do batuque e da umbanda, acrescento eu] poderia bater no peito e dizer: ‘Orixá é cultura’” (PRANDI, 2007, p.7).

Além disso, da impregnação de tradições de matrizes africanas na sociedade do pesquisador, onde se destacam as concepções religiosas que exprimem parte de como funciona o mundo, nunca é demais lembrar a relação de intimidade estabelecida entre a antropologia e as religiões afro-brasileiras (CAPONE, 2006). Sem adentrar aos méritos (e deméritos!) desta complexa aliança, importa manter a consciência de que, diferentes dos povos tradicionais da antropologia social clássica, que possivelmente não apresentam necessariamente conceitos análogos aos dos antropólogos, não raro os agentes religiosos estão usando noções conceituais da própria antropologia. Ou então, como me aconteceu em certas *casas*, os líderes religiosos, assim como seus afiliados, já possuíam experiência pregressa com antropólogos, preservando uma opinião sobre este saber acadêmico.

Frente essas considerações, que em parte tangem questões teóricas ao método etnográfico, procuro delimitar cuidados na elaboração de uma reflexão antropológica que não esteja meramente ocupada de interpretar, mas, além disso, descrever e interpretar, de modo a não reproduzir a cilada própria daquele que, a partir de visitas rápidas, apropria-se de materiais sem o devido cuidado das especificidades (CORREA, 2006, p. 31). Trato, portanto, de uma atenção epistemológica ao método, que considera a relação dialógica constante.

Uma ilustração dos perigos interpretativos extraio de uma passagem ocorrida durante a disciplina de Fotoetnografia, a qual realizei durante o curso de mestrado. Na oportunidade, apresentei uma curta edição videográfica sobre o *lado* do batuque, enfatizando momentos da *obrigação religiosa* e da *festa de batuque*. Ressalto que, entre tantos elementos possíveis, uma das

13 Renzo Pi Hugarte, neste assunto, escreve que “del punto de vista de la dinámica cultural, tales modalidades religiosas no son tanto expresiones de la transferencia y supervivencia de rasgos y complejos culturales procedentes de África, sino creaciones originales surgidas de las circunstancias sociales americanas a partir de diversas tradiciones que a su vez experimentaron reelaboraciones y reinterpretaciones” (PI HUGARTE, 1998, p. 9).

colegas se adiantou, entre um sorriso debochado, em apontar as boas condições de infraestrutura da *casa*, neste caso em específico, ao Reino de Oxalá, liderado por Pai Cleon de Oxalá. Destacou o chão carpetado, as paredes de lustroso azulejo branco e, inclusive, a presença de um grande aparelho de ar condicionado. Perguntei qual era o problema de apresentar uma *casa de religião* caracterizada por boas condições materiais? Por acaso essas boas condições, que de longe não se referem ao fausto, de alguma maneira menosprezaria os saberes e as práticas daquelas pessoas, um coletivo marcado pela diversidade na vida privada? Minha provocação foi no sentido de, no âmbito de uma pseudo-crítica às formas de dominação presentes em nossa realidade social, por que as religiões afro-brasileiras, para serem um alternativa autêntica, precisariam ter sua representação associada a uma gestão colonialista de imagens do mundo? Ou seja, por que para ser religião afro-brasileira, neste caso, haveria de ter o chão na terra crua, as paredes caindo aos pedaços e um mísero ventilador para refrescar suados corpos em êxtase? A mim, parece muito mais um tipo de clichê intelectualista baseado em uma forma de idealização que afasta o coletivo religioso afro-brasileiro da realidade, a tempo em que, ao tentar-se negar, apenas ratifica o estranhamento como “[...] o produto de um poder que capta e seleciona imagens” (ANJOS, 2006, p. 28).

Frente essas discussões pertinentes ao caráter metodológico da pesquisa sistematizada nessa dissertação, finalizo com uma percepção comum aos trabalhos de Englund e Leach (2000) e Goldman (2003), que consideram que a realização de um trabalho localizado não se refere apenas a um caso particular, mas

“ [...] emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo e por outros meios a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo” (GOLDMAN, 2003, p. 460).

À luz dessa motivação, cabe traçar alguns comentários sobre os recursos enunciativos empregados, que consistem na própria estratégia de confecção da escrita, para, então, dar início a etnografia propriamente dita.

Esta dissertação contém três capítulos. No primeiro capítulo, com o objetivo de valorizar a revisão bibliográfica realizada e a formação enquanto antropólogo, busco delimitar

aspectos do fenômeno religioso e os estudos sociais, sem perder de vista o assunto no qual o trabalho se referencia, as religiões afro-brasileiras. Na sequência, desenvolvo um capítulo que, sem desviar da relação sociedade e religião, busco apresentar de forma mais ampla a *religião*, articulando sua consolidação no Rio Grande do Sul e características morfológicas. O último capítulo, centrado inicialmente na discussão acerca da sacralidade da *religião*, propõe aprofundar a reflexão sobre o fenômeno religioso afro-brasileiro, contextualizado no Estado do Rio Grande do Sul, através do debate de algumas características proeminentes. Em comum, todas as partes do trabalho foram desenvolvidas na convicção da pertinência em articular a revisão bibliográfica e a experiência de campo. Além dos elementos textuais centrais de uma dissertação, apresento três apêndices compostos a partir de reelaborações de diários de campos. Estas escrituras têm por objetivo valorizar a experiência de campo refletida no exercício da escrita anterior ao texto final. Por fornecer elementos importantes ao que é debatido, através de notas de roda-pé indico relações diretas com o conteúdo apresentado nos apêndices.

Como recurso na construção do texto etnográfico, não desatendo às normas que regem a escrita acadêmica, expandirei essas possibilidades através a inserção de dois elementos. A fotografia estará inserida no corpo do texto nas páginas capitulares. Entretanto, friso que não se trata de mera ilustração de dado explorado. Como recurso reflexivo, já comentado nesta introdução, a imagem percorreu a produção de campo e, invariavelmente, associa-se ao texto propriamente escrito para elaborar a descrição interpretativa que pretendo. Dessa forma, recomendo que fotografias e palavras sejam lidos na intertextualidade da imagem do texto.

Apresentando um texto etnográfico entrecortado pela disposição de imagens, esclareço alguns pontos referentes a questão do direito de imagem, central na delimitação da postura ética que orienta o fazer antropológico. Deslindo o perfil secundário que leguei a obtenção do termo de consentimento de imagem, uma vez em que

A formalidade da escrita e assinatura pelo informante, que em seu formato mesmo é percebida como autoritária, sobretudo em se tratando de populações para as quais a escrita não é modo de expressão mais importante, é concebida de forma a proteger muito mais o pesquisador do que o pesquisado (DOS ANJOS e LEAL, 1999, p. 155).

Antes a posse de um documento formal (e com peso jurídico), importou o esforço em munir os interlocutores na pesquisa de informações acerca do trabalho que pretendi desenvolver, constituindo um atitude em sintonia com uma das mais pertinentes vocações da antropologia,

isto é, a possibilidade de estabelecer uma relação marcada pela dialogia, independente das motivações ideológicas que deslocam os antropólogos e orientam as populações pesquisadas. Basicamente, ao longo das experiências que delimitaram essa pesquisa, acima a obtenção do consentimento de imagem, busquei valorizar a conquista da imagem consentida, o que foi possível a partir de uma relação respeitosa, atenta e de intensa troca. É com verdadeira alegria que recordo uma passagem simples, porém ilustrativa. Atendendo a solicitação do professor Oro, providenciei uma passada à *casa* de Mãe Ieda para que as antropólogas Stefani Capone e René de la Torre, durante período de visitação em Porto Alegre, pudessem conhecer um templo religioso local. Nada muito complexo, tratou-se de uma pequena sessão de exu, na qual a *corrente* (grupo de médiuns) estava reduzida devido uma festividade de uma filha de santo. Durante a visitação, ao apresentar o *quarto das almas*, divisão espacial dedicada aos *exus da lomba* e às *almas*, comumente um espaço bastante resguardo, a professora Capone perguntou se poderia obter uma fotografia. Mãe Ieda, sem nunca deixar de ser uma ótima anfitriã, hesitou por um momento e, sutilmente, procurou a mim. Em rápido diálogo visual, deixei claro que, em minha opinião, não haveria problemas futuros, dado a seriedade da pesquisadora, o que fez com que a sacerdotisa consentisse a autorização de maneira orgulhosa. Longe de me tomar como alguém destacável na casa mencionada, esse relato dá conta da posição de confiança estabelecida em campo. De alguém que buscou desenvolver ciência dos cuidados pertinentes à divulgação da intimidade revelada. De qualquer jeito, todo o trabalho final, resumido nesta dissertação, passou pelo clivo dos interlocutores.

Afora o bom senso da edição e divulgação das imagens presentes, devo informar, igualmente, o cuidado na divulgação de certas descobertas. Trata-se de outra dimensão ética a ser tomada pelo pesquisador que, por sua posição específica, acaba invariavelmente tendo acesso a momentos que, muitas vezes, exige muitos anos de iniciação por parte dos *filhos*. Neste sentido, o texto que segue, de maneira alguma, centra-se na constituição de algum tipo de manual prático e conceitual do fazer religioso. Esta esfera se restringe tão somente aos grupos religiosos, não sendo da competência do etnógrafo. Por isso, em diversos momentos renunciarei uma descrição pormenorizada, como a receita (ingredientes e processos) específica de uma comida dedicada aos orixás, as *frentes*, ou nos elementos dispostos na cabeça de um adepto durante o *bori*, ritual de fortalecimento na relação entre homens e orixás. Isto porque esses saberes e fazeres, como é característico da *religião*, é bastante elástico, possível de consideráveis diferenças entre os

terreiros, de maneira que não cabe ao texto etnográfico revelar detalhes específicos de dada comunidade. Claro que a densidade descritiva não será preterida. Entretanto, tomo o cuidado em não divulgar aquilo que pode arcar prejuízos aos interlocutores.

Além das imagens fotográficas, tomo por segundo recurso a apresentação de quadros segregados do corpo do texto principal, dispostos em caixas de texto e com formatação diferenciada. Estes extratos, secundários ao corpo principal composto de textos e imagens, consiste em uma alternativa que visa a ampliação do argumento enunciado através de fragmentos de diários de campos editados, construídos sobre a inspiração do formato de crônicas. Como peculiar desse estilo narrativo, esses trechos têm por característica retratar um curto espaço temporal, expressando o posicionamento do autor. Referem-se, de forma sutil e sem entrar em competição, à evocação de momentos experienciados chaves na exposição do texto principal.

Frente a essas opções estilísticas, observo a importância de se tomar o texto dissertativo também como forma, ou seja, como imagem. Muito se fala sobre a sobreposição do conteúdo sobre a forma, mas acredito, provavelmente “afetado” pelo universo religioso afro-brasileiro, na não desassociação de ambos elementos uma vez que comungam entre si. Neste sentido, ocupo-me da preocupação com a diagramação do texto, motivo pelo qual optei pela apresentação através da impressão frente e verso. Além da economia de recursos materiais, esta alternativa amplia o espaço da disposição dos diferentes elementos textuais, refletindo diretamente no fluxo narrativo.

Por fim, esclareço que a grafia de termos nativos será tomado em sua forma aportuguesada baseada na oralidade, tendo em vista a diversidade de apreensões destes vocábulos na literatura especializada. Procuro representar graficamente, com base nas normas que regem a língua portuguesa, aquilo que ouvi. Porém, mais importante que a reprodução de termos distintos de nosso idioma oficial, são os termos e expressões nativas que se apoiam na própria língua portuguesa e, no contexto religioso, especificam-se. *Fazer o santo, obrigação aos pais e mães, ter fundamento, matança e demandar* são exemplos de expressões ou palavras presentes em qualquer dicionário e que, no âmago do coletivo, possui significações próprias, compondo uma peculiar linguagem nativa. Tal como a orientação oficial para o uso de vocábulos estrangeiros, destacarei esses termos pelo uso de itálico. Ainda que sejam reflexo de uma característica da linguagem, a apropriação em contextos sociais específicos, tomo-os como espécie de idioma distinto, pois, ao longo da convivência com o *povo de religião*, aprendi, em parte, a dominar estes

códigos, sendo, inclusive, necessário a sua reprodução para melhor comunicar inúmeras ideias. Ainda que procure na primeira apresentação destes termos expor o significado do conteúdo, disponho, ao final da dissertação, a organização alfabética desses termos e expressões, inspirado no modelo de glossário.



Praticamente impossível escrever sobre a luz da certeza quando e como as religiões de matriz africana passaram a fazer parte da realidade social brasileira. Mais provável que determinar processos, épocas e atores é pensar que, desde os primeiros instantes em que o africano deitou pé neste canto da América, uma constelação de seres sobrenaturais, saberes e fazeres passaram a habitar esta terra, contribuindo na construção da riquíssima diversidade cultural do Brasil. Não resta dúvida de que os orixás, voduns e inkices renasceram nas cabeças de suas dedicadas filhas e filhos, passando de geração a geração até os dias atuais. Junto aos seus renascimentos, somase o surgimento de uma diversa leva de entidades espirituais que nunca deixaram no esquecimento todos aqueles desamparados de uma narrativa que se diz oficial. As religiões de matriz africana são, parte substancial da cultura brasileira. Suas formas habitam dentro e fora dos terreiros consagrados, repercutindo na própria forma do brasileiro se pensar no mundo. E, apesar de traços tão profundos, vive uma história complicada, onde os belos vestígios de suas filosofias contrastam com um ambiente social que, sem negá-las misticamente, aparenta ser incrivelmente competente em se fazer adversário.



Fundamentos para uma antropologia na *religião*

A construção do sujeito nas religiões afro-brasileiras é um processo complexo, variável a cada trajetória de vida. Uma pessoa que se socializa desde a tenra infância em meio afro-religioso, ou como costumam dizer as vozes nativas, “*nasce em um família de religião*”, constituirá, desde os primeiros passos, uma visão de mundo apropriada, incidindo em uma trajetória específica que, geralmente, a ligará à *religião*. Este fato é plenamente valorizado pelo coletivo. Quando conversei sobre esse assunto com Rodrigo, 27 anos, um filho de santo de Pai Cleon, era com perceptível orgulho que relatava o fato de sua mãe, durante a gravidez, ter feito *obrigação* religiosa. “*Tu vês, na barriga da minha mãe eu já estava fazendo o santo. Além disso, ela incorpora a Mãe Oxum... Percebe que na barriga eu tinha uma ligação com a minha mãe e por ela incorporar a Oxum isso também me ligava a ela*”, reflexionava ele. Pai Antônio Carlos, famoso tamboreiro no Rio Grande do Sul, sempre ressaltou sua relação com a *religião* desde o nascimento. Sobre o início da trajetória aos tambores, lembra que suas primeiras pancadas no tambor se deu em companhia com a mãe carnal, instrumentista ritual de renome à época. Com sete anos de idade, devido circunstâncias pontuais, fora obrigado a “segurar” sozinho um ritual religioso devido a ausência da mãe. Em ambos os relatos, tanto quanto a formação corporal quanto às práticas socializadoras, remete-se à relevância de “se nascer” no meio religioso.

Mas muitos adeptos não provêm de círculos familiares provenientes da *religião*, sendo seu ingresso posterior. Não compete, neste momento, enumerar as razões e, isto sim, observar que tramitam em um processo de subjetivação dos símbolos religiosos que, em geral, se faz de forma gradual. É comum que o *lado* da umbanda seja uma espécie de porta de entrada para um caminho que, mais cedo ou mais tarde, pode desembocar na constituição da cosmovisão batuqueira. A pessoa tenderá a significar os acontecimentos cotidianos de sua vida com base em uma cosmologia compartilhada. Um dos marcos dessa constituição, tanto para quem “nasce” como para quem adere à *religião*, é a adoção, via reconhecimento social da mãe ou do pai de santo responsável, dos orixás que os *governam*. Isto porque, nas religiões afro-brasileira existe

a concepção da construção múltipla da pessoa. Ao invés de uma unidade racional, a pessoa é folheada de participações sobrenaturais que lhe caracterizará a individualidade. Entre diversas forças que se atravessam na construção da pessoa, os orixás africanos, fundamentalmente cultuados no batuque, são tomados como principal referência. Mesmo pessoas que não são iniciadas no batuque e atuam apenas na umbanda tendem a referenciar quais são seus *santos de cabeça*, pois muito de suas personalidades e características físicas estão ligados a estas divindades. E isto é universal à condição humana. Todos os seres humanos vêm ao mundo com um conjunto de orixás. Um na cabeça, o principal, que é casado com o do corpo. Isto é o chamado *ajuntó*, uma relação não aleatória de um casal de orixás que especificam, em um primeiro nível, a pessoa. Fora esse, existe o orixá das pernas e, entre muitos adeptos, trabalha-se com um quarto orixá individual, tomado nos braços. Às vezes, a cabeça pode ser disputa por dois orixás diferentes, o que requer cuidados adicionais. Na maior parte das pessoas, esses orixás não se anunciam ao longo da vida, ficando restritos a certas características e propensões individuais. Em outras os orixás exigem serem cultuados a fim de atuarem no mundo, o que se fará pela iniciação. Sem me alongar nesta breve explanação, apenas aponto a centralidade da adoção dos orixás pessoais, o que se faz pelo jogo de búzios, como marco na subjetivação afro-religiosa.

Virando o assunto, lembro de participação em uma reunião de orientandos do Professor Ari Pedro Oro. Entre apresentações dos trabalhos individuais, adentrou-se no fértil terreno das curiosidades despertadas pelo campo religioso afro-brasileiro. Em certo momento, uma das colegas falou da sua vontade em consultar um sacerdote para descobrir quais seriam as divindades que a *governam*. Sabendo de minha experiência pregressa junto ao coletivo, perguntou se eu já havia me consultado. Nunca realizei esse tipo de consulta, sendo que minha curiosidade já estava bastante suprida pelas desconfianças nativas que sou filho de Ogum, uma divindade que, inclusive, passei a guardar grande simpatia. Frente a pergunta, jocosamente me limitei a dizer “*que certeza não tenho, pois é preciso jogar (o búzios), mas desconfio que tenho Durkheim na cabeça*”. Ainda que tenha me limitado a esse anúncio, que gerou um clima de descontração na reunião, poderia, em continuação à alegoria afro-religiosa, dizer que, apesar de ser *cabeça grande* (termo usado pelos adeptos aos filhos de orixás considerados velhos, caso em se poderia incluir o célebre sociólogo francês), *trabalho* bastante com o *lado* do culturalismo norte-americano. Vai lá que minha cabeça esteja sendo disputada por Franz Boas...

Mas isso não é piada, até porque poucos achariam graça. Essa analogia entre a

construção da pessoa religiosa nas formas afro-brasileiras e aquela característica na formação acadêmica conserva certas similitudes importantes. Apesar das especificidades, em certos momentos a vida no terreiro e na universidade se mostram não tão distantes. Assim como existe o neófito postulando adentrar ao mundo afro-religioso, há o aspirante acadêmico. Se o primeiro conta com a uma intensa sociabilidade religiosa e a atuação da mãe ou pai de santo na construção de uma forma ímpar de significar o mundo, não muito diferente será o estudante que, entre rodas de conversas, participação em encontros e seminários e a atenta escuta ao orientador também adentra a um processo semelhante. Aliás, tal como o sacerdote ao delimitar e *fazer* os orixás individuais do iniciante da *religião*, o que imprime suas características próprias ao marco do processo de subjetivação, ao orientador compete “prever” as inclinações do tutelado, com vistas a desenvolver sua proficiência sobre seus marcos teóricos e conceituais, bastante vinculados à escolas de pensamento e autores referências. Assim poderá melhor se instrumentalizar para interpretar o mundo, ou seja, realizar um processo de significação.

Seja como for, a evocação da construção da pessoa múltipla nas religiões afro-brasileiras mediada pela participação de outros atores sociais na subjetivação de quadros de referências simbólicas, que antecipou uma característica pertinente ao grupo de estudo, buscou fazer uma analogia com o desenvolvimento do conhecimento antropológico, tal como tenho experimentado. Da mesma maneira como existem referências mais amplas (os mitos dos orixás ou as teorias antropológica), estas se especificam em um processo singularizante, compondo um indivíduo percorrido por diversas “vozes”. Neste processo de especificação, é perceptível que o sujeito se torne herdeiro de uma tradição, seja pelas peculiaridades da família de santo ou pela linhagem de pesquisa. É neste sentido que este primeiro capítulo deve ser apreendido. Um esforço de, através de revisão bibliográfica, registrar aspectos da tradição em que uma pesquisa antropológica sobre religiões afro-brasileiras se insere.

Dessa forma, procuro percorrer algumas concepções centrais que relaciona o fenômeno religioso e a antropologia. Obviamente que este assunto é demasiado amplo, o que motivou a restrição em tópicos que enquadram a religiosidade afro-brasileira, em especial sua expressividade no Rio Grande do Sul. Dito isto, os dois próximos tópicos trarão um campo conceitual mais amplo, destacando momentos fulcrais quando em relação as religiões afro-brasileiras. Por ter percebido a ênfase dada pelos pesquisadores da área sobre os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras nas duas últimas décadas, e a incidência desse fato a um antigo histórico de

perseguição e estigmatização direcionados aos *povo de religião*, que repercute no próprio direito constitucional de livre culto religioso, considere pertinente finalizar este capítulo retomando a temática, adicionando informações captadas durante o trabalho de campo.

1.1. Notas sobre a religião no mundo contemporâneo

Se a maior parte da pesquisa por mim conduzida teve nos territórios de algumas *casas de religião* os locais de realização em si, sendo os momentos rituais o período de excelência à observação conceituada, de modo algum desejo compreender o exercício etnográfico em um espaço-tempo deslocado da realidade social mais ampla. Entre as formas singularizadas de agenciamento de forças e intensidades que se atravessavam e delimitando a ação no mundo dos religiosos, existe a sociedade brasileira como um todo, operando com suas instituições sociais e variadas ideologias que influenciam as condutas, as ações e os projetos sociais dos agentes religiosos. Como anteriormente comentado, com base no trabalho de Bem (2007), por maior que seja relevância dos parâmetros religiosos na constituição da identidade afro-religiosa, invariavelmente, outros elementos de esferas externas são acionados pelos adeptos, ainda que a anúnciação pública possa ser, conforme o contexto de interação, variável.

Quanto a esse último ponto, recorde que na realização do documentário “Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndenses”, ao abordar o *lado* de exus e pombagiras, centrado nos relatos de Mãe Ieda, expoente personagem na recente histórico de desenvolvimento desse *lado*, prevaleceu uma noção reconciliatória dessas entidades frente às representações cristãs, dominantes na sociedade brasileira. Dessa forma, quase que recapitulando um processo de domesticação do *povo da rua*, Mãe Ieda insistiu em apresentá-los enquanto “guardiões”, “companheiros”, “escravos dos cabeças”, ou seja, obedientes aos orixás donos da casa. Em sua fala, reconstituída no vídeo, há uma forte preocupação em distanciá-los da imagem demoníaca tradicionalmente associada a esta classe de entidades ambíguas:

Exu, eles vêm para servir. Eles são subordinados. O exu não é o anjo de guarda da pessoa. Ele é uma entidade subordinada para trabalhar para os grandes, para as cabeças. Eles são mensageiros que vêm para a Terra para trabalhar. E hoje o exu está com muita força. [...] Não são demônios. Exu não faz mal para ninguém. Às vezes as pessoas, em desespero, carência ou maldade, sabe que o exu trabalha rápido, então eles acendem uma vela e diz 'eu quero que tu tire o trabalho do fulano'. O exu não vai fazer isso. É o pensamento das pessoas. [...] E não tem porque é demônio, a cor é vermelha, porque exu tem guampa, porque exu tem rabo... não tem nada a ver". (Relato de Mãe Ieda, sobre o que seria as entidades do lado de exu)

Além do performance narrativo presente no depoimento do vídeo, mesmo em momentos rituais, abertos à sociedade mais ampla, esse ponto de vista é acionado. Na preleção introdutória de uma festividade pelo *lado de exu*¹, realizada em 2011, podemos encontrar um exemplo ilustrativo:



1 Esta mesma festividade é abordada no Apêndice B - Festa no Cruzeiro.

Porque vamos entrar no mês da primavera com o nosso coração cheio de alegria por receber esse grande axé de quimbandeiros, de exus, de pombagira. De toda a linha de exu. Porque todos os exus são reis, todos exus são maravilhosos. Não tem o mais bonito e o mais feito. É tudo uma cara só. Dizem que exu não tem dente. Exu tem, até de ouro. (Preleção inicial de Mãe Ieda, durante a Festa no Cruzeiro, em agosto de 2011).

Entretanto, em outros momentos do trabalho de campo, pude perceber certas formas de se vivenciar o *lado do povo da rua*, um tanto contrastivas à apreensão cristianizada, baseada no oportuno *batismo* destas entidades². Se não for tomado as devidas atenções interpretativistas, pode-se-ia cair na perigosa ideia da existência de um discurso que mascara a prática experienciada. Existiria má intenção na religiosa em questão?

De forma alguma, defendo. Identifico em Mãe Ieda a sabedoria de quem, há mais de cinquenta anos, lida com a peculiar situação de professar uma fé que, em tantos momentos, foi e tem sido alvo de intolerância, perseguição e, acima de tudo, desconhecimento. Ao participar de um projeto que tinha por objeto tornar público essas formas religiosas, ou “desmistificar”³ como regularmente presente nas

O buraco das almas

A quimbanda, para mim, é sempre a modalidade mais complicada de se entender. Realmente desafia o pesquisador e as pessoas que, de alguma forma, entram em contato. No caminho de Exu, de deus mensageiro a espírito controverso, a associação com o diabo pegou de um jeito que os padres de séculos atrás nunca poderiam imaginar. Se queriam “desqualificar” o deus africano sexualizado, a imagem demoníaca foi reelaborada de uma forma inusitada [...] Em um olhada desprevenida, os símbolos e o clima quimbandeiro realmente podem parecer algum tipo de seita satânica. Mas... Sempre há um “mas” [...] O ritual que filmei da abertura do buraco das almas, na casa de Mãe Ieda, é exemplar. Na liturgia, sobre a penumbra de algum tipo de cripta medieval, entoa-se uma Ave Maria. Parece até tétrico. Na sequência, Mãe Ieda abre os trabalhos saudando os homenageados: – *Viva as almas aflitas, viva as almas que cantam, viva as almas que choram, viva as almas que riem, viva as almas que não enxergam, viva as almas que não caminham, viva as almas penadas, viva as almas com sede, viva as almas perdidas, viva as almas pequenas, viva os anjos, Ave Maria...* [...] De maneira alguma é o mal cristão ou alguma versão controversa de bem. É uma vivência que extrai poder daquelas formas negadas às margens. Distanciadas e temidas. Podem ajudar, mas não se prendem a um código moral tradicional. Sua marginalidade imposta resulta em liberdade de ação. Nem anjos, nem demônios: simplesmente exus.

Extrato editado de diário de campo, novembro de 2010.

² *Exu batizado* é uma noção que percorre o coletivo, bastante atrelada ao período de ampliação da umbanda como religião nacional. Por “batismo”, deve-se entender o processo de domesticação dessa classe espiritual, de forma a adequá-la aos valores cristãos. Em contraponto, convive a noção de *exu pagão*. Ao se introduzir as noções espíritas-kardécistas no bojo teológico umbandista, compreende-se que, reproduzindo um processo de evolução espiritual inexorável, seria conveniente tornar um exu “pagão” em um “batizado”, através do trabalho caridoso. Curiosamente esta percepção, ainda que convivente na *religião* atual, parece ter sido suplantada por outra ideia correlata de evolução. Percebe-se a evolução dessas entidades, porém desassociada das amarras morais cristãs. É o que pode-se compreender pela noção de *exu do alto*, referente a entidade que se desenvolveu ao longo dos anos em associação com o médium.

³ Em diversas oportunidades, ao conversar sobre as opiniões negativas existentes sobre a *religião*, ouvi os interlocutores se referirem a existência de muita “mistificação”, havendo a indicação da necessidade de se

falas dos religiosos afro-brasileiros, Mãe Ieda, ciente da recepção leiga, evoca uma versão em específica do *povo da rua*. Nem mais verdadeira, nem mentirosa. Existem distintas formas de se explicar sobre os exus e as pombagiras e, no momento dos depoimentos destinados a um público mais amplo, obviamente que a mãe de santo se apropriou daquele mais adequado a fim de não gerar prejuízos. Claro, adentrando ao universo religioso citado e, com o tempo, desenvolvendo maior proficiência em sua complexidade interna, pode-se descobrir outras narrativas alternativas sobre estas entidades, assim como às intrincadas relações estabelecidas com outros *lados*.

Evoquei este comentário sobre os nexos entre a *religião* e a sociedade tomada em sua amplitude no intuito de considerar a perspectiva que orientou esta pesquisa. Não estive estabelecida na busca de em um onírico reino construído de traços mágicos e dispersos da sociedade abrangente, como se os muros que efetivam os limites entre a *casa de religião* e a rua fossem tão sólidos a ponto da total impermeabilidade. Antes de tudo, os agentes religiosos não estão restritos ao eterno mundo da reprodução do trabalho ritual e, isto sim, constantemente agenciando concepções que, não raro, surgem como verdadeiras contradições. Neste sentido, compete localizar a pesquisa sobre as formas religiosas afro-brasileiras no seio da modernidade.

Um dos primeiros aspectos que relaciona as práticas rituais e as cosmologias afro-brasileiras à modernidade é o processo de reencantamento do mundo. Debatido por diversos pensadores sociais contemporâneos dedicados a refletir sobre o fenômeno religioso e a modernidade, Reginaldo Prandi é uma dessas vozes que toma a pertinência de perceber a emergência das várias religiões após a metade do século XX em sintonia com as não cumpridas promessas da “razão”, entusiasmadamente anunciadas na era da luzes. Para Prandi (1997), em uma primeira vista, pode parecer contraditório indicar a multiplicação de novos (e velhos, ainda que reelaborados) sistemas religiosos em um mundo que, cada vez mais globalizado, teve por princípio o processo de desencantamento da religião e da sociedade, sintetizado no andamento de laicização de instituições e ideologias. Entretanto, como observa o autor, “[...] nunca se inventaram tantas religiões como hoje, o que tem levado muito observadores a acreditarem numa espécie de reencantamento do mundo” (PRANDI, 1997, p. 63).

“desmistificar”. Quanto ao termo, parece haver clara consciência, por parte dos religiosos, que a sociedade não ligada à *religião* a toma pela vertente mística, em prejuízo da noção tradicional de religião legítima, pautada na anunciação moral e ética. Entretanto, penso que o termo em debate pode ser, também, uma espécie de corruptela de “mitificação”, no sentido que se construiu, no Brasil, um mito de que as religiões afro-brasileiras não são boa coisa. Assim, pela aproximação ortográfica, místico e mítico embasam a noção de *mistificação*, como usada pelos adeptos.

Retomando as promessas não feitas pela razão, após certo período de pleno otimismo no destino da humanidade na qual, em grande parte, as elites da sociedade brasileira acompanharam em coro, crenes na construção de um mundo ideal conduzido pela potência da ciência, o que se sucedeu foram descompassos nas mudanças sociais efetivadas de forma desigual. Populações marginalizadas enfrentando um sem número de problemas nos campos da saúde e das finanças, carências de autoestima, perda de referências que as colocassem em um lugar no mundo. Ao passo que estas questões se aguçaram, inúmeras religiões aparecem ao horizonte como especialistas na solução destas disfunções. Soluções, cada qual com suas metodologias e méritos, caracterizadas pelo reencantamento do mundo, onde as religiões, ainda que diferentes dos antigos modelos de instituições totalizadoras, ofereceram uma modalidade para a expressão da identidade individualizada, condizente com a fruição de sentimentos, gostos e prazeres. Como escreve Prandi, a religião

Pode ser consumida pela satisfação que é capaz de proporcionar aos indivíduos que se sentem bem em participar de uma dimensão da vida situada no outro mundo e povoada de anjos, espíritos, forças sagradas as mais díspares, podendo acreditar em vidas passadas e enriquecer suas vidas com essas dimensões subjetivas capazes de negar a objetividade compartilhadas com os demais mortais. (PRANDI, 1997, p. 65)

Por outro lado, é importante notar que a multiplicação de agências religiosas no mundo moderno teve, entre suas razões, a franca dificuldade que os sistemas estabelecidos, apreendidos na qualidade de religiões tradicionais, tiveram frente à modernidade. Como explica Oro (1994a), frente às demandas da marcha modernista nas sociedades capitalistas, grandes sistemas religiosos buscaram se adequar a esta nova realidade, abrindo espaço para mudanças em sua liturgias e formas de agenciamento do sagrado. No caso do catolicismo, Cândido Procópio Ferreira Camargo, em clássico estudo realizado na década de 1960, ao dispor esta denominação confessional em um *continuum* religioso próprio, destaca as diferenças da convivência entre um modelo de “catolicismo tradicional rural” e aquele que denominou por “catolicismo internalizado urbano” (CAMARGO, 1973), este último caracterizado pelas reivindicações da modernidade. Oro (1994a), em parte dando sequência a observação apontada por Camargo, percebe que este movimento de adequação à modernidade, estabelecido pelo processo de “secularização interna”, abriu espaço para a constituição de um vazio na experiência religiosa, desejosa pelo mistério e a magia. Ainda que este fenômeno possa ser tomado de forma mais abrangente no que concerne às



sociedades ocidentais, o autor especifica que, na América Latina, este processo de secularização das religiões cristãs parece nunca ter sido total, de modo que em suas práticas rituais e representações sagradas do mundo, [...] parcela importante da população latino-americana não procedeu ao desencanto do mundo e da vida” (ORO, 1994a, p. 58).

Durante as andanças em terreiros, encontrei toda sorte de pessoas. Nas inúmeras *sessões de caridade*, como o *povo de religião* usualmente se refere as ritos esporádicos na umbanda, nas *magias do povo de exu*, ritos de caráter comemorativo no *lado* da quimbanda, ou mesmo das festas do batuque, não apenas descobria adeptos que dedicam muito do seu precioso tempo ao culto. Na assistência sempre se sobressai uma quantidade significativa de pessoas que, pelos hábitos desconcertados, anunciam um certo distanciamento da *religião*. Porém, um distanciamento devido a falta de costume, se assim posso dizer, e não da vontade de comungar com uma realidade sagrada. Desses membros singulares da assistência, como pude descortinar após questionamentos aos religiosos, muitas participações se dão como uma peculiar maneira de realizar o agradecimento a determinada graça alcançada pelo intermédio da *casa*. Mais especificamente, pelo poder que o líder religioso possui em agenciar as potências sobrenaturais. Escamoteados de maior divulgação, muitos desses “penitentes”, de bom grado, contribuem nos custos econômicos da festividade. Observo, neste caso, a predominância de ofertas em mercadorias necessárias ao ritual. Poucos são os momentos em que a mãe ou pai de santo solicitam valores em espécie, uma vez que não se trata diretamente de algum tipo de serviço prestado.

Outros tantos, são os “*simpatizantes*”. Ainda que não possa ser tomado como um termo comum a todo o coletivo, são considerados aqueles que não são iniciados, não estão retribuindo alguma conquista pontual mediada pela *casa*, ou, até mesmo, seguem outra denominação religiosa regularmente, entretanto, permitem-se a uma passada para prestigiar a *religião*. De alguma forma, é uma maneira para se “fortalecerem”, através do acréscimo advindo do trânsito religioso plural, contra as dificuldades que a vida lega a cada dia. Afinal, a *religião*, mesmo para quem não é iniciado, é assaz eficiente na complementação da necessidade íntima mística, a tempo em que, ao longo do último século, consolidou-se em instância de resolução dos mais diversos problemas pragmáticos⁴.

Este fato se harmoniza com uma pontual observação de Oro. Pensando nesse perfil pragmático das religiões afro-brasileiras, Oro (1994b) percebe uma relação de complementariedade entre estas formas religiosas e o catolicismo. As religiões afro-brasileiras atuam, principalmente, na solução dos problemas existências, enquanto o catolicismo se enceta na realização e legitimação do indivíduo na sociedade civil. Em suma, nos ritos institucionais de demarcação de posição no espaço social, a Igreja Católica é acionada e privilegiada. Em tempos de dificuldade, frente alguma questão de urgência, ainda que disfarçadamente, muitos desses católicos recorrem a um dos inúmeros terreiros espalhados pelo Rio Grande do Sul a fim de encontrar a solução para o mal que tanto os afrigem. Penso que muitos, após a conquista do préstimo, sentem-se na obrigação pessoal de retornar ao terreiro em consideração à graça alcançada, algo bem sintonizado com a noção de reciprocidade inerente nas promessas católicas, compondo parte da assistência anteriormente comentada. Afinal, sabe-se lá quando não será preciso de novo...

Independente de minhas fugazes ironias, este trânsito, em grande parte subterrâneo, faz das religiões afro-brasileiras, para essas pessoas, uma outra alternativa ao catolicismo, sem que precisem, necessariamente, negar sua condição confessional original. Percebo um movimento, ainda que não assumido, de dupla identidade religiosa. Curioso, pois induz a imaginar que as concepções de politeísmo inerentes às formas religiosas afro-brasileiras, em certa medida, são tomadas de empréstimos por agentes católicos que de forma alguma desejam abandonar sua denominação. Desse típico movimento entre esferas religiosas é possível vislumbrar que,

4 Abordando as redes de reciprocidade em uma família de *religião*, o Apêndice A - Ao povo que é da praia, tem por pano de fundo narrativo a realização de um rito em benefício da saúde do pequeno filho de uma filha de santo.

historicamente, existe uma série de relações entre o catolicismo e as formas religiosas de matriz africana. Ainda que não simétrico, há um campo de comunicação entre essas tradições religiosas, de modo que “pode-se, pois, afirmar que o fato da população gaúcha ser majoritariamente católica favoreceu a sua aproximação com as religiões afro-brasileiras” (ORO, 1994b, p.81)⁵.

Notável que, valorizando os símbolos da cruz e da encruzilhada, Correa ao construir o panorama das religiões afro-brasileiras, sob a inspiração de Camargo e a sua tipologia ideal (1973), tratou de um *continuum* religioso formado por tipos puros condensados em umbanda, linha cruzada e batuque. A esta linha horizontal, o autor percebe a possibilidade de se incluir outras duas variedades, o kardecismo e o catolicismo. Nas palavras de Correa

Duas outras religiões fora deste *continuum* marcam profundamente as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul: O Espiritismo-kardecista e o Catolicismo, que estão dispostas num *continuum* maior, como mencionei anteriormente: Igreja Católica, Kardecismo, Umbanda Pura, Linha Cruzada, Batuque. A influência de ambas sobre as outras é tão mais efetiva quanto mais próximas de si estão estas no *continuum*. [...] Em suma, podemos supor que tais similaridades auxiliam no processo de assimilação do Catolicismo e Espiritismo pelas religiões afro. (CORREA, 1994, p. 16-17).

Chamo a atenção que esta proposta aponta para o fato de que a “influência será tanto maior quanto a proximidade”, de modo que catolicismo e batuque estão diametralmente opostos, tendo seus elementos sobrepostos através da agência de formas religiosas mediadoras (kardecismo, umbanda e linha cruzada). Em um primeiro momento esta ideia surge, em certo sentido, contraditória ao argumento anterior de Oro, circunscrito pela relação de complementariedade. Para melhor compreender a proposta de Correa, que de forma alguma está se referindo a uma distinção radical entre catolicismo e batuque, convém tomar a ideia de *continuum* religioso frente a noção de diversidade religiosa, o que remeterá, novamente, ao tema da modernidade.

Em artigo dedicado a apontar notas sobre a diversidade e liberdade religiosa, Oro (2004), retoma duas perspectivas sobre a pluralidade religiosa no contexto brasileiro. Evocando a obra de Carlos Rodrigues Brandão, observa que este autor ressaltou a ênfase no catolicismo, sendo que todas as outras religiões no Brasil, de uma forma ou de outra, entram em relação com esta denominação. Em contrapartida, Oro traz a análise da diversidade religiosa pelo viés

5 Outro argumento que relaciona esse processo de comunicação simbólica entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras é sustentado por Maria Julia Carozzi e Alejandro Frijério (1997), que percebem que a entrada destas formas religiosas, na Argentina, deu-se pelo catolicismo popular.

cultural proposto por Pierre Sanchis. Rompendo com binarismos, este pensador busca menos pelo entendimento através das confissões denominacionistas e, por compensação, valoriza as mentalidades que expressam diferentes temporalidades. Sanchis (1997) desenvolve a ideia de três modernidades. Assim, delimita o que compreende por pré-modernidade, caracterizado pela expressão mágica-religiosa; o moderno, pertinente ao domínio do indivíduo dotado de uma razão única; e, por fim, a pós-moderna, que é intrinsecamente eclética, construída por colagens de universos simbólicos próprios e alheios.

Segundo Sanchis, a compreensão da tendência à pluralidade religiosa no Brasil pode ser examinada através da história de sua formação em relação ao catolicismo. Este apresenta uma estrutura virtualmente sincrética, onde podemos inferir dois tipos de sincretismo possíveis: aquele característico da velha Europa, de traços secretos e que faz de uma identidade aparentemente integral ter a potencialidade de suas referências passadas. De modo diferente, Sanchis considera que no Brasil o catolicismo desenvolveu um tipo de sincretismo a promover um espaço amplo de encontro com as diversidades, possível pela aproximação de três povos desenraizados. É evidente que o autor considera que este encontro não se deu de forma igual, sendo, em uma escala macro, perceptível a apreensão das desigualdades estimuladas, a reprodução da dominação e a produção de verdadeiros etnocídios. Ocorre que, em um ponto de vista micro, foi possível a existência do jogo de identidades, nunca unificadas em sua totalidade. Enfim, defende Sanchis, na sociogênese do Brasil se descobre uma pluralidade sistemática. Ademais a relação de assimetria, cujos efeitos na realidade social foram acompanhados de mascaramento, pouco a pouco se estabeleceu pontos de porosidade e contaminações mútuas. Isso se relaciona com as tradições africanas que foram introduzidas em um meio de amplo processamento das diferenças: o catolicismo. Como escrito pelo autor

As tradições africanas - já profundamente sincretizadas antes de chegar, e introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e processadora das diferenças: o catolicismo. Nem África pura, nem Catolicismo europeu. Do ponto de vista religioso e do ponto de vista cultural. (SANCHIS, 1997, p. 105)

Sobre esta perspectiva, a ideia de “alma brasileira”, recuperada dos escritos de Prandi (2007) pode ser melhor definida. Sobre a análise cultural de Sanchis, densa quanto ao dinamismo, torna-se possível compreender que, dada as porosidades e contaminações mútuas, o catolicismo apresenta traços “africanos”, a tempo que os “africanismos” são percorridos pelo

catolicismo. Isto, desde sua origem. Se bem compreendo o *continuum* amplo de Correa, onde entre os extremos repousam catolicismo e batuque (a principal vertente africanista no Rio Grande do Sul), este posicionamento não se dá por conservarem, necessariamente, apenas elementos culturais contrastivos. Mas por conformarem, respectivamente, as duas matrizes da religiosidade popular brasileira que se mantêm sempre em confronto. O importante é perceber que não estão em posições paralelas e distantes, porém em um constante processo de articulação na constituição de uma concepção de universo povoado de mediações. Sob esta ótica, expressa a partir da concepção de sobreposição das três modernidades apresentadas, fica “[...] impossível abstrair as religiões africanas *no Brasil* de certa impregnação ‘católica’, impossível imaginar nosso catolicismo despido de ressonâncias africanas” (SANCHIS, 1997, p. 106 - Grifo do autor).

Agrada-me a ideia das duas matrizes confrontantes em perene articulação e contaminação que gestionam um universo povoado de mediações, pois conferem novo destaque às formas “medianas”, além da suposta intermediação na associação de elementos entre extremos. Ao incluir o espiritismo como uma outra matriz, e não como mediação, pois, aqui no Brasil, ele é transformado em religião, Sanchis o percebe como “[...] uma fonte teórica institucional” (SANCHIS, 1997, p. 106).

O caso paradigmático é a umbanda, tida pelo autor como um caso de sincretismo explícito. A umbanda articula boa parte das tradições religiosas brasileiras, como as indígenas, africanas, católica, espírita, esotérica e mesmo “orientais”. Neste caldeirão cultural, emerge um traço significativo: a fonte “africana”, na umbanda, não abriga nos polos “bem” e “mal” as relações éticas entre os homens. Aqui, “bem” e “mal” residem nas relações rituais com os orixás. A constituição ética umbandista será centrada no bem e no mal através da prática da caridade, um valor cristão trazido pelo espiritismo. Entretanto, adiciono que é um valor em concordância direta com a noção de ação pragmática na resolução de problemas cotidianos. Se pratica a caridade para ajudar que o próximo resolva seus problemas pessoais. Através da umbanda emerge a figura renovada de exu, não mais o deus mediador entre os homens e os orixás, mas ambivalente, contaminado pelo diabo cristão. Como tangenciado no início desse tópico, este diabo não é essencialmente mal, podendo ser purificado no batismo e colaborativo nas ações de caridade, mesmo que tenha sempre a liberdade de operar fora do campo ético, encarnando a “ambivalência típica de articulações e cruzamentos nunca perfeitamente simbiotizados” (SANCHIS, 1997, p. 107).

Para finalizar a seção sobre as contribuições de Sanchis, lembro que as três



modernidades estão em sobreposição, entrecruzando-se constantemente. Se, como anteriormente demonstrado por Oro, a não participação latino-americana ao processo de desencantamento do mundo se deve à força e convivência da pré-modernidade que clama pelo rito e místico, os processos de reafricanização ou dessincretismo correspondem a uma resposta moderna do coletivo afro-religioso. Tratam-se de processos que tipificam uma tentativa “[...] de sua “purificação” e “restauração” na sua pureza, liberado de qualquer contaminação ‘católica’, exatamente paralela – embora a partir do seu oposto estrutural: o polo dominado (SANCHIS, 1997, p. 108).

Entre as principais estratégias desses processos modernos ocorridos junto às religiões afro-brasileiras, curiosamente, encontra-se a busca por um passado. Claro, esta ambição é comum entre outras religiões, entretanto, na constituição de uma identidade afro-religiosa livre da “contaminação” católica, abre-se campo para uma jornada que busque pela “fidelidade” dos ancestrais, o reencontro da “raízes” que extrapola a memória compartilhada, incidindo, como já ocorrido no Rio Grande do Sul, em viagem à África, como recentemente realizado

por Pai Cleon de Oxalá, na aprendizagem no idioma iorubá, ainda que este não seja usado nos ritos batuqueiros, ou convites de intercâmbio com líderes religiosos africanos, com destaque para os nigerianos. Por outro lado, dialogando mais intensamente com religiosos, considero que nem sempre esses esforços estão vinculados à reação moderna contra a contaminação católica. Pelo contrário, penso eu, são atos que, ao tomarem as tendências modernas como referência, nesse caso aqueles caros ao processo de reafricanização, os agentes estão articulados com uma outra preocupação comum entre diversos religiosos: a conquista de prestígio no coletivo. Não por acaso que, durante o relato de sua viagem a Cabinda, em Angola, em busca do encontro das raízes de sua nação no *lado* do batuque, Pai Cleon foi taxativo em afirmar que “*lá, infelizmente, não se encontra mais nada da religião. O que tinha está tudo aqui*”.

1.2. Anotações sobre pesquisas em religiões afro-brasileiras

Enquanto na seção anterior apontei alguns aspectos referentes ao fenômeno religioso no mundo contemporâneo – afinal é aquele em que desenvolvi minha pesquisa – buscando focalizar certas ressonâncias no campo religioso afro-brasileiro, nesta compete especificá-lo. Como espécie de herdeiro de uma tradição mais ampla de reflexão, considero a pertinência do esforço em tomar conhecimento, tanto quanto possível, dos principais movimentos que as pesquisas focadas nas religiões afro-brasileiras apresentaram em sua trajetória. Por se tratar de uma imensa produção acumulada no último século⁶, e dada a brevidade do espaço que disponho

⁶ Como comentado por Prandi (2007), que mantém a atualização de um cadastro da produção sobre as religiões afro-brasileiras, ainda na primeira década do século XXI contabilizava mais de 3 mil obras dedicadas ao assunto, em sua maioria de autores brasileiros.

neste escrito, terei por base as considerações de Reginaldo Prandi, autor destacável neste assunto.

Segundo Prandi (2007), até a primeira metade do século XX a produção acadêmica em ciências sociais sobre a religiosidade de matriz africana esteve restrita aos aspectos etnográficos, em especial aos, à época, compreendidos por exóticos. Exceção daqueles intimamente inspirados na obra pioneira do Nina Rodrigues, em geral, desenvolvidos na aurora do século e muito preocupados com os supostos prejuízos que a miscigenação de raças, assunto cardeal naquele momento, poderiam acarretar à sociedade brasileira. Como Prandi aponta, ademais os questionamentos de cunhos teóricos e conceituais, atualmente percebidos em muitos pontos fulcrais pelo viés ideológico, estas produções constituem uma “[...] espécie de primeiro mapeamento da diversidade religiosa afro-brasileira, que, nas décadas seguintes, as ciências sociais não se cansariam de explorar” (PRANDI, 2007, p. 8).

Foi o sociólogo francês Roger Bastide que, durante muitos anos radicado no Brasil, contribuiu, decisivamente, para que o candomblé nagô baiano se tornasse objeto do interesse disciplinar. A partir de duas obras centrais, “O candomblé da Bahia” e “As religiões africanas no Brasil”, publicadas originalmente em francês (respectivamente, 1958 e 1960), que tomou fôlego o desenvolvimento da moderna forma de interpretação científica da religião dos orixás. Ainda que nesta segunda obra, ao tratar sobre o “princípio de corte”, o autor já previsse o processo de universalização dos candomblés, que ocorreria trinta anos após a publicação, Bastide mostrou maior interesse em como esta religião

(...) recriava para o negro um mundo ao qual ele podia, com certa regularidade, se retirar da sociedade branca opressiva e dominadora, uma pequena África fora da sociedade, o terreiro como substitutivo da perdida cidade africana e da família que não pôde ser refeita no Brasil nos moldes originais. (PRANDI, 2007, p. 10).

Como Prandi chama a atenção, poucos anos após, ainda na década de 1960, Cândido Camargo inicia pesquisas sobre as religiosidades no contexto brasileiro⁷. Numa perspectiva distinta de Bastide, Camargo focou a religião naquilo que se atem à mudança social, chegando a desprezar os aspectos que se referisse à preservação cultural ou étnica. Importava a este autor lançar uma interpretação de como as religiões são capazes de constituir e inculcar influências sobre os indivíduos e grupos em suas condutas cotidianas, alterando mentalidades e formas

⁷ Parte central dos resultados destas pesquisas que contaram com inúmeros colaboradores está sintetizado em “Católicos, Protestantes, Espíritas”, publicado originalmente em 1973.

de decidir e agir. Como podemos perceber, a umbanda, diferente das atenções de Bastide, teve aqui maior interesse sociológico, pois poderia ser visto nestes termos. Na ótica de Camargo, o candomblé só interessaria a sociologia anos adiante, quando estivesse aberto para todos e plenamente inserido no mercado religioso.

Estando as religiões afro-brasileiras, seja lá qual for a abordagem, consolidadas como matéria privilegiada para a investigação nas ciências sociais, Prandi aponta, ao longo dos anos de 1970, o lançamento de importantes obras que marcam presença até os dias atuais. Cita “A morte branca do feiticeiro negro”, de Renato Ortiz, que tratou do crescente branqueamento das religiões afro-brasileiras; “Guerra de Orixá” de Yvonne Maggie, detido na apropriação de ritos e símbolos religiosos por adeptos da umbanda em conflitos internos de poder; os vários trabalhos publicados por Roberto Motta, principalmente focados no Xangô do Recife, atendo-se no detalhamento antropológico da prática sacrificial e os mecanismos de legitimação social das comunidades em bairros pobres da capital pernambucana; e “Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo”, de Peter Fry, atento às capacidades destas religiões distintas em reelaborar a ideia de indivíduo e sociedade.

Seguindo a cronologia sugerida na resenha de Prandi (2007), nos anos de 1980 surge a primeira crítica mais contundente à “nogocracia”. Beatriz Góes Dantas, ao estudar terreiros no Sergipe, trouxe a relevo a nítida preferência que pesquisadores sociais apresentavam pelas tradições do candomblé de origem iorubá, legando a um segundo plano aquelas formas religiosas influenciadas por elementos bantos. Em parte, no contexto das pesquisas em ciências sociais, parece ter havido predomínio do posicionamento defendido por Roger Bastide que tomava estas outras formas como deturpadas, tendo no candomblé nago o melhor modelo de referência. Aspectos desta discussão já trouxe na parte introdutória, ao anunciar a terceira premissa da pesquisa que apresento.

Deixando, por ora, o panorama cronológico de Prandi de lado, detenho atenção para o aspecto da “nogocracia”, pois está intimamente relacionada com um interessante aspecto do elo constituído, ao longo das décadas, entre representantes das religiões de matriz africana e a produção desenvolvida pelos antropólogos.

Na obra de Stefania Capone “A Busca da África no Candomblé – Tradição e Poder no Brasil”, de 2004, a autora italiana, através da consistência derivada da articulação entre uma elaborada revisão teórica e a experiência de campo, sempre bem expressos na exigente redação,

trouxe ao público uma possibilidade de reflexão sobre o campo religioso afro-brasileiro. Não restrito à descrição, o trabalho apresenta fôlego suficiente para conceber o campo religioso de matriz africana não enquanto “ilhas africanas” no Novo Mundo, utilizando-me de uma expressão cara a Roger Bastide, mas, pelo contrário, aponta para o processo de construção dessas expressões do sagrado como produto de dinâmicas da sociedade brasileira, onde a própria antropologia, ou melhor, o posicionamento de antropólogos, apresentaram um papel que não deve ser negligenciado. A proposta de Capone é perceber os mecanismos de construção da tradição e as relações de poder no campo afro-religioso brasileiro.

Neste sentido, existem dois pontos centrais no desdobramento de sua tese. Primeiramente, a autora observa criticamente a exaltação do elemento “nagô” (ou iorubá) como símbolo de excelência da africanidade no Brasil. Está em jogo, entre praticantes e estudiosos, a consolidação de uma dicotomia entre o modelo “nagô puro”, expresso essencialmente pelo candomblé baiano, e o “banto degenerado”, que encontra na macumba carioca seu modelo de referência entre os defensores desta perspectiva. Apontando, em sua introdução, inúmeros autores das ciências humanas que fizeram coro a este discurso, e em boa medida foram os grandes responsáveis pela própria legitimação, Capone, igualmente, traz as palavras daqueles cientistas que percebem antes algum tipo de ruptura, o continuísmo entre as inúmeras expressões religiosas afro-brasileiras. É neste seguimento que a autora demonstra maior aproximação, informando a necessidade de se construir o conceito de religiões afro-brasileiras, e mesmo do termo “afro-brasileiro”, com a clareza de que são tradições que se pretendem enquanto imutáveis, a tempo em que são cotidianamente reelaboradas.

Capone, em sua afiada revisão bibliográfica, percebe o contraste entre as representações de “nagôs” e “bantos” desde a emergência do discurso científico sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Dessa forma, no médico Nina Rodrigues poderemos encontrar, já em formas delimitadas, uma espécie de hierarquização dos cultos afro-brasileiros, onde as linhagens de referência nagô, baseadas nas tradições dos povos sudaneses que preenchem os atuais territórios do Benin e da Nigéria, foram classificadas enquanto superiores frente aos “bantos”, correspondentes às populações de um vasto território subsaariano e igualmente trazidas ao solo brasileiro durante o processo da diáspora africana. A autora segue diversos pensadores que reproduziram essa percepção dicotômica, o que possibilitou delimitar que esta secção entre tradições africanas poderia, igualmente, ser observada na própria regionalização brasileira onde,

na Bahia, a força da tradição ioruba (nagô) se manteve viva, criando uma Salvador enquanto espécie de Meca do Africanismo, alicerçada em seus candomblés. Paralelo a isso, no Sudeste em processo de industrialização, especialmente no Rio de Janeiro, encontrou-se com maior vigor a sobrevivência de traços culturais bantos preservados por comunidades afrodescendentes marginalizadas, jogadas a toda sorte num mundo hostil e duramente segmentado. Nesta distinção de contextos sociais, repercutidos em diferentes regiões do Brasil, segundo os autores defensores da tese da pureza iorubá, haveria as condições sociais a induzir a distinção entre a religião, no candomblé, e a magia, tipicamente expressa na macumba carioca. De alguma forma, ainda que não direta, percebo esta tendência no artigo “O Sagrado Selvagem” (1973), de Roger Bastide.

Como observou Capone, trata-se de outra forma de estabelecer a hierarquização entre formas religiosas, onde o candomblé nagô, tal como pretendido por Roger Bastide, emergisse como uma espécie de utopia de comunidade, a tempo em que as macumbas cariocas, resultado das práticas místicas de uma população desfavorecida e sem condições de articulação frente ao quadro social opressor, expressaria a degeneração das formas religiosas de tradição africana. Por trás desse discurso, Capone direciona que está em jogo, acima de tudo, a construção de um modelo de ortodoxia:

A convergência entre as pesquisas feitas pelos antropólogos e as sistematizações harmoniosas frequentemente produzidas por eles permitiram, ao longo dos anos, a construção de um modelo ideal de ortodoxia, identificado com o culto nagô, que encontra seu público tanto no meio tanto dos pesquisadores quanto dos praticantes dos cultos. Com efeito, a distância entre observador e observado, que deveria estar na base do trabalho do antropólogo, dificilmente se mantém quando se trata dos cultos afro-brasileiros. A maioria dos antropólogos que estudaram o candomblé se engajou, de uma forma ou de outra, neste culto, contraindo uma espécie de aliança com o seu “objeto”. Por isso, o discurso hegemônico dos chefes dos terreiros ditos tradicionais da Bahia é legitimado pelo discurso dos antropólogos que, há quase um século, vêm limitando seus estudos, com raras exceções, aos três mesmos terreiros nagôs, embora existam milhares de outros. (CAPONE, 2004, p. 20 e 21).

Com efeito, a autora aponta para a nítida articulação entre intelectuais e os detentores da tradição africana de maior legitimação social, de maneira que em muitos momentos, no processo brasileiro, “africanizar-se” significou intelectualizar-se, tão grande a relevância que os textos originalmente antropológicos possuíam entre segmentos de adeptos das religiões afro-brasileiras. Neste sentido, os principais questionamentos de Capone, que em alguns momentos ganham tons de denúncia frente ao aparente desconhecimento que antropólogos possuíam de

seu papel, localizam-se na tentativa de responder se, na construção do campo afro-religioso, sempre houve a necessidade dessa distinção.

Analisando amplamente o que até então foi comentado, percebo a existência de dois momentos específicos. Primeiramente, retomando primeira metade do século XX, é possível perceber um nítido movimento de estabelecimento das religiões de matriz africana enquanto um objeto privilegiado para a produção acadêmica em ciências sociais. A partir de meados da segunda metade, e incidindo no dinamismo dos processos culturais, que de maneira alguma exclui reivindicações políticas e identitárias, ocorre o interesse por representantes destas religiões pela produção acadêmica. Trazendo de volta as observações de Prandi (2007), em harmonia com a percepção de Capone, realizou-se um profícuo fenômeno de interesse religioso em trabalhos de cientistas sociais, o que amparou, precisamente, vigoroso processo de reafrikanização desencadeado por diversos agentes religiosos. Claro, este processo, que remete a uma resposta moderna como visto no tópico anterior sobre os auspícios de Sanchis, não fora desencadeado por todos os grupos, sendo, até hoje, muito forte o desprezo que inúmeros representantes demonstram frente à transmissão de conhecimento livresco ou formal, característicos de encontros e seminários temáticos. Porém, como procurei demonstrar sucintamente através da viagem de Pai Cleon de Oxalá para a África, seja qual for o interesse íntimo, os posicionamentos e ações dos agentes, de alguma forma, ora mais explícita e ora de forma implícita, está dialogando com os processos de reafrikanização e dessincretismo, característicos desse campo religioso nas últimas décadas. Dessa forma, obras como “Os nãgo e a morte”, de Juana Elbein dos Santos, “Orixás; deuses iorubás na África e no Novo Mundo”, de Pierre Verger, que oferecem “[...] um receituário preciso, denso, fidedigno do culto de cada um dos orixás cultuados do lado de cá do Atlântico, apresentando suas originais feições africanas, que podem ser comparadas, a cada página, com a versão brasileira” (PRANDI, 2007, p. 14), extrapolam intensamente a esfera de influência nas ciências sociais. Não em vão que, a partir dos anos de 1980, o processo de reafrikanização do candomblé, estimulada pela adoção intelectual dos anos de 1960, configura-se em nova temática no campo de pesquisa (PRANDI, 2007).

No Rio Grande do Sul⁸, ainda que não se refira especificamente ao processo de

8 Para um panorama histórico da produção acadêmica sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, mais ou menos semelhante ao proposto por Prandi em nível nacional e retomado neste tópico, ver a introdução de Correa (2006) e o Capítulo 1 em Oro (1999). Não adentrarei neste assunto no momento pois o próximo tópico terá por objetivo delimitar a abrangência do fenômeno religioso de matriz africana no Rio Grande do Sul a partir

africanização tal como comentado, a obra de Norton Correa, “O batuque no Rio Grande do Sul: antropologia se uma religião afro-rio-grandense”, publicado originalmente em 1992, apresenta a qualidade de ter sido o principal texto de origem antropológica a ser apropriado por diversos representantes da *religião*. Inclusive o autor, no prefácio à segunda edição, de 2006, logo no início relata a origem pela nova tiragem a partir de um contato telefônico com um adepto da *religião*, Rodrigo de Xapanã, que demonstrou grande conhecimento do conteúdo. Obviamente que isso se deve a profundidade do relato etnográfico de Correa que, após vinte anos de pesquisa em terreiros gaúchos, pode oferecer o mais completo texto sobre o *lado* do batuque. Invariavelmente, dada à garantia das fontes originais e a qualidade didática do texto, passou, em muitos casos, a ser uma referência escriturada da religião dos orixás no Rio Grande do Sul, delimitando, inclusive, uma fonte segura para muitos adeptos.

Em minhas observações de campo, ainda que muitos adeptos desconsiderassem a existência desta obra, entre os conhecedores pude identificar duas opiniões radicalmente opostas sobre o trabalho de Correa. Lembro de uma *festa de batuque* realizada na casa de Pedro de Oxum há muitos anos. Nesta festividade, uma das mais grandiosas e concorridas em Porto Alegre, em determinado momento o sacerdote festeiro, em sua preleção inicial, levantou o livro de Correa para que todos pudessem ver e disse orgulhosamente que “*a nossa religião não tem bíblia, mas se tivesse seria este livro*”. Em outra ocasião, um sacerdote, que preservarei a identidade por motivos óbvios, relatou-me que acha o livro “uma porcaria”. Surpreso, perguntei o por quê? Como resposta, o religioso se restringiu a dizer que “*infelizmente, ele não soube transmitir o que os antigos tinham de melhor, ficando reduzido apenas ao relato do que qualquer iniciado sério sabe, sendo que o livro só serve para aqueles que foram feito em pé, aprontados em uma semana*”⁹. Longe de tomar partido, penso que esta dicotomia apresenta, sucintamente, a dificuldade de se obter unanimidade em um coletivo caracterizado pelo politeísmo e a complexa rede de relações.

Complexidade interna e externa. Dependendo da especificidade em pauta, por vezes senti que nada do que parecia ser na *religião* de fato era. Um desafio ao neófito do campo de

da revisão de parte dessa produção.

9 As expressões *feitos em pé* e *aprontados em uma semana*, neste contexto, podem ser interpretadas como referências nativas de desqualificação àqueles religiosos que, na ânsia de abrir seu próprio templo, efetuam o processo de iniciação de forma breve e rápida, desconsiderando a proeminência do tempo de participação para o desenvolvimento do conhecimento. Em geral, mantêm poucos vínculos com a comunidade religiosa a que se submetem à iniciação, estabelecendo, acima de tudo, uma relação de natureza econômica.

pesquisa que terá sua mente melhor direcionada se estiver atento às inferências levantadas (talvez nunca conclusivas) de seus predecessores. Assim, após uma restrita passagem pelo histórico de pesquisas onde realcei alguns elementos, objetivo, agora, estabelecer algumas considerações pontuais sobre intrigantes pontos do campo de pesquisa afro-religioso, tomado ainda em uma perspectiva nacional.

Em outro trabalho de Prandi (2003), encontro algumas percepções neste sentido, importantes na apreensão do fenômeno religioso em sua escala mais ampla. Ao analisar as religiões afro-brasileiras e seus seguidores, Prandi parte da análise quantitativa. Conferindo o mapeamento da sua distribuição nas diferentes regiões do Brasil, o autor conclui que quanto mais recente a participação dessas formas religiosas no mercado religioso local, maior será a incidência da autodeclaração¹⁰. Pode parecer paradoxal, mas as estatísticas oficiais demonstram que nas regiões onde estas religiões se formaram¹¹, o mascaramento através da vinculação católica é mais presente. Ainda que este mascaramento que subestima a participação religiosa afro-brasileira em dados estatísticos, como o CENSO, seja mais forte nas regiões em que estas formas se estruturam inicialmente, conforme Prandi, é mister ressaltar que o encobrimento cristão é efetuado em todo o território nacional. Dessa forma, é comum que o adepto com maior vinculação ao candomblé se declare católico, a tempo em que aqueles associados à umbanda busque refúgio no espiritismo kardecista, apesar do catolicismo também se revelar uma opção. Pessoalmente, testemunhei um caso de pessoa que se autodeclarava “crente”¹², ainda que participasse com certa frequência, na qualidade de médium, de ritos afro-brasileiros. Creio que seja um fenômeno bem mais recente que, entre outros aspectos, refere-se ao *status* que as denominações evangélicas tem adquirido na contemporaneidade, principalmente em zonas de menor poder aquisitivo.

10 Inclusive, este pressuposto será retomado por Oro (2012) para pensar o fato do Rio Grande do Sul apresentar o maior índice de adeptos autodeclarados, o que retornarei em outro momento.

11 Prandi está se referindo ao Nordeste brasileiro. Como será melhor comentado posteriormente, tenho certa ressalva a esta hipótese, frente ao fato de que o Rio Grande do Sul apresenta a maior concentração de adeptos autodeclarados, a tempo em que estudos (CORREA, 1994 e 2006) apontam que a formação desses sistemas religiosos, em especial ao batuque, é contemporâneo às demais regiões do Brasil. Penso haver outros elementos em funcionamento a este fenômeno da autodeclaração.

12 Forma popular para se referir as pessoas adeptas do protestantismo, em especial às denominações neopentecostais. Observei que em muitos grupos sociais, em geral vinculados à chamada classe popular, independente da religião que se autodeclara, é comum identificar os adeptos protestantes pela locução adjetiva “da igreja”. Essa expressão pode ser usada em conversas informais, como “O fulano agora é da igreja”, para se referir a uma conversão religiosa. Interessante marcador qualitativo, ainda mais quando lembramos que os adeptos afro-religiosos, mesmo fora do território do terreiro, são compreendidos como pessoas “da religião”.

Se os dados oferecidos pelo CENSO do IBGE não determinam com acuidade o contingente de adeptos, mas a distribuição da autodeclaração, também se pode inferir outro fato. Observa-se uma contínua redução da participação das religiões afro-brasileiras no quadro religioso brasileiro. E se a atuação de fiéis e militantes na divulgação da necessidade de se declarar afro-religioso durante o CENSO apresenta resultados positivos¹³, o fato dos números indicarem redução informa que a perda de seguidores é maior do que a informada em números absolutos entre dois CENSOS, o que circunscreve um período de dez anos.



Conforme Prandi (2003), muitas podem ser as razões que estimulam o descenso afro-religioso. Entretanto, o autor destaca as novas condições impostas à expansão das religiões, condensadas na emergência de um autêntico mercado religioso. Assim, as religiões que apresentam vinculação à ideia de tradição têm maior dificuldade em se adequarem a esta nova realidade. Para Prandi, a fraqueza das religiões afro-brasileiras está localizada em sua organização tradicional, baseada na comunidade, algo contrastante com os novos ares do campo religioso do pós-1980, relacionados à religião de massa. Não obstante, observo que é a partir

13 Durante o ano de 2010, período de realização do último CENSO do IBGE, encontrei em alguns terreiros um cartaz que divulgava a importância da autodeclaração religiosa, sobre o slogan “Quem é de axé, diz que é!”. Essa campanha publicitária, calcada na militância afro-brasileira e atuante também na internet, foi desenvolvida por diversas entidades a nível nacional, sendo Congregação em Defesa das Religiões Afro (CEDRAB) a realizadora no Rio Grande do Sul.

desse período a intensificação do fenômeno neopentecostal, alicerçados na espetacularização de ritos realizados em massa, como aqueles em estádios de futebol, pelo uso intensivo dos meios de comunicação e, contrastando intensamente com a organização do terreiro, embasados em uma estrutura empresarial de gestão.

Não bastasse essas características que lhes conferem maior eficiência no mercado religioso atual, estas religiões avançaram ferozmente sobre as denominações afro-brasileiras, a ponto de ser possível a referência da existência de uma “guerra santa”, à qual voltarei ainda neste capítulo. Enfim, coincidentemente, é no período em que as religiões afro-brasileiras se estabeleceram com maior legitimação no mercado religioso que veio uma nova ameaça: o neopentecostalismo, capaz de anunciar plena oferta de serviços e constituir estratégias de acesso aos consumidores através de novas necessidades religiosas. Ironicamente sem inovar, mas usurpando grande parte das práticas rituais e cosmologia afro-brasileira. Ao pensar em mercado religioso, o que convida o flerte com a análise econômica, poder-se-ia argumentar que as estratégias neopentecostais, em muitos momentos, basearam-se no modelo de inovação disruptiva, ou seja, valeu-se da utilização de uma estratégia não “revolucionário” ou “evolucionário” para derrubar um serviço existente no mercado.

Dessa forma, voltar-se para essas denominações neopentecostais não significa, necessariamente, ignorar uma forma cristalizada de ver e atuar no mundo. Entretanto, o peso da adoção de uma máscara cristã desapareceu, pois suas bases estão ancoradas explicitamente no nome de Jesus Cristo e na bíblia, principal referência para a interpretação religiosa do motivo da existência do homem na Terra. Para Prandi, a grande questão na atualidade dos estudos em religiões afro-brasileiras está em pensar como esta religiosidade afro-brasileira lidará com o massacre neopentecostal, bem como pensar o como essa disputa pelo mercado religioso incide, em termos diretos, em um horizonte social avesso à diferença cultural e ao pluralismo (PRANDI, 2007, p. 20). Por sorte, nem tudo em matéria de religião é tomado por uma postura racionalizada de cálculos, ganhos e perdas, de forma que as formas religiosas afro-brasileiras se mantêm no horizonte sociocultural brasileiro atuante, consolidadas há longa data e plenas de estratégias de perenização que, historicamente, se fazem subterrâneas. Quando certa vez perguntei a uma mãe de santo sobre a agressividade das igrejas neopentecostais, ela apenas disse: *“olha, meu filho... a nossa religião aguentou vir da África, passou pela escravidão, foi perseguida pela polícia... Não são os*

*crentes que vão acabar com ela”*¹⁴.

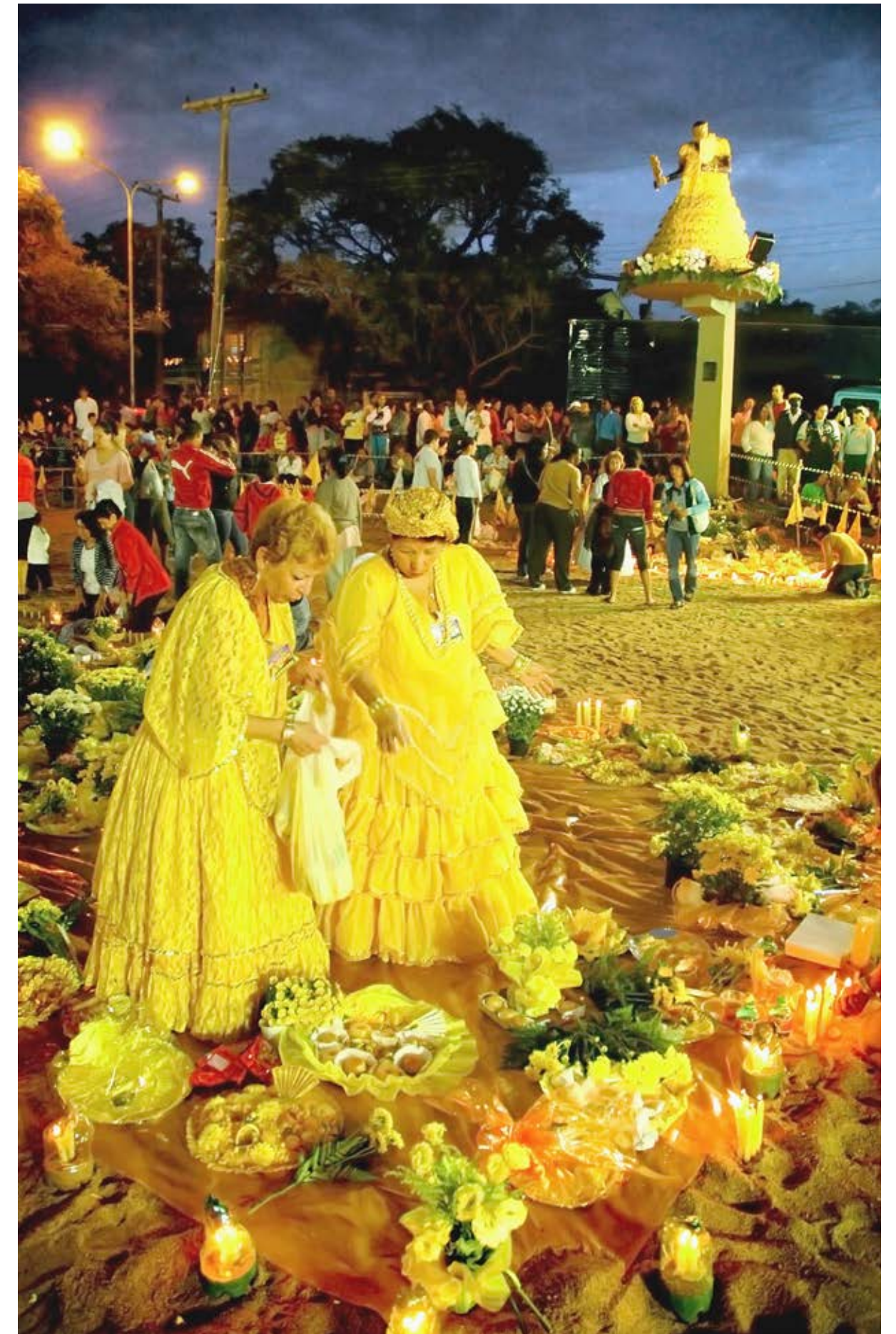
1.3. Casos de acusações, polêmicas e reação dos agentes religiosos no Rio Grande do Sul

O fato de efetivar uma pesquisa etnográfica sobre um fenômeno cultural copresente no mesmo universo social em que o investigador orbita estimulou o surgimento de momentos inesperados. Frequentemente, em suas interações ordinárias, o pesquisador lida com situações que revelam traços paralelos, ou mesmo transversais, ao objeto do estudo. Em um desses momentos do cotidiano, muito mais por força da circunstância do que por interesse pessoal, conversava com um morador da Zona Sul de Porto Alegre. Escutava sobre a qualidade de vida nesta porção da capital gaúcha quando, quase de forma desnecessária, meu interlocutor passou a se referir de forma peremptória sobre os problemas relativos ao seu espaço de vida. Entre as queixas, típicas de um representante de uma certa classe média, não logrou que surgisse o descaso ao patrimônio público urbano. Longe de uma alusão ao exercício do poder público, o ponto de vista crítico recaiu sobre as práticas da população, em especial de “certos” grupos sociais. Rapidamente os argumentos voltaram-se às más condições de higiene presentes na orla da Praia de Ipanema, uma das poucas partes em que a cidade de Porto Alegre se relaciona com o Rio Guaíba, oferecendo, assim, uma experiência dos moradores com as águas que banham a cidade. Significativo notar que, ao se tratar das condições sanitárias, a primeira querela levantada se tratou da constante presença de oferendas junto à orla, com destaque para aquelas que apresentam animais imolados. Isto, para meu informante, representa uma afronta aos bons costumes, impedindo que as pessoas decentes pudessem melhor usufruir da paisagem local. De fato, como tradição na cidade de Porto Alegre, seguindo as orientações cosmológicas, as margens da praia é um local prestigiado para a entrega de oferendas às divindades entre os adeptos da *religião*.

Ressalto que as toneladas de resíduos cloacais despejados diariamente no Rio Guaíba, bem como outras fontes de poluição que impedem categoricamente o uso das águas e mesmo das poucas areias para fins recreativos, em momento algum fora alvo de críticas. As oferendas a céu aberto pareciam condensar em si mesmas toda a culpa pela má condição local, ainda que

¹⁴ Esse trecho, reconstruído pela memória, foi proferido por Mãe Nara do Ogum, no distante ano de 2006, durante conversa antes do início de um ritual de exu.

do ponto de vista do impacto ecológico resguardem uma participação discreta frente às demais práticas da gestão ambiental contemporânea. Durante o relato, pela elipse do uso das águas como depósito de detritos de toda sorte e destaque às práticas religiosas afro-brasileiras, parece haver o reconhecimento silencioso de que a poluição intensa oriunda da urbanização é uma consequência do progresso. Um preço a ser pago na vida moderna e internalizada na percepção de normalidade. Entretanto, a entrega de oferendas é tomado em sua inadmissibilidade, pois se trata de um ato de viés primitivista. Não a sem tempo, ainda recordo que durante a reveladora conversa, associada às críticas aos despachos ribeirinhos, oportunamente o reclamante evocou a presença do monumento dedicado a orixá Oxum, senhora das águas doces na cosmologia afro-brasileira, presente na Praia de Ipanema. Tal como os *ebós* espalhados pela orla, este monumento, conquistado a grande custo pela comunidade religiosa, também fora alvo de reclamação por parte do interlocutor. Incomodado pela presença, e no que considero de teor racista explícito, o crítico não ponderou em afirmar que “*eu não quero estar caminhando no calçadão e ter aquela negra horrível me olhando*”.



Ao analisarem a discriminação contra as religiões afro-brasileira, Ari Pedro Oro e Daniel De Bem arrazoam que a emergência de representações depreciativas e desqualificadoras a essas práticas religiosas estão intimamente relacionadas a uma forma de apreensão, construída no ocidente e no Brasil, de tomar os elementos relativos a etnias e culturas africanas como “arcaicas” ou “primitivas”. Sobre a égide no progresso, orientado sobretudo pela traços culturais ocidentais, naturaliza-se a ideologia de que estas expressões estariam condenadas ao desaparecimento, o que justifica, neste discurso, a aversão a sua existência tomadas como “sobrevivências” (no “melhor” sentido do evolucionismo social)¹⁵ contrastivas com o pleno desenvolvimento da humanidade. Indo mais a fundo, os autores percebem que, no Brasil, “[...] os intelectuais, a Igreja Católica e o Estado contribuíram, cada um a seu modo, para moldar o imaginário social desqualificador do negro e das religiões afro-brasileiras (BEM e ORO, 2008, p. 305). Em síntese, aos setores discriminatórios, os cultos afro-brasileiros, longe do modelo ideal de “religião”, tendem a ser reduzidos à magia, como uma forma degenerada de relação com o sobrenatural distante da instauração da desejada orientação moral. Em relato sobre o assunto, Mãe Bia de Iemanjá expressa a consciência da existência dessa visão discriminatória, ao mesmo tempo em que sem negar a magia, a restitui em um quadro mais amplo das relações sociais:

Essa questão da feitiçaria, ela veio sempre associada a questão do negro. Da forma que foram trazidos, quando chegaram aqui no Brasil, aquela história que todo mundo conhece. Os nossos irmãos índios também sofreram isso. Porque se não era católico não tinha alma, tinha de ser transformado. Então, que tudo era... Se tu tinha uma vidência, se tu fazia alguma mistura com ervas pra salvar alguém, pra ajudar alguém, tu era feitiçeiro. Bastava tu estar em contato com a mãe natureza, ajudando o próximo, fazendo caridade, tu era considerado um feitiçeiro. Quer dizer, se tu não estivesse dentro regras da religiosidade católica, tu estava fora. O que acontece, sempre houve essa confusão e muito triste, porque tanto as ervas, como a própria terra, as próprias flores, as cascas das arvores e suas raízes, curaram muitas pessoas e ainda curam até hoje. (Mãe Bia de Iemanjá, relatando sua percepção sobre o preconceito sobre as práticas místicas na religião).

Dando continuidade ao texto citado, os autores reconhecem que formas de

¹⁵ O evolucionismo social, característico do período de formação da disciplina antropológica, frente às complexidades das sociedades, tendeu a perceber que os atributos de diferentes “períodos étnicos” poderiam se sobrepor, o que Edward Burnett Tylor denominou por *sobrevivência*. Como define o autor: “Trata-se de processos, costumes, opiniões, e assim por diante que, por força do hábito, continuaram a existir num novo estado de sociedade diferente daquele no qual tiveram origem, e então permanecem como provas e exemplos de uma condição mais antiga de cultura que evoluiu em uma mais recente” (TYLOR, 2005 (1871), p.87).

perseguições aos descendentes africanos estão institucionalizadas na sociedade brasileira. Um exemplo disso é extraído da história social brasileira, a reforma cultural, política e social de 1808 permitiu uma nova configuração das relações entre religiões de matriz africana e a sociedade mais ampla, onde o crescimento do número de libertos, suas atuações profissionais em meio urbano e produção de agremiações e irmandades de negros estimularam a consolidação de terreiros. Entretanto, orientado por uma ideologia consorte ao modelo burguês europeu e industrial, a narrativa brasileira buscou se distanciar de suas raízes ibéricas, coloniais e, principalmente, escravocratas. Em consequência os negros e seu patrimônio cultural são preteridos, conformando, desde o período de formação destes espaços de cultos, um pesado clima de repreensão onde o uso da poder de polícia pelo Estado foi constante ao longo da história. Já na primeira metade do século XX, marcada pela ideologia do embranquecimento e modernização, até se aumentou o interesse e conhecimento pelas religiões afro-brasileiras. Porém os discursos acadêmico, jurídico e médico tendiam a negatização. Inevitavelmente, foi uma época marcada pela força das perseguições policiais, principalmente durante o período que compreendeu o Estado-Novo (1930-1945).

Vários discursos, ao longo do tempo, ecoaram contra as práticas religiosas de matriz africana, consolidando um ambiente social, mesmo nos dias atuais, delimitado pela estigmatização de seus adeptos e práticas. Quanto à contemporaneidade, Frigerio (1993) observa que as críticas sociais estigmatizadoras tendem, de uma forma geral, a abordar com veemência a vinculação da *religião* com práticas mágicas, escapando ao que seria o modelo religioso ideal. Como principal ponto crítico das acusações, o sacrifício de animais, presentes em diversas formas religiosas afro-brasileiras, surge em destaque, angariando o apoio de sortidos setores sociais institucionalizados, como as sociedades de proteção animal, ainda que pouco se refram

Um tamboreiro revolucionário

O que surpreendeu foi sua fala crítica. Uma interessante forma de reflexividade sobre as condições a que os negros estavam, historicamente, expostos. Falou de como eram os batuques de antigamente, feitos às escondidas na calada da noite, em locais ermos. Isso não necessariamente por fundamento. Antes, uma forma de burlar as leis em vigor. Caso a polícia pegasse, era problema na certa. E a polícia, assim como hoje, atende aos interesses brancos. Há algo muito próximo em sua visão daquilo proposto pelo movimento negro. Longe de uma democracia racial, algo bastante difundido mesmo entre os afro-brasileiros, o que existe é uma sociedade racista, ainda que esta forma de discriminação esteja velada. Renê, em sua fala desprovida da cartilha de movimentos políticos organizados, trouxe essas dimensões. E, interessante, nesta noite de 2013 estava vestido com uma camiseta amarela com a estampa do famoso busto de Chê Guevara, acrescentada com a frase “*Viva la Revolución!*”. Alguma vinculação com movimentos esquerdistas? Não! Era só mera coincidência...

Diário de Campo do dia 26 de abril de 2013, onde retomo memória de encontro passado com o tamboreiro Renê.

quanto à tradicional alimentação que apresenta em seus pratos animais abatidos. Ao que tudo indica, o abate de animais visando a alimentação, limitado às necessidades vitais do consumidor, não denota grande escândalo quando comparadas com uma prática que percorre o lado simbólico e sagrado do ato sacrificial. Este, em si, representa aos críticos mais radicais o traço distintivo do primitivismo a que estas formas religiosas ainda se encontrariam. Obviamente, esta percepção se faz em sintonia com o ideário da modernidade baseada na noção de etapas evolutivas a qual a humanidade está inquestionavelmente amarrada. Enfim, como anunciado por Frigerio ao analisar as relações conflituosas presentes na Argentina, e que podem ser estendidas para o Brasil, as acusações, em geral, atribuem aos praticantes a ignorância, enquanto os sacerdotes tendem a ser vistos como charlatães (Frigerio, 1993).

No entanto, além das perseguições e diversas formas de restrições a que foram expostas, as formas religiosas afro-brasileiras, ao longo do tempo, sempre encontraram brechas para sua atuação e reprodução, muitas vezes calcadas em estratégias subterrâneas para se manterem como “[...] uma alternativa religiosa disponível, contribuindo, assim, para o fortalecimento da diversidade religiosa brasileira (BEM e ORO, 2008, p. 312). Neste contexto, Bem e Oro retomam as observações presentes no argumento de Reginaldo Prandi, apresentado no tópico anterior. Apesar da melhor relação atual estabelecida entre o Estado e as religiões de matriz africana, subsidiada pela melhora na legitimação dessas formas religiosas no cenário nacional que se deu em grande medida após os anos 1960, entrou em cena, nas últimas décadas, a atuação de igrejas neopentecostais na promoção de uma verdadeira “guerra espiritual”.

Destacando que o campo neopentecostal foi aquele que teve o maior crescimento nas duas últimas décadas do século XX e no início do presente, Bem e Oro (2008) informam que o ataque às religiões afro-brasileiras, tanto no nível doutrinário quanto ritualístico, tem sido um dos grandes pilares que organiza esse novo universo religioso. Em suma, parte da noção que as formas religiosas afro-brasileiras estão em relação direta com a atuação do demônio concebido na tradição cristã. Isto é instigante, uma vez que, tal como ocorreu com as acusações médicas do passado, não está em jogo a negação do estatuto mágico, mas a sua avaliação negativa. Como escrito pelos autores

Em 1968, McAlister publicou o livro intitulado “Mãe de Santo”. Nele afirma estar revelando a verdadeira fonte do poder inerente às práticas afro-religiosas: a inspiração do demônio. Mais uma vez, como nos casos de acusação de feitiçaria investigados por

Yvonne Maggie (1992), não há a negação do estatuto mágico dessas religiões e sim sua negativização, que conduz ao seu combate (BEM e ORO, 2008, p. 313).

Centralizada no ritual do exorcismo do demônio, encarnado nas divindades afro-brasileiras, o proselitismo neopentecostal foi, nas últimas décadas, amplamente divulgado pelo uso de mídias eletrônicas. Ainda que possa observar um certo decréscimo deste fato nos últimos anos, a transmissão televisiva desses rituais fora comum, principalmente na programação da madrugada. Como ressaltam Bem e Oro, a participação social dessa confissão religiosa teve um crescimento ímpar, de modo que “[...] o ataque às religiões afro-brasileiras que antes ocorria apenas nos templos, circunscrito ao meio evangélico, ampliou-se para o conjunto da sociedade, devido à difusão midiática” (BEM e ORO, 2008, p. 313). Tão grande foi o aumento da participação neopentecostal em outros setores que um merece destaque: o político.

Mesmo que esse trabalho não se direcione às religiões neopentecostais e sua constante influência em outros setores sociais, convém reexaminar, com base em Oro (2005), uma instigante polêmica, mediada por instituições públicas, sobre o estatuto dos sacrifícios de animais no meio religioso de matriz africana. Seguindo o histórico remontado pelo autor, a contenda teve início com a elaboração do Projeto de Lei 230 de 1999, do Estado do Rio Grande do Sul, que pretendia pela delimitação do Código Estadual de Proteção aos Animais, de autoria do deputado estadual Manoel Maria dos Santos, do Partido Trabalhista Brasileiro. Em 21 de maio de 2003, o projeto foi sancionado na Lei 11915, pelo então governador Germano Rigotto. Este código foi recebido de forma negativa pelos afro-religiosos, pois em seu texto ficava vago a sua aplicação, limitando-se a interdição de agressão física aos animais destinados ao consumo, cuja morte deveria ser indolor e rápida, ainda que no projeto de lei houvesse clara alusão à sua aplicabilidade em cerimônias religiosas e práticas mágicas. Esta desconfiança afro-religiosa teve outro suporte além do conteúdo do texto: o deputado proponente da proposta era pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular. Durante a tramitação do projeto, muitos religiosos e entidades ligadas diretamente ou não aos terreiros manifestaram seu temor, uma vez em que compreenderam que a proposta, tal como colocada para aprovação, encarnava nova investida evangélica contra as religiões afro-brasileiras, atentando contra um direito constitucional. Para esses representantes, tratava-se de uma versão radical da intolerância religiosa, acionada através de instituições públicas.

Seguindo Oro, importante destacar que, neste contexto, foi fundada na cidade de Porto Alegre a Congregação de Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB). Sua criação teve por objetivo maior unir lideranças religiosas e militantes do movimento negro do Estado na defesa das religiões afro-brasileiras contra as constantes investidas do campo evangélico, sobretudo das confissões neopentecostais, com destaque para a Igreja Universal do Reino de Deus. Representando estes interesses na arena política, o deputado estadual Edson Portilho, do Partido dos Trabalhadores, trouxe ao projeto de lei um novo artigo, vetando o conteúdo às religiões afro-brasileiras. A justificativa para essa exceção teve por base o Artigo 5, Inciso VI, da Constituição Federal, que assegura a liberdade de consciência, de crença e livre exercício dos cultos religiosos e o artigo 208 do Código Penal, que toma como crimes contra o sentimento religioso o impedimento ou perturbação de cerimônia ou culto religioso. Contra a inclusão desse artigo, paralelos aos evangélicos, adentram na arena de disputa representantes de órgãos de defesa de animais, partidários da opinião de que a prática sacrificial acarreta grande sofrimento às vítimas.

Gerando repercussão pública no Estado do Rio Grande do Sul, Oro percebe certa neutralidade no posicionamento da imprensa local. Em debate público, divulgado por meio da mídia, grande parte da sociedade se demonstrou contrária a decisão do Tribunal de Justiça em permitir o sacrifício de animais em cerimônias religiosas. Os argumentos estão muito próximos da percepção do ato enquanto práticas primitivas, ou bárbaras, o que entraria em contraste com o “moderno” Rio Grande do Sul (ORO, 2005). Como apontado por Oro, para além de uma visão intolerante, estamos em frente a um tema que, de tempos em tempos, volta e retoma a ideia de pânico moral, onde as acusações sobre as práticas afro-religiosas são tomadas na qualidade de “crimes satânicos”.

Como pode ser percebido através desse episódio, esses ataques, em especial quando acionados através de instituições públicas, estimulam duas reações: por um lado, mobiliza agentes defensores, por outro, recoloca, em cenário nacional, a discriminação religiosa ao expor as práticas enquanto ações primitivas. Se o segundo resultado, como referido, tangencia a emergência de pânicos morais, o primeiro, quando alguns grupos de adeptos e defensores procuraram se unir contra a discriminação, deixou evidente que muito pouco receberam de apoio de instituições e outras religiões, demonstrando o quanto o coletivo afro-religioso possui pouca legitimação (ORO, 2005). Ainda que haja amparo legal para suas práticas religiosas, a luta realizada pelos

adeptos a partir da polêmica dos sacrifícios demonstrou que seu direito constitucional, do ponto de vista social, não está garantido.

Mesmo não sendo objeto desse trabalho, é importante frisar que Edson Portilho, na eleição de 1998, elegeu-se deputado estadual no Rio Grande do Sul com o total de 44.044 votos. Na eleição de 2002, a que pese seu envolvimento em defesa das religiões afro-brasileiras, sua votação caiu para 13.160 votos. Ainda que seja necessário uma análise baseada no instrumental da ciência política, que leva em conta diversas variáveis como o apoio partidário entre as eleições, é de se pensar se o seu engajamento com as religiões afro-brasileiras foi responsável pela queda de eleitores. Por outro lado, fica evidente que esta participação não teve reflexos nas urnas através dos votos dos adeptos, reforçando uma expressão que já ouvi no meio da *religião*, a anunciar que “*batuqueiro não vota em batuqueiro*”. Algo contrastivo com o campo religioso evangélico, pleno em estratégias para a transformação de capital religioso em político. Neste sentido, recordo a observação de Oro (1999) que, ao invocar Reginaldo Prandi, refere-se ao mundo religioso afro-brasileiro pelo permanente conflito, rivalidade, desqualificação entre terreiros e fofoca, de modo que a unificação, ao menos no sentido tradicional, em prol do coletivo parece algo remoto.

Ao se refletir a cerca das formas religiosas afro-brasileiras na sociedade nacional, encontramos uma situação que esbarra próximo à paradoxidade. Não há dúvidas, como desde o início tratado, que este fenômeno religioso prestou inúmeros elementos à cultura brasileira, a tempo em que canalizou um importante *locus* da tradição afro-descendente, associado-se na expressiva valoração e divulgação à diversidade cultural. Mas, paralelo a esses fatos, descortina-se um histórico de acusações, estigmas e intolerância realizado por setores heterogêneos. Este posicionamento vinculado à discriminação dessas formas religiosas atua, de alguma maneira, como aquele tipo humano que, em vistas da vergonha de si mesmo, busca construir-se nos moldes de outrem. Nesse caso, este outro se refere a um complexo conjunto de signos consortes ao Ocidente moderno, concentrado-se, invariavelmente, em alguns poucos países de maior influência global.

Nesse quadro mais extensivo, em que pondero ao frisar que os adeptos da *religião* não são vítimas passíveis e caladas de um poder dominante opressivo, é possível no espaço-

tempo do cotidiano a revelação de manifestações sociais que remetem a outra face da moeda. De forma alguma desejo, a partir de um exemplo isolado, desconsiderar o que fora anunciado a partir da leitura dos autores visitados nessa seção, mas, isto sim, demonstrar o quanto as práticas microssociológicas podem subverter tendências mais amplas. Talvez seja exatamente nisso que reside a força maior da antropologia. Sob a égide de tendências generalizadas, trazer ao conhecimento alternativas existentes.

Neste sentido, encerrarei este capítulo reconstruindo um episódio observado durante o trabalho de campo. O terreiro de Mãe Bia de Iemanjá está situado na porção mais popular da Ilha da Pintada, em Porto Alegre. Em formato peninsular, o desenho urbano desta parte restringe-se a duas vias paralelas principais, sendo a Avenida Presidente Vargas, no qual o terreiro está presente, é aquela de maior circulação de cidadãos. Como característico de tantas outras comunidades semelhantes em sua morfologia socioeconômica, este pedaço da Ilha da Pintada comporta diversos *casas de religião*, sendo que as quatro maiores mantêm certa relação, principalmente nas visitas mútuas realizadas em virtude das festividades. Nos últimos anos, fundaram-se inúmeras pequenas igrejas evangélicas, em sua grande parte neopentecostais.

Nas noites de sábado é comum, entre as crianças que brincam na rua que é calçada e o tranquilo trânsito de moradores, a marcha de sucintos grupos de pessoas vestidas com os típicos trajes rituais das religiões afro-brasileiras que, em seus percursos, cruzam com outros de evangélicos, bastante característicos pelo uso de ternos escuros e vestidos discretos e o aporte de bíblias nas mãos. Durante as sessões na *casa* de Mãe Bia, ao observar os trabalhos da varanda através de janela, em mais de uma vez vi grupos de evangélicos passarem à frente. Ao cruzarem o terreiro que saudava as entidades da umbanda com cantos e corpos bailantes, percebia um certo constrangimento por parte dos mais velhos. Estes passavam em silêncio e olhar fixo à frente, enquanto que os mais jovens, sorratamente, faziam com que os olhos dessem uma escapulida cheia de curiosidade ao interior do templo afro-religioso. Mas nunca vi um comportamento que denunciasse algum tipo de hostilidade explícita, ainda que tenha conhecimento de casos de conflitos em outros locais da cidade.

Ao longo do ano de 2010, uma pequena congregação evangélica foi fundada em uma garagem localizada a uma casa do terreiro de Mãe Bia. Assim, com uma única residência privada como separação, *religião e igreja* se consolidavam como opções sagradas aos ilhéus. Tão próximas da materialidade e tão distante nos postulados. Tal como minha interlocutora, a igreja passou a

realizar cultos aos sábados à noite. Haveria uma tensa concorrência no mercado religioso local? Por tradição, as sessões sabáticas de Mãe Bia sempre começavam às 20 horas. Mais ou menos nesse período, notei que estavam tendo início meia hora após o de costume. Perguntei sobre esse fato que observara a Mãe Bia que, estando atarefada com os preparativos do ritual, só pode me esclarecer que “*o pessoal da igreja do lado geralmente vai até umas 20:15, e assim ninguém perturba o outro*”. Em tempos de ampla concorrência e presença de conflitos, curioso perceber que, em escalas cotidianas de interação, motinando noções mais amplas, grupos distintos ainda podem promover o respeito. Particularmente, não sei quem iniciou a troca de gentilezas. Se fora a mãe de santo ou o pastor que, em consideração à antiguidade do terreiro e à atuação comunitária da sacerdotisa, delimitou um horário que não entrasse em rivalidade. Nesta dúvida, reconheço a grandeza do vizinho intermediário que, sem nenhuma participação em alguns dos cultos, nunca trouxe a público reclamações, ainda que para ele o final de um lado dos louvores ao Senhor amplificados com hinos eletrificados apenas fosse o sinal que no outro flanco, o *saravá*, teria início...



Dos percursos da diáspora veio o desejo de se fazer raça africana. Nos terreiros o tambor e o agê entregam o ritmo que embala as vozes que cantam para orixás, ancestrais, caboclos, preto velhos, cosmes, exus, pombagiras, ciganos... O mundo é múltiplo e diverso, assim como os corpos dos fiéis. E o terreiro encarna sobriamente esta complexidade, instaurando a concentração e a circulação das diversas potências sagradas que ora se aproximam, ora se distanciam. Mas não há nenhuma desordem nisso, pois é justamente esse constante entrelaçamento de intensidades e formas que compõe a *religião*.

Capítulo 2

Fazendo a *religião*

Se fazer na religião é uma expressão nativa que significa a iniciação de uma pessoa. Como a combinação das palavras portuguesas indica, é algo forte. Adentrar ao universo religioso povoado de deuses, entidades sobrenaturais, forças e intensidades em atravessamento, não é adicionar um novo conjunto de signos aos antigos. Como a palavra “fazer” indica, trata-se da construção de uma nova concepção de pessoa. Ainda que o rito de iniciação em que a cabeça do sujeito é objeto, seja através do *bori* no batuque ou da lavagem na umbanda, trata-se da ação construtiva de referência, o fato é que a reelaboração no mundo religioso será lento e gradual. Anos de dedicação e, mesmo assim, muitos afirmam que estão sempre se desenvolvendo. Enfim, não existe um ritual que, de forma instantânea, transforme a condição da pessoa tanto no nível individual quanto no social. Há um caminho a ser desbravado pouco a pouco.

É pelo empréstimo desse “fazer” que se deve compreender o título desse capítulo. Ao levantar os dados etnográficos produzidos ao longo do tempo de pesquisa, e numa tentativa de tentar sistematizar o que é a *religião*, percebi que seriam necessárias, talvez, centenas de páginas. Isto apenas para o teor ritualístico. Se fosse tratado os aspectos cotidianos de uma comunidade religiosa¹, mais páginas... Um trabalho exaustivo a pretender dar conta de uma totalidade que, inversamente, não existe. Pois como quem *se faz na religião*, nunca há necessariamente um ponto final. Neste sentido, ao propor um estudo sobre as religiões afro-brasileiras, tenho evitado a condensação de uma cultura discreta, mas, pelo contrário, busco a apreciação reflexiva de pontos específicos que, pela leitura especializada ou vivência em campo, considero pertinentes na confecção de uma paisagem mais ou menos condizente com o fenômeno abordado.

Neste capítulo, inspirado pela figura de um jovem iniciado que organiza uma série de conhecimentos fragmentados no intuito de demonstrar uma síntese interessante, procurarei apresentar a *religião*. Pela impossibilidade de apresentar a riqueza afro-religiosa, trato de oferecer

1 Nos Apêndices A e B apresento contextos rituais. No Apêndice C - *Happy Hour* dos Filhos, abordo um momento festivo de um grupo fora no tempo ritual.

um quadro sucinto de elementos tomados como cardeais na compreensão da *religião*. Uma espécie de revisão temática da bibliografia acrescentada da vivência em campo, onde as vozes nativas são elementares na construção de algum tipo de conhecimento do mundo.

Dessa forma exibo aspectos da consolidação da *religião* na sociedade gaúcha, sua relação com o mercado religioso contemporâneo em paralelo a emergência de uma identidade étnica e analiso as inferências quantitativas a tempo que tensiono essas conclusões com a forma politeísta dessas religiões, de forma que, unido ao debatido no primeiro capítulo, haja pressupostos para evocar as principais características da *religião* através de levantamentos autorais em diálogo com descrições etnográficas, o que será objeto do Capítulo 3.

Em síntese, não pretendo abordar a plenitude religiosa, mas traçar pontos significativos do coletivo. No momento de preparar uma escrita final de pesquisa, para muitas pessoas é comum percorrer um sentimento que ambicione transmitir tudo que fora vivido e supostamente descoberto. Comigo não foi diferente. Mas, remetendo novamente ao “catar de folhas”, creio ser mais afim à própria tradição de produção do conhecimento nativo a exposição de pontos melhor aprendidos por mim. Inspiro-me na forma em que se dá a criatividade nativa. Além do mais, a ponderação da análise etnográfica vem bem ao encontro de uma preocupação de muitas mães e pais de santo. Como dito certa vez por Pai Cleon em preleção após o *aprontamento*² de um grupo de filhos: “*eu pratico a mesma religião que a minha mãe me ensinou. É só o que eu aprendi. Cuidado para agora não saírem por aí falando bobagens, porque quem vai passar vergonha sou eu!*”

2.1. Entre a África e o Rio Grande do Sul: tradições, divindades e entidades

Ao investigar sobre a origem da *religião* entre os membros do coletivo, em especial sobre o escopo histórico, percebi nítida ênfase na reconstituição da linhagem que são herdeiros. Em especial, isso se faz sentir pelo *lado* do batuque, ou seja, na forma que enfatiza o culto aos orixás concebidos na qualidade de divindades que acompanharam os deslocamentos da diáspora

² *Apromptamento* se refere a duas possibilidades: a vinculação ritual do adepto através da *feitura* de seus orixás individuais, no mínimo o *ajuntó*, que se faz através da relação entre seu corpo e o *assentamento* em que suas divindades estão presentes (o *ocutá*). O elo se faz pelo sangue sacrificial. Outra possibilidade é quando se refere aos adeptos que passaram por todos os ritos de construção ritual, tendo, cada qual, assentados um conjunto que correspondem a todos os orixás do panteão (o *orumalê*), além de outros específicos para a plena atividade ritual, como aqueles correspondentes a proficiência para a realização de sacrifícios e do jogo de búzios. Nesse estágio, o filho de santo é considerado apto a praticar o sacerdócio, podendo, inclusive, abrir uma casa própria e iniciar novos adeptos. É nesse segundo sentido que a palavra se refere no comentário acima.

africana. Entabulando o foco nos processos históricos, reparo que a referência a África, por parte dos adeptos com os quais dividi a investigação, faz-se presente, ainda que fragmentada. Considero que o histórico de marginalização a que as formas e as expressões das civilizações africanas foram submetidas em nossa tradição de ensino formal contribuiu, decisivamente, para a secundarização desse conhecimento, sendo bastante recente os esforços mais explícitos por parte das políticas públicas em educação com vistas a atenuar esse déficit³. Por consequência, nos relatos de religiosos afro-brasileiros, o imenso continente africano emerge de forma imaginada, substancializando o berço de origem do culto dos orixás através da condensação em sua terra, tanto no sentido simbólico quanto concreto, do núcleo de irradiação do *axé*, a força sagrada que movimento o mundo.

Em diálogos informais e em entrevistas, percebi uma África homogeneizada, reflexo da pureza ao culto dos orixás, em contradição a sua extrema complexidade sociocultural. De forma alguma essa observação tem por intenção subestimar os conhecimentos dos adeptos religiosos, ou, de modo paralelo, decifrar nessa perspectiva imaginada uma consideração negativa. Acima de tudo, levo em conta a maneira em que, historicamente, a África foi inviabilizada principalmente pelas instituições de fomento ao ensino, sendo esta uma das razões pelas quais este continente emerge na representação dos religiosos de forma um tanto diferenciada daquelas percebidas pelos especialistas no tema.

Importante neste aspecto é perceber que, num contexto nacional na qual as instituições atuaram no sentido de inviabilizar ou mesmo negativizar as contribuições dos povos africanos à humanidade, em especial na formação social do Brasil, os terreiros despontam como territórios em que a África é recuperada em sua dimensão positiva. Sem estar estritamente comprometidos pela sistematização de cunho científico, as tradições afro-religiosas no Brasil, traduzidas em milhares de núcleos comunitários segmentados, sintetizam um coletivo que, com maior ou menor aproximação da disciplina histórica, elaboram uma perspectiva em que o continente africano surge de forma valorizada, algo que por muito tempo o Estado e demais instituições (propositadamente) negligenciaram. Por si só, este fenômeno já justifica a relevância dos terreiros no horizonte social brasileiro.

³ Faço referência, em especial, a publicação da Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”.

Entretanto, ao desenvolver uma escuta atenta e respeitosa, muitos dos relatos dos adeptos das religiões afro-brasileiras comportam elementos comuns ao que a historiografia tem descoberto. Trago dois estratos de entrevistas realizados com diferentes religiosos para ilustrar esse ponto:



“Apesar de ser natural da cidade de Pelotas, pra mim, na minha concepção, a minha trajetória religiosa de matriz africana começa nesse local aqui. Nós estamos aqui, um porto aonde há vários anos atrás vinham os negros pelo Prata e no qual eles eram comercializados nessa estrutura que está aqui atrás de nós. É aqui que vinham os negros, trazidos até aqui para serem comercializados. E daqui

saiu para localidades aqui perto. E, principalmente, para onde hoje é a cidade de Pelotas. Então, pra mim, aqui é um local aonde eu também cheguei.

Porque eu também sou de matriz africana, sou negro e carrego esse sangue dos meus ancestrais que chegaram aqui. Então, isso é o início, é a continuidade do caminho quando eles vêm da mãe África e chegam aqui no Sul do país e começam uma trajetória de sacrifício para dar essência de vida ao que é a religião de matriz africana, no qual desenvolvemos até hoje nas nossas casas de matriz africana”. (Relato de Pai Paulo de Xangô, do CEAAB de Pelotas (RS). A entrevista foi realizada na cidade de Rio Grande (RS), no espaço de antigo porto da cidade, situado ao lado do Mercado Público da cidade, no qual o entrevistado considera o local exato onde ocorrera o desembarque do contingente de escravos de origem africana).

“A nossa religião chegou através de africanos que vieram para aqui, no tempo da escravidão. São os nossos ancestrais que a trouxeram para cá. Chegaram primeiro em Rio Grande. Depois passou para Pelotas e Bagé. Só depois que veio para Porto Alegre”. (Pai Antônio Carlos do Xangô, sobre como se originou as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul).

Nestes dois extratos reproduzidos de entrevistas gravadas, além de outros aspectos interessantes como a ligação afetiva de Pai Paulo de Xangô ao continente africano, chamado de “Mãe África”, e a expressividade orgulhosa de seu pertencimento étnico vinculada a valoração já comentada, chamo a atenção para algo restrito. Em ambas as falas dos religiosos se erige uma noção de percurso efetuada pelos cultos religiosos cingidos aos deslocamentos das populações

afro-descendentes no Rio Grande do Sul. Ainda que não haja precisão de datas, observa-se nos relatos a valorização dos circuitos realizados por ancestrais, destacando-se a importância do *lado* da nação. Ou seja, esses relatos se assentam muito mais no batuque do que no desenvolvimento da umbanda, introduzida no Estado a partir da década de 1930, também na cidade de Rio Grande (Oro, 2000). Ainda que a umbanda não seja desprezada pelos religiosos, sua não referência coincide com uma memória compartilhada que considera a relevância do culto aos orixás africanos tomados em seu momento de introdução, ao longo do século XIX, através das afluências populacionais afro-brasileiras da época. Tal como relatado no desenvolvimento da *religião*, a historiografia (COREA, 2006) confirma que este circuito, influenciado por aspectos econômicos, relaciona a origem nas cidades de Rio Grande e Pelotas e a posterior presença na região metropolitana, para, então, ampliar-se para demais regiões do Estado e países vizinhos.

Devido a maior participação junto aos meus bons relatores anteriormente reproduzidos, bem sei que estas concepções não advêm da apreensão formal de obras acadêmicas. Considerando outras possibilidades, também percebo que a memória coletiva, principalmente no que condiz às origens históricas, é um fenômeno que pode passar por constantes reelaborações. Digo isto porque tomo parte da importância da oralidade e dos espaços de sociabilidade dos terreiros. Ainda que estes senhores não tenham lido trabalhos historiográficos precisos, conforme me informaram, não considero impossível que algum outro adepto ou pessoa de suas redes de relação, em alguma ocasião, tenha tido este tipo de apropriação histórica e, na oportunidade de trocas dialógicas, viram a relatar certos aspectos que, justamente, coincidem com aquilo que alguma vez já houvessem tido consciência. Dessa forma, estou apenas sugerindo um modelo de transmissão de saberes que se acumulam, onde a própria historiografia específica nunca deixa de exercer um papel. Importante, afinal o acréscimo de informações, longe de causar prejuízos, colabora na própria delimitação da tradição, algo constantemente criado. Como trouxe na introdução, o conhecimento religioso é um constante catar de folhas.

Neste sentido, e em paralelo às vozes soberanas do *povo de religião*, desejo trazer alguns dados referentes às pesquisas históricas que se referem a configuração das populações afro-brasileiras. Tomando por base o trabalho de Matheus Cunha (2007), é possível montar um quadro sintético do tema.

Sobre o período do tráfico escravocrata, a história identifica a divisão de dois povos centrais que foram introduzidos no Brasil ao longo dos séculos, que podem ser divididos em

diversas etnias distintas. Tratam-se dos bantos e dos iorubás. Os primeiros, compreendiam uma vasta região da África, que atualmente abrange os territórios de Angola a Moçambique. Portanto, cortavam o continente da costa do Atlântico ao Índico. Entre as inúmeras características culturais, uma que predominou na formação da religiosidade afro-brasileira, foi o culto dos espíritos ancestrais que no Brasil, em grande parte, será acionada na formulação da umbanda e no candomblé de Angola, através de divindades denominadas inkices, tal como se dava no antigo Reino do Congo. Quanto aos segundos, os povos iorubás, compreendem um complexo de etnias distintas que compreendiam geograficamente a região do noroeste da África subsariana. Pelos árabes, foram reconhecidos como povos sudaneses. Importante a manutenção do plural a estes povos, uma vez que conservam ainda hoje, mesmo sobre o domínio do islamismo e do cristianismo nesta região africana, uma ampla diversidade cultural, “sendo as conformações religiosas dos fon e yorubá as que mais contribuíram para as matrizes religiosas africanas no Brasil” (CUNHA, 2007, p. 11).

Se em linhas gerais compartilhavam uma estrutura religiosa semelhante, baseada no culto de divindades comunitárias associadas a elementos da natureza e atividades diversas, sacralizando-se estritamente nas concepções do mundo concreto, é fato que estes grupos citados apresentavam distinções. A grosso modo, pode-se afirmar que os povos fon, que compreendiam o antigo Reino do Daomé (atual Benin e parte de Togo), dedicavam cultos ao voduns, enquanto os iorubás, em um território em que hoje se encontra a Nigéria, tinham a reverência aos orixás por excelência. Curiosamente, ainda que este segundo termo predomine na identificação das divindades no batuque gaúcho, é certo que a tradição religiosa aqui reelaborada acionou diversos elementos dos dois povos, algo explícito, por exemplo, na nomeação de alguns orixás que remetem a origem fon, como Bará e Xapanã⁴.

Neste momento, convém delimitar, ainda que sucintamente frente ao que o tema permite, os orixás. Inclusive, esse assunto é razão para muitas dúvidas por parte daqueles que não são vinculados à *religião*, na medida em que essas referências estão presentes em diferentes *lados*. Apesar de não serem exatamente os mesmos, nunca deixam de ser uma intensidade correlata. Partiremos dos orixás do *lado* da nação, a qual tomo a liberdade de conceber enquanto espécie de matriz referencial para as demais formas religiosas e, incidindo nesta porção do capítulo, estão

4 Apenas por título de curiosidade, informo que no candomblé nagô, que manteve as denominações na raiz iorubá, Bará é chamado de Exu e Xapanã de Obaluaiê.

vinculados a uma tradição mais ampla dos povos fon e iorubá.

Os orixás, ou *santos*, são as principais divindades cultuadas nos ritos batuqueiros. Tal como sugere uma primeira noção de politeísmo, compõem um panteão a ser reverenciado. No *lado* do batuque, são doze os principais orixás cultuados na atualidade. Cada orixá é expresso em uma forma humanizada cujas características expressam seus traços míticos. Significativo notar que os mitos, ao narrarem histórias dos deuses em relação entre si e os homens, acima de tudo, evocam as características das divindades, sejam estas físicas ou psicológicas. Paralelamente, estas peculiaridades fazem alusão a domínios distintos. Estes domínios equivalem, em grande medida, a territórios, atividades e potências do mundo concreto nos quais as pessoas estão relacionadas. A título de exemplo, Ogum é tomado como o principal orixá guerreiro. Assim há um sem números de mitos que o narram, de tal forma que, interpretando o mundo real e contemporâneo sobre a luz mítica, este orixá é relacionado à espada, o que faz com que seja o *dono* da lâmina que corta, motivando que a feitura ritual da faca, o que autoriza o ato sacrificial, seja consolidada sobre o seu *axé*. Além disso, Ogum, pela sua natureza guerreira, é associado a metalurgia. Afinal, sua afinidade com a espada o aproxima do trabalho do ferreiro e, por extensão e compreendendo o mundo atual, Ogum corresponde às atividades manuais de reparação. Filhos de Ogum gostam de trabalhar manualmente com o uso de ferramentas, diz o *povo de religião*. Mas sua atuação se estende. Por ser guerreiro, é o *dono* da polícia. Não apenas pode proteger quem executa estas atividades, como pode livrar um fiel de problemas com policiais⁵.

Os exemplos que cotejam as passagens míticas e a relação com o mundo vivido pelos homens são inúmeros. Como minha atenção recai no âmbito informativo, e não analítico, passo para uma segunda caracterização dos orixás. Ao mesmo tempo em que são apreendidos de forma humanizada, os orixás são concebidos em diversas áreas do mundo, atuando como regentes. Assim, o mundo físico é sacralizado, pois suas instâncias comportam referências divinas. A cada orixá corresponderá cores, animais, acidentes geográficos, vegetais, dias da semana, atividades laborais, tendências psicológicas, ferramentas e instrumentos materiais, sentimentos, etc. Interessante que, na fala dos religiosos, é comum abordarem esta gama de repartições do mundo

5 Ressalto que trata-se das questões envolvendo o ato conflitivo em si. Por exemplo, um grupo vai realizar um *despacho* à beira da praia e, com o objetivo de não ser perturbado pelos agentes de segurança pública, recorrem a este orixá para “se livrar de uma batida policial”. Tendo em vista o histórico de perseguições aos terreiros, muitas vezes levado a cabo pelo uso da força policial, pode-se inferir a importância deste orixá. Por outro lado, quando a pessoa se encontra com problemas na esfera judicial, recorre-se a Xangô, afinal a sabedoria a ele relacionada devido a posição de realeza melhor corresponde a esta instância.

sobre a compreensão de “natureza”:

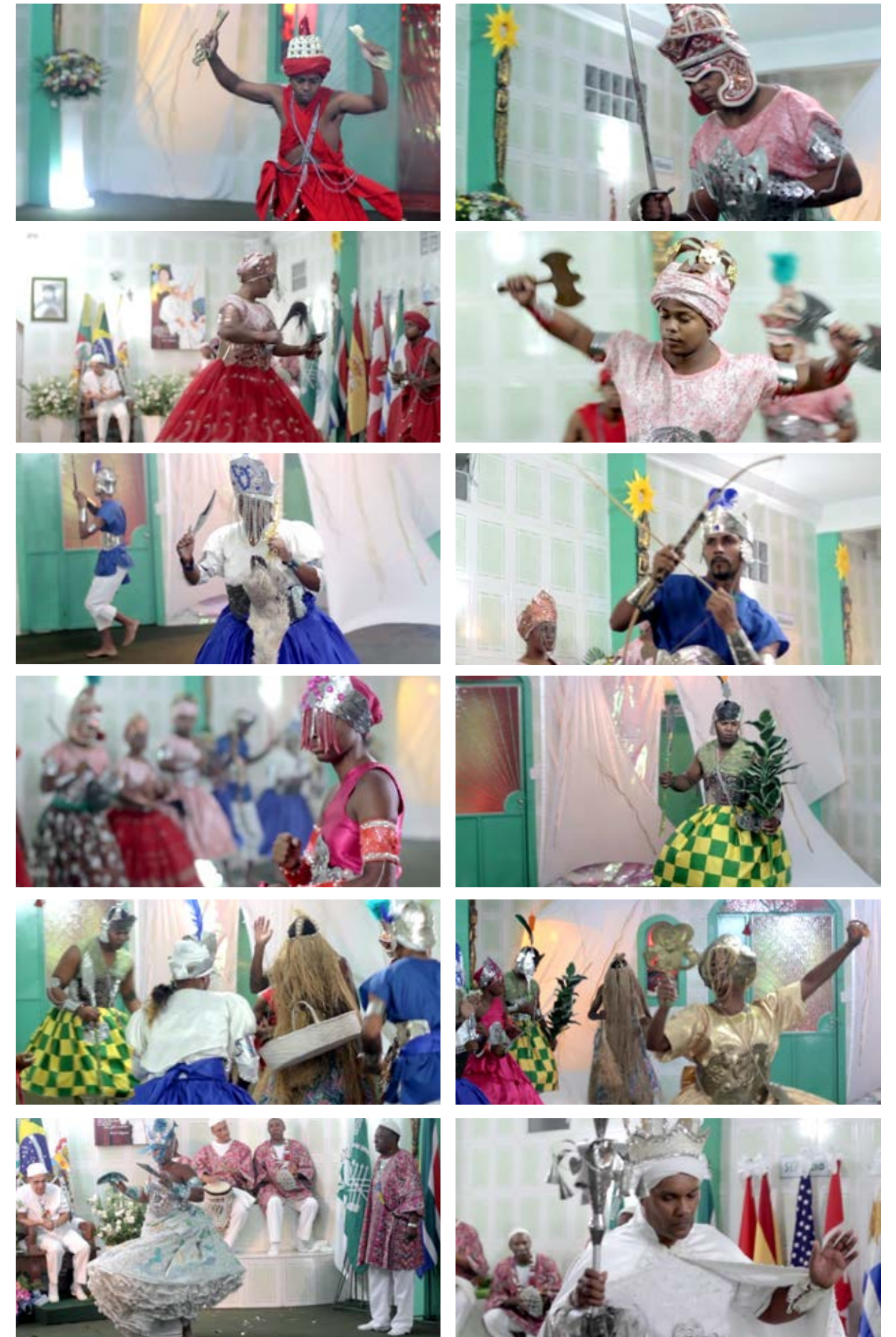
Quem são os orixás, tu sabe que é a natureza, né. Os orixás vem da onde? Eles vêm do sol, eles vêm da lua, eles vêm das estrelas, eles vêm do ar, eles vêm da chuva, eles vêm do vento. Ele está na beira de uma água. Ele está numa pedra. Ele está na pedra. (Pai Cleon de Oxalá sobre o que são os orixás).

Até este momento, compreendendo um nível básico de politeísmo, descobrimos um panteão de divindades cujas passagens míticas são referenciais na concepção do mundo vivido. Passa-se, então, para um segundo estágio politeísta, tal como talhado por Barbosa Neto, ao se constatar que a pluralidade não se restringe apenas ao número de divindades distribuídas no panteão. Cada um dos doze orixás é múltiplo em si mesmo. Ou seja, não existe um Ogum ou uma Iansã, mas diversos “oguns” e “iansãs”. Cada qual reportando, mais ou menos, alguma passagem mítica em especial, de tal forma que cada nome/referência será constituído de singularizações. No que seria uma primeira forma de organização, o panteão, composto de orixás masculinos e femininos, é dividido em duas bases etárias. Os “novos” e os “velhos”. “Novos” são todos os orixás Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Obá, Ossanha e Xapanã. É o *povo do dendê*, pois este tipo de aceite caracteriza o preparo de suas *frentes*, ou seja, os alimentos rituais a eles dedicados.



Os “velhos” são Oxum, Iemanjá e Oxalá, o *povo do mel*, em que este elemento caracterizará suas *frentes*. Também são conhecidos como *cabeças grandes* ou *povo da praia*. Enquanto os primeiros manifestam uma personalidade mais agressiva, estes últimos

são “calmos”. Retomando o politeísmo interno de cada divindade, observo que a noção etária não apenas divide os orixás entre si, mas estes internamente. Dessa forma, encontramos diferentes oguns, apartados em idades distintas. Cada divisão será conhecida por um acréscimo no nome referência. Neste sentido é curioso mencionar Bará, cuja versão mais jovem, o Bará Ajelu, subvertendo a noção de associar a juventude à agressividade, acompanha o *povo da praia*, inclusive *comendo mel*.



Orixá	Algumas divisões	Ajuntó
BARÁ	Légba, Lodê, Lanã, Adaguê e Ajelú.	Legba com Oyá Timboá, Lodê com Iansã ou Obá, Lanã com Obá Oyá, Adaguê com Oiá ou Obá, Ajelú com Oxum Pandá ou Oyá.
OGUM	Avagã, Onira, Olobedé e Adiolá.	Avagã com Oyá Timboá ou Oyá Dirã, Onira com Oyá, Olobedé com Iansã, Adiolá com Oxum Pandá ou Iemanjá Bocí.
IANSÃ	Oyá Timboá, Oyá Dirã, Oyá (nova) e Iansã (passagem velha).	Oyá Timboá com Bará Legba ou Ogum Avagã, Iansã Oyá Dirã com Ogum Avagã, Iansã Oyá com Bará Adaguê, Lanã ou Ajelú ou Ogum Onira ou Xangô Aganjú ou Xapanã Jubetei, Iansã com Bará Lodê, ou Ogum Olobedé ou Xangô Agodô ou Xapanã Belujá ou Sapatá.
XANGÔ	Aganjú de Ibeji, Aganjú (novo) e Agodô (velho)	Xangô Aganjú Ibeji com Oxum Panda Ibeji, Aganjú com Oiá ou Oxum Pandá ou Iemanjá Bocí, Agodô com Iansã ou Oxum Olobá
ODÉ E OTIM	Odé: Olomomi e Farioborô Otim: Aridã, Digalá e Oberémi.	Casam apenas entre si.
OBÁ	Orím, Dilê, Bomi e Obaní.	Bará Lodê ou Lanã ou Adaguê, com Xangô Agandjú, com Xapanã Jubetei ou Sapatá
OSSANHA	Guiní, Bomí, Guê, Omioã.	Oxum Demun ou Iemanjá Bocí.
XAPANÃ	Jubetei, Belujá, Orôco, Sapatá, Omolú, Balouaê.	Jubetei com Oyá ou Obá, Belujá com Iansã ou Oxum Olobá, Sapatá com Iansã ou Obá.
OXUM	Pandá de Ibeji, Pandá (nova), Demum, Olobá e Docô (velha).	Pandá Ibeji com Xangô Aganjú Ibeji, Pandá com Bará Agelú ou Ogum Adiolá ou Xangô Agandjú ou Oxalá Bocum, ou Oxalá Olocum, Demum com Ossanha ou Oxalá Olocum, Olobá com Xangô Agodô ou Xapanã Belujá, Docô com Oxalá Jobocum ou Oxalá de Orumiláia
IEMANJÁ	Bocí, Bomi, Nanã.	Bocí com Ogum Adiolá ou Xangô Agandjú ou Odé, ou Ossanha ou Oxalá Dacum, Bomí com Oxalá Bocum ou Oxalá de Orumiláia, Burukun com Oxalá Bocum
OXALÁ	Bocum, Olocum, Dacum, Jobocum e Orumiláia.	Bocum com Oxum Pandá, Olocum com Oxum Pandá, Dacum com Iemanjá Bocí, Jobocum com Oxum Docô ou Iemanjá Bocí, Orumiláia com Oxum Docô ou Iemanjá Bomí.

Tabela com algumas características possíveis dos orixás no batuque, que podem variar conforma a nação e a casa.

Se a apreciação de um panteão plural onde cada divindade se multiplica em si mesmo é algo assaz peculiar, isto é complexificado ao se perceber a constituição da pessoa. Adentramos no que considero como o terceiro nível politeísta. A constituição de cada pessoa perpassa um conjunto dessas divindades singularizadas. Novamente recorrendo aos mitos, em suas relações narradas, descobrimos os padrões de composição. Assim, pessoas que são filhas de Oxalá terão seu *ajuntó* com Oxum ou Iemanjá, orixás no qual seu *santo de cabeça* casa. Cada orixá singular que corresponde a uma pessoa terá, obrigatoriamente, algum correspondente pré-

Saudação	Dia	Número	Cor	Animais ofertados
Alupô	Segunda-feira	Sete e múltiplos	Vermelho	Pombo escuro, galo vermelho velho e cabrito escuro novo com chifres.
Ogunhê	Quinta-feira (Segunda-feira para Avagã)	Sete e múltiplos	Vermelho e verde	Pombo escuro, galo vermelho e bode escuro
Epa-êio	Terça-feira	Sete e múltiplos	Vermelho e Branco	Pomba escura, galinha vermelha e cabra branca e preta.
Cao Cabecile	Terça-feira	Seis e múltiplos	Branco e vermelho	Pombos brancos, galo e carneiro.
O-quê	Sexta-feira	Sete e múltiplos	Azul marinho e branco (Odé) e Azul marinho e rosa (Otim)	Pombo pintado, galo carijó claro e porco (para Otim, os mesmos fêmeas).
Ê-xo	Segunda-feira ou quarta-feira	Sete e múltiplos	Rosa	Pomba e galinha cinza e cabrita sem aspas de qualquer cor, menos preta.
Eu-eu	Segunda-feira	Sete e múltiplos	Verde e amarelo ou verde claro	Galo arrepiado ou de pescoço pelado, cabrito braco e cágado.
Abáu	Quarta-feira	Sete e múltiplos	Vermelho e preto	Pombo com pintas, galo carijó preto e branco e bode preto.
Ie-iêu	Sábado	Oito e múltiplos	Amarelo	Pomba amareladas, galinha amarela e cabra amarela ou branca.
Omi-ô	Sexta-feira	Oito e múltiplos	Azul	Pomba e galinha branca e ovelha.
Epaô Baba	Domingo e quarta-feira para Orumiláia	Oito e múltiplos	Branco e branco com preto para Orumiláia	Pombas, galinhas e cabras brancas.

definido, onde “a cabeça e o corpo, por outro lado, são sempre de sexo oposto, mas devem, no entanto, ser compatíveis de acordo com a culinária (mel ou dendê), com a idade (velho ou novo), com a topologia (casa ou rua)” (BARBOSA NETO, 2012, p.177). O interessante é que, na gestação ritual, cada um desses deuses singularizados, o que se concebe pelo nome acrescido de um segundo, com no exemplo “Ogum Avagã”, particulariza-se ainda mais com a adição de um terceiro nome. Esta nomenclatura é segredo de religião, ficando restrito ao filho de santo e a mãe ou pai de santo que o cria (tanto adepto quanto orixá individual), pois “nenhum segredo,

pelo menos a princípio, cerca o segundo nome, mas é preciso ter cuidado com o terceiro, pois é ele que, por condensar a ‘alteridade íntima’, simultaneamente individua e estende a pessoa” (BARBOSA NETO, 2012, p.291). As possibilidades para o terceiro nome são comumente divididas pelo coletivo. Existe a possibilidade de haver mais de uma pessoa com a mesma combinação, entretanto, partindo agora das singularizações de cada casa de religião, percebe-se que cada divindade será única, pois fora constituída com um axé específico. Como ditado por José Carlos dos Anjos

“Como assim? Não é o mesmo “Xangô” que está aqui nessa casa e no terreiro da outra mãe-de-santo?”, perguntei, sabendo que a lógica não é essa. O orixá é feito na casa do pai-de-santo com as características singularizantes do processo de construção da entidade neste momento, por este pai de santo (ANJOS, 2006, p. 75).

O politeísmo é amplo, relacionando o singular e o plural tanto na cosmologia, nas pessoas e na própria casa de religião. Mas identifico um quarto nível desse conceito, quando perpassa os outros *lados*. É aqui que observei as maiores incompreensões das pessoas leigas. Ao *povo da religião* existem os orixás de nação, entretanto não há a negação do que se convencionou chamar, ao menos na literatura especializada, por “orixás da umbanda”. Muitas pessoas pensam se tratar da mesma qualidade de divindade, mas, ao coletivo, são intensidades distintas, ainda que em franca correspondência. Um extrato de Mãe Bia, que só atua na umbanda, pode melhor informar:

Os orixás são Iemanjá, Oxum, Iansã, as mulheres. Na umbanda a gente não usa como orixá. Não se chama orixá. Se chama de “mãe”. Ou as caboclas. Ai nós chamamos, a Mãe Iemanjá, a Mãe Oxum, a Cabocla Jurema, a Mãe Maria. Há uma diferença. Ou o “pai”. O Pai Ogum, o Pai Joaquim, Pai Manoel, Pai Oxóssi, Pai Ogum Beira Mar. E assim vai porque são vários. Eu poderia dizer muitos outros, mas são muitos pra nós. Isso é a umbanda. É essa mistura. Então, há sim esse entrelaçamento. Tem a Oxum na umbanda e a Oxum na nação. (Mãe Bia de Iemanjá, ao comentar sobre as distinções entre orixás cultuados no lado do batuque e da umbanda).



Esta distinção, compartilhada pelo coletivo, faz-se muito em razão dos procedimentos rituais de construção das divindades. Descobri que há consenso quanto a importância do *axorô* (o sangue sacrificial), para a construção do orixá no batuque. Mas esta distinção não é excludente. Pelo contrário, estabelece *lados* discretos que estão em relação direta. Não é sem razão que Mãe Bia se refere ao “entrelaçamento”. De fato, apesar de serem *lados* próprios, o trabalho ritual está em relação. Neste sentido, e retomando uma das premissas que orientam esta dissertação, é oportuno perceber como as práticas rituais e concepções cosmológicas do *lado* da nação emergem como um idioma religioso referencial.

Um exemplo ilustrativo extraio quando indaguei um filho de santo de Pai Luiz Antônio de Xangô Aganjú sobre a sua composição religiosa, isto é, as diversas divindades e entidades que compõem sua pessoa na *religião*. Primeiramente, disse-me que era filho de Oxalá Orumilaia na cabeça com Iemanjá Bomi, ou seja, um *ajuntó* do *povo de praia* em suas versões velhas. Nas mãos tem Oxum Docô e, nas pernas, Bará Ajelu, afinal “*preciso de um guri para carregar tantos velhos*”. Por trazer essas características pelo *lado* de nação, este filho de santo informou que, pelo *lado* de caboclo, tinha como entidade de frente o Ogum Beira Mar e, secundariamente, uma Iemanjá. Ou seja, entidades que respondem na *praia*. Entretanto, a matriz batuqueira não se resume apenas a este *lado*. Na quimbanda, desenvolveu o Exu Maré e a Pombagira Menina da Praia, que atuam no domínio da grande calunga, novamente evocando a *praia*. Semelhante são as correspondências de uma outra sacerdotisa, Mãe Ana de Iansã. Devido sua filiação com esta orixá, desenvolveu-se nos demais *lados*, respectivamente *caboclo* e quimbanda, o Ogum Megê e a Pombagira Rainha das Almas, ambas entidades que atuam no cemitério ou junto aos mortos, tal como a jovem Iansã no *lado* do batuque.





Tal como o panteão de divindades, encontramos, também, a influência fon e iorubá na estrutura linguística das *rezas*, ou seja, nas cantorias dedicadas a cada orixá em diversos trabalhos rituais. Este idioma, atualmente, não é de possível tradução. Apesar disso, não pode ser considerada uma “língua morta”, uma vez em que, a cada uma das milhares noites dos orixás no Rio Grande do Sul, é entusiasmadamente evocada, consolidando-se em um idioma vivo que, apesar de não ser traduzível,

carrega os símbolos comunicacionais do rito batuqueiro. É sobre essa estrutura linguística preservada nas casas de *religião* que se associa as melodias cantadas sobre bases percussivas particulares, compondo a chamada *rezas*, ou *axés*⁶. Acrescenta-se à musicalidade a performance corporal das danças, compondo um conjunto de expressão nitidamente artístico que, entre outros fatores, comunica intensamente sobre os mitos e a cosmovisão. Como escrito por Norton Correa

As danças, na verdade, são a dramatização dos mitos do grupo. Visualizando (ou até assumindo, na possessão) os atos e características dos orixás, a memória ancestral é atualizada, reforçando-se a identidade grupal, justamente fundamentada nestes mitos (CORREA, 1994, p. 31).

Sobre esta complexidade étnica na qual as religiões afro-brasileiras são herdeiras, que repercute na própria estrutura linguística presente nos cultos, é oportuno, independente à precisão historiográfica, trazer a lucidez com que Pai Antônio Carlos traz a questão:

6 Como se pode perceber, o termo *axé* é polissêmico na *religião*, dependendo do contexto a qual é colocado em uso. Neste caso, em particular, refere-se a um conjunto harmônico instrumental acompanhado de versos específicos, dedicados a uma divindade em questão. Cada orixá, no *lado* do batuque, terá uma gama de cantigas, que compõe o seu *axé*, ou *reza*. Acrescento que é comum, na linguagem nativa, usar o verbo “tirar” para se referir à execução performática de dada *reza*. Assim, determinado tamboreiro “*passa a tirar para Xangô*”, por exemplo.

“[...] só que o iorubá, aqui no Sul, tanto do Sul como no Brasil inteiro, ele é misturado. Ele não é um iorubá puro de só uma região da África. É um pedaço de uma região, um pedaço de outra e de outra. No Brasil, ninguém fala o iorubá de uma região só.” (Pai Antônio Carlos de Xangô, quando indagado sobre a linguagem presente nas *rezas* dedicada aos orixás no batuque)

Obviamente que está tratando das cantigas executadas no *lado* do batuque. Não menos rico e fascinante são os *pontos*, ou seja, as canções pertinentes aos *lados* da umbanda e da quimbanda. Ainda que sejam, predominantemente, cantadas em português, há de se destacar o intenso uso de vocábulos cujo sentido são especificados no seio religioso, muitas vezes apresentando uma origem banta⁷, como *calunga* ou *pemba*, e mesmo indígena, como, por exemplo, o termo *humaitá*

Além desse comentário linguístico relativista de Pai Antônio Carlos de Xangô, este processo histórico é refletido, a nível da memória religiosa que embasa a estrutura religiosa do batuque, na consolidação das *nações do batuque*, que também podem ser referidas enquanto *lados*⁸. As nações no batuque podem ser compreendidas na qualidade de referências ao qual determinado grupo religioso está ligado à ancestralidade. Embasado em espaços geográficos e históricos da África, que foram existentes ou não, a nações canalizam formas particulares de se realizar o culto aos orixás. Como instrui Pai Cleon

Nem todos nós cultuamos o orixá da mesma forma. Cada um tem a sua forma de cultuar o orixá. Com as diferenças dentro do cultuamento do orixá. Dentro do ritual, do assentamento, feitura do orixá, alimentação do orixá, dentro do quarto de santo. As festas pro público ver são todas iguais. Festas do outro dia, pro público vir, abraçar o pai de santo, comemorar. Aquela data é igual. Os dias anteriores que se faz obrigação pro orixá... A diferença está dessa porta pra cá (refere-se a porta do quarto de santo). Dali pra lá eles são todos iguais. (Pai Cleon ao responder sobre as diferenças entre as nações)

Algo bastante relevante neste aspecto é que, entre as diferentes nações no batuque,

7 A tempo em que a tradição sudanesa foi predominante na estruturação das religiões afro-brasileiras, observo que os elementos bantos estão presentes de forma intensa na cultura brasileira, inclusive, muito na língua portuguesa oficial, em contraste dos vocábulos de origem fon e iorubá, muito mais restritos aos círculos de referências religiosas.

8 O uso do termo de *lado*, tal como *axé*, é múltiplo pelos membros do coletivo. Tanto pode se referir a “modalidades distintas”, como as especificidades internas de uma modalidade em si. É o que Barbosa Neto (2012), oportunamente se refere quando traz a noção de “*lados dos lados*”. É justamente a riqueza desse termo nativo a anunciar o politeísmo que atravessa essas formas religiosas a principal justificativa do constante emprego aqui.

não existe ressalvas quanto a potência do orixá feito, apesar de se compreender que este pode ter sua *feitura* de forma distinta. O que, inclusive, pode revelar traços particulares. É uma forma de emergência e relacionamento com a alteridade interna a este *lado*. Ao dividir um tempo com representantes do coletivo, descobri que as principais nações preservadas no Rio Grande do Sul são Jejê, Ijexá, Oyó e Cabinda. Existem outras nações presentes tanto na fala de alguns religiosos quanto em obras antropológicas. Mas, apesar dessas possibilidades plurais, são essas quatro as principais citadas no cotidiano religioso, apresentando maior participação de adeptos e um histórico traçado pelos ancestrais. Mais importante que o cultuamento de alguma nação menos referenciada é a tendência de fusão, ou sobreposição, entre estas nações supracitadas. É o caso exemplar na nação Jejê-Ijexá, que resulta na combinação de elementos rituais específicos dessa duas vertentes. Segundo alguns interlocutores, a base litúrgica comumente apresentada nas festas de batuque, como ordem de *rezas* e estilos de execução musical, segue a influência dessa fusão, não sendo em vão que Pai Cleon diz que “*as festas pro público ver são todas iguais*”. A incidência de fusões e combinações entre as nações, segundo a perspectiva nativa, estão relacionadas com as trajetórias dos adeptos. Evoco uma trecho da entrevista com Pai Antônio Carlos:

O que acontece é o seguinte: antigamente o filho entrava na religião, e ficava sempre na mesma casa. Só saía se o pai de santo falecesse, mas mesmo assim passava para o padrinho, que era da mesma bacia. Hoje em dia, cada um faz o que quer. Não tem mais aquele respeito de antigamente. A pessoa se inicia em um lado, aí briga, fica revoltada e sai da casa. Vai para outra casa que tem outra forma de fazer o santo. Então começa a misturar as formas de se cultuar. Às vezes o orixá aceita essa mudança, outra não. Ai... (Explicação de Pai Antônio Carlos sobre as combinações de nações no batuque).

Nessa fala de Pai Antônio Carlos, embora haja a alusão ao modelo antigo tido como ideal, demonstra que nunca deixa de existir a possibilidade de que o “*orixá aceita essa mudança*”. Compreendo que essa possibilidade de atravessamento com a alteridade, mesmo que interna, não segue uma espécie de tendência contemporânea a remeter algum tipo de inovação, mas reporta a um princípio interno. Refletem experiências de aproximações e distanciamentos de *lados* de dentro do batuque, o que “documenta a ocorrência desse mesmo ‘pluralismo religioso de princípio’ [...] e que talvez seja a definição mais profunda do que entendo como politeísmo” (BARBOSA NETO, 2012, p. 87).

Chamo atenção que as diversas *nações*, ao delimitar territórios geográficos africanos,

fazem menção à própria diversidade interna dos povos iorubás. E, para além disso, também assumem os atravessamentos entre estes e os povos bantos na conformação da tradição batuqueira. Tenho a *nação* de Cabinda como um caso exemplar. Única que alude a uma origem banta, destaca-se das demais na proeminência dada ao *lado* dos mortos, tomados na qualidade de ancestrais, obviamente. Em mais de uma ocasião, por pessoas diferentes, ouvi que “*a Cabinda começa no cemitério*”. Como escrito há pouco, vimos que o destaque dos povos bantos era o culto aos espíritos ancestrais. Em uma fala de Pai Cleon, destaca-se essa pertinência, a tempo em que é motivo central para a adoção, ao menos no nível discursivo, de uma postura ortodoxa:

Então, é uma mistura muito grande nas nações hoje. A nação de Cabinda é uma nação que não se mistura com ninguém. Não vem dizer pra mim, “Eu sou de Jejê, eu sou de Ijexá com Cabinda”. Não! Um momentinho, Cabinda, ela não se mistura, porque Cabinda ela é uma nação que primeiro cultua o egun pra depois cultuar o orixá. Se outras nações tiver fazendo obrigações, morrer alguém naquele meio, aquela obrigação terminou. Não tem validade nenhuma. E nós, não! A nação de Cabinda ta fazendo uma obrigação, Pai Xangô, que é o nosso rei, ta comendo, ta sendo alimentado, se vem a falecer alguém da família, a gente continua a obrigação. Depois que termina a obrigação vai tratar o egun que partiu. Essa é a diferença da Cabinda. Da Cabinda pura. (Pai Cleon de Oxalá, ao distinguir a nação Cabinda, a qual se insere, das demais).

Para finalizar esta seção que tratou de relacionar processos históricos com os reflexos atuais no coletivo afro-religioso sul-rio-grandense, valorizando as percepções nativas, desejo incluir um último fenômeno. Ainda que tímido no meio religioso, percebi durante o período de atuação em campo a divulgação, por parte de grupos específicos, do movimento de reafirmação das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Obviamente, existe destaque para as formas relacionadas ao batuque, enfatizando sua origem sudanesa. Entretanto, reparei que, na constante reelaboração da tradição, os umbandistas não são excluídos do movimento mais amplo. Neste caso, em negação ao próprio histórico dessa forma religiosa, que se pretendeu nacional em sua origem, os *lados* da umbanda estão vinculados às contribuições da tradição banta. Frente ao sistema cosmológico não deixa de fazer sentido, já que esta tradição, na África, salientava o culto aos ancestrais, ou seja, espíritos de pessoas mortas, muito próximo da compreensão das entidades atuantes nas formas umbandistas. Claro, percorrida pelas noções de outros *lados*, esses espíritos não são tomados em sua individualidade, tal como o espiritismo-kardecista pretendeu, e, isto sim, na multiplicidade e singularizações de agências sobrenaturais. Assim com o “Xangô”

comentado por Anjos é o mesmo, ainda que singular à casa que o fez para o mundo, cada Ogum Beira Mar, Cacique Arranca Toco, Jurema, Mãe Maria, Pai Antônio de Angola, Maria Padilha, Zé Pelintra, só para citar poucas entidades, serão singulares em sua casa de religião, mesmo que nunca deixem de ser gerais nas *linhas* em que são compreendidas.

Entre padilhas e tranca ruas

[...] é inútil aplicar algum tipo de silogismo aristotélico na *religião*. Por exemplo, as entidades da umbanda são espíritos desencarnados, enquanto os eguns são os mortos, mesmo de quem não é feito na *religião*. Logo, se os mortos são espíritos desencarnados, as entidades da umbanda são eguns... Nada disso! Há uma parte que Norton Correa escreve sobre um pai de santo que achava que caboclos eram tudo eguns, mas isto parece estar longe de ser uma unanimidade. [...] Na visita neste sábado na Ilha, como cheguei cedo para o saravá, aproveitei para conversar, em tons informais, sobre a concepção das entidades da umbanda. Primeiro com Rose, perguntei o que eram as entidades:

- São espíritos que já passaram na terra, mais ou menos assim ela respondeu. Então comecei a encher o saco:

- Certo, cada qual já viveu na terra. Mas quando temos duas Marias Padilhas na gira. É o mesmo espírito dividido? Já vi que tem coisas parecidas, mas, igualmente, possuem certas coisas pessoais. Umas mais faceiras, outras mais comportadas...

Rose prestou atenção e, por um breve momento, pareceu compor a resposta.

- Bom, não é bem o mesmo espírito. São espíritos que tiveram uma vida semelhante. Quando morreram, foram para a linha da Padilha. Tem a mesma energia da Padilha. Por isso, quando vêm, se chamam Maria Padilha.

Uma resposta bem apropriada para dar conta da multiplicidade de padilhas pelos terreiros. Lembro de algumas falas da minha mãe dedicada ao espiritismo. Nessa doutrina, parece que muitos espíritos atuam sobre a orientação de um mentor maior, que nomeia, inclusive, a apresentação desses espíritos. Por isso de tanto Doutor Bezerra nos centros espíritas [...]. Mais tarde, antes da sessão, fiquei a conversar com Dona Leoni, matriarca da casa. Fiz a mesma pergunta, mas aí as respostas começaram a complicar...

- Sim, as entidades são espíritos que já viveram, disse ela.

- E a senhora tem um Exu Tranca Ruas, e se na mesma hora, lá na Dona Tereza chega um Tranca Rua, é o mesmo espírito?

- Deve de ser! Respondeu ela, surpresa com a minha pergunta.

- Mas aí não é um outro espírito, que se apresenta como Tranca Rua? Perguntei, inspirado na resposta anterior de Rose.

- Olha, se é o Tranca Rua, só pode ser o espírito do Tranca Rua. Se é outro, então é um farsante.

- Mas já vi mais de um Tranca Rua, e eles são meio diferentes conforme a pessoa...

- Mas aí é o mesmo Tranca Rua, só muda conforme onde se firma. É o mesmo. Tu quando está com os amigos não é diferente quando está namorando? Indagou ela de forma bastante jocosa.

- Mas quando ocorre duas incorporações com o Tranca Rua, ele se divide nos corpos? Insisti, apoiado em minha unicidade da consciência ocidental.

- Sei lá, meu filho! Não é porque eu sou mãe de santo que sei de tudo. Isso é coisa de espírito, vai se saber como funciona lá entre eles?!? Só indo para lá para saber, e eu não tenho presa nenhuma em ir! Disse ela entre gargalhadas.

[...] Melhor do que uma resposta plausível, é perceber essa possibilidade de conceber um mundo imune às lógicas racionalistas.

Diário de Campo editado do dia 14 de agosto de 2011, sobre conversações na Ilha da Pintada.

2.2. Caminhos Correlatos: resistência etnicorracial e universalidade na religião

Ao pensar a consolidação dessas formas religiosas através de uma reflexão que considera o posicionamento dos religiosos, busco ampliar a reprodução expositiva de dados históricos presentes na literatura especializada. Claro, resenhar uma série de trabalhos

acadêmicos é um trabalho de grande validade. Por outro lado, procuro não perder de vista os posicionamentos que observei entre meus interlocutores, aspecto fundamental na análise etnográfica. Assim, em parte retomando considerações dos saberes de origem acadêmica e as coincidências com os pressupostos da memória religiosa e as possíveis intervenções que incidem na constante reelaboração da tradição, resalto uma peculiaridade: apesar de muitos religiosos se apropriarem desses conteúdos externos e fazerem circular no coletivo através da oralidade de maneira que passam a ser apropriados por inúmeros adeptos, é fato que este processo não segue a mesma lógica intelectualizada pertinente ao Ocidente. Em verdade, quando conversei sobre o assunto na ocasião de entrevistas, percebi uma nítida desvalorização da transmissão de conhecimentos pelos livros, modelo axiomático do saber sistematizado:

Eu sou pai de santo de fundamento. De dentro de quarto de santo, de cozinha. Não sou pai de santo de livro. Eu nunca li livro e nem vou ler. A minha mãe de santo proibia a gente. Ela ensinava um serviço e proibia a gente de escrever o fundamento religioso. A pessoa aprende a religião é dentro do quarto de santo. Trabalhando com o pai de santo. Primeiro tem que ir pra cozinha, preparar a comida do orixá e depois ir para o quarto de santo. A religião é transmitida só na prática. Não existe coisas pelo livro, porque o livro vai te confundir muito. Um escreve uma coisa, outro escreve outra. Tem livro aí de Cabinda que não tem nada a ver com o que eu faço. Então, o bom da religião, para as pessoas, é entrar pra religião e praticar a religião na prática. (Pai Cleon de Oxalá, sobre a transmissão do conhecimento na religião).

Então, tu te torna umbandista quando tu já tem... Isso já está em ti. Tu tem algo que ascende dentro de ti. Que tu vê, como ser humano, que é diferente. É algo diferente. Tu começa a ter visões, tem várias formas de manifestações. Tu começa a ter visões, previsões, coisas que vão acontecendo e tu procura ir trabalhando isso. E tu não vai procurar isso num livro, tu vai procurar isso num caboclo, num preto velho. Que vai te explicar. Vai olhar com carinho e vai dizer: "olha aqui existe uma espiritualidade bastante avançada". Que é a questão da chamada mediunidade. E ali naquele momento é muito importante. Porque ali o preto velho vai te dizer se a tua mediunidade é avançada a ponto de tu teres que estar realmente, entrar para uma casa, cumprir com todas as obrigações. (Mãe Bia de Iemanjá, explicando um dos possíveis acessos à religião)

Considerando os argumentos de Claude Revère, as próprias pesquisas antropológicas e históricas ajudam a compreender como, através da memória coletiva, os afro-brasileiros se orientam a procura do estado mais ou menos suposto de seus ancestrais. Obviamente, os terreiros assumem uma iniciativa decisiva nesse processo, onde o percurso não é por vias de hábitos

e imagens intelectualizadas (RIVIÈRE, 1992). Segundo este autor, esta procura está ligada em uma busca de territorialidade e legitimação decorrente do pertencimento e da constituição de uma identidade positiva em que a África intervém em um processo de autoavaliação, o que retorna a minha sugestão da importância sociocultural que os terreiros assumiram historicamente em nossa sociedade. A partir da experiência de campo defendo que, em formas variadas e independente de determinado discurso oficial legado à sociedade mais ampla, cada casa de religião, em suas práticas cotidianas e no compartilhamento de cosmologias, traz uma pedagogia africana inerente, cuja transmissão e assimilação dispensa o expediente de sistematizações intelectualizadas através da mediação da razão. Não necessita de um rol de apontamentos específicos para conscientizar da existência de uma filosofia a remeter valores civilizatórios africanos, na medida em que acreditar nas divindades e se *fazer na religião*, por si só, já incorpora no adepto a noção da constituição múltipla de corpos e deuses e de uma sacralidade inerente e imanente às formas naturais. É isto através da promoção positiva do continente africano. Por essas considerações, a *religião*, independente do grau de sofisticação intelectual que uma casa em específico pode anunciar, emerge como um ato de confronto sobre uma tendência social disseminada de tomar as expressões culturais do continente africano pelo viés negativo. Neste sentido de estimação dos elementos africanos, a religiosidade tem um papel fundamental na medida em que o processo agressivo da diáspora impediu a manutenção de outras instituições africanas que transmitissem seus valores humanos. Como escreve Rivièrre

Pensamento africano
 Pesquisar o outro para ampliar o conhecimento é o valor cardeal que orienta as investigações acadêmicas. Claro, esse conhecimento não é isento, podendo retornar ao mundo para o bem ou para o mal. Mas... Justamente aí está algo interessante. Que é o bem e o que é o mal? Não é filosofia barata. Essa pergunta repercute em outro aspecto da pesquisa: indubitavelmente ela produz uma transformação na forma do pesquisador ver o mundo. Hoje conversei com Mãe Gisa. Ela deu um exemplo ótimo do pensamento que percorre a religião.
 - *Que é o bem e o mal? Pensa num concurso. Tu estudou e tudo mais. Para melhorar o desempenho, eu te faço um feitiço para trazer clareza. Estou te fazendo um bem. Mas para aquele outro que estará em desvantagem? Não é bom! Então eu sempre digo, bem e mal depende muito do ponto de vista. Nem tudo que é bom para ti, será para o outro.*
 Fascinante! Já sabia disso, na verdade. Mas creio que ao longo de minha vida nunca mais poderei ver essa polaridade de forma tão essencializada. Somos adestrados a pensar numa essência do bem, que sempre coincide aos nossos valores pessoais, mas... pensando bem... que dualidade, nada! Tudo depende das circunstâncias. Tão simples de se compreender, tão presente nas práticas dessa gente da religião [...].
 Trecho de diário de Campo, de 2012 (sem data informada)

O sistema familiar africano, ainda assim, desapareceu com o desarraigamento. Seríamos tentados então a pensar que o modo de vida africano pôde conservar-se pelo menos na cultura material; ora, nada sobrou dela porquanto a ecologia e a economia

das Américas eram radicalmente diferentes daquelas da África. Quase que só as superestruturas religiosas e mentais tendem a constituir o passado africano dos antigos escravos. Restam contudo alguns vestígios ao nível do modo de vida. (RIVIÈRE, 1992, p. 84)

E sobre os “vestígios ao nível do modo de vida”, convém trazer as contribuições de Oro para aprofundar a ideia. No ambiente brasileiro, frente ao processo que visou apagar o pertencimento étnico, formou-se o tipo “negro”, desenraizado de suas origens, mas francamente relacionado a um modo de vida que, não obstante as vicissitudes impostas, foi central na constituição da cultura brasileira, seja na culinária, música, língua e artes diversas. Entretanto, não se deve perder de vista que “[...] ainda que se reconheça uma origem africana genérica é difícil, e mesmo impossível hoje em dia, identificar o povo ou a nação de onde provém”. (ORO, 2003, p. 211). É elementar considerar que essa “não identificação” da origem se faz sentir nos diversos níveis de contribuições das populações afro-descendentes, que foram paulatinamente absorvidas pela cultura dominante, a tempo em que é necessário frisar que um dos únicos locais em que isso não ocorreu foi no campo religioso que, independente de uma “legitimação” branca, estruturou-se. Em sentido amplo, consolidou-se como reduto em que se mantém até os dias de hoje traços de identificação de grupos étnicos africanos. As religiões africanistas se reinventaram no Brasil. Mas não se refizeram tão somente como sistema de crenças, mas como comunidade africana perdida na diáspora. Os terreiros surgem como locais de preservação do patrimônio cultural africano (ORO, 2003). Não em vão que, ao pensar o surgimento e a consolidação do batuque no Rio Grande do Sul, Correa aponta a importância da preservação de uma identidade étnica das populações afro-brasileiras. Como escreve

A explicação que mais me seduz é que o Batuque persistiu, primeiro, por dispor de uma estrutura ritual sólida e bem articulada; e, segundo, por dele se aproximarem não apenas negros de origem sudanesa, mas também bantos. Isto permite dizer que teria atuado, no passado e mesmo hoje em dia, como um “locus” de identidade para as massas negras urbanas em geral. (CORREA, 1994, p. 12-13)

Nas palavras de Correa, posso perceber que o batuque, ancorado na estrutura religiosa sudanesa, não apenas preservou certas noções culturais desses grupos étnicos, como articulou a participação de pessoas de outras origens, como os bantos. Em um ambiente hostil e no desejo de se manter vivo o pertencimento africano, o batuque agremiou aqueles que compartilharam de uma condição comum, expressa radicalmente na cor de suas peles e na consequente imposição em

uma estrutura social desigual. Em paralelo a esta afirmação, encontro respaldo em José Carlos dos Anjos que, ao pensar a presença de negros em Porto Alegre e a territorialização dos espaços vividos, percebe “[...] lugares em que a intensidade do desejo fazia-se raça africana e o batuque ia se conformando como lugar de cristalização das nações africanas da diáspora religiosa” (ANJOS, 2007, p. 54).

Entrementes, frente ao dinamismo histórico, em que a cultura ora influencia e ora é influenciada, os terreiros dedicados aos orixás, sem nunca deixarem de promover o reconhecimento dos valores comuns a África, não ficaram restritos a “ilhas africanas” no novo mundo, incomunicável com o processo social. Passada a escravidão (ainda que seus fantasmas infelizmente se mantenham presentes, sendo árdua a luta para exorcizá-los) e estando as religiões estruturadas, estas passaram de étnicas para religiões de todos a partir dos anos 1960 em um processo que acompanhou um movimento global de contestação da cultura ocidental. Se as religiões afro-brasileiras, em especial os *lados* que enfatizavam o culto aos orixás, tomados como reservatórios

de elementos culturais africanos no Brasil, “[...] participavam da cultura brasileira em condição exótica, diferente, e mesmo primitiva, agora passam a sê-lo de forma habitual e próxima. (ORO, 2003, p. 213). Este período compreende uma série de fatores responsáveis pela passagem de religiões étnicas, vinculadas às camadas pobres e de localização regional identificável para opções religiosas multiétnicas, acessível a todas as camadas sociais e de abrangência nacional e transnacional. As casas de *religião*, acompanhando as mudanças sociais mais amplas, aderem ao mercado religioso. E este momento não pode ser negligenciado ao se tomar como mote a consolidação atual das religiões afro-brasileiras.

Ari Pedro Oro, entre suas temáticas tratadas, abordou com acuidade o fenômeno de universalização das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Guardo apreço por essa tônica, uma vez que insere essas formas religiosas em um contexto social mais amplo de definição do mercado religioso brasileiro. Como já deparei durante a experiência de campo, refletir sobre o caráter contemporâneo multiétnico das religiões afro-brasileiros pode, eventualmente, causar um mal-estar a determinadas pessoas ou grupos sociais, principalmente se ávidos por



um modelo ortodoxo idealizado que, como já foi analisado, não corresponde a realidade social. Como apontamentos centrais sobre o processo de universalização das religiões afro-brasileiras, Oro (1993) considera que, primeiramente, se foram de fato religiões étnicas, principalmente em suas tendências mais “africanas”, com o batuque, hoje são frequentadas por pessoas de diferentes horizontes sociais e origens étnicas. Segundo o autor, no Rio Grande do Sul é perceptível a presença de “brancos” de origem europeia, inicialmente socializados nos valores católicos. Como segundo apontamento, Oro se refere ao êxito dessas formas religiosas no mercado religioso, passando de estigmatizadas para aceitas, com considerável evidência no cenário nacional.

Devo acrescentar que, para maior justiça à exposição dos argumentos do autor citado, é importante considerar que o texto fora escrito nos primeiros anos da década de 1990. Analisando outras publicações desse período, percebo claramente um grau de otimismo quanto a repercussão que estas formas religiosas estavam tendo na sociedade brasileira da época. Passados vinte anos, novos atores e instituições surgiram no cenário religioso nacional estimulando um nítido declínio dessa expansão afro-religiosa, apresentando, como consequência, notável

perda no valor de bem no mercado cultural⁹. Essa alteração pode ser percebida junto às linhas de analistas ao longo dos anos de pesquisa, que será melhor abordado no próximo item. No momento compete traçar esse processo de consolidação das religiões afro-brasileiras, vinculadas a emergência no mercado religioso.

Para Oro, a multietnicidade está paralela a “alta” dessas formas religiosas no contexto social, onde a compreensão pode ser iniciada pela delimitação de três elementos que, de alguma forma, conjugam-se entre si. Primeiramente, Oro aponta para as relações historicamente estabelecidas entre os catolicismos e as religiões afro-brasileiras. Se o discurso eclesiástico possa ter assumido caminhos diferentes, a prática dos adeptos católicos tenderam, em muitos momentos, para a realização de uma relação de complementariedade. Ao catolicismo seria reservado a legitimação social, aos momentos de ritos de passagem e às comemorações especiais. Quanto às religiões de matriz africana prevaleceria a vinculação às situações existenciais concentradas no espaço subjetivo dos sofrimentos, perdas, angústias e etc (ORO, 1993). O segundo elemento para compreensão se refere as próprias características inerentes das religiões afro-brasileiras. Uma análise do *ethos* dessas religiões, que caracterizam suas marcas diferenciais, também é um importante ingrediente para se compreender o ingresso universal de adeptos. É o caso da liberalidade e da tolerância, suporte às aflições, estímulo a fascinação e emoção, guardada ao individualismo e ao “encantamento” do mundo. Por fim, Oro considera, frente às especificidades, a capacidade das religiões afro-brasileiras de adaptação e atuação eficaz no contexto urbano e “moderno”. A universalidade e a expansão no meio urbano estão relacionadas com a sua conexão com a realidade social, na qual uma parcela considerável da sociedade vai encontrar nos terreiros um espaço por excelência para a solução de seus problemas e busca de sentido para suas vidas.

Inicialmente, *locus* de resistência étnica, a *religião* se consolidou no mercado religioso

⁹ Pelo êxito das religiões afro-brasileiras no cenário nacional podemos tomar, a título de exemplo, a sua exposição midiática. Como apontado por Correa (2006), a novela “Carmem”, exibida originalmente em 1990 pela extinta TV Machete, apresentou a história de uma protagonista vinculada as religiões de matriz africana, sendo bastante contundentes as cenas de incorporação pelo espírito de uma pombagira cigana. Na mesma década, não foi incomum a realização de obras televisivas inspiradas nos trabalhos do escritor baiano Jorge Amado que, apesar de não estarem explícitos, traziam elementos pertinentes à cosmologia afro-brasileira. Entre 1991 e 1992, a Rede Globo transmitiu a novela “Vamp”. Ademais o tom cômico e caricato na luta do Bem contra o Mal, narrado através do conflito entre humanos e vampiros, destaque, entre os personagens do “bem” a presença de Pai Gil, um pai de santo interpretado pelo ator Tony Tornado que, junto a um frade católico (vivido pelo autor Jorge Cherques), constituíam o polo espiritual positivo de amparo aos protagonistas. Atualmente, provavelmente devido à ampliação da população evangélica, consumidora potencial dos produtos midiáticos, houve um desaparecimento das referências afro-religiosas na grande mídia. Inclusive, as tradicionais reportagens em época de fim de ano com sacerdotes afro-religiosos, a fim de apresentarem suas previsões e conselhos no rito de passagem de ano, foram suprimidas.

gaúcho sobre o patrocínio da multietnicidade. Sem dúvida, isso não desampara, em momento algum, a importância dos terreiros enquanto repositórios de valores civilizatórios de origem africana. É evidente que o “branco” que adere à *religião*, ao longo de sua vida, desenvolve uma visão de mundo afinada com as concepções cosmológicas de origem africana, preservadas de maneiras distintas nas diversas intensidades sagradas que se atravessam no coletivo.

Ao retomar as teses a cerca a consolidação das formas religiosas afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, onde, em primeiro momento, esteve estritamente vinculada ao culto dos orixás circunscrevendo um espaço de resistência étnica através do desejo de ser fazer africano, e, posteriormente, na apresentação multiétnica de religiosidades amplamente inseridas no mercado religioso brasileiro, convém traçar mais algumas linhas reflexivas sobre o debate.

Como ponto de partida, estes dois momentos na trajetória de consolidação informam sobre a questão da etnicidade, com reflexos na noção de raça. No período inicial, como apontou Anjos (2007), raça se fez desejo através da africanidade. No período posterior, já tendo as estruturas religiosas estabilizadas, verifica-se a universalização das religiões afro-brasileira, uma vez em que não mais fora percebida pela sociedade mais ampla como algo externo e distante, mais próximo e pertinente ao sistema cultural brasileiro. Se considerar as premissas de Oro (2012), sobre a participação de “brancos” desde a formação da *religião*, e o fato de que ela conserva, historicamente, valores que remetem à culturas africanas, neste sentido, desde o surgimento até os dias atuais, os terreiros são palcos de relações etnicorraciais. O deslocamento no tempo seria uma questão de variação de grau entre algo que se toma mais intenso entre os polos “África” e “Ocidente”? Tenho em mente que este contraste é algo perigoso ao pesquisador, até porque, até onde pode-se pensar um “Ocidente”, ao menos contemporâneo, ausente de elementos “africanos”? Em outros termos, parece-me lógico pensar que, se Brasil é “Ocidente”, e possui em seu acervo sociocultural elementos herdados da África, obviamente estes polos, tal como ocorre entre as formas religiosas aqui abordadas, estão se sobrepondo, ao invés de um isolamento delimitado. O acionamento de determinados elementos que remetem a tal origem será uma questão política na configuração da identidade social, estando, assim, em relação à diversidade cultural inerente à sociedade mais ampla.

Neste sentido, vejo como danoso ao pesquisador uma postura de essencialização. É um pouco o caso quando Correa (1994), ao elaborar o *continuum* religioso, toma o “Batuque Puro” como a face mais africana e a “Umbanda Pura”, como mais ocidental, ou seja, “branca”.

Estabelece-se uma dicotomia entre “negro/África” e “branco/Europa”. Como consequência, a “Linha Cruzada”, ao estar entre os extremos, seria o local por excelência para se encontrar “mestiços”. Como percebido em vários textos temáticos, afirma-se que Linha Cruzada é predominante na realidade social da religiosa estudada, de maneira que faz supor que a maioria de adeptos é mulata. O Brasil é um país mestiço? Regressaríamos a uma discussão anacrônica em antropologia...

O que desejo trazer à reflexão, apoiado na noção de politeísmo, é o quanto se faz difícil pensar distinções entre modalidades segregadas, ainda mais quando se caracterizam estas diferenças nas noções entre “mais africano” e “mais ocidental”. Ao percorrer um fragmento do universo desse coletivo, descobri, de fato, um espaço que remete a noção multiétnica. Mas de forma alguma me atrevera a apontar que os trabalhos rituais do *lado do santo* conservam mais pessoas com características fenótipos referentes ao negro, a tempo em que os trabalhos nas *linhas* de umbanda seriam preenchidos, fundamentalmente, por caucasianos. Sugiro como recurso reflexivo a evocação de em um rito dedicado aos preto velhos. Mesmo que o olhar descubra na composição humana do rito pessoas que remetam às características físicas associadas a tradicional euro-descendência, qual o significado do corpo em posseção pelas entidades desse *lado*? Não se trata de um antigo africano evocado e revivido no corpo social? Não seria, ao menos em parte, a



expressão do desejo de se fazer raça africana? Assim, considero difícil delimitar uma “Umbanda pura” que preserve elementos “mais ocidentais”.

De fato, como inúmeras imagens que endossam a escrita etnográfica, pode-se perceber que o horizonte etnicorracial nas religiões afro-brasileiras é muito mais complexo que o determinismo de tipos ideais. Em observações de campo, pude concluir que outras variáveis, como a própria localização do terreiro, acaba sendo mais importante que supostas modalidades na delimitação da apresentação etnicorraciais. O processo de territorialização das populações afro-descendentes no contexto urbano influi nesse tipo de percepção. Entretanto, também não compartilho de uma posição inclinada ao reducionismo pobreza/negro/batuqueiro, uma vez em que, como observou Oro (2012), são religiões estabelecidas em diferentes estratos sociais. Uma realidade complexa e rebelde a determinações. Tomando Porto Alegre, existem muitos terreiros em zonas da cidade de baixo poder aquisitivo, mas não são poucos aqueles em regiões mais abastadas. Não raro pessoas de maior poder aquisitivo se deslocam para regiões menos favorecidas não apenas na qualidade de *clientes*, mas como filhos de santo que *batem cabeça*¹⁰ para aquelas que, no dia a dia, tendem a ocupar posições na estrutura socioeconômica inferiores. Curiosa inversão! Mas, também, existem aquelas que nos dias do trabalho ritual partem de suas residências em porções periféricas em direção a casas de religião em zonas prestigiadas. Ali podem ser iniciantes ou verdadeiras autoridades na hierarquia interna do grupo particular.

Estes apontamentos se referem a uma crítica à fixação de modalidades religiosas distintas e o eventual reflexo etnicorracial que as acompanham. Por outro lado, dada a diversidade cultural brasileira e a emergência de processos e estratégias de delimitação de identidades, onde a etnicidade é elemento presente, observo que os terreiros, independente das características de fenótipos que muito pouco interessam à antropologia, são locais de excelência à constituição da identidade negro-brasileira. Neste aspecto concordo plenamente com Correa (1994) que, ao se apoiar nas reflexões de Manuela Carneiro da Cunha, percebe a sociedade brasileira racista atribuindo ao negro uma identidade estrangeira (como os escravos o eram), o que os tornam “africanos” na construção de sua identidade. Claro, seguindo sua percepção de gradação entre as formas religiosas tomadas de forma segregada, o autor afirma que “neste sentido é que, principalmente o Batuque, compreende um núcleo de resistência negra às imposições da

10 *Bater cabeça* é reverenciamento que denota a hierarquia. *Bate-se cabeça*, ou seja, debruça-se horizontalmente frente ao prestigiado, entre vivos e vivos, vivos e deuses ou deuses entre deuses.

sociedade “branca” envolvente e da cultura ocidental.” (CORREA, 1994, p. 26). Pessoalmente, prefiro ver que a *religião* é esse núcleo de resistência negra, e não porque nega e exclui as “imposições da sociedade branca”, mas, isto sim, porque as apropriam e, através de sua lógica politeísta de gestão de formas, imagens, intensidades e concepções, reelaboraram elas de uma forma especificada.

Retomando o início dessa seção, podemos inferir que antigamente a *religião* foi um *locus* de resistência étnica, compondo um sistema solidário que recriava a comunidade africana perdida na diáspora. Com o passar do tempo, principalmente após os anos de 1960, tornou-se universal, requisito para a convivência no moderno mercado religioso. Ligando ambos momentos, Oro é perspicaz ao observar que, apesar da integração de grupos variados, as religiosidades afro-brasileiras dão continuidade ao patrimônio religioso africano, “[...] na medida em que os terreiros configuram locais condensados de representação simbólica e ritualística africana no Brasil” (ORO, 1994a, p. 51). Está em jogo, nos terreiros das diversas formas rituais afro-brasileiras, a delimitação e anunciação da distintividade negro-brasileira. Retornamos à noção de identidade étnica, agora nas palavras do mesmo autor

A identidade étnica constitui um modo particular de identidade social. Construída no contexto da situação interétnica, a identidade expressa-se em um conjunto de representações que um grupo social se faz delimitando suas fronteiras e marcando suas diferenças em relação aos outros grupos com aos quais está em contato (ORO, 1996, p. 611-612).

Sobre essa definição e conservando a ideia da *religião* enquanto um espaço por excelência da distintividade negro-brasileira, é compreensível a aproximação que o movimento negro tem com os terreiros, sendo, inclusive, um importantíssimo aliado em diversos momentos de conflitos políticos ou de promoção cultural. Fixando redes de relações variadas a partir do ponto comum de valoração da afro-descendência em uma sociedade maculada pelo racismo, os terreiros de *religião* e as reivindicações do movimento negro podem ser melhor apreciados pelas considerações trazidas por Julio Braga. Este autor, ao tomar o candomblé e a própria cidade de Salvador - em algo bastante próximo ao pensamento já exposto de Revière -, percebe nesse meio religioso o principal centro na formação de complexas estruturas organizacionais, que se mantêm com o tempo, do processo de resistência cultural intimamente ligada ao negro e mestiço brasileiro. No contexto do Rio Grande do Sul, dada a proeminência local, avisto que



esta observação pode ser estendida à *religião*. Outro elemento importante que o autor trás, e que historicamente se percebe nos terreiros, é assumir o negro não apenas como vítima de um sistema racista e excludente. Essa percepção, inclusive, retroalimenta o interesse das classes dominantes. O negro, em especial quando vinculado ao terreiro, soube rebelar-se ao sistema a ponto de gerir a própria cultura. De tal sorte que, frente aos tradicionais episódios de perseguições consolidadas no uso de forças policiais, encontramos um fator de fortalecimento da resistência, resultando em ganhos na preservação de valores que marcam e modelam a identidade cultural negra. Como escreve o autor

A maneira como o negro reagiu à repressão policial, no interior dos candomblés, é um dos expressivos exemplos de sua capacidade de negociar na adversidade, e obter ganhos importantes na direção da preservação de valores fundamentais que marcaram e que modelaram sua identidade cultural (BRAGA, 2000, p.63)

Como já tratado em parte nesse trabalho, estes apontamentos de Braga colaboram em uma delimitação onde as religiosidades afro-brasileiras não estão apenas restritas a sistemas de crenças, mas atuam perenemente na conservação de valores éticos intimamente ligados à tradição africana no Brasil. A relação que o movimento negro estabelece é, acima de tudo, um movimento político de defesa de uma forma filosófica alternativa à dominante, onde para

defender não é preciso acreditar na existência do sobrenatural, uma vez que a religiosidade carrega um visão de mundo intrínseca que remete à herança africana, incidindo, diretamente, na dignidade do homem negro brasileiro.

2.3. Números e formas

O tratamento morfológico do objeto de pesquisa na antropologia, não raro, pode aparecer de forma sintática e introdutório ao assunto propriamente dito. Assim, poderia optar pela apresentação de um gráfico baseado no último CENSO do IBGE a fim de tirar algumas conclusões iniciais e abrir campo para a exposição dos objetivos da investigação, em geral anunciados pela descrição que se deseja densa. Em respeito ao princípio que norteia este capítulo, de delimitação da abrangência do fenômeno em diálogo com revisão bibliográfica e as vozes nativas, tomei por pertinente ampliar esta apreciação quantitativa. Isto porque, ao longo das leituras, foi possível identificar alterações nas abordagens do fenômeno religioso examinado, bem como levantar aspectos que, ainda que indiretamente, cortam as observações adiantes.

Ao percorrer parte da literatura dedicada às religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, Oro pode ser identificado como um autor que, periodicamente, aprecia os dados oficiais sobre o campo religioso em debate. Assim, junto com Correa, estes autores, nos textos que percorrem os primeiros anos da década de 1990, anunciam as dificuldades de se discorrer sobre o tema frente a falta de dados confiáveis que não subestimassem a religiosidade afro-brasileira. Ainda que Oro tenha empreendido esforços junto às inúmeras federações nas quais os terreiros teoricamente deveriam estar filiados, não foi possível encontrar números que refletissem a realidade social da *religião*. Em parte porque as federações não apresentavam uma sistematização confiável, em outra porque uma mesma comunidade aparecia registrada em mais de uma federação, ou mesmo contava com dois registros numa mesma. Além disso, sempre foi perceptível aos estudiosos que inúmeros terreiros nunca foram registrados em lugar nenhum...

Frente a estas dificuldades, as estimativas, por vezes, contaram com a experiência pessoal do pesquisador. Como o número absoluto de adeptos era uma missão praticamente impossível de precisar, outras estimativas foram levantadas para tratar morfológicamente as religiões afro-brasileiras. Correa, por exemplo, publica os dados referentes divisão percentual das modalidades

Um dado um pouco mais fácil de avaliar é o percentual de templos de cada modalidade. Observações diretas e de pessoas ligadas a estas religiões, coincidem em um ponto: os templos de Umbanda pura representam cerca de 5% do total; os da Linha Cruzada, 80%, e os de Batuque puro, 15% (CORREA, 1994, p. 14).

Observo que esta revelação, baseada na experiência empírica e atenuada pela evocação da opinião de adeptos, reflete, antes de tudo, uma opção do autor em abordar a *religião* como tipos ideais. Barbosa Neto, ao analisar a centralidade que Correa confere ao campo econômico na emergência da denominada Linha Cruzada, ajuda a relativizar esses dados que legitimam a existência de modalidades segregadas. Conforme sua redação precisa

Os seus materiais demonstram que a linha cruzada dispõe de mais casas do que o “Batuque puro”, mas a sua explicação para essa dominância resulta incompleta, ou mesmo insatisfatória. Ele entende que ela decorre do barateamento dos custos de manutenção da casa, da “maior facilidade de aprendizagem do ritual” e do “pouco tempo para a iniciação” (2006: 34). A minha experiência etnográfica não me permite endossar essa sua sugestão. Dois depoimentos colhidos por ele próprio mostram que ela pode ser bem diferente: “trabalhar nas duas linhas”, diz um, “é muito bom, porque a gente ataca e se defende pelos dois lados”, diz o outro. Como se vê, as três razões aduzidas anteriormente não dão conta dessa outra, cuja lógica remete para o campo da feitiçaria, como, aliás, reconhece o próprio Corrêa (2006: 62) (BARBOSA NETO, 2012, p. 63).

Ainda que o objeto de desacordo de Barbosa Neto se refira as conclusões levantadas por Correa sobre a maior quantidade das casas de Linha Cruzada, que não pode ser reduzida ao plano meramente econômico, a minha intenção foi apresentar como uma estimativa que reflita a divisão das modalidades afro-religiosas se faz perigoso, ainda mais quando esta divisão pode estar presente apenas na cabeça do pesquisador. Mais adiante, quando trazer à discussão parte dos resultados divulgados em uma pesquisa censitária nos terreiros de Porto Alegre, procurarei demonstrar o quão impossível se faz a distinção de três modalidades rituais discretas.

Assim, ao adotar uma perspectiva teórica que tome o coletivo religioso em seu caráter politeísta, quantificar os percentuais de “modalidades religiosas” não faz muito sentido. Compete, no momento, pensar o número estimado de comunidades religiosas, ou simplesmente, “templos”. Neste mesmo escrito, Correa afirma, ainda tendo por base suas observações diretas e de adeptos, que no Rio Grande do Sul, “[...] em termos numéricos, somando-se todos, a cifra, estima-se, chegaria na casa dos 80.000. Destes, parcela nada desprezível existe nas zonas de colonização alemã, e italiana do Estado” (CORREA, 1994, p. 14-15). Um número bastante

considerável, na qual Oro (1993) também compartilhou à época.

Em artigo publicado em 2000, Oro mantém a divisão em modalidades, dessa vez já especificando de forma mais explícita a quimbanda, termo bastante presente entre os religiosos em detrimento a noção de Linha Cruzada. Entretanto, chamo a atenção que a estimativa de templos, em todo o Rio Grande do Sul, diminui para 20.000. Como dito na seção anterior, atribuo a superestimação do número de templos a um momento de otimismo frente à expansão das religiões afro-brasileiras que, na aurora do século XXI, pode ter sido maculado frente a investida neopentecostal e a revelação de índices estatísticos que davam conta da diminuição da participação afro-brasileira no cenário nacional, assunto que já tratei seguindo as considerações de Reginaldo Prandi.

Em 2007, já abastecido com os dados do CENSO de 2000, Oro (2007) apresenta como número estimado de templos a quantidade de 30.000 (baseado em texto de Correa do mesmo ano), a maioria na região metropolitana de Porto Alegre, sendo que se mantem a divisão de modalidades apresentadas no início da década de 1990, ou seja, “batuque puro”, “linha cruzada” e “umbanda”. O mais interessante, nesse trato quantitativo, é que o autor pode trabalhar com maior dedicação nos dados oficiais apresentados pelo IBGE, onde se destacou a revelação dos números absolutos de autodeclaração aos cultos de matriz africana. Pelas tabelas, Oro realçou uma característica da religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Sul. Neste Estado apresenta-se o maior índice de adeptos autodeclarados no Brasil, “foram 1,62% dos gaúchos, contra 0,3% dos brasileiros em geral e 1,31% da população do Rio de Janeiro, que ocupa o segundo lugar (ORO, 2008, p. 9-10). Além disso, o autor revela que, tendo por base os dados oficiais de 1990 e 2000, o Rio Grande do Sul apresentou um aumento de 33,6% de indivíduos que afirmaram ter a sua identidade religiosa associada às religiões afro-brasileiras, contrastando com o resto do Brasil que apresentou declínio.

De fato, o Rio Grande do Sul também foi palco do crescimento massivo do neopentecostalismo que, invariavelmente, ocasionou o trânsito de antigos adeptos das religiões afro-brasileiras para seus salões. Mesmo assim, a autodeclaração cresceu, revelando a possibilidade de que muitas pessoas que em antigas pesquisas se identificaram em outras confissões, provavelmente no catolicismo ou espiritismo, passaram a assumir sua opção religiosa. Esse fenômeno receberá maior atenção em artigo do ano de 2012, oportunidade em que Oro faz proveito dos resultados do CENSO de 2010.

Neste artigo, Oro, novamente, destaca o alto índice da autodeclaração às religiões afro-brasileiras, sendo 1,47% a porcentagem total. Apesar da diminuição em comparação ao recenseamento da última década (1,62%), ainda assim o Estado gaúcho confirmou a liderança nacional. Oro traz outros dados interessantes, como o crescimento dessa porcentagem ao se focar a cidade de Porto Alegre. Dessa forma, na Região Metropolitana de Porto Alegre, o percentual sobe para 2,52%, enquanto na capital eleva-se para 3,35%.

Além dessas revelações, que caracterizam de maneira peculiar a religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Sul, Oro, neste mesmo artigo de 2012, faz referências às distintas formas rituais. Entretanto, ao abordar a questão da divisão percentual entre elas, dessa vez, afirma que “[...] a investigação acerca da distribuição percentual nos terreiros das três modalidades religiosas ainda não foi realizada” (ORO, 2012, p. 558). Quanto a distinção das modalidades religiosas, encontro na redação algo parcialmente incongruente, podendo facilmente confundir o leitor menos apropriado do assunto. Do ponto de vista pessoal, sempre tive um forte incômodo com a expressão “Linha Cruzada” presente nos textos especializados e praticamente ausente nas falas cotidianas dos membros do coletivo. Isto porque, na literatura, ora ela se refere como o fato de uma comunidade praticar duas ou mais modalidades religiosas afro-brasileiras, ora surge como sinônimo da quimbanda, ou *lado dos exus* ou do *povo da rua*, nas vozes do *povo de religião*. Retomando ao texto, percebo que em um momento o autor, ao se pronunciar sobre a linha cruzada, caracteriza-a como, “[...] fundamentalmente, pelo culto às entidades tipificadas como Exus e Pombagiras” (ORO, 2012, p. 557). Logo adiante, ao fazer menção à distribuição dessas formas religiosas, sem explorar o percentual, afirma que

“A maioria dos terreiros realizariam as três formas ritualísticas acima referidas, havendo, porém, um certo número de terreiros que praticam unicamente rituais de umbanda, outros, poucos, unicamente de batuque e outros, muitos, somente de Linha Cruzada (ORO, 2012, p. 558).

Juntando as duas informações, poder-se-ia deduzir, em parte, que muitos terreiros praticam cultos exclusivamente para os exus e pombagiras. Porém, ao se prestar melhor atenção, a afirmação central é que a maior parte pratica as três formas anunciadas. Trata-se, obviamente, de um deslocamento de sentido do impreciso termo “Linha Cruzada” que, na primeira aparição, está se referindo ao *lado* de exu e na segunda à associação a mais de uma forma ritual no cotidiano da *casa de religião*. Mas observo que esta controvérsia é notada pelo autor. Ao tratar sobre a

Linha Cruzada (creio que como o culto aos exus e pombagiras), Oro anuncia seu estabelecimento na década de 1970. Portando, diferente de escritos anteriores que consideravam as décadas de 1950 e 1960 (CORREA, 1994 e ORO, 2000). Independente das motivações da época para a sua consolidação, vinculadas aos graves problemas sociais do período, o que desejo chamar atenção é que Oro escreve que “[...] a **Linha Cruzada/Quimbanda** se afirmou como a forma religiosa predominante no meio afro-religioso rio-grandense” (ORO, 2012, p. 560 - Grifos meu). Se interpreto corretamente, penso que o autor se refere ao predomínio da associação de

múltiplas formas religiosas por uma mesma comunidade, a tempo em que o *lado de exu* tem despontado como forma de maior expressividade no circuito afro-religioso. De fato, em minha experiência de campo, assim consigo apreender estas práticas rituais. Entretanto, observo que são pouquíssimas as casas que pratiquem apenas o *lado de exu*, ou a quimbanda. E quando o fazem, tal como constatado no trabalho de Barbosa Neto no Ilê das Almas em Pelotas, não significa que a prática seja realizada sem o atravessamento de concepções de outros *lados*. Mãe Ieda, ao abordar essa questão, é cautelosa:



Olha, além dessa religiosidade, a pessoa tem que se preparar na umbanda pra vir pra quimbanda. Exú na cabeça das pessoas não existe. Nós já nascemos com o nosso anjo de guarda. Morremos com ele. Todos nós temos pai ou mãe. Todo mundo tem o seu anjo. Agora, exú ser dono da cabeça, a pessoa tem que ter o seu alicerce. A umbanda, a umbanda é universal. É dali que vem o exú. Olha meu filho, o positivo é esse. Uma cabeça virgem não vai preparar a sua cabeça no portão de um cemitério. O que dirá no meio do cruzeiro. São forças. Mas não é o positivo. Não é o certo. Então faz um reforço ou pela umbanda ou pela nação. Mas não entregar a cabeça virgem, porque o exú fica de dono, aí a pessoa sofre as

consequências. (Mãe Ieda do Ogum, indicando que a iniciação com os exus costuma perpassar outros *lados*).

Aproveitando o momento quimbandeiro da discussão, Oro, para refletir sobre presença atual da quimbanda no Rio Grande do Sul, avança meritosamente sobre a hipótese baseada no ótimo econômico que esta expressão viria a apresentar (CORREA, 1994). A explicação do autor toma o campo emocional, considerando a exacerbação dos sentidos imanentes, o que permite, aos adeptos, o extravasamento do indivíduo. Ou, em suas palavras

Percebe-se que nos rituais de Quimbanda a experiência religiosa imanente é exacerbada, contribuindo para a produção da eficácia simbólica e da satisfação dos seus frequentadores; os seus participantes desfrutam da liberdade de por em prática uma performance religiosa suscetível de expressarem seus atributos, qualidades e dons pessoais; no espaço social e ritualístico da Quimbanda pode-se experimentar uma sociabilidade que agrega dimensões subjetivas e simbólicas produtoras de sentido para os seus membros, além de lhes permitir expressarem coletivamente o que são individualmente, em termos de opções sexuais, étnicas e sociais (ORO, 2012, p. 561)

Ao afastar a centralidade explicativa da noção do homem econômico racional e aproximá-lo ao plano das emoções, acredito que possa ser, em grande medida, um reflexo da própria afirmação da quimbanda no Rio Grande do Sul pelos seus praticantes que, invariavelmente, estimula o tratamento dispensado pelas pesquisas acadêmicas.

Retomando a pertinente análise de Oro publicada em 2012, informo que o autor contou com o resultado, ainda que parcial, do CENSO das Casas de Religião de Matriz Africana de Porto Alegre. Este levantamento realizado entre 2006 e 2008, que visou suprir uma lacuna sobre a ausência de estatísticas, contabilizou o total de 1.290 terreiros na capital gaúcha. Levantamento em Salvador, principal referência afro-religiosa no horizonte brasileiro e com o dobro de habitantes de Porto Alegre, apresentou, no ano 2007, 1296 terreiros. Apesar desses dados comprovarem a importância da religiosidade afro-brasileira em Porto Alegre, é curioso a forma que alguns religiosos reagiram quando informei o número. Mãe Bia de Iemanjá, que divide as tarefas do terreiro com uma forte atuação em movimentos sociais, franziu a testa e, meio incrédula, disse “Só!!! Mas eu estou achando que estão boicotando a negrada. De novo...”. Pai Antônio Carlos, com mais de quarenta anos de experiência como *alabê*, músico ritual de grande circulação no meio afro-religioso, por um momento pareceu fazer algumas contas de cabeça e, sem a mínima falsa modéstia, disse “Olha, não vou te mentir. Não preciso disso. Mas em mais de

mil eu já devo ter conhecido. E olha que eu morro e não vou conhecer todo mundo". Creio que estas pequenas notas possam trazer um aspecto compartilhado pelo *povo de religião*: a certeza de que suas práticas são amplamente disseminadas pelo Rio Grande do Sul. Mesmo que se façam invisíveis em muitos momentos, mais de 1.500 terreiros parece menosprezar uma realidade de difícil precisão quantitativa, ainda que colabore desconstrução na superestimação de duas décadas atrás, que rondou a casa dos 80.000 terreiros no estado do Rio Grande do Sul.

Ao analisar previamente os dados censitários, em 2010, a população total do Estado do Rio Grande do Sul contava a totalidade de 10.693.929 habitantes, sendo que a população autodeclarada seguidora da umbanda e candomblé ficou estimada em 157.599 (85.747 mulheres e 71.851 homens). Desse total, enfatizo que 140.315 se declaram umbandistas, enquanto 8.438 adeptos do candomblé e 8.846 de outras religiosidades afro-brasileiras. Os dados censitários são de grande importância, sendo produzidos através de uma orientação que, a nível nacional, possam gerar parâmetros comparativos. Invariavelmente, em campos caracterizados por complexidades internas, esta diretriz promove embaraços. Um grave problema local na aplicação deste modelo de questionário, quando aplicado no universo afro-religioso, tem início ao percebemos que as casas que cultuam o candomblé são pouquíssimas no Estado do Rio Grande do Sul quando comparadas com o batuque, a variante local do culto aos orixás africanos. Neste caso, qual teria sido a tendência que incidiu sobre os filhos de santo preparados no *lado do batuque*? Desconsiderando a propensão maior de se declararem católicos ou mesmo espíritas, como já abordado, teriam optado por "candomblé", "outras religiosidades afro-brasileiras", ou, simplesmente elegeram "umbanda" por ser a alternativa que também praticam mais explícita no questionário? Apesar de toda importância do alto índice de autodeclaração no Estado, é difícil tentar delimitar uma variável mais precisa de como este coletivo pode se definir. Não em vão que, desde o início, apropriei-me do conceito nativo de *religião*, na sua expressão de maior intensidade qualitativa do coletivo. Considero que as dificuldades de se estruturar um modelo de questionário preciso é, justamente, reflexo do politeísmo que percorre estas formas religiosas.

Curioso contraponto pode ser descoberto no projeto "Mapeando o Axé: pesquisa socioeconômica e cultural das comunidades tradicionais de terreiros". Trata-se de levantamento realizado em quatro capitais brasileiras, Porto Alegre, Recife, Belém e Belo Horizonte. Em seu sítio eletrônico, anuncia o cadastramento de 1.342 terreiros em Porto Alegre. Em uma iniciativa louvável, disponibilizou um banco de dados para consulta pública, oferecendo os

nomes das comunidades (terreiros), identificação da liderança, a religião praticada e a nação/linha, além da entidade/divindade regente, data de fundação e endereço. Enfim, um riquíssimo conjunto de informações sobre a realidade social dos terreiros na capital gaúcha, valorizando as peculiaridades das comunidades religiosas. Analisando as informações dispostas, percebo que as opções "religião" e "nação/linha" foram uma maneira cuidadosa de contornarem a limitação que um questionário semelhante ao aplicado no CENSO impõe. Percebi o pleno oferecimento de liberdade para as respostas. O resultado, antes de tudo, informa, sobre outra ótica, o politeísmo dessas formas religiosas, uma vez que nas respostas as concepções se atravessam a todo momento, impossibilitando algum tipo de sistematização desejável em uma pesquisa com viés quantitativo. Assim, ora as denominações usuais das formas religiosas (batuque, umbanda e quimbanda) são expressas enquanto "religião", sendo as tradicionais nações do batuque respondidas enquanto "nação/linha". Em outros momentos, a nação a qual a casa adere é exposta como "religião", sendo que os lados de exu e caboclo são compreendidas como outras "linhas", a tempo que há casos em que isto se inverte. Também é possível encontrar o exemplo de líder religioso que declarou seu pertencimento apenas ao batuque, através da nação de Cabinda, entretanto, ao checar o "regente", anuncia "Exu Veludo", uma entidade típica do *lado de exu*. Apesar desses casos, é possível identificar uma tendência de se atribuir a "religião" de maneira múltipla, através dos termos "batuque/nação", "umbanda" e "quimbanda", o que, de alguma maneira, refere-se a um dos sentidos tradicionalmente atribuídos ao conceito de "linha cruzada" pela literatura científica. Neste sentido, tal como tratado por Barbosa Neto, a "linha cruzada" não surge como um ritual independente, mas "uma espécie de estilo plural de conectar, e também de separar, os diferentes lados" (BARBOSA NETO, 2012, p. 48).

Retomando a principal característica que os números oficiais apontam, o alto índice de pertencimento afro-religioso no Rio Grande do Sul quando comparado com o restante do país, lembro que Oro (2012) se ocupa de buscar compreender este instigante fenômeno. Até porque este Estado, no imaginário social nacional, costuma ser associado à eurodescendência. O autor considera um conjunto de elementos que estimulam a autodeclaração e não uma possível maior adesão que, de fato, não está em questão. Como primeiro item, Oro considera a pertinência do histórico de tolerância religiosa no Estado, implantada a longa data. Ao recuperar a introdução do luteranismo, a partir de 1824, percebe que este fato "produziu como efeito uma certa predisposição cultural de aceitação da alteridade religiosa e de convivência inter-

religiosa” (ORO, 2012, p. 562). Como um segundo elemento, a tradição de afirmação social das opções individuais no Rio Grande do Sul tendeu a influenciar a construção de alteridades. Em terceiro lugar, sugere haver menos estigma às religiões do que outras regiões do Brasil, devido sua implementação mais tardia, seguindo uma ideia de Reginaldo Prandi já apresentada anteriormente. Nesse caso, acrescento, possivelmente o autor esteja se referindo a implementação no mercado religioso de forma mais ampla, uma em vez que tanto o batuque como a umbanda gaúchas são contemporâneas as suas “versões” irmãs de outros Estados. E quando considero a implantação no mercado religioso, tenho por base a introdução na capital gaúcha. Acredito que a estruturação da *religião* na região Sul do Estado, nas cidades de Rio Grande e Pelotas, e a posterior expansão para Porto Alegre, possa sugerir a ideia de implantação mais tardia, apontada por Oro. Como quarto e último elemento, o autor destaca participação de brancos em sua origem

[...] embora as religiões afro-brasileiras implantadas no Rio Grande do Sul tenham sido, em sua origem, religiões étnicas, como no resto do país, a memória histórica que vigora neste meio religioso sugere que vem de longa data a integração nele de indivíduos “brancos”, pertencentes a outros segmentos étnicos, enquanto clientes, simpatizantes e membros, mas, também, como agentes e líderes religiosos (ORO, 2012, p. 563).

Tomando esses registros, recorde uma conversa que tive com Pai Antônio Carlos, que de alguma forma coincide com outros diálogos que desenvolvi em situações informais. Conversava com ele sobre as distinções que a *religião* tinha no resto do Brasil. Em certo momento ele me disse

A nossa religião é mais forte que as outras, dos outros lados que têm no Brasil, porque quem trouxe aqui foram os negros, os africanos. Tu vai lá na Bahia, quem começou a religião foram os escravos. Uns meninos. Porque os escravos eram tudo meninos. Eles não pegavam na África os velhos, porque nem iam durar a viagem, quanto mais vir trabalhar duro. E o quê um bando de meninos sabe de religião? Nada! Quem sabia de religião na África eram os antigos. Então, quem trouxe a religião no Rio Grande do Sul eram reis e rainhas, gente que sabia muito bem os fundamentos. Essa é a diferença. (Pai Antônio Carlos de Xangô, em momento da entrevista que fala sobre a introdução da religião dos orixás do Rio Grande do Sul).

Nesse relato onde se sobressai uma marca de distintividade das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, a partir da fala de um representante, destaco a relação

contrastiva entre o “escravo” e o “africano”. Ainda que a fala de Pai Antônio Carlos não seja de desdém, é interessante perceber que o “africano” não é tomado em sua condição cativa no Novo Mundo. Na memória coletiva, emerge o africano que é livre e organizado numa estrutura política caracterizada por reinos, aristocracia local, saberes e fazeres tradicionais. Trata-se de uma percepção positivada do africano que, de uma forma ou de outra, todos os membros da *religião* são herdeiros. Quando tomamos as nações do batuque, fica evidente que estas não apenas correspondem a um reino perdido no continente africano, mas foram introduzidas por personagens com vínculos com a realeza ou, ao menos, na condição de homens ou mulheres livres no Brasil. Penso que a figura do Príncipe Custódio fora paradigmática na formação dessa postura. Ainda que não tenha nenhuma intenção em explorar como se deu a formação da *religião*, em especial do batuque no Rio Grande do Sul, limito minha reflexão em indicar que esta percepção positivada do africano, desprovido em grande medida da condição subalterna e, pelo contrário, vinculado a uma aura aristocrática africana (o que o Príncipe Custódio pode introduzir entre as populações afro-descendentes), pode ser um elemento não descartável quando se pensar a autoidentificação confessional dos adeptos no Rio Grande do Sul.

Assumindo o pressuposto de atravessamento de concepções entre os diferentes *lados* do coletivo, parece-me razoável, agora, entender o porquê na “trajetória evolutiva” dos exus e pombagiras de seres marginalizados e sem maneiras incidiram à condição de reis e rainhas das encruzilhadas e dos cemitérios¹¹. Soberania nos caminhos da vida e desta com a morte. De maneira diligente, apenas sugiro que a nobreza presente nos atuais cultos do *lado de exu*, talvez, não corresponda apenas a um processo de encontro às concepções ocidentais. De forma irônica, tão peculiar dessas entidades, quem sabe sua “evolução” apenas foi uma trajetória de apropriação de símbolos exógenos no intuito de regressar a condição de uma realeza inicial. Lembrando o filme “Les maîtres fous”, de Jean Rouché (1955) e o movimento *Hauka*, quem duvida que os Exu-Reis e as Pombagira-Rainhas, ao invés de nobres europeus pintados de “preto”, o que seria uma forma de reprodução do poder dominante, não sejam, pelo contrário, aristocratas negros decorados de “branco”?

11 No Apêndice B - Festa no Cruzeiro, apresento características do rito quimbandeiro.

Na religião a expressão sagrada é estendida ao povo pelo corpo, pela dança, pelo ritmo dos tambores. Os vapores corporais inundam o ambiente, associando-se às exageradas doses de perfumes que as filhas espalham em seus corpos cobertos por axós ou trajes das mais variadas cores que evocam cromaticamente as passagens míticas dos deuses iorubás ou de suas entidades desencarnadas. Nos rituais públicos é o tempo de todos poderem assistir a visita divina entre os homens. Reverência e admiração. Olhar o orixá ou algum espírito firmado tomar um corpo é se distanciar do profano. Mística experiência, onde estar presente é carregar o próprio ser de um poder revitalizante: o axé dos deuses. Os tambores rufarão incansavelmente. A noite dos deuses se estende pela madrugada. Longe dali, a cidade que não dorme poderá escutar o repique das pancadas dos tambores pensando se tratar de alguma festa imoral. Desconhecimento de uma parte da sociedade que reproduz, silenciosamente, ideologias e hierarquias. Em seu distanciamento, talvez um dia tomará contato com uma forma sagrada outra: ampla, lúdica e festiva.



Capítulo 3

Passeio pelo sagrado da *religião*

O *passeio* é uma das etapas da *obrigação* religiosa no batuque. Quando o fiel se inicia ou realiza procedimentos rituais pelos *lados* da umbanda, mesmo que muitos terreiros realizem um tempo de reclusão, ao término do rito a pessoa é liberada, conservando alguns interditos como não lavar a cabeça, não se expor ao sol incidente ou castidade por um curto período. Apesar disso, o *passeio* realizado nas *obrigações* religiosas do culto dos orixás ressoam nas demais formas religiosas, na medida em que denotam excepcionalidade a lugares e atos específicos. Como descobri junto a Mãe Bia de Iemanjá, que não tem *aprontamento* no batuque¹, os lugares visitados durante o *passeio* são percebidos em sua expressão sacralizada, evocando grande *axé*.

Quanto ao *passeio* propriamente dito, trata-se de uma das etapas de finalização da *obrigação* religiosa que anuncia a próxima liberação dos adeptos submetidos ao trabalho ritual. Basicamente, o grupo que ficou recluso *fazendo o chão*, orientado pela mãe ou pai de santo, deixa o terreiro e realiza uma sequência de visitas a locais especiais. Em Porto Alegre, em geral, o roteiro do grupo consta de uma rápida visita em igreja católica. Dali parte para o Mercado Público Municipal, onde compram frutas e artigos em algumas lojas existentes, como velas e balas. Saúdam o cruzeiro central do Mercado, donde repercutem os mitos locais em que um Bara fora assentado. Despedindo-se do Mercado, rumam para alguma praia localizada às margens do Rio Guaíba, onde é realizado algumas *entregas* de oferendas, como flores, balas e as frutas que foram compradas. Após esse ato, o grupo se dirige ao terreiro de um ou dois sacerdotes bem relacionados com o pai de santo, onde serão apresentados e saudarão o anfitrião, tanto o sacerdote em pessoa quanto aos orixás que regem a casa. O anfitrião costuma oferecer algo de comer e

1 Neste ponto, é oportuno frisar que apesar de Mãe Bia não ser *feita* no batuque, Rose, sua irmã carnal e figura proeminente no grupo, é *pronta* no *lado* dos orixás em uma outra casa de *religião*, tendo quase todo o *orumalé* assentado, ou seja, possui, além de seus orixás do *ajuntó*, quase todos os orixás do panteão batuqueiro ritualmente preparados a ela. Em conversa com Mãe Bia e Rose sobre os procedimentos para a realização da *obrigação* que teria por motivação principal o assentamento de alguns orixás que faltavam em seu *orumalé* pessoal, a mãe de santo comentou que foi realizado um esforço pelo seu terreiro para que este rito fosse efetivado. Isto porque, segundo Mãe Bia, o grupo, apesar de se manter restrito aos *lados* da umbanda, necessita de pessoas preparadas “*pelo lado da nação*”, com vistas a operarem junto às necessidades que este *lado* é mais efetivo, tais como alguns casos de solução de problemas ou mesmo na defesa mística.

beber aos convivas. Dessa visita, retornam à casa original para finalizarem o período de reclusão, momento em que o sacerdote costuma realizar um importante discurso.

Cada momento do *passieio* é repleto de significados percorrendo espaços e práticas que denotam a própria cosmologia batuqueira. O sagrado até então condensado na intimidade dos irmãos de santo é expandido a um mundo externo e ao grupo que, encenando o (re) nascimento na *obrigação*, deve ser apresentado. A luz dessa metáfora do *passieio* este capítulo final foi elaborado. Invertendo as posições e respeitando os limites, longe de densificar uma redação que se pretenda refletir o que é a *religião*, objetivo oferecer uma espécie de *passieio* pelo fenômeno religioso abordado, apresentando, neste sentido, aspectos pertinentes que evocam o alicerce deste

trabalho: o diálogo entre saberes acadêmicos, obtidos pela revisão da bibliografia, e de religiosos, conquistados durante o trabalho de campo através da amável e dedicada atenção dispensada pelos interlocutores aos quais que tive a boa sorte de cruzar.

Apresentarei uma breve discussão sobre o conceito de sagrado, tendo por base a obra célebre de Émile Durkheim, no qual, junto a noção de profano, corroboram na delimitação do que é o fenômeno religioso. Realizo este debate aqui porque, na sequencia, procurarei delimitar alguns traços do sagrado na *religião*, ou seja, para além de cada forma, busco sinalizar, ainda que tropegamente, aspectos do sagrado que se anunciam em todos os *lados*. Feito essas observações, recorro novamente as textos especializados que, lidos sobre a influência da experiência junto ao coletivo, permitem delimitar características elementares da *religião*. Por fim, dado a abrangência e importância do fenômeno, desloco um tanto a linha de reflexão ao recuperar pontos do processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para os Países do Prata.



3.1. Sagrado e Profano: a circunstancialidade

Falar em umbanda, quimbanda e batuque, enquanto modalidades discretas, é de alguma forma comentar sobre as divindades e seres sobrenaturais existentes nos mundos habitados pelo *povo de religião*. Diretamente, a definição dessas expressões é efetivada pela conceituação dos deuses e entidades cultuadas. Curioso isto, pois se regressarmos um século no pensamento social, encontramos o sociólogo Émile Durkheim, na obra “As formas elementares da vida religiosa”, argumentando que o fenômeno religioso deve, antes de tudo, ser apreendido pela relação entre o sagrado e profano.

Na definição do fenômeno religioso, o argumento de Durkheim (1993) é desenvolvido

a partir da apresentação das principais ideias então correntes que definiam a religião. Pois bem, como lhe era próprio, essas ideias foram expostas em seu texto num primeiro momento para, na sequência, serem desconstruídas a partir da apresentação de conceitos próprios embasados em dados empíricos. As ideias comumente defendidas como próprias da religião, e desconstruídas pelo autor, são a relação desta com o sobrenatural, a vinculação direta com divindades ou seres espirituais e a sobreposição relativa entre religião e magia. A partir da discussão das duas primeiras ideias, Durkheim aponta para a emergência das categorias sagrado e profano, próprias ao espírito humano, como a gênese do pensamento religioso. Portanto, a sua definição estará, inicialmente, embasada na centralidade destas categorias.

Em sua tarefa de identificar os traços, usualmente, levantados para se definir o religioso, para então invalidar, Durkheim aponta a associação da religião frente ao sobrenatural. O conhecimento religioso seria o campo social por excelência a abordar os fenômenos que transcendem a natureza empírica. Com precisão, o autor aponta:

Por ella, se entiende todo orden de cosas que supera el alcance de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo des misterio, de lo incognoscible, de lo incomprendible. La religión sería, pues, una especie de especulación sobre todo lo que escapa a la ciencia y, mas generalmente, al pensamiento distinto (DURKHEIM, 1993, p. 57).

Ao apreendermos as diversas religiões presentes nas sociedades contemporâneas influenciadas pelos valores ocidentais, perceberemos que, no âmago de seus discursos, encontra-se um privilegiado local dedicado a esta concepção de sobrenatural. As visões de mundo nas sociedades ocidentais são, em grande parte, construtos complexos formados a partir de uma teia de discursos variados, com finalidade de ordenação da existência. Neste sentido, a religião emerge como uma possibilidade de classificação e entendimento daquilo que escapa à explanação positiva. Ou seja, pode-se reconhecer um universo bipartido, entre uma instância natural, regida por leis gerais e próprias do atual discurso científico que, gradativamente, amplia seu leque explicativo; e outra sobrenatural a resguardar fenômenos que não seguem esses princípios de funcionamento. Estes fenômenos, maculados pelo sentimento de mistério, revelação e, principalmente, de acesso impossibilitado pelas ciências positivas, é um domínio próprio da religião. Além desses feitos, bem exemplificados pelos atos milagrosos, verdadeiros ultrajes às conclusões de cunho científico, compete ao campo religioso explicações de difícil solução para outras teorias do conhecimento. É o caso da morte e do sofrimento. A ciência pode, perfeitamente, descrever os fenômenos

orgânicos que a eles conduzem, entretanto, feita a pergunta inicial, do porquê da finitude da existência, tanto a ciência positiva quanto as tradições filosóficas do ocidente não possuem uma resposta unívoca. Muito mais do que uma solução, apresentam possibilidades. As religiões oferecem, ao fiel, a resposta definitiva, transformando-se, assim, em um poderoso meio de ordenar a existência.

Como percebido, pensar a associação entre a religião e o sobrenatural faz sentido, quando refletimos no mundo contemporâneo ocidental. Entretanto, o desafio primeiro de Durkheim é desenvolver uma definição de fenômeno religioso universal e atemporal, bem apropriado a sua percepção sincrônica. É possível que a referência ao sobrenatural seja o elemento definidor da essência religiosa? Há um interessante trecho a iniciar a resposta desta questão:

Por otra parte, la idea de sobrenatural, tal como nosotros la entendemos, data de ayer: ella supone, en efecto, la idea contraria cuya negación es y que no tiene nada de primitivo. Para que pudiera decirse que ciertos hechos eran sobrenaturales, debía tenerse ya la sensación de que existe un orden natural de las cosas, es decir, que los fenómenos del universo están ligados entre ellos según relaciones necesarias, llamadas leyes (DURKHEIM, 1993, p. 60).

Como explícito na citação anterior, a associação do sobrenatural ao domínio da religião requer, como pré-requisito, a anunciação de uma ordem natural, típica às ciências. Ou seja, a noção atual de sobrenatural, tão aproximada da religião, é uma construção recente no espírito do homem. Antes da consolidação de um campo de conhecimento específico, o científico, não seria possível conceber a atual estranheza que o sobrenatural evoca.

Tratar das religiões afro-riograndenses, no que se referem ao sobrenatural, requer um peculiar cuidado. Isto porque está em diálogo com as duas posições discutidas por Durkheim. Por um lado, em suas cosmovisões, as potencialidades do mundo excedem os limites das regras científicas, sem que isso seja aos adeptos, necessariamente, algo surpreendente. A natureza é ampla. A ideia de sobrenatural, no cotidiano dos terreiros, são compreendidas enquanto possibilidades da realidade empírica. Até aqui, podemos compreender certo nível de continuísmo às tradições de matriz africana na *religião*.

Por outro lado, incorreria em formosa idealização se centrar somente nesse aspecto, como uma forma de crítica à sociedade ocidental e tendo, nos sistemas desenvolvidos nos terreiros de religiões afro-brasileiras, uma espécie de alternativa à sociedade mais ampla. Indubitavelmente, todas as forma religiosas afro-brasileiras são construções elaboradas em solo brasileiro. Para além

de uma reprodução de elementos tipicamente africanos, o que existe na *religião*, são respostas religiosas a sobrepostos diferentes elementos culturais. Seguindo as instruções de Durkheim, essas religiões manifestam as representações da sociedade que são variadas e, muitas vezes, conflituosas. Porém, e isso o que nos interessa no momento, a concepção do sobrenatural, tal como essa noção recente informada por Durkheim, está, igualmente, presente nos inúmeros terreiros gaúchos. E isto não poderia ser diferente, uma vez em que todo e qualquer adepto, por mais que sua visão de mundo apresente especificidades, não estão isolados da sociedade. A todo o momento, em suas elaborações cotidianas, estão interagindo com representações diversas que, no processo social, permitem reelaborações na estrutura religiosa. Arrisco-me a afirmar que, ao mesmo tempo em que natureza oferece inúmeras possibilidades a extrapolar o prestigiado conhecimento científico, a ideia de sobrenatural, no que toca a sensibilidade frente ao impossível e inflama o indivíduo de maravilhamento, é valorizada e reproduzida no interior das religiões afro-brasileiras, até mesmo como recurso de sedução.

Não há dúvidas de que, ao sacerdote ou iniciado, a manipulação do curso ordinário da vida não é percebida enquanto o impossível. É uma possibilidade que, acima de tudo, depende do correto uso dos instrumentos e procedimentos, sendo que a explicação pouco, ou quase nada, interessa. Ocupam-se do resultado. Entretanto, para uma parcela considerável de pessoas que recorrem aos terreiros, é perceptível que estão frente à obtenção do impossível, totalmente fora das leis que reconhecem como governantes da natureza. E o fascínio resultante é fundamental para a existência desses templos. De qualquer maneira, ainda que os religiosos dos terreiros tirem proveito do maravilhamento que suas práticas estimulam no imaginário mais amplo, em nenhum momento, tenho percebido, estão operando no reino do desconhecido. Pelo contrário, limitam-se naquilo que é possível, sendo que este deve ser visto como mais amplo do que compreende as ciências contemporâneas, “pues las concepciones religiosas tienen como objeto, ante todo, expresar y explicar, no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino al contrario, lo que tiene de constante y regular (DURKHEIM, 1993, p. 63).

Outra ideia tratada por Durkheim, frequente na definição de religião, é a presença de divindades. Mais precisamente no vínculo estabelecido entre os seres humanos junto a uma ou mais entidades superiores que têm o domínio sobre o mundo. Os laços são desejados e efetivados pela espiritualidade. Entretanto, a título de sua reflexão, Durkheim amplia o sentido depositado nestes vínculos para além de deidades, a fim de abranger todo tipo de relação espiritual. Como

nos confirma o fragmento:

Es cierto que si se entiende la palabra divinidad en un sentido preciso y estrecho, la definición deja fuera de sí a una multitud de hechos manifestamente religiosos. Las almas de los muertos, los espíritus de todo tipo y de todo orden con los que la imaginación religiosa de tantos pueblos diversos ha poblado la naturaleza, siempre son objeto de ritos y hasta de un culto regular; y sin embargo no son dioses en el sentido propio de la palabra. Pero para que la definición los comprenda, basta sustituir la palabra dios por aquella, más comprensiva, de ser espiritual (DURKHEIM, 1993, p. 64).

Ampliando a definição de religião em questionamento, para a relação de homens com seres espirituais, não unicamente a deuses, Durkheim promove um movimento de maior precisão conceitual, pois a redução apenas à representação divina faria com que uma série de culturas ficasse distanciada da preterida noção de religião. Esta noção estaria estreita, ao identificar a religião em um tipo de desenvolvimento particular. Frente a isso, preferiu “[...] plantear simplemente como definición mínima de religión la creencia en seres espirituales” (DURKHEIM, 1993, p. 65).

Interessante que, no desdobramento do pensamento do autor, se num primeiro momento há a precisão conceitual a definir religião com base na crença em seres espirituais, logo na sequência trata de desmontar essa concepção. Para Durkheim, existe um amplo leque de fenômenos, tipicamente religiosos, que esta definição não se aplica. O primeiro argumento, neste sentido, é a apresentação de exemplos de grandes religiões onde a ideia de deuses e espíritos estão ausentes, ou quando muito, possuem um papel secundário e obscurecido. É o caso do budismo e do jainismo, dois expressivos sistemas religiosos oriundos do oriente. Dedicando algumas páginas a apreciação destas duas religiões, Durkheim conclui:

Son grandes religiones donde las invocaciones, las propiciaciones, los sacrificios, los ruegos propiamente dichos están bien lejos de tener un lugar preponderante y que, en consecuencia, no presentan el signo distintivo por el que se pretende reconocer las manifestaciones propiamente religiosas (Durkheim, 1993:71).

Continuando a desconstrução da definição inicial, o autor aponta que, mesmo em religiões deístas, há uma série manifestações que não logram a presença dos deuses

Pero hasta en el interior de las religiones deístas, se encuentra un gran número de ritos que son completamente independientes de toda idea de dioses o de seres espirituales. Hay primero una multitud de interdictos (DURKHEIM, 1993, p.71)

Ainda que comum no horizonte de diversas religiões, a preocupação em ligar os homens aos deuses não é central na definição do fenômeno religioso, se por isso pretendemos por um conceito abrangente. Importa acrescentar que, mesmo com a presença, aparentemente, fundamental de deuses ou entidades espirituais, há de se observar a relevância de uma série de práticas rituais e crenças que nenhuma relação resguarda com as potências divinas.

Ao tratar sobre os diferentes tipos de seres espirituais presentes na *religião*, é comum perceber duas possibilidades, como ilustra a fala de Mãe Gisa:



E na nação (batuque) é a natuza, são os orixás. Os orixás são as forças da natureza. É o fogo, é a terra, é o mar... é a natureza. É a nossa fala. É o que a gente fala com o orixá. Então é bem diferente da nossa umbanda. Então, os orixás são as forças da natureza. A nossa umbanda vem a ser o quê? Espíritos de índios. A gente usa muita as ervas, que é o conhecimento dos índios, dos negros escravos

*que já partiram. Então, toda aquela força de energia dos nossos antepassados. E o outro lado, que vem a ser os exus. Que é a terra. É aquela energia terra. É aquela força que todo mundo diz que é o mal. Mas, o que é mal para ti e o que é o mal para mim? É uma coisa muito discutível. O teu mal pode ser o meu bem. (Mãe Gisa de Oxala, delimitando as potências espirituais nos diferentes lados da *religião*).*

Trazendo este breve comentário sobre os seres espirituais presentes no campo afro-religioso no Rio Grande do Sul, onde os orixás são percebidos na qualidade de divindades expressas na natureza e as entidades do *lado* da umbanda, em geral, tomadas enquanto espíritos desencarnados, retomo novamente as discussões durkheimianas, no que se refere às práticas religiosas que não possuem relação direta com as deidades. De fato, estes fenômenos religiosos são ricos em interditos. Como religiões do dia a dia, a todo o momento o fiel está exposto a potências da realidade que podem interferir positivamente ou negativamente sobre a vida corrente. Estou fazendo referência a uma série de preceitos que colorem a vida religiosa e que são sumariamente reproduzidos, como a utilização de certas cores de roupas em dias específicos, a evitação de certos alimentos e etc. Pode-se postular que essas práticas estão diretamente relacionadas com os seres espirituais, uma vez em que a elas estão a fazer referência. Mas como

já esclarecido, as divindades estão, sob o prisma da análise antropológica, calcando sistemas de classificação do universo experienciado. Cores, plantas, formas, alimentos, atividades, órgãos do corpo, sentimentos e muito mais estão relacionados com as divindades. Entretanto, a influência divina nos interditos termina por aí, pois o resultado não depende da agência direta dos seres espirituais vinculados, tal como nos feitos desencadeados a partir da reciprocidade entre homens e seres espirituais. Como expressa Durkheim:

Es cierto que esos ritos son puramente negativos; pero no dejan de ser religiosos. Además, hay otros que reclaman del fiel prestaciones activas y positivas y que, sin embargo, son de igual naturaleza. Actúan por sí mismos, sin que su eficacia dependa de ningún poder divino; suscitan mecánicamente los efectos que son su razón de ser. No consisten en ruegos, ni en ofrendas dirigidas a un ser a cuya buena voluntad se subordina el resultado esperado; sino que ese resultado se obtiene por el juego automático de la operación ritual (DURKHEIM, 1993, p. 72).

Como exposto, é possível refletir as modalidades religiosas afro-riograndenses sem, necessariamente, considerar os seres espirituais, divindades ou demais entidades, em sua relação direta com os homens. Ainda que ocupem uma posição destacada, em inúmeras práticas poderão ser percebidas secundariamente. Entretanto, esta presença se faz forte em diversas comunicações acadêmicas e relatos êmicos, quase sempre na qualidade definidora das expressões em debate. Acompanhando a linha de raciocínio de Durkheim e atenuando o papel que os seres espirituais desempenham nestes sistemas religiosos, poderemos descobrir uma alternativa para a conceituação da *religião*.

Durkheim, em continuidade a sua digressão, apresenta um proposta para se pensar as bases de todo e qualquer fenômeno religioso. Tendo descartado as definições anteriores, resumidas nas relações do religioso com o sobrenatural ou seres espirituais, o autor inova na construção da problemática. Para ele

Los fenómenos religiosos se ubican naturalmente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de la opinión, consisten en representaciones, los segundos son modos de acción determinados. Entre esas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa al pensamiento del movimiento (DURKHEIM, 1993, p. 75).

Frente a estas duas categorias, presentes em todas as formas religiosas, percebe-se plena coerência em termos de complementariedade. Sem dúvida, Durkheim, ainda que no intuito de pensar uma conceituação universal, não se afastou de sua tradição racionalista. Podemos

visualizar na relação entre crenças e ritos algo bastante próximo da dualidade cartesiana. Mais precisamente, a dualidade entre *res cogita* e *res extensa*. Contudo, apontar a existência dessas duas categorias é apenas o primeiro movimento analítico, uma vez que, por si só, em nada acrescenta a sua problemática. Esta caracterização foi trabalhada, pelo autor, no intuito de identificar que o rito não é aleatório, algo em si mesmo. Possui um objeto especial, que é expresso pela crença. A partir de seu vasto conhecimento de sociedades diversas, Durkheim esteve consciente das inúmeras formas em que a crença pode ser manifestada. Frente à diversidade, percebeu que, para além de uma formalização, há algo em comum em todos os sistemas de crenças:

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado* (DURKHEIM, 1993, p.75 – Grifo do autor).

Ou seja, ainda que as expressões do religioso possam ser distintas, e não raramente conflitantes, Durkheim aponta o caráter universal, em termos da religião, de serem sistemas de classificação das coisas, situando o homem na realidade empírica e ideal. Ainda que as formas sejam diferentes, todas operam, como princípio classificatório, a segregação entre o sagrado e profano. Em continuidade à citação anterior, Durkheim introduz sua principal consideração, o que orientará toda a análise posterior disposta em “As Formas Elementares da Vida Religiosa”:

La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnomos, las leyendas, son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, las relaciones de unas con otras y con las cosas profanas (DURKHEIM, 1993, p. 75).

Todavia, Durkheim identifica que, entre o sagrado e o profano, não existe hierarquia e oposição, no sentido direto. Por oposição há de se considerar um elemento comum, que media extremos. Como exemplificado pelo autor, seriam os casos do bem e do mal, da saúde e da doença. Entre sagrado e profano não se pode encontrar esse termo comum, uma vez que constituem a mais radical separação de naturezas. Ou se é, na essência, uma ou se é outra. A definição entre essas categorias é marcada pela heterogeneidade absoluta, “mientras que lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano siempre y en todas partes como géneros separados,

como dos mundos entre los cuales no hay nada en común” (DURKHEIM, 1993, p. 78).

A regra de ouro para a identificação da relação sagrado e profano é a interdição. Um não pode tocar no outro sem que haja contaminação e, conseqüentemente, perda da natureza anterior. Como já referido, não se trata de uma relação hierárquica, o que permite a dedução que, variando o caso, sempre há o potencial de coisas sagradas serem profanadas e, no sentido oposto, que naturezas profanas possam ser sacralizadas. A operação consiste no deslocamento da natureza das coisas em questão, que passam a habitar um mundo distinto e separado da antiga condição. Óbvio que isso faz com que o passado deixe de existir, pois há segregação de condições existenciais. Um exemplo interessante sugerido por Durkheim são os ritos de iniciação. No ato de sacralização do sujeito, existe a alteração da natureza. Não se trata de potencializar o desenvolvimento de germes interiores, mas um cambio substancial. Há uma transformação, ou, metamorfose. Em toda sorte, esta concepção de mundos separados leva a uma peculiar relação:

Esta heterogeneidad es aún tal que degenera a menudo en un verdadero antagonismo. Los dos mundos no solamente se conciben separados, sino hostiles y celosamente rivales uno del otro. Ya que no se puede pertenecer plenamente a uno sino a condición de haber salido enteramente del otro, se exhorta al hombre a retirarse totalmente del profano, para llevar una vida exclusivamente religiosa (DURKHEIM, 1993, p. 79).

Ao sagrado se referem todas as interdições. É o protegido e isolado. Quanto ao profano, são as coisas a que se aplicam essas interdições e devem ser distanciadas daquelas. Retomando as categorias crenças e rituais, neste debate, Durkheim resume

Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas. En fin, los ritos son reglas de conducta prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas (DURKHEIM, 1993, p. 81)

A partir da emergência desse sistema de classificação, que organiza tudo o que há em dois mundos distintos, existe, como consequência, a possibilidade de uma série de coisas e concepções do sagrado se articularem, estabelecendo relações de coordenação e subordinação, formalizando um conjunto mais ou menos unitário expressos através de crenças e ritos. A isso podemos considerar a religião.

O conjunto de crenças e rituais inerentes às modalidades religiosas afro-brasileiras permitem o estabelecimento das coisas sagradas e profanas, tal como preterido por Durkheim.

Evidentemente, até esse momento, não há como desconsiderar esses fenômenos sociais enquanto religiões no sentido do célebre sociólogo francês. A observação etnográfica permite esse reconhecimento. Adentrar num templo religioso, seja qual for, é penetrar num espaço e tempo onde o sagrado está segregado do profano. No batuque, logo à entrada de uma casa de religião, poderemos encontrar uma pequena construção em forma de casinhola, pintada de vermelho e trancada para o mundo exterior. Ali estão fixados os orixás da rua, as divindades que tem por obrigação guardar o templo contra as influencias externas ao mesmo tempo em que o relacionam com o exterior. Estes orixás se fazem influentes, através de um rigoroso processo ritual, denominado *assentamento*. Pedras específicas ao serem unidas a outros objetos de referência, como moedas, chaves, cadeados e mesmo imagens de santos católicos são, através do sangue sacrificial de animais, sacralizadas de maneira que permitam a construção de novos deuses que assumirão a função pretendida, neste caso, resguardar a casa dos perigos estrangeiros e comunicá-la com o poder que se presentifica além. Há de se perceber que esses perigos não estão, necessariamente,



ligados à preservação do espaço sagrado do templo da contaminação profana do mundo exterior. Inúmeros ataques mágicos, baseados em feitiços que envolvem a atuação de orixás de comunidades religiosas rivais, podem ser direcionados. Neste caso, percebe-se que o papel dos orixás da rua são, por extensão, defender a casa da própria concepção de sagrado que, para quem é alvo, é visto como um sagrado nefasto. Perigoso, mas ainda sagrado.

Continuando a visita a um templo de batuque, existem, ao menos, duas outras divisões essencialmente sagradas, ou seja, não podem ser acessadas por pessoas comuns, sobre o risco de contaminação. Uma é a parte interna do *peji*, ou quarto do santo. Pessoas leigas acreditam que este espaço, tão ornamentado com imagens de orixás, quase sempre sincretizadas com santos católicos, objetos diversos e oferendas, é a área sagrada por excelência. Ledo engano. O compartimento sagrado que coordena todas as demais instâncias do sacro de um terreiro está

situado em uma antecâmara escondida às vistas curiosas, em geral, atrás das imagens do *peji*. Em prateleiras, acima do nível do solo, estão *assentados* todos os orixás da casa. Como já comentado, cada pessoa iniciada terá no mínimo um casal de orixás pessoais fixados. Pessoas graduadas terão mais e, no caso do sacerdote, terá todos os doze orixás e mais algumas especificações desses, necessários para que seja um líder religioso autônomo. É o que os adeptos se referem quanto dizem “*assentar todo o orumalê*”. Esses assentamentos são exclusivos, relacionados com uma única



pessoa. Em uma bacia dispõem-se objetos variados que se relacionam com o orixá de referência, como descrito no caso dos orixás da rua. E, como estes, a peça central do assentamento é uma pedra. Colhida na natureza, pois diferente dos objetos anteriores não podem ser adquiridas em lojas de artigos religiosos, possuem na forma características específicas,

associadas às passagens míticas ou representações dos orixás a serem assentados. É sobre esta pedra que será derramado o sangue (o *axorô*) de animais imolados nos rituais de sacrifício, ao mesmo tempo em que, também, cobre-se a cabeça do sujeito com este sangue. Esse procedimento visa à sacralização da cabeça do iniciado (*ori*) e da pedra, que passará a ser denominada de *ocutá*. O orixá feito, expressão máxima da sacralidade batuqueira, estará habitando tanto no *ori* quanto no *ocutá*. Para que esse orixá se mantenha operante no mundo dos vivos, sacrifícios são realizados ao longo da vida dos sujeitos, o que os adeptos denominam por “*alimentar o orixá*”.

Outro espaço sagrado, subordinado ao *peji*, mas não menos importante, está localizado nos fundos da casa de religião. O *balé* é o compartimento de um sagrado duplo, fasto ou nefasto, ou seja, o espaço destinado ao culto dos *eguns* da casa tanto pode acarretar ganhos quanto prejuízos, dependendo dos procedimentos destinados. Como o *peji* e a casa dos orixás da rua, também fica trancado e preservado dos olhos profanos. É aberto apenas durante o ritual de homenagem aos mortos, o *aressum* ou missa dos mortos, e na ocasião do falecimento de algum membro da comunidade. Diferente dos anteriores, é um compartimento simples, restrito a um

buraco tampado que, na ocasião dos ritos, é aberto para que se faça os sacrifícios destinados aos *eguns*².

O batuque guarda diversas outras instâncias de anúncio do sagrado, como sugerido por Durkheim, como colares de contas individuais, tambores, e mesmo oferendas que, para não perderem o efeito desejado, devem ser resguardados da presença do profano. Seria necessária uma ampla etnografia para abordar este assunto. O mesmo serve para a umbanda e a quimbanda. Ainda que possuam, em suas espacialidades, diferenças frente às casas do *lado* do batuque, existe franca inspiração. É o caso da casa dos exus localizado a entrada dos terreiros que, como no batuque, são fixados entidades guardiãs, ou o *congá* e, no caso da quimbanda, o quarto de exus, que é um compartimento localizado no interior do salão. Ainda que a disponibilidade formal destes compartimentos lembre, em grande medida, o modelo do *peji* batuqueiro, há uma diferença sensível. Na umbanda e na quimbanda as imagens dispostas são sagradas, ou seja, são oriundas de rituais de sacralização que tem por base a lavagem com ervas específicas (o *mierô*) ou, como na quimbanda, com o sangue de animais imolados, também chamado de *axorô*. Muitas casas de umbanda, como a de Mãe Bia de Iemanjá, mais próxima das formas africanas traduzidas pelo batuque, apresentam antecâmaras protegidas onde, em prateleiras, são dispostos objetos (*quartilhas*³)



em que os guias espirituais estão fixados. No *lado de exu*, em certos terreiros prestigiados pela antiguidade, podemos encontrar o quarto das almas, destinada aos exus do cemitério, muito requisitados para a prática de feitiços. Há certa referência ao *balé*, pois o foco sagrado de um quarto das almas não são as imagens e as oferendas, quase sempre animais sacrificados, garrafas de bebidas alcoólicas e cigarros, mas um ou mais buracos tampados. São abertos somente em momentos específicos, como o ritual das almas, oportunidade em que ficam expostos durante ciclo ritual próprio. Segundo os adeptos da quimbanda, ter um quarto das almas equivale a ter

2 Como já demonstrado anteriormente, a nação de Cabinda apresenta peculiaridades quanto ao culto dos mortos, através de maior ênfase aos ancestrais. Em algumas casas dessa nação, como a de Pai Cleon e Mãe Gisa, o balé, ainda que apresentado em um buraco tal como outras nações, possuem maior decoração externa, que muito lembra bem cuidadas lápides de cemitérios.

3 Recipiente de cerâmica com tampa, decorado com as cores correspondentes ao guia espiritual. No Rio Grande do Sul, é comum que sua forma seja larga e arredondado na base, com garganteamento na extremidade superior. Em seu interior se coloca água. Muitos filhos de santo mantêm enrolados, no seu exterior, guias de contas.

um “cemitério” no próprio templo. Isso significa que, apesar de lidar diariamente com o perigo das entidades que correspondem a este espaço simbólico, possuem uma fonte de poder estimada. E claro, poupa os adeptos de frequentarem o cemitério em incursões noturnas, prática recorrente no universo religioso em voga, porém bastante problemático, tendo em vista os constrangimentos frente ao fragor de autoridades.

É mister dizer que, em sua ampla maioria, os terreiros costumam praticar mais de uma forma religiosa, sendo que na espacialidade do templo é reproduzida todos esses espaços sagrados, o que inevitavelmente melhor anuncia as sobreposições e atravessamentos de referências religiosas. Claro, apesar disso existe a noção de que cada *lado*, ainda que se aproxime dos demais e seja virtualmente múltiplo, expressa-se de forma singular. Como afirmam os adeptos, “*as entidades se respeitam*”, apesar de prevalecer a noção hierárquica em que o *dono* da casa de *religião* é o orixá pessoal do sacerdote chefe.

Até então, pela exploração da espacialidade de templos dedicados às modalidades religiosas afro-riograndenses, foi possível identificar espaços e coisas sagradas que, tal como proposto por Durkheim, devem ser protegidas do profano. Entretanto, para uma melhor compreensão do fenômeno religioso focado, sob a ótica das categorias do sagrado e do profano, a observação deve ser ampliada. Faz-se necessário ir além da catalogação empírica de espaços e objetos sagrados, o que clama pela exploração mais profunda das crenças, a fim de levantar o que é o sagrado nessas formas religiosas.

Como observado, todos os elementos citados, até aqui, só podem ser considerados sagrados mediante um processo ritual de sacralização. Ou seja, há um movimento de construção do sagrado. Mesmo os orixás do batuque ou entidades dos *lados* da umbanda e da quimbanda, só emergem enquanto potências sagradas através da *feitura*. O fazer ritual é que trazem essas forças sagradas. Ainda que todos existam, enquanto possibilidade *a priori*, é a atuação humana, em momentos excepcionais, que efetivam a existência desses seres espirituais. Dessa forma, proponho avançar nas crenças, no intuito de identificar o princípio sagrado, resguardado do profano, dessas formas politeístas.

Como já mencionado, nos *lados* do batuque, centrados no culto aos orixás, estes emergem como potências da natureza. Na umbanda e na quimbanda, calcadas na relação com espíritos desencarnados divididos em *linbas*, são essas biografias o ponto fulcral explorado. Assim, para definir o sagrado nessas formas, apontaria, respectivamente, a sacralidade da natureza e das formas de existência. Em ambos poderemos descobrir uma centralidade no homem, tanto em sua unidade psíquica e orgânica quanto social, através das experiências de grupos marginalizados ou tutelados de uma sociedade mais extensa, agrupados em *linbas*. Todavia, a natureza batuqueira não se distingue da cultura, uma vez que aborda tecnologias, estados emocionais e um vasto repertório. Curiosamente, este sagrado se confunde com o profano. O que é sagrado também é passível de ser profano. A princípio, isso sugere uma contradição ao pensamento de Durkheim que percebe uma segregação entre essas duas categorias. Mas isso pode ser resolvido se percebemos que nas modalidades das religiões afro-brasileiras está em jogo a possibilidade de singularização frente ao sagrado. Não há a necessidade de uma prática ritual para a sacralização, ainda que isso seja comum, pois os elementos, sejam materiais ou ideias, já apresentam a possibilidade de emergirem enquanto uma instância sagrada. E o que permite isso? As circunstâncias. Preservando a concepção de mundos hostis entre o sagrado e o profano,

as coisas e as representações apresentam possibilidades frente a essas duas naturezas distintas.

Novamente isso soaria enquanto um contrassenso ao pensamento durkheimiano. Mas isto apenas se centrarmos nossa atenção na concepção de unidade indivisível. Como já expressei nesse trabalho, uma das principais qualidades das religiões afro-brasileiras é a multiplicidade da identidade, atestado pela adoção do conceito de politeísmo. Esta percepção herdada da África, e contrastante as concepções ocidentais, permite que uma mesma coisa ou pessoa seja sagrada e profana sem que se contaminem. Uma pessoa iniciada é exemplar. Na crença religiosa abordada é um ser essencialmente profano em diversas instâncias de sua existência o que permite, inclusive, que tenha suas ações toleradas. Não necessita reproduzir, ao longo da vida, uma postura ascetista com vistas a não degenerar sua sacralidade. Entretanto, o que existe de mais sagrado, o orixá do *ori*, está presente em si mesma. Será nos compromissos religiosos que esta unidade assumirá a sua intensidade sagrada, tendo por ápice, quando ocorre, a sua manifestação. Basicamente, e isso requer estudos posteriores, o sagrado das tradições religiosas africanas no Brasil é amplo e circunstancial. Nesta sentido, compete reportar, na intenção de elaborar uma prévia, sobre as possíveis características do sagrado na *religião*.

3.2. O sagrado na *religião*

Na pretensão de apreciar a *religião*, sobre os auspícios de Émile Durkheim, convém traçar algumas linhas sobre aspectos peculiares do sagrado inerentes a estas formas sagradas. Obviamente, não tenho a intenção de expandir o assunto, uma vez que cada forma apresenta atributos próprios variados que ora estão se anunciando através da singularização, ora se atravessando com os demais *lados*. Frente a isso, limito-me a apontar, com base em observações e a reflexão junto a contribuição valiosa de autores predecessores, certos aspectos do sagrado presente em todas as formas que, invariavelmente, colaboram na definição do próprio conceito nativo de *religião*.

Na leitura do trabalho de Sèna Abiou encontrei uma interprete de Roger Bastide naquilo que pode lançar um primeiro passo para a caracterização do sagrado na *religião*. Resgatando o pensamento desse autor no que se refere ao candomblé nagô, Abiou (2011) observa que a espiritualidade dos orixás está vinculada a uma visão estética, poética e afetiva que relaciona permanentemente o homem e os cosmos. Esta relação está bastante indicada nas

constantes relações dos orixás com os atributos da natureza, onde “cada um dos elementos está presente na espiritualidade dos orixás que tira sua raiz do sagrado, do místico que o homem concede a todos os elementos da natureza com quem ele se considera um co-sujeito” (ABIUO, 2011, p. 32-33). Como pude perceber durante momentos no trabalho de campo, esta intensidade sagrada refletida na noção de orixá está presente e ligando homem e cosmos, de maneira que relativiza as possíveis oposições entre natureza e cultura. Há uma potência sagrada tanto no mundo como nos homens, pois estes são parte deste mundo amplo e múltiplo que, em diversas ocasiões podem se atravessar. A fala de Pai Cleon demonstra, em parte, esta ideia:

Os orixás vêm da natureza, eles vêm da natureza deles. Tu não precisa vir cultuar um orixá especificamente dentro de um quarto de santo. Tu pode cultuar um orixá na beira da água, de baixo de uma árvore, numa pedra, num verde, numa encruzilhada. Em qualquer desses lugares tu pode cultuar o orixá. Cultuar que eu digo é alimentar o orixá. É servir o orixá. O espírito da pessoa. O orixá é ligado ao espírito da pessoa. Tu sabe que cada um tem o seu anjo de guarda, né. (Pai Cleon refletindo sobre o culto dos orixás no batuque).

Em um sentido muito próximo ao até então exposto, Norton Correa atribui que o sagrado batuqueiro é caracterizado pela amplidão do sacro, que atua como “[...] referencial principal a partir a qual o cosmos e suas coisas são percebidas: cada elemento ou acontecimentos [...] podem ter um significado especial” (CORREA, 2006, p. 258). Ou seja, para este autor, o sagrado batuqueiro é amplo, mediando ou permeado os acontecimentos do cotidiano do adepto em inúmeros aspectos. O próprio mundo físico, tomado em tom profano pelo sagrado restrito ocidental, emerge ao batuqueiro como uma possibilidade do sagrado. E, ainda que até o momento o culto aos orixás tenha sido privilegiado, está lógica não está, necessariamente, afastada dos demais *lados* que corroboram na noção de *religião*. Entretanto, como atenta Barbosa Neto ao perceber a noção de sagrado amplo tal como expresso por Correa, deve-se considerar que “se o sagrado é extenso, ou talvez distribuído, ele, no entanto, está longe de ser homogêneo (BARBOSA NETO, 2013, p. 212).

Se até então, com base nos *lados* que cultuam os orixás africanos de forma mais particular, pudemos delimitar um sagrado amplo, a introdução da heterogeneidade colabora a pensar a participação de outros *lados*. A esta característica, acrescento outra contribuição para refletir o sagrado que perpassa e qualifica a *religião*, tomada em seu politeísmo. Ari Pedro Oro (1999), ainda que estivesse na ocasião tratando das marcas diferenciais entre as práticas religiosas

brasileiras e aquelas realizadas na Argentina, acrescenta através da noção de sagrado lúdico, que contrasta com a imagem do sagrado austero notadamente presente no Ocidente. Ao introduzir o elemento lúdico às manifestações sagradas na *religião*, identifico um importante elemento que atravessa todos os *lados*. Inclusive, o lúdico e o jocoso são marcadores diferenciais dessas formas religiosas. Mesmo nos mais sóbrios momentos, como em rituais de *obrigação*, ou seja, ocasiões que se procede os sacrifícios de animais, pude perceber claramente uma possibilidade de emergência do sorriso consolador, da brincadeira íntima e prazerosa. Ainda que a seriedade fosse a tônica de determinado trabalho ritual, como aqueles realizados junto a presença de divindades ou entidades possuídas no corpo dos fiéis, existe a brecha para que, em sutis trocas de olhares e comunicação de códigos silenciosos, um alegre e jocoso sentimento seja compartilhado. Neste sentido, penso que o sagrado na *religião* pode ser bem apreciado se atento em sua dimensão festiva.

Claro, se for tomar a dimensão festiva para pensar a sacralidade da *religião*, encontraremos no espaço-tempo do ritual um lugar de destaque. Rita Amaral (2001), dedicou a introdução de sua tese de doutoramento para refletir a construção de festa em conceito e objeto de pesquisa. Num primeiro momento de revisão bibliográfica, aponta para uma farta produção de textos descritivos, muito próximos

Na noite do Ebó

[...] Existe muito a ser feito. Mãe Ieda não se encontra no recinto. Em breve chegará para assumir a direção. Até lá, filhos de maior confiança ficam como responsáveis pela preparação. Há uma hierarquia que dispensa símbolos de distinção visual, possível de ser reconhecida nas falas de orientação. Dois filhos e uma filha de santo são os responsáveis. Mãe Nara organiza a limpeza dos filhos, requisito elementar a quem fará o bori:

- Já fizeram o banho? Ainda não! Mas como? Tu, leva a irmã e pede para a Fátima fazer o banho. Não podemos perder mais tempo... Vocês que já fizeram, em fila para a limpeza. Tu e a Nádia, passem os pacotes... Renê, vamos começar a limpeza, está tudo certo com o tambor? Ótimo...

Enquanto os filhos a serem boridos passavam pelos ritos de limpeza mística, através do performático gesto de lhe serem esfregados objetos referente a determinadas divindades, Gutí instruía outros:

- Já achou o plástico para a mesa? Não, não é esse. É o vermelho... Ai meu Deus do céu, onde enfiaram o plástico... Não responde! Já que o plástico sumiu e eu vou ter que jogar (búzios) para achar, me faz o favor, vai lá nos fundos e busca as tigelas do Bará... Não sabe? Pergunta para a dona Nency que a velha sabe tudo de cozinha!

Edson, muito mais discreto que Gutí, orientava outras filhas de santo que, no compromisso de ajudar na festividade, enfeitavam balas e doces com papéis decorativos. Estas guloseimas serão distribuídas pelos orixás na festa da noite seguinte e, o que poucos se lembram antes de devorá-las, é que foram embalados uma por uma...

- Vão fazendo estes para a Oxum - dizia Edson - Precisa de três bandejas... Sim, tem mais papel amarelo naquele canto. Esses aqui vão ser as lembranças do assentamento do Saadi... Lindo esse crochezinho, não é gurias?

Trecho de diário de campo de 26 de abril de 2013, reverente ao acompanhamento do ritual da *matança*.



da perspectiva folclorista, pouco preocupados com a contextualização social e econômica das manifestações festivas em questão. Apreendidos como “sobrevivências culturais”, enfatizam o caráter de uma tradição estanque, sem abordar as possibilidades transformativas que estas expressões assumem na dinâmica social.

No rol dos trabalhos de inspiração sociológica e antropológica, a base parte das premissas de Émile Durkheim que, associando as festas aos rituais religiosos, percebeu um momento de superação das distâncias entre os indivíduos, a produção de uma “efervescência coletiva” e a transgressão de normas coletivas. Momentos peculiares necessários à manutenção da sociedade através do reavivamento dos “laços coletivos”. Amaral denota a proximidade das festas no calendário das sociedades com a religião, o que leva a uma acercamento com o conceito de ritual. Entretanto este estudo em específico não deve ser, necessariamente, considerado apenas pelo prisma do pensamento mágico-religioso. Mesmo em expressões laicas, o mais importante no ritual é o seu caráter comunicativo. Ritual está sempre comunicando uma mensagem que excede ele próprio. Além da mensagem sagrada, existe a expressão dos elementos que ao ritual são introduzidos.

Estes apontamentos suscitados por Amaral tiveram por objetivo delimitar sucintamente as diretrizes às quais o conceito de festa está sendo aqui explorado em sua dimensão sócio-antropológica. A ludicidade festiva percorre diversos momentos do coletivo,

mesmo cotidianos, mas, sem dúvida, é no tempo do ritual, dessa “efervescência coletiva”, que melhor se anuncia⁴. Não por acaso o rito público realizado no meio do ciclo ritual batuqueiro ou as principais homenagens as entidades dos demais *lados* durante o ano são efetivados, de fato, através da elaboração de uma festa. Essa é a melhor maneira de presentificar o próprio sagrado. Ou como dito por Pai Antônio Carlos:

Por que nós estamos fazendo uma festa para os nossos orixás? Porque eles trabalharam tanto o ano todo, que a gente vai fazer uma festa para homenagear eles, em agradecimento ao que eles nos proporcionaram. Ao que nos deram. (Pai Antônio Carlos ao se referir do porquê de se fazer as festas no lado do batuque).

E é no pensamento de Ordep Trindade Serra que encontro respaldo para melhor pensar este “sagrado festivo” presente na *religião*. Como finalizado na seção anterior, havia indicado que sagrado e profano coexistem em estado de virtualidade nas coisas e no mundo religioso afro-brasileiro. Dependendo do contexto, a potência sagrada inerente se sobrepõe, enquanto que em outros não. Retomando o exemplo do *ori*, um fiel após a *obrigação* religiosa, quando tem sua cabeça ritualmente trabalhada, seja com o *axorô* ou na lavagem com ervas, o que dependerá do *lado*, esta parte corporal deverá ser resguardada durante um certo período. É comum que após a liberação, ao término do ritual de *obrigação*, a pessoa retorne as suas lidas diárias. Entretanto deverá observar uma série de preceitos, como não lavar os cabelos com xampu, não permitir contatos de outros na cabeça e assim vai. Apesar do tempo ritual ter encerrado, a sacralidade acionada na cabeça ainda ressoa com intensidade, o que requer interditos. E o interdito é a regra de ouro para identificar o sagrado do profano. Passado uma espécie de quarentena, que varia de casa para casa e de *lado* para *lado*⁵, a cabeça assume sua potencialidade profana, sem nunca deixar de conservar o princípio sagrado inerente que será evocado, em geral, durante rituais.

Este exemplo simples foi comentado no objetivo de reforçar a ideia de circunstancialidade presente na *religião* ao lidar com as noções de sagrado e profano. Isto porque, como bem demonstra Trindade Serra (2009), é justamente nas celebrações festivas que sagrado e profano se encontram. Ou, como escrito por ele ao analisar festas no ambiente baiano:

⁴ Observo que, para além do rito, o Anexo C - *Happy Hour* dos Filhos traz a descrição de um momento específico ao ciclo ritual batuqueiro dedicado ao encontro lúdico de membros e amigos da casa.

⁵ Os ritos pelo *lado* de caboclo exigem um tempo de resguardo muito menor que no batuque, como um fim de semana, por exemplo.

As festas em apreço (as que precedem o carnaval no verão soteropolitano, assim como as que animam o Recôncavo na mesma altura) têm uma característica que as distingue: são “festas de largo”, celebrações em que o sagrado e o profano se encontram e “dialogam”. Mesmo no carnaval, despontaram signos dessa interface (TRINDADE-SERRA, 2009, p. 17).

Ao tratar das típicas festas de largo, Trindade Serra observa a articulação entre dois espaços específicos: o templo religioso católico e o largo, onde ocorrem as manifestações populares mais expressivas. Entretanto, entre essas duas instâncias não estão isoladas e incomunicáveis entre si. A festa de largo, que tem domínio no espaço frontal ao templo, é plenamente determinada por aquilo que acontece no interior do templo. Transpondo essa forma de articulação para as festividades existentes do terreiro, metaforicamente, poder-se-ia pensar o *peji*, congá ou quarto de exu como o “templo”, enquanto o largo, local das manifestações, é o próprio salão onde se realiza o ritual. Templo e largo, *peji* e salão são “campos festivos”. No espaço do “templo”, destacam-se a solenidade reverencial, cujos “[...] diálogos conformam-se a um texto preestabelecido e a um modelo que evita a superposição de falas” (TRINDADE-SERRA, 2009, p. 74). Quanto ao “largo”, ou o nosso salão em festa,

[...] ao vozerio contínuo somam-se as músicas em alto volume – músicas populares, de forte apelo sensual e marcada acentuação rítmica, nos padrões da moda ou de uma tradição jocosa, em sequência não previsível, brotando de distintas fontes. Os risos e exclamações se cruzam, os diálogos se entrecortam e superpõem; pessoas desconhecidas conversam entre si e tratam-se com expansiva familiaridade (TRINDADE-SERRA, 2009, p 75).

Templo e largo desenvolvem uma unidade ritual integrando folia e reza que, invariavelmente, sugere a articulação entre sagrado e profano. Como visto, ao tratar por via da analogia, existem plenas aproximações entre as manifestações sacrais do catolicismo popular e as ritualísticas festivas afro-brasileiras. Onde encontramos distensão? A meu ver, no modelo da festa de largo o templo resume a morada dos deuses, sendo a festa o campo comunicacional entre sagrado e profano. No culto da *religião*, frente a articulação de “reza” e “folia”, as divindades manifestam-se no seio festivo, denotando um singular sentido à participação do corpo coletivo. Retomando as considerações iniciais, a complexidade do sagrado na *religião* está em justamente não expressar uma distinção *a priori* do que é sagrado e profano, mas na constante possibilidade



de distanciar e aproximar estas noções, fazendo com que uma coisa ou situação passe de uma natureza a outra conforme o momento em específico.

Talvez esse seja uma das maiores dificuldades de entendimento para as pessoas leigas ao mundo da *religião*. Em minha experiência, percebi em diversas ocasiões uma tendência em afastar os ritos festivos da *religião* da dimensão sagrada. Batucadas, cantorias, corpos bailantes, vestimentas ornamentadas... Elementos quase carnavalescos que, sem dúvida, podem sugerir a quem não conhece algo bastante distante da tradicional concepção de religiosidade. Pelo contrário, estariam associados ao domínio do profano. Realmente, conheci pessoas que acreditavam piamente que os batuques e *giras* fossem locais por excelência de um comportamento promíscuo, com ampla liberdade de interações sexuais e assim por diante. Ledo engano a uma realidade social permeada pela seriedade frente as manifestações do sagrado, ainda que esta devoção nunca deixa de ser permeada por um belo *ethos* lúdico.

3.3. Outras características

Não obstante as propriedades da concepção sagrada deste coletivo religioso marcado pela multiplicidade de formas e potências que ao se atravessarem impedem uma descrição fidedigna em modelos específicos, existe uma série de elementos próprios que colaboram a ampliação do entendimento do fenômeno abordado. Além da observação de campo, esses elementos, em diversas ocasiões, foram abordados ao longo de outras pesquisas. Como esse capítulo tem por objetivo apreciar conceitualmente a *religião*, proponho a apresentação etnográfica de parte desses elementos pertinentes em diálogo com considerações extraídas da literatura especializada.

Oro (1994b), percebendo essas formas religiosas com generalidades distintivas entre si, ainda assim ressalta um conjunto de elementos comuns que percorrem o que os adeptos comumente denominam por *religião*. Lembro que, ainda que próximos, estas observações do autor não são exatamente os mesmos relacionados com o processo de legitimação e maior aceitação das religiões afro-brasileiras conforme foi comentado anteriormente⁶. Os elementos compartilhados pelas variegadas formas descritos por Oro são, primeiramente, a possessão, isto é, o fato de que muitos dos adeptos são “ocupados” pelas entidades sobrenaturais, através de uma forma específica de transe.

O fenômeno da possessão, ou transe, fora objeto de diversas pesquisas, tanto sociais quanto médicas. Enquanto que alguns autores mostraram preocupação com as alterações somáticas da experiência do transe, outros optaram pela ênfase no caráter performático. Isto não significa que se posicionaram contrários à validade empírica da experiência. Seja lá qual for o processo que desencadeia o transe, autossugestão, variação no funcionamento do cérebro ou a participação de um ser sobrenatural, o importante é que o transe traz ao grupo social no qual emerge uma texto repleto de significados, incidindo em um formidável instrumento de comunicação simbólica. Neste sentido, a possessão, mesmo que fingida, nunca deixa de ser verdadeira. Inclusive, entre os adeptos, existe uma série de códigos e práticas nativos levadas a cabo para atestar a veracidade. Entretanto, coexistem premissas cosmológicas que atenuam um caso constatadamente fraudulento. É o caso quando se referem a um “sopro” ou “vento”, ou seja, a pessoa não esteve intensamente conectada com um ser espiritual em específico. De alguma forma,

⁶ Estas observações foram tratadas no segundo capítulo, tópico “2.2.Caminhos Correlatos: resistência étnicorracial e universalidade na *religião*”.

este posicionamento preserva tanto a pessoa acusada quanto a própria *religião*. Obviamente, estar bem *firmado*, o que significa que a pessoa desenvolve uma autêntica incorporação, é muito valorizado, inclusive conformando um interessante recurso de conquista de prestígio e *status*.

Ainda que de forma muito mais breve do que o assunto demanda, é pertinente frisar que os *lados* da umbanda e quimbanda apresentam uma diferença cardeal quando comparados ao culto dos orixás. Bem verdade que alguns adeptos tendem a diferenciar o transe entre essas modalidades enquanto “incorporação”, que seria a anexação de um espírito externo, típica nos *lados* da umbanda e *de exu*, e “manifestação”, no sentido de que

não é uma agência externa que toma conta do corpo, mas uma parte integrante da própria personalidade é externalizada, o que seria o orixá no batuque. De minha experiência, percebi que estas distinções pouco importam no coletivo, uma vez que tanto o momento da incorporação quanto o *despacho do santo*, um pequeno rito que estabelece o fim da experiência da possessão, tendem a ser semelhantes. A principal peculiaridade que diferencia estes *lados* é que nas formas religiosas umbandistas e quimbadeiras a pessoa tem consciência de que *recebe* as entidades, podendo ser a experiência semiconsciente ou inconsciente. Na primeira, a pessoa guarda parte das lembrança do que ocorrera durante sua incorporação, no segundo não. Quanto aos *lados* do batuque, e isto é bastante específico do Rio Grande do Sul, acredita-se que a pessoa que incorpora (ou manifesta) o orixá nunca tem conhecimento desse fato⁷. Caso contrário, diversos prejuízos podem acontecer, tal como a insanidade. Trata-se de forte tabu. Nesse sentido, e resgatando parte dos métodos utilizados para a atestação do transe no batuque, a fala de Pai Cleon é elucidativa:

Frente aos deuses iorubás

[...] Com a *mesa* desfeita e o piso razoavelmente limpo, essa parte preliminar do ritual, as ofertas a Bará Lodê, aproxima-se do fim. Creio que como ato de aceitação e agradecimento aos animais dedicados, os barás que se encontram no mundo realizam uma poderosa performance frente ao tamboreiro. Como estava ao lado de Renê, tive o privilégio de assistir no melhor ângulo possível. Realmente, é bonito e impactante ver aqueles corpos bailantes cobertos de sangue tão próximo. Tenho como uma das mais belas imagens a guardar de minhas andanças pelos terreiros. Não tanto pelo **, que parecia um tanto desengonçado, mas muito pelos barás da filha carrancuda e de **. Seus movimentos eram precisos, plásticos e enérgicos. Evocavam uma outra personagem. Nos gestos ritmados, no olhar cerrado, na feição agressiva, podia-se vivenciar a presença das divindades. Claro, o sangue ainda quente que começava a coagular acrescentava uma intensidade ímpar ao espetáculo que presenciava.

Trecho de diário de campo de 26 de abril de 2013 que narra o rito sacrificial aos orixás da rua. Omiti elementos que poderiam identificar as pessoas em estado de transe no batuque.

⁷ Alguns comentários de como os adeptos lidam com esse fato foi expresso na Anexo C - *Happy Hour* dos Filhos.

Isso é um segredo religioso (Não saber da possessão no batuque). Vou te explicar o porquê. Não é eu que vá quebrar essa quizila, eu digo sempre. Eu não puxo o orixá. O orixá chega se quer. É que antigamente os orixás passavam por muitas provas. Muito difícil. Era muito difícil as provas de antigamente. Então existia isso de não dizer pra pessoa que recebia o orixá, porque ela sabia que ia passar por aquelas provas difíceis porque via os irmãos passar. Este é o motivo. A pessoa até pode saber que, de repente, saiu fora do ar. Mas o próprio orixá, ele tem que tirar da cabeça da pessoa. Ele mesmo. Ele sendo um verdadeiro orixá. As provas eram muito difícil antigamente. Era muito difícil. Era um terror. Por exemplo, eu fui feito e minha mãe botava no salão dois fogareiros de brasa, como existia antigamente, e duas canecas de alumínio; uma com dendê e outra com mel. Quando subia o orixá do dendê tinha que pegar com as duas mãos e tomar e o do mel tinha que pegar. Eu vi, assisti isso. Hoje não dá pra fazer isso. Se eu fizer isso hoje eu vou parar na cadeia. (Pai Cleon que, ao responder sobre o desconhecimento da pessoa sobre o próprio transe, refere-se às provas de atestamento de antigamente).

Retomando as características apontada por Oro, é da possessão que decorre o segundo elemento apontado: a iniciação. Basicamente, por iniciação deve ser entendida um modelo de progressão da aprendizagem religiosa. Ainda que não esteja restrita a este elemento, a possessão, ou melhor, a maneira como se realiza, está intimamente ligada ao aprofundamento do saber religioso. Não tanto por uma noção de que o adepto aprende a melhor controlar o transe, até porque muitos o consideram inconsciente. Entretanto, durante a iniciação e a vida coletiva nos terreiros, além do próprio adepto, há a compreensão de que as próprias divindades pessoais passam por uma trajetória de aprimoramento. Enquanto religiões iniciáticas, o aprendizado é acumulativo, demandando longo tempo de participação em casas de religião. Isso já fora, em alguns momentos dessa dissertação, comentada. Chamo a atenção que, intimamente vinculado a esta característica, a religião apresenta trabalhos rituais específicos, denominados *obrigação*. Tanto um neófito quanto um membro graduado na religião realizam a *obrigação* que reproduz o clássico modelo de rito de passagem ao estimular a segregação temporária e a posterior reagregação ao corpo coletivo em uma condição distinta da inicial. É o que os adeptos denominam por *fazer o chão* que, ao se trabalhar ritualisticamente sobre o indivíduo, tanto pode desenvolver os primeiros vínculos com a religião ao iniciante, quanto ampliar estes a quem já se iniciou.

A pessoa que *faz chão* é previamente preparada através de ritos de purificação do corpo, de maneira a estar apta a consolidar sua ligação com o sagrado. Há destaque para a cabeça, que será sacralizada ou através do sangue sacrificial ou do banho com ervas. Feito estes



A iniciação pelos tempos

Ainda que a tradição seja orgulhosa em citar muitos dias, ou a até meses de resguardo, sei que nos dias atuais esses período é abreviado. Não raro a modernidade é a responsável por essas transformações, como Pai Cleon me confessou certa vez:

- Nos dias de hoje, não tem como manter preso muitos dias. A pessoa tem compromissos. Tem que trabalhar, tacar a vida e assim vai...

Da mesma forma, lembro de relatos que, para além do período a ficar preso durante a obrigação, destacava-se as severas condições. Pai Cleon, em mais de uma oportunidade, se referiu a sua iniciação no batuque. Além de ter ficado diversos dias, não lembro quantos, recordava orgulhoso que fora em época de São João, ou seja, o mês de junho com seu frio inóspito. Contou da sensação térmica daqueles dias de reclusão, quando tinha apenas 13 anos. Um frio que machucava o corpo, tão penalizado pelo passar das noites sobre uma esteira de palha desconfortável. Uma narrativa típica dos antigos pais e mães de santo em que o percurso arduo é elemento legitimador da atual grandeza. Mas Pai Cleon, transpirando sensatez, vai mais além da culpada modernidade que reduz o tempo livre...

-Hoje se tu fores colocar no chão durante dias em uma esteira de palha, quem vai querer fazer obrigação? Ninguém! As pessoas não querem passar esse trabalho. Então tem que diminuir o tempo, colocar colchão e cobertor...

[...] E assim a religião vai, lado a lado, caminhando junto com a sociedade mais ampla. Sem se fecharem, sempre dialogando. Não é mais possível manter filhos presos por muitos dias e em condições desconfortáveis... O líder religioso não tem mais a autoridade inata em aplicar castigos físicos ao filho desviante... Realizar as antigas provas de autenticação de divindades, como obrigar a ingerir líquidos ferventes ou animais em decomposição, nem pensar!

- Se a gente faz isso hoje, alguém não gosta e denuncia, vamos parar na delegacia! E, assim, concluía Pai Cleon.

Diário de Campo do dia 26 de abril de 2013, em trecho que evoco diálogos anteriores com Pai Cleon, tendo por tema a iniciação no batuque.

procedimentos, ficará isolada das demais instancias da vida profana durante um período de recolhimento. Haverá diversos interditos a serem observados, tais como manusear lâminas, acender fogo ou se olhar no espelho. Como o nome sugere, deve dormir, junto com seus camaradas que realizam o mesmo procedimento ritual, no chão. Dizem que nunca podem adormecer com a cabeça em uma altura mais alta que a do orixá que está *comendo* na vasilha. Isto porque, durante a *obrigação*, tanto a cabeça (*ori*) quanto o *ocutá* presente no *assentamento* são lavados com o *axorô*, pois em ambos está presente aquele orixá que está sendo alimentado. E, durante este período de reclusão, o *assentamento* deixará as prateleiras escamoteadas do *peji*, permanecendo no solo deste compartimento. Em geral, nos terreiros menores, costumam manter os *presos* no salão

principal que é isolado da maior circulação de pessoas. Passado o período de recolhimento, serão reagregados para o mundo, ou na condição de iniciados, aos neófitos, ou com os vínculos fortalecidos, para aqueles já inseridos no coletivo. Em minhas observações, percebi maior complexidade no *lado* do batuque, sendo que os *lado* de caboclos ou de “orixás de umbanda” realizam um ritual bastante influenciado pelo batuque, ainda que bem menos complexo e sem o uso de sangue sacrificial. De minha parte, nunca presenciei alguma casa que realiza este tipo de ritual pelo *lado* de exu, ainda que me tenha agradado ler o relato de Barbosa Neto (2012) sobre o “*fazer a laje*”, já comentado.

Uma terceira característica levantada por Oro se reporta à hierarquia, que pode ser tomado em, ao menos, três instâncias que “[...] equivalem ao reconhecimento de um maior ou menor saber e poder religiosos - a dos pais-de-santo, a dos filhos-de-santo e dos fiéis em geral” (ORO, 1994b p. 79). De fato, o sacerdote chefe goza de plena autonomia e autoridade em seu terreiro. Caso tenha vivo o seu iniciador, tecnicamente este também terá ampla autoridade frente aos seus netos de santo, quando em visita à casa de seu filho de santo. Isto porque se entende que cada casa é a continuidade de uma raiz antecessora, tal como uma espécie de ramificação do *axé* original. Porém escrevi tecnicamente propositalmente, pois nem sempre isso se passa.

Se a partir de cada casa mais antiga se desdobra outras que estão a ela vinculadas, estabelecendo laços de pertença segundo uma elaborada rede social de parentesco religioso, denominado emicamente pelo termo *bacia*, é bem verdade que em inúmeros casos a relação entre pai e filho de santo pode se deteriorar no momento em que o segundo busca atuar independentemente. Este fato pode estimular



diversos conflitos na qual a feitiçaria é instrumento notável. Fora esse recurso, nesses momentos de crise, através do jogo de influências, pode-se presenciar a saída de outros filhos da casa que acompanharão o dissidente inicial. Este pode ser um dos processos que resulta na criação de novas casas. Como estas estarão em posição pouco privilegiada, ausentes em uma rede mais próxima, a *bacia*, existe a possibilidade que o grupo criado adquira, através do líder, novos vínculos místicos com outro sacerdote prestigiado pela antiguidade. É o *mudar de mão*, quando uma pessoa, seja lá qual for o motivo, altera ritualmente a autoridade sobre quem e o como cultuar seu orixá pessoal. Este procedimento, além de inserir o dissidente e o eventual grupo que o acompanha em uma nova rede de relações, também permite o suporte de defesa sobrenatural, uma vez que entrar em conflito com aquele que o iniciou é demasiadamente perigoso, pois, por ser o responsável pela *feitura*, tem pleno conhecimento em como lidar com o orixá pessoal do desafeto. Como já foi anunciado, a *mudança de mão* é muito influente na constituição de nações híbridas no *lado* do batuque. Frente a isso, e percebendo as semelhanças que essas mudanças de dirigente/grupos também apresentam nos demais *lados* da *religião*, considero que uma pesquisa focada nas experiências do imenso trânsito intrarreligioso seria uma excelente cenário para tratar do politeísmo inerente a estas formas religiosas.

Se comentei sobre alguns aspectos da figura máxima de uma casa de religião, as mães e pais de santo, é importante tratar, ainda que sumariamente, do corpo de adeptos que formam os filhos de santo. Tomo pertinente considerar que se trata de um conjunto heterogêneo. Se por um lado inúmeras questões podem ser levantadas sobre esse aspecto, o que demandaria uma etnografia própria, por outro gostaria de ampliar a hierarquia característica que está sendo comentada. Neste sentido, é mister informar que qualquer grupo religioso que compõe uma casa de religião é plenamente cortado por posições hierárquicas. Numa mesma casa se encontra desde filhos mais próximos dos diversos afazeres cotidianos até aqueles que mantêm pouca frequência, não raramente comparecendo apenas em períodos específicos. Dessa forma, os terreiros apresentam uma complexa configuração, na qual cada pessoa adquire uma participação especializada. A antiguidade na casa é normalmente considerada, entretanto não o único elemento considerado. O envolvimento individual e sua aptidões são perenemente consideradas pelo chefe religioso.

A imanência é reconhecida como um quarto elemento partilhado. Por isto, Oro toma o fato dessas formas religiosas atuarem diretamente nos problemas cotidianos das pessoas,

tanto àquelas vinculadas quanto às exteriores aos cultos. Em minha experiência etnográfica, percebi diversos casos em que certas pessoas se agregaram a determinado terreiro a partir do reconhecimento de que este, tomado na qualidade do sacerdote chefe e do conjunto de divindades que o compõem, fora decisivo na resolução de algum problema grave. Como comentarei na sequência, o campo da saúde é importantíssimo nesse sentido. Entretanto, há um outro fato importante a ser recordado. Como está descrito no Anexo A - Ao povo que é da praia, constato que os devotos devem prestar reverência, através do trabalho ritual, às entidades ou divindades. Entretanto, reciprocidade é a chave de entendimento. Assim, estes seres sobrenaturais terão o compromisso de *responder* aos vivos. Interessante que em caso de falha na cadeia de reciprocidade, a tendência não é culpar o sobrenatural ou a eficiência da própria *religião*. Antes disso, responsabiliza-se o fazer ritual de determinado dirigente, tomado, neste momento, como incompetente ao operar com o sagrado. Relacionando este aspecto ao anterior, descobrimos uma outra motivação ao trânsito intrarreligioso.

Por fim, a universalidade é mais um elemento comum. Sendo que neste ponto, trata-se do fato de que “[...] as portas dos terreiros estarem sempre abertas a quem quer que seja, sem restrições de nenhuma ordem”. (ORO, 1994b, p. 79). No capítulo anterior já tracei considerações referente ao aspecto etnicorracial, o que poderia ser ampliado para orientações sexuais, condições socioeconômicas, nível de escolaridade e assim por diante. Observo que mesmo pessoas vinculadas a práticas condenadas de forma legal, como a criminalidade, não são necessariamente indesejáveis ao terreiro. Importante é, acima de tudo, a ética vinculada aos rituais e, obviamente, saber que o momento do culto exige um comportamento social específico que deve ser prezado. Claro, isto está longe de conferir aos terreiros algum tipo de indicação que se tratam de “antros” degenerados, ausentes de qualquer expressão de ética, moral ou regras de condutas sociais. Entretanto, reforço que este aspecto incide diretamente sobre o respeito à diversidade e na promoção da tolerância, um caráter típico de formas religiosas politeístas, avessas ao expansionismo.

A estas considerações, acrescento uma que extraio do delicado trabalho de Sèna Abiou. Em sua dissertação de mestrado em antropologia social, a pesquisadora beninense, ao tomar uma orientação teórica pertinente à antropologia das emoções, confere que no culto aos orixás não há, necessariamente, um comprometimento moral com a postura que relaciona a pessoa e o orixá. Como visto anteriormente com suporte de Pierre Sanchis, este compromisso

se realiza, acima de tudo, pelo fazer ritual. Está certo que, ao longo de suas trajetórias de vida, os religiosos desenvolvem uma forte relação afetiva com suas divindades pessoais, mas, acima de tudo, há o espaço livre para uma busca da felicidade de si. E isto não significa uma total deliberação individual, tendo em vista que o grupo ao qual cada adepto se vincula administra os limites e condutas que permite a melhor convivência, inclusive buscando referências em segmentos e instituições fora da *religião*.

Por outro lado, e procurando considerar uma das principais especificações da *religião*, Anjos aponta para o perfil descentralizado e a autonomia existentes entre grupos segmentados. Segundo o autor, “a autonomia que cada grupo requisita para si e concede aos seus membros é o que coloca essas organizações fora do modelo Estatal” (ANJOS, 2006, p. 35). A este assunto Barbosa Neto retorna, acrescentando um outro fato. A compreensão da *religião*, sobre a percepção da autonomia dos grupos, refere-se a uma disposição transversal, portanto, nem vertical, pois não há algum tipo de englobamento hierárquico, e nem mesmo horizontal, pois compartilham do mesmo panteão de divindades e formas semelhantes de operar ritualmente, fazendo com que “[...] elas passam continuamente umas por dentro das outras, encaixando e desencaixando os seus diferentes lados” (BARBOSA NETO, 2012, p. 38). E esta particular maneira de organização, antiestatal através de uma autonomia segmentada estabelecida pelo atravessamento de diferentes *lados*, tem na intensa circulação de pessoas a sua possibilidade de efetivação. Ainda que esta circulação possa ser entendida em vários sentidos, evoco uma singela fala de Pai Antônio Carlos, que confere a pertinência desse fenômeno. Durante uma entrevista, em um momento fortuito, lembrei de um pai de santo vizinho seu. Perguntei se conhecia, sendo que me respondeu “*não muito*”. Limitava-se em saber que este convizinho não costumava se relacionar com outros pais e mães de santo, sendo que seus rituais são bastante restritos a sua própria comunidade. Perguntei o porquê disso?

Sabe o quê é? É o seguinte: têm muitos religiosos que não se garantem. Que não sabem fazer as coisas bem. Porque quando os pais de santo se visitam, não é apenas para fazer festa, prestigiar o conhecido. Eles também visitam para conhecer, observar como é outro lado, como os filhos se comportam. E se é um mais antigo, pode não aprender nada, mas pode ver um monte de coisa... Então, alguns pais de santo têm medo disso, porque sabe que o outro sabe muito. Aí fazem só batuques para os próprios filhos. (Pai Antônio Carlos, comentando sobre os religiosos que não desenvolvem redes de relações).

Pai Antônio Carlos, por ser um prestigiado tamboreiro, pode falar com muita propriedade sobre a importância da circulação entre terreiros, até porque, em sua qualidade de músico ritual constantemente contratado, essa é a principal característica de sua vivência religiosa. Sem adentrar no mérito se aqueles que possuem uma rede de relações restritas de fato têm pouco ou muito conhecimento, o que chama a atenção nesse relato é a desqualificação por não se estabelecer em um circuito na *religião*. Se, por um lado, a depreciação dos “líderes fechados” pode estar assentada na valoração da circulação, aponto para um outro motivo. Como bem tratado por Correa, o *status* batuqueiro, diferente do Ocidente capitalista, não está vinculado necessariamente à capacidade de acúmulo de riqueza. Pelo contrário, está na distribuição, muito semelhante a proposta de *potlatch* descrito por Marcel Mauss (CORREA, 2006, p. 256). A isto complemento com outra contribuição de Oro. Ao divulgar os resultados de sua pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras e a expansão para os Países do Prata e realçar que, em certo período, muitos líderes gaúchos viajaram ao exterior para atender uma demanda crescente por bens religiosos, o autor descobriu que, quanto aos possíveis benefícios econômicos dos agentes religiosos brasileiros, não houve um processo de beneficiamento pessoal. É certo que favoreceram a família e, principalmente, o próprio terreiro, mas não houve o gasto com bens de consumo pessoal que, na sociedade capitalista, constituem símbolos de riqueza e *status* (ORO, 1999). Neste sentido, compreendo que os “líderes fechados”, talvez com algumas exceções, serão constantemente criticados pelo *povo da religião*, uma vez que esse comportamento privativo contrasta com a noção de circulação, algo bastante relacionado com a lógica distributiva. Devemos nos lembrar que o terreiro é o núcleo de condensação do *axé* que cruza os mundos habitados, uma espécie de princípio vital e, invariavelmente, compete aos religiosos colocá-lo a girar a fim de providenciar a própria distribuição.

Avançando na discussão sobre elementos característicos da religião presente em alguma obras antropológicas, Bem (2007), ao analisar uma única entrevista, encontra a riqueza de quatro questões pertinentes ao sistema de crenças afro-brasileiro. Em breve depoimento, o antropólogo registra a tensão entre umbanda kardecista e a Linha Cruzada, provavelmente referido na qualidade de culto aos exus; a existência de relações não necessariamente harmônicas entre as famílias consanguínea e a *de santo*; a percepção da vivência da possessão enquanto um fenômeno pessoal que incide na própria personalidade e, por fim, a busca da saúde como chave simbólica na entrada e permanência nesse coletivo. Dada a dimensão e a aparição desse último

fato em depoimentos sobre a conversão religiosa, irei nele me deter por um momento.

O tema da doença e da cura nas religiões afro-brasileiras já recebeu muita atenção na antropologia. Especificamente, na religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Sul, Daniela Knauth se debruçou competentemente. Segundo a autora, é na doença e na busca pela cura que poderemos encontrar o caráter mais pragmático das religiões afro-brasileiras, sendo importante analisar como se interferem a concepção de doença que a *religião* anuncia e aquelas que os fiéis, em seus diferentes níveis de associação, apresentam (KNAUTH, 1994). A autora defende a ideia de que doença é o principal fator pela aproximação na *religião*, inclusive no que se refere a conversão. Em geral, amplia a experiência do nível individual para um contexto social que dá sentido à doença, o que, diretamente, é abordado na apresentação do diário de campo denominado “Ao povo que é da praia”, no Anexo A. Obviamente, este sentido será desenvolvido a partir da apreensão a uma concepção nativa de doença. Resumidamente, nas religiões afro-brasileiras, existe, de fato, a diferenciação entre doenças “naturais” das “sobrenaturais”. Enquanto as primeiras se incluem “aquelas doenças com sintomas reconhecidamente orgânicos ou com causas naturais facilmente identificadas, tais como as “pneumonias” resultantes das “friagens” ou então doenças infantis como por exemplo o sarampo e a rubéola” (KNAUTH, 1994, p. 91), é no segundo tipo que a *religião* trará maior eficácia, ao ampliar o contexto de emergência da doença para um contexto de relações sociais. Não em vão que as religiões afro-brasileiras apresentam um amplo repertório material e simbólico tendo em vistas “proteger” aqueles que, por algum motivo, se apresentam mais expostos às ameaças sobrenaturais.



Não tenho dúvidas sobre a importância da busca da saúde como elemento de atração e manutenção de fiéis. Afinal, trata-se de uma dimensão central na vida de qualquer pessoa que, para além da almejada cura, pode encontrar um meio que a dote o sofrimento da doença com sentido. Também percebo que não menos diferente acontece com outras dimensões, onde as finanças e as questões relativas ao campo afetivo são exemplares. Muitas vezes encontramos na maneira pragmática com que as religiões afro-brasileiras lidam com problemas relacionados à tríade saúde/trabalho/afetividade uma das razões de sua expansão e permanência no mercado religioso. Sem desejar desconsiderar este fato, apenas observo que o “agente econômico religioso” não é um ser essencialmente racional como aspira um modelo de economia ortodoxa, baseando seus custos de decisão em cálculos abstratos. Existem outros motivos para a atração que não tange em um “lucro” direto e contabilizável. São os casos daqueles que desejam participar em um ambiente espiritual marcado pela tolerância, o que se percebe na presença intensa de homossexuais, ou mesmo pelo valor estético a qual a pessoa passa a vivenciar. Sim, é possível adentrar no complexo mundo do coletivo afro-religioso tão somente pelo fato de considerá-la bela.

Como há pouco foi anunciado, uma das características das religiões afro-brasileiras trata de sua lógica distributiva, em contraste ao acúmulo econômico caro ao sistema capitalista. Por outro lado, muitos dos bens culturais inerentes dessas formas religiosas dialogam com o sistema mais amplo, tornando-se bens econômicos. Ainda que a cobrança a clientes e valores referentes ao *axé*⁸ possam parecer, num primeiro momento, algo estritamente vinculado à lógica do acúmulo de capital econômico, já fora discutido que esse processo endossa a posterior distribuição. Assim, a transformação dos bens culturais em bens econômicos encontra no comércio de artigos religiosos um interessante campo de observação do deslocamento desses artigos de ambientes sacralizados, donde tiravam sua aura, para ambientes comerciais que, por sua lógica interna, relaciona estes bens e artigos com outros de consumo ordinário.

Nesse aspecto Carlos Steil e Ari Pedro Oro se concentraram (2003). Ao abordarem as lojas especializadas nos artigos referentes às principais confissões religiosas de Porto Alegre, pensam na atual existência de um movimento mais geral que impulsiona as religiões (ou fiéis)

8 *Valor do axé* se refere ao cálculo financeiro que estabelece o custo da administração de um fazer ritual. Trata-se de um das principais fontes de receita de um terreiro. Apesar de ter comentado com insistência na lógica distributiva, reconheço no campo afro-religioso inúmeros embates internos, muitos destes baseados na acusação de religiosos sobre outros representantes que calcam sua atuação em próprio proveito.



a assumirem uma lógica de mercado, próprias dos espaços profanos de consumo de massa. O principal espaço de comércio das religiões afro-brasileiras são as *floras*⁹. Esse termo guarda relação com a origem, quando, basicamente, comercializavam-se sobretudo ervas, folhas e raízes para as práticas ritualísticas. Hoje, além desses produtos, oferecem uma variedade de produtos e artigos necessários para o culto e ritos. Comparado com as lojas de outras religiões, quantitativamente são muito superiores e espalhadas por várias regiões da capital, ainda que tendam a ser menores e empregar menos pessoas (em média, duas pessoas) (ORO e STEIL, 2003).

Quanto a lista de produtos, os autores observam que é imensa¹⁰. Além disso, Oro e

9 Outros tipos de ramos comerciais presentes são atelier de costura, lojas de vestuário e criadores de animais, ambos em atendimento às religiões afro-brasileiras.

10 Como escrito no artigo: “Os itens expostos são bastante diversificados e em grande quantidade. Nas prateleiras há livros de temas variados, tais como sobre Nostradamus, Tarô, São Cipriano, Santo Expedito, para combater feitiços, para fazer simpatias, livros com “pontos” cantados nos rituais, sobre cartas ciganas, sobre os ciganos, I Ching, bruxaria, ioga. Veem-se também revistas e jornais desse campo religioso. Há ainda muitos e diferentes chás e ervas para banhos. Há taças, bebidas, conchas dos mais variados tamanhos, cristais, bruxinhas, figas. Há imagens de santos católicos, de índios, pretos-velhos, exus e pombajiras de todos os tamanhos, alguns de dimensões humanas. Há incensos, velas, pombas (giz ritual), defumações das mais variadas marcas e tipos, alguidares. Há prateleiras com produtos in natura, como feijão, canjica, mel e sal grosso. Há o setor de perfumaria onde são expostos perfumes, sabonetes, alfazema, sabão. Há instrumentos musicais, como agês (chocalhos) e tambores das mais variadas cores e tamanhos. Há quartinhas de barro de diversas cores e tamanhos, vassourinhas, bandejas. Há uma prateleira repleta de símbolos rituais como coroas, balanças, espadas, abebês (leques de latão), cabides com capas coloridas e muitos chapéus. Há ainda prateleira com fitas cassete e CDs com as rezas (cantos do batuque) e dos pontos (cantos da Umbanda e da Quimbanda)” (ORO e STEIL, 2003, p. 322-323).

Steil apontam que, em geral, seus proprietários não são praticantes da *religião*. Tratam apenas como um negócio empresarial. Entretanto, dados as especificidades do atendimento, em que grande parte dos clientes são religiosos ou leigos que trazem listas solicitadas por sacerdotes, estes comerciários tendem, com o tempo, a desenvolver conhecimento religioso. Além do oferecimento de materiais e artigos para os que necessitam, dado a presença de cartões de religiosos e tamboreiros sempre presentes nos balcões das floras, há de se deduzir que estes espaços realizam uma mediação entre fregueses e agentes religiosos.

Os preços finais dos objetos comercializados não estão apenas atrelados às características de manufaturamento, mas também ao local de origem. Conforme as concepções religiosas e os locais de referência sagrada, apoiando-se em um pensamento mágico, acredita-se que os artigos fabricados ou presentes em determinados lugares possam possuir um poder místico maior do que seus semelhantes, o que eleva seu valor. Assim, em Buenos Aires, produtos brasileiros possuem maior qualidade e poder místico que similares fabricados na Argentina, assim como um mesmo produto pode ter maior eficiência se adquirido no Mercado Público de Porto Alegre. Ou seja, seu mana tem um custo (ORO e STEIL, 2003).

Ainda que este comércio se organize sobre a ótica empresarial, observo que isto se faz até certo ponto. Em outra parte, mesmo que os proprietários não tenham vínculos iniciáticos ou os artigos expostos não estejam associados ao espaço sagrado onde o ritual lhe confere a unicidade (ou a “aura”, no melhor sentido benjaminiano), suas formas, por si só, já evocam aos religiosos a atmosfera sagrada. Estes estabelecimentos comerciais materializam as concepções religiosas afro-brasileiras, tornando públicos estes símbolos. Através da própria placa ou do luminoso que identifica o nome da loja, sempre composto a partir de alguma referência de apelo religioso, da organização da vitrine ou das essências aromáticas de defumações e ervas que são expelidas pela porta de acesso, uma estética cara às religiões afro-brasileiras é externalizada ao mundo profano, dividindo com outras fachadas comerciais parte da paisagem urbana na qual estão inseridas. Se para os adeptos da *religião* as *floras* são essenciais ao fornecimento dos inúmeros objetos rituais que necessitam e que não dispõem dos meios para produção, aos leigos dos cultos de matriz africana soam a mistério (muitas vezes ao perigo), não sendo raro lançarem, para o interior, um furtivo olhar curioso.

De qualquer maneira, chamei atenção para esse fato entre a *religião* e o comércio, que nem de longe evoca a distinção de naturezas típicas entre o sagrado e o profano, no intuito

de expor a relação permanente que se faz entre as ideias de tradição e inovação. Correa traz um depoimento de fato corriqueiro do cotidiano religioso, e por isso mesmo altamente revelador:

Na casa da Santinha do Ogum - costume que está se difundido ultimamente, - observei que a decoração de um bolo destes, em verde e vermelho, cores da casa, incluía um letreiro de glacê colorido, tal como nos aniversários “civis”: “Salve Ogum Omilaió, Axé!”. O ogum em causa é o da babalôa; e a palavra “axé”, que não tem acepção semântica de saudação, no Batuque, tal como passou a ser recentemente divulgada pela televisão, é usada neste novo sentido. São dados que mostram como o ritual por um lado assimila influências da sociedade envolvente, tanto a destes aniversários, como o de meios de comunicação de massa; mas por outro lado conserva suas raízes - o nome do orixá em causa, o bolo oferecido segundo a tradição. Ademais, o simples uso do termo axé, em que pese o descompasso do sentido, remete, sem dúvida, para a avocação, consciente ou não, de africanidade (CORREA, 2006, p. 114).

Pessoalmente, considero difícil, à luz da antropologia, pensar a existência de tradição sem a constante inovação. Basta pensar que o bolo era, pelo autor, tomado como algo da tradição. Mas, invariavelmente, o dia em que, pela primeira vez, se dedicou um bolo aos orixás, com certeza fora tremenda inovação... Também suspeito se seriam essas “inovações modernas” as responsáveis pela influencia de novos arranjos à tradição, neste caso o rito, ou são as próprias pessoas que dirigem e compartilham estes ritos que se apropriam das “inovações”, conferindo-lhes um sentido novo e íntimo. Seja como for, esses sutis fatos do dia a dia na *religião* demonstram que ela, através de seus membros que lhe dão vida, estão presentes num mundo muito mais amplo do que os limites físicos do terreiro. Assim como existe atravessamentos dos *lados da religião*, como queira a noção de politeísmo, também parece existir franco relacionamento entre os “lado” da *religião* e o “lados” da não *religião*. Se elementos não tradicionais, exógenos à tradição, são incorporados, também a *religião* de expande para mundo. Uma expansão, que como passaremos a ver agora, não restrito às fronteiras nacionais.



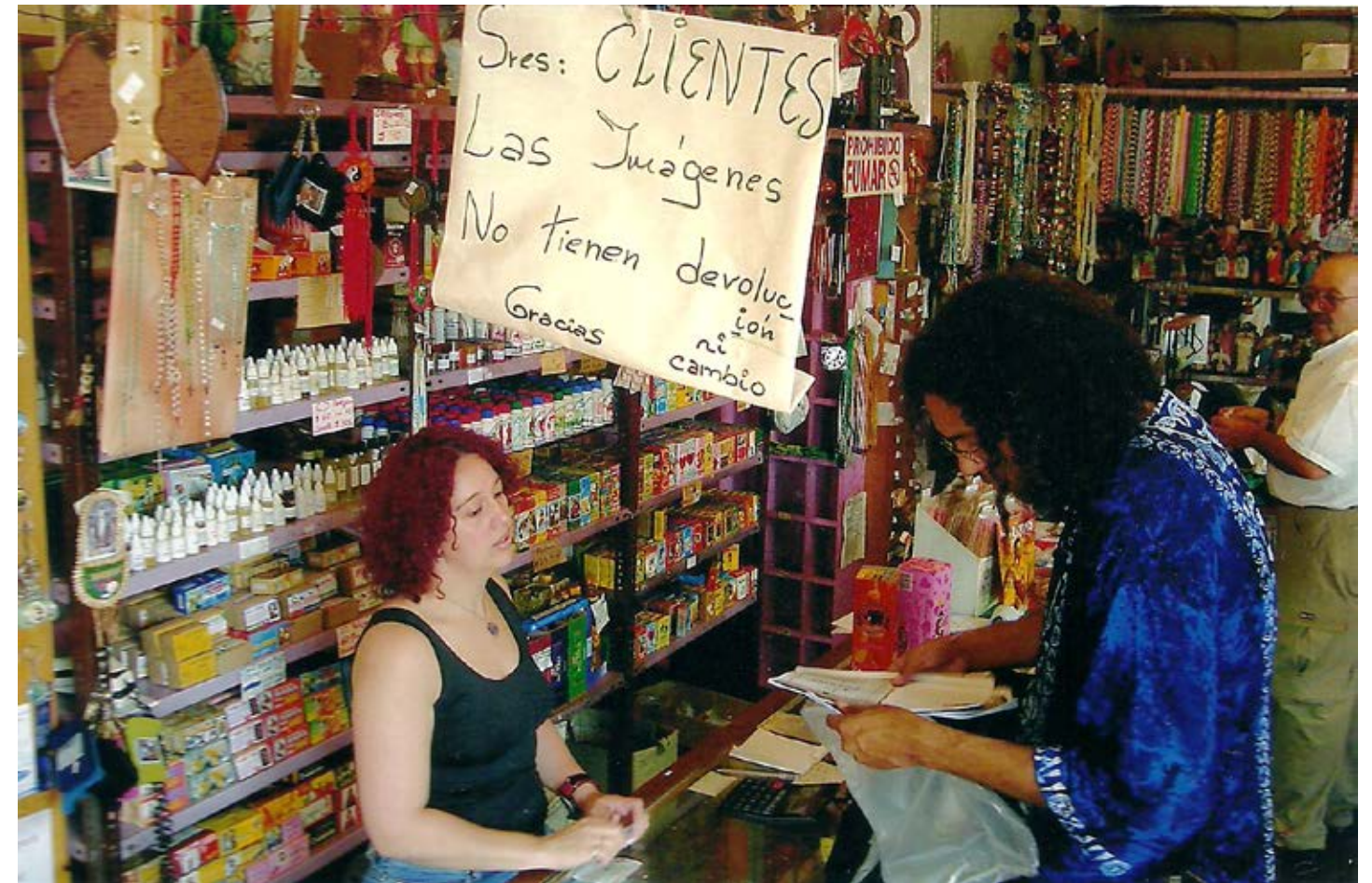
3.4. A transnacionalização afro-brasileira para os Países do Prata

Certa vez, há alguns anos atrás, caminhava pelo Centro de Porto Alegre quando, no meio da multidão, encontrei Cláudia, filha de santo de Mãe Ieda do Ogum. Em direção ao Mercado Público da capital, descia acompanhada de outra filha de santo. No breve contato fortuito, fui informado que estava ciceroneando esta irmã de santo que, ao vir de Buenos Aires para fazer sua *obrigação* religiosa, aproveitava o dia para comprar artigos religiosos na *floras* presentes no velho mercado central. Esforçando-se no *portuñol*, a religiosa dizia, simpaticamente, da importância em desfrutar o tempo em Porto Alegre para a aquisição de certos itens, uma vez que aqui, na capital gaúcha, eles “*possuem mais axé, principalmente se forem adquiridos no Mercado Público*”.

Como fora recentemente visto neste trabalho, esse breve episódio trata do deslocamento do pensamento mágico ao espaço “profano” do comércio, que, entre outros atributos, passa a conferir maior eficiência a produtos similares conforme a origem e localização. Porto Alegre, por ser uma importante referência geográfica na origem e expansão da *religião*, faz com que seus estabelecimentos comerciais dedicados aos artigos religiosos adquiram maior valor simbólico. E, dentro de Porto Alegre, o Mercado Público, referência central nos caminhos dos descendentes de africanos na cidade de longo data, aumenta ainda mais essa percepção. Entretanto, além desse fato, o breve relato introdutório liga a outro fenômeno: o fluxo e refluxo de agentes religiosos entre as fronteiras nacionais dos países do Conesul. Conceituado enquanto o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras nos Países do Prata, este assunto mereceu atenção especial na produção antropológica local.

Ari Pedro Oro, um dos principais expoentes nesse assunto, orienta que a difusão da *religião* para os Países do Prata, indubitavelmente, é um dos reflexos do fenômeno de universalização a que estas formas religiosas passaram ao longo dos anos do século XX. O autor (ORO, 1994) aponta que este processo específico, da transnacionalização, foi possível em grande parte graças às características inerentes à *religião* que, igualmente, permitiu a introdução de agentes religiosos de outras origens e horizontes étnicos no Brasil, já comentados em seção anterior¹¹.

11 Retomando, brevemente, Oro (1994) aponta que as características que potencializou a aceitação é receptividade, permitindo ao processo de reencantamento do mundo, são o fato de serem religiões tolerantes,



Contudo, antes de fazer um sobrevoo sobre os resultados dessas pesquisas, convém melhor conceituar o que se entende por transnacionalização. Apoiado nas ideias de Bertrant Badie e M. C. Smouts, Oro (2002) toma este processo de fluxos transnacionais através de duas características centrais: referem-se aqueles produzidos por organizações, em diversos níveis de institucionalização, não governamentais ou que derivam de ações individuais múltiplas. Em comum, ambos os modelos apresentam, direta ou indiretamente, um questionamento da soberania dos Estados-Nações e de suas pretensões de gestores exclusivos no cenário internacional. E é justamente o segundo modelo que o autor sugere como o mais apropriado no processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras nos Países do Prata,

[...] uma vez que resulta de ações exclusivamente individuais, ou seja, de idas e vindas, deslocamentos e viagens, de sacerdotes (pais e mães-de-santo) e de fiéis ou simpatizantes, entre Brasil (Rio Grande do Sul) e Argentina, sem, porém, haver uma migração populacional, em nenhuma das direções, embora haja casos de sacerdotes rio-grandenses que se estabeleceram em Buenos Aires, ou em Montevideu (ORO, 2002, p. 116).

universais, emocionais, carismáticas, da aflição, de sedução, coletivistas e individualistas e, por fim, encantadas.

Ainda que o fenômeno repercuta em outros países vizinhos, como o Paraguai, dadas as características da fronteira do Rio Grande do Sul, foi no Uruguai e na Argentina os principais fluxos de agentes religiosos, sendo possível delimitar as tendências centrais do processo. Conforme Oro (2000), primeiramente houve a vinda de filhos de santo estrangeiros para o Rio Grande do Sul, principalmente Porto Alegre, o que permitiu um maior contato com o mãe ou pai de santo, bem como avós de *religião*. Em seguida, ocorre a abertura de casas de *religião* e iniciações em seus países de origem, oportunidade em que os sacerdotes gaúchos passam a se deslocar para assessorar os ritos, em geral, na qualidade de avós de santo daqueles que ingressam na *religião*. Obviamente, como aponta o relato introdutório sobre a filha de santo argentina que viera realizar iniciação, ambas tendências mantêm-se sobrepostas, além da preponderância de uma sobre a outra em dado período. Além disso, conforme a casa de religião existem especificidades. Pai Cleon de Oxalá, que na década de 1990 atuou plenamente neste processo, tendo realizado diversas viagens ao exterior, atualmente faz questão que não mais se deslocar. Se, por um lado, justifica pelas condições físicas que as constantes viagens exigem, também observa que o “mercado” platino já não é mais tão promissor, sendo inúmeros os casos de “*rebelia dos argentinos*”, utilizando-me de uma expressão do próprio sacerdote. Porém, ainda conserva relações transnacionais nos dias atuais através do que seria a primeira tendência apontada por Oro. Anualmente recebe filhos estrangeiros em sua casa em Porto Alegre para a realização de *obrigações* religiosas. Um pouco distinto é Mãe Ieda que conjuga na atualidade as duas tendências. Estabelecida em uma ampla

Los hermanos

Ainda que houvesse inúmeras coisas a serem feitas, mantive-me durante um momento sem fazer nada, apenas observando os grupos de afinidade que se formavam. Entre as correrias de Edson, bastante animado, algumas orientações eram dadas. Fui para rua, pois estava no momento de limpar o piso. Para evitar que voltasse a ficar sujo, ficaria algum tempo fechado enquanto o chão secasse. Na rua, junto com outras pessoas, escutava sorratamente as conversas paralelas. Um pequeno grupo, a minha direita, conversava abobrinhas, sempre animado pelo ótimo senso de humor de uma senhora bastante idosa. A minha esquerda, o grupo de argentinos. Conversavam menos, sempre em espanhol. Suas vozes eram muito mais discretas que a dos brasileiros. Apesar dessas diferenças culturais nacionais, que podem ser bem percebidas na dificuldade de alguns desses argentinos em bailar o corpo no ritmo do batuque, ficou, desde o dia anterior, bastante nítido o não entrosamento destes com os demais filhos da casa. Tudo bem que num grupo grande de pessoas existe a formação de subgrupos afins. Entretanto, observando sorratamente a participação dos argentinos, foi perceber que os irmãos brasileiros pouco ou nada trocam com eles. Inclusive as orientações gerais eram bem mais restritas aos *hermanos*, ainda que, por justiça, devo lembrar que quando lhe eram solicitado algo, realizavam com visível boa vontade. Pessoalmente, não sei se seria algum caso de xenofobismo local. Talvez o estranhamento do encontro de pessoas que, apesar da vinculação ritual que passa pela mesma mãe de santo, se desconhecem. Além do mais, a barreira linguística deve de ter um peso enorme...

Diário de Campo do dia 24 de abril de 2013, em trecho referente a organização do salão para a Festa de Batuque.

rede transnacional, ao longo do ano recebe diversos filhos de santo para *obrigações*, a tempo que o mês de setembro é o período que viaja para a Argentina na condição de hóspede de honra em terreiros de seus filhos de santo. Apesar das particularidades, em ambas tendências se destaca a promoção internacional de indivíduos.

Ainda seguindo Oro (2000), e sobre os primeiros contatos estabelecidos entre os três países envolvidos, é possível registrar três circunstâncias que os desencadearam. Primeiramente, o autor ressalta que sacerdotes brasileiros foram procurados por estrangeiros para iniciação, o que garantia a documentação para abrirem suas casas nos países vizinhos, uma vez que, em especial na Argentina, os órgãos públicos locais apresentavam essa exigência para permitir o funcionamento. Uma segunda circunstância apontada por Oro se trata daquela produzida como consequência da ação religiosa afro-brasileira realizada nas cidades gaúchas fronteiriças como Santana do Livramento e Rivera (Uruguai) e Uruguaiana e Paso de los Libres (Argentina). Neste aspecto, o trabalho de Bem (2007) atualizou a reflexão no âmbito das pesquisas locais. Por fim, não deve ser desprezada o resultado de relações familiares e amistosas entre religiosos gaúchos, incentivando a atenção a esta nova possibilidade de atuação religiosa.

Em concordância com as duas principais tendências e as circunstâncias a que os contatos foram estabelecidos, Oro (1999) oferece o resumo do histórico do processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para os Países do Prata, destacando a importância das condições geográficas (região fronteira) para a expansão, estando inicialmente centrada na fronteira terrestre com o Uruguai que, tal como uma espécie de corredor de bens simbólicos, abre caminho para o deslocamento em direção a Argentina. Essas movimentações foram caracterizadas pelo modelo de fluxo e refluxo de atores diversos entre os três países, sem a necessária fixação de residência. Ou seja, não é fruto de migrações populacionais, algo típico em outras regiões do mundo no que se refere à incorporação religiosa exógena, mas, isto sim, fruto de um processo de interação. Por fim, em termos históricos, Oro registra que a deterioração econômica, incitada pelo avanço da política econômica neoliberal neste canto do mundo a partir da metade da década de 1990, diminuiu substancialmente os ganhos das mães e pais de santo brasileiros, a tempo que promoveu a procura pelas soluções mágicas. Um terreno fértil para o crescimento da atuação de sacerdotes nacionais.

Ao analisar as características dos agentes religiosos nacionais produtores no processo da transnacionalização, Oro (2002) registra dois tipos. Os “históricos” e os “atuais”. Quanto

aos primeiros, em todos os países é destacada a importância, constituindo espécies de heróis fundadores. O que nunca deixa de ser, uma vez que foram os responsáveis pela inauguração de linhagens religiosas internacionais e, como característico a este coletivo, condensam na ancestralidade o modelo de comportamento e exemplo de conduta da vida na *religião*. Sobre o segundo tipo, os “atuais”, novamente uma característica inerente à *religião* se sobressai. Ainda que boa parte dos estrangeiros resguarda relação com suas referências em solo brasileiro, eclodiu um poderoso conflito e disputa internacional. São, atualmente, concorrentes. Os estrangeiros acusam o caráter interesseiro dos brasileiros, sobretudo na questão financeira, bem como o fato de terem perdido os antigos *fundamentos*. Inclusive, muitos religiosos argentinos têm buscado novas referências através de sacerdotes africanos, em especial, oriundos da Nigéria. Quanto aos sacerdotes brasileiros, acusam os estrangeiros de despreparados e soberbos, apenas interessados nas possibilidades econômicas da *religião* (ORO, 2002).

Ao refletir como esses religiosos brasileiros perceberam o processo no passado, tomado por “primeiros tempos”, Oro (2002) afirma o compartilhamento nativo de que se tratou de um trabalho árduo, sobretudo por dois motivos: primeiramente, pela carência dos materiais e objetos necessários à realização dos cultos e, em segundo lugar, pelo ambiente discriminatório, sobretudo na Argentina. A repreensão policial neste país, na memória desse grupo, é tomado como uma espécie de mito fundador, o que incide, via as dificuldades, no engrandecimento do prestígio de quem diretamente participou do processo.

Neste sentido, o autor observa que, frente a tais dificuldades, as principais motivações de quem se arredou nesse processo foram o espírito “missionário” pela expansão da *religião*; o interesse em benefícios econômicos redirecionados para o próprio terreiro orientado por razões práticas (constituição de fundo econômico para despesas rituais) e simbólicas (busca de distinção); o fortalecimento do prestígio social e simbólico num contexto concorrencial; e, por fim, a criação de redes internacionais de parentesco simbólico, que contribuam para a construção de identidades individuais e coletivas.

No caso argentino, o antropólogo Alejandro Frigerio (1993 e 1997) tem se dedicado a acompanhar o processo de transnacionalização intensamente. Neste ínterim, é ressaltado um caráter contrastivo, ou mesmo conflituoso, em que *la religión* tende a ser tomada pelos agentes locais em seu distanciamento quanto a provável origem brasileira. A umbanda, de caráter mais sincrético, é apreendida em sua relação com a América, havendo, no movimento local portenho,

forte incidência em apresentar essa forma plural à sociedade argentina na qualidade de religião tradicional. Ou seja, possui histórico, estrutura ritual e agentes religiosos tal como outras confissões religiosas. Quanto a vertente africanista, de modo um pouco diferente, os agentes religiosos locais expressam a importância advinda da origem africana. Trata-se, para além do domínio da fé íntima, de um patrimônio cultural universal. Está assentada em uma das grandes tradições do mundo. Frigerio observa que, quanto às estratégias de legitimação na sociedade argentina, houve um duplo movimento de ênfase. Inicialmente ancorados na divulgação da umbanda, os movimentos locais, em um segundo movimento, passaram a evocar o africanismo. Oportuno considerar que, para além de uma relação de conflito entre Argentina e Brasil, bastante divulgado em diversos setores, esse afastamento das origens em terras vizinhas obedeceu, para o autor, a outra razão. Trata-se de um conjunto de estratégias adotados pela comunidade *de la religión* no objetivo de positivar, o quanto possível, a repercussão de suas práticas religiosas no âmago da sociedade local, bastante ligada ao catolicismo e desconfiada da invasão de seitas exteriores.

Ressalto que as estratégias tomadas pela comunidade religiosa na Argentina, nas perspectiva de Frigerio, não foi na direção de criar um espaço para a alteridade, como defendido por Rita Segato ao pesquisar o fenômeno. Segundo o autor, o esforço foi no sentido de integrar a religião à sociedade argentina

Por otra parte la identificación con elementos étnicos negros o indígenas no es una motivación para el acercamiento o la conversión a *la religión* sino una estrategia adoptada *a posteriori* como racionalización de su práctica (FRIGÉRIO, 1993, p. 115).

Tanto é esse esforço que Oro, apoiado em grande parte pelo suporte de resultados de Frigerio, considera que na Argentina houve um forte movimento em busca de legitimação enquanto religião de fato, a fim de afastar o estigma. Os adeptos argentinos, ao desenvolverem diversas estratégias de divulgação, como o uso de diferentes mídias e a promoção de eventos temáticos, divulgaram a religiosidade através do forte emprego de termos que evocam uma percepção de religião mais tradicional, como templo (terreiro), sacerdote (pai de santo), sacramento (rituais) e teologia (*fundamentos*) (ORO, 1999).

Nos trabalhos de Frigerio, ao tratar do histórico do processo de transnacionalização, pode-se perceber um percurso da implantação da *religião* na Argentina. Este é realizado,

primeiramente, com a maior divulgação da umbanda e, posteriormente, do africanismo, apesar das formas estarem presentes desde o início do processo. O que está em jogo é a apresentação frente à sociedade argentina. O interessante desse processo coletivo, que envolveu inúmeros atores e grupos sociais, é que reproduz em grande medida o principal modelo para a conversão religiosa em Buenos Aires. Basicamente, Frigerio se refere a um processo gradual, com muitas etapas. Inicia-se com a adoção da identidade social de consulente e depositário de ajudas espirituais; segue a construção de uma identidade social de médium que coincide com a interpretação, por parte do “noviço”, de algumas situações como intervenção de seres espirituais. Este momento precede um terceiro da conversão religiosa que é a solidificação da identidade de *filho da (na) religião* e a socialização na cosmovisão da vertente mais africana. Este período resultará, caso haja continuidade por parte do interessado, na adoção de um orixá em particular e o uso da cosmovisão do templo na interpretação da maioria das situações que enfrenta.

Os agentes religiosos partem de marcos interpretativos presentes no universo simbólico de clientes e seguidores para, então, distanciarem-se deles a fim de transformá-los. Neste sentido, o catolicismo popular é o marco interpretativo acionado e, no primeiro momento, refletido a partir da umbanda que abrirá o caminho para as demais formas. Em meu pensamento, este processo não reflete necessariamente a segmentação de modalidades. Antes disso, informa sobre a participação de elementos comuns entre elas. Ou seja, não é a semelhança que aproxima, mas o fato de instâncias e concepções religiosas estarem em mútua contaminação, em uma ideia recuperada do pensamento de Sanchis. A entrada como médium na umbanda já é uma forma de acessar elementos do culto dos orixás, assim como, se fosse o caso, um ingresso original no batuque, invariavelmente, estimula a participação em instâncias umbandistas. Esta percepção está acordada com a noção de politeísmo que marca essas formas religiosas.

Quanto ao caso uruguaio, Oro apoiou-se nas reflexões de Renzo Pi Hugarte, experiente pesquisador local sobre o tema. Para este, o processo na Banda Oriental fora distinto do argentino, uma vez que não se tratou de transposição transnacional direta ausente de reelaborações locais. Como Oro escreve

Mas, diferentemente de Frigerio, frisa que aquelas religiões passam por redefinições, adaptações locais tanto nos seus conteúdos mítico-ideológicos quanto em suas manifestações ritualísticas. Tanto assim que, segundo aquele autor, é de se prever um futuro imediato de formas uruguaias próprias dessas expressões religiosas, embora isto não signifique a perda da sua natureza original (HUGARTE, 1993). (ORO, 2000, p. 148).

Para finalizar este capítulo, lembro de artigo de Oro (1997) dedicado a pensar as relações entre a *religião* e a política nos Países do Conesul. Embora o processo de transnacionalização neste trabalho seja refletido a partir de outra ótica, das relações de religiosos com a esfera da “política oficial” através de dois casos curiosíssimos¹², chamo a atenção para a evocação que o autor realiza do colega Frigerio: “la reconstrucción de la historia del desarrollo de la religión en Argentina será siempre parcial e incompleta, y habrá tantas versiones como narrativas uno quiera escuchar de determinados informantes” (FRIGÉRIO, apud, ORO, 1997, p. 197)¹³. De fato, dificilmente será possível a reconstrução de uma história única e final em um coletivo marcado, especialmente, pela multiplicidade.

12 Oro resgata a atuação de dois sacerdotes radicados em Porto Alegre, Sebastião Madeira de Lima (de Oxalá) e Wilson Ávila (da Oxum), ambos ligados a Congregação Espiritualista de Umbanda do Rio Grande do Sul, e seus respectivos parceiros internacionais. Demonstra, no primeiro, a formação, a breve atuação e decaída do Consulado da citada Congregação, no Uruguai. No segundo caso, mostra as relações pessoais de Wilson Ávila com um polêmico personagem da história recente da Argentina que veio a trabalhar espiritualmente para a *turma do Perón*.

13 Conforme o Oro, o trecho citado tem por fonte: FRIGÉRIO, Alejandro. “El rol de la “escuela uruguaya”- en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina, 1996 - à época no prelo. Não tive acesso ao escrito original.

Considerações finais

As religiões afro-brasileiras constituem um universo de pesquisa consolidado, de longa data, no horizonte das pesquisas sociais. Destacam-se, neste sentido, os trabalhos elaborados no âmbito da antropologia social. Conformando um campo nobre na disciplina, antropologia e religiões afro-brasileiras desenvolveram uma interessante relação. Na infância e juventude da antropologia estas religiões emergiram como a possibilidade do encontro com aquele “outro” tão desejado pela etnografia. Um “outro” distante simbolicamente, entretanto próximo fisicamente, o que permitiu, em grande parte, o desenvolvimento disciplinar.

Entrando na maturidade da antropologia nacional, desdobra-se um intrincado relacionamento entre ambos conhecimentos, o que despertou um profícuo fluxo e contra-fluxo de saberes baseados na produção etnográfica fundamentado nestas formas religiosas e, igualmente, na apropriação destas sistematizações por parte dos atores sociais que, até o momento, eram tomados na qualidade de nativos informantes. Como ressaltado ao longo desse trabalho, nem sempre esta espécie de aliança se fez tranquila e ausente de uma reflexão crítica, tanto por parte dos tradicionais “informantes”, quanto por antropólogos. De qualquer forma, estas palavras servem para ratificar o caráter proeminente do elo que vincula, historicamente, a disciplina antropológica e as inúmeras expressões sagradas de matriz africana. Não tenho dúvidas de que o saber antropológico, em tantos momentos, colaborou positivamente na trajetória das religiões afro-brasileiras, contribuindo, a partir da mediação entre os terreiros e a sociedade mais ampla, na atenuação de inúmeros agravos pelos quais esta gente de fé passou. Por outro lado, atenuando o caráter missionário que a antropologia tendeu a assumir nesse histórico, estou convicto que muito do seu desenvolvimento teórico-conceitual interno se deu nessa aproximação, sendo a disciplina muito mais devedora do que credora frente a possíveis benefícios.

Reconhecimentos e dívidas a parte, ao se tratar da consolidação de um campo disciplinar, este trabalho buscou refletir que tal processo, assim como em outras regiões do Brasil, produziu -se no Estado do Rio Grande do Sul. Apesar de ser comumente saudado de forma quase

utópica, como uma das unidades federativas mais “brancas”, ou seja, herdeira dos valores europeus, o Rio Grande do Sul desponta como importante cenário no que concerne as religiões afro-brasileiras. Como já foi tratado ao longo da escrita, isto pode ser percebido através da estruturação de formas religiosas de matriz africana autóctones, na alta estimativa de terreiros dedicados aos cultos de orixás e aos espíritos agrupados em linhas diversas ou mesmo no relevante índice de autodeclaração nas ocasiões de pesquisas oficiais. Fatos que confirmam a emergência de uma realidade social rica em diversidade e, na contramão de determinadas propensões, informam da histórica presença e participação ativa dos povos negros no extremo sul do Brasil.

Inevitavelmente, como ocorrido no cenário nacional, as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul dialogaram há longa data com o campo acadêmico local e, em vista do processo de transnacionalização, também com tradições de pesquisas em âmbito internacional. Poder-se-ia até argumentar que, através da mediação do fenômeno religioso afro-brasileiro do Rio Grande do Sul, foi possível o despertar de relações internacionais de pesquisa, motivando o próprio incentivo ao desenvolvimento de antropologias periféricas (RESTREPO, 2012).

Neste sentido, e apesar de não ter me debruçado tão intensamente quanto desejado, percebo que, em parte tardiamente, a ampliação e consolidação dos estudos sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em especial no âmbito da antropologia social, estabeleceram-se de maneira mais firme a partir dos fins da década de 1980 e início de 1990. Coincidem, entre outros autores, com a publicação dos trabalhos de Ari Pedro Oro, Norton Correa e José Carlos dos Anjos. A partir de então a literatura se torna mais ampla e diversa através da exploração dos mais diversos objetivos de pesquisa, contribuindo singularmente com o entendimento do fenômeno.

Dialogando com parte dessa literatura e promovendo o trabalho de campo junto a representantes do coletivo religioso afro-brasileiro local, o principal objetivo desse trabalho focou a apreciação de um panorama da *religião*. Como o nome sugere, todo panorama oferece uma visão ampla ao custo do reconhecimento dos detalhes que, não raramente, são os elementos que conferem vida e tempero aos fatos. Entretanto a opção foi tomada no sentido de incidir sobre um corpo bibliográfico confrontado com uma realidade social compartilhada no trabalho de campo. Se os tópicos abordados seguem em diversos momentos os levantamentos de pesquisas pregressas, expondo uma visão panorâmica, a apresentação dos relatos de interlocutores, das imagens e das confissões do diário pessoal pretenderam, tanto quanto possível, evocar as especiarias que condimentam a *religião*.

Através do entrelaçamento de saberes, identifico o possível mérito conceitual da proposta desse escrito. Retomando uma parte da bibliografia dos últimos 25 anos, onde se incluem outras obras que não constam nas referências pois não foram diretamente citadas, percebi uma forte tendência na abordagem desse fenômeno religioso através da tipologia ideal de inspiração weberiana. Longe de indicar algum tipo de descarte conceitual, tenho nessa tendência uma forma de consolidação de definição das “religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul”, e não, necessariamente, da “*religião*”.

Lembro, agora, da oportunidade em que conversei com o Professor Wagner Gonçalves da Silva, no ano de 2007. Entre diversas instruções informais repassadas sobre o tema das religiões afro-brasileiras, o que fora feito de forma gentil e sedutora, chamou-me atenção o fato de que, em nível nacional, apenas no Rio Grande do Sul o complexo religioso de matriz africana é denominado nativamente por *religião*. Segundo ele, por exemplo, os adeptos do candomblé se referem ao catolicismo como *religião*, sendo os ritos e cultos nos terreiros alcunhalados por “obrigações”. Curiosidade de um momento singelo que, entretanto, revelou uma interessante faceta do fenômeno que estudo e que, inevitavelmente, incentivou-me pela possibilidade de relativizar a tipologia ideal.

É nessa direção que o conceito de politeísmo (BARBOSA NETO, 2012) foi apropriado neste trabalho, sendo, inclusive, tomado enquanto premissa de pensamento. Acima de tudo, a noção politeísta, quando aplicada à reflexão, traz a relevo características fundamentais inerentes às formas religiosas afro-brasileiras. Isto colaborou, no meu contexto de pesquisa, na delimitação do próprio conceito de *religião*. E, justamente por penetrar profundamente na estrutura religiosa abordada conceituando aquilo que, de alguma forma, é vivido e inconsciente, a abordagem reflexiva respaldada no politeísmo permite a simetria entre os conhecimentos antropológicos e do *povo de religião*.

Como ato final, após a realização deste trabalho que colaborou na sistematização de uma experiência pessoal que tomo por rica, anuncio minha convicção nos benefícios que uma abordagem centrada na multiplicidade e atravessamentos de formas, intensidades e referências simbólicas, pode legar ao constante entendimento do que faz a *religião* ser a *religião*.

Referências

ABIU, Sèna A. L. **A fluidez do coração**: para uma antropologia do Amor e da Religião no Batuque do Rio Grande do Sul. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2011.

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against Culture. In: Fox, R. (ed.) **Recapturing Anthropology**. Santa Fe: School of American Research, 1991, 137-162.

AMARAL, Rita. Festa como Objeto e como Conceito. In: **Festa à brasileira** – sentidos de festejar no país que “não é sério”. Tese de Doutorado, São Paulo, PPGAS/USP, 2001, 23-56.

ANJOS, José Carlos Gomes e LEAL, Ondina. Cidadania de quem? Possibilidades e limites da Antropologia. In: **Revista Horizontes Antropológicos**, N° 10, Diversidade cultural e cidadania, Porto Alegre, EDUFRGS, 1999.

_____. **No Território da Linha Cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre, Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

_____. A reterritorização do negro no Centro de Porto Alegre. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; CUNHA, Mateus e ORO, Ari Pedro. **A tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007, 52-68.

BAKTHIN, Mikhail. “Introdução – a apresentação do problema”. In: **A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo/Brasília, Hucitec/Editora da UnB, 1993, 1-50.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A Máquina do Mundo**: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros. 2012. 408 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2012.

BASTIDE, Roger. “O Sagrado Selvagem” [1973]. In: _____. **O Sagrado Selvagem e outros ensaios**. São Paulo, Companhia das Letras, 2006, 250-275.

BEM, Daniel F. de. **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. 2007. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2007.

_____. e ORO, Ari Pedro. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Ciências e Letras**. Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. 2008.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens. In: **Religião e Sociedade**, 17(v.1), Revista do Instituto de Estudos da Religião (ISER). Rio de Janeiro, 1996, 90-109.

BRAGA, Julio. Religião afro-brasileira e resistência cultural. In: MARTINS, Cléo e LODY, Raul (orgs.). **Faraimá, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação**. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, 62-66.

BRASIL. **Lei nº 10.639**, de 09 de janeiro de 2003.

BRITES, Jurema. Tudo em Família: Religião e parentesco na Umbanda gaúcha. In: Oro, Ari Pedro (Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Ed. Universidade da UFRGS, 1994, 74-88.

BRUMANN, C. Writing for culture: why a successful concept should not be discarded. In: **Current Anthropology**, Vol. 40 (S1), 1999: 1-15 e 18-19.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O trabalho do antropólogo**. SP, Unesp, 2000, 17 a 36.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 311-373.

CAROZZI, M. J. e FRIJÉRIO, A. Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. In: **Religião e Sociedade**, 18(v.1), Revista do Instituto de Estudos da Religião (ISER). Rio de Janeiro, 1997, 71-94.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Os sentidos no espetáculo. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 45, n.1, 2002, 37-78.

COMAROFF, J. L. & COMAROFF, J. Questions of theory. In: _____. **Ethnicity, Inc**. Chicago/London, University of Chicago Press, 2009, 22-59.

CORREA, Norton F. 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 da UFRGS, 1994, 9-46.

_____, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense**. São Luís, Editora Cultura & Arte, 2006.

CUNHA, Mateus. Orixá Bará. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; CUNHA, Mateus e ORO, Ari Pedro. **A tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007, 10-21.

DANTAS, BEATRIZ GOIS. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**.

Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEROIS, Rafael. **Orixás, caboclos e exus em Porto Alegre: estudo (foto) etnográfico da paisagem urbana religiosa e dos rituais em terreiros afro-riograndenses na capital gaúcha**. 2009. 124f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

DURKHEIM, Émile. “Objeto de la Investigación”, “Capítulo Primero: Definición de fenómeno religioso y de la religión”, “Conclusión”. In: **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa**. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p: 25-53, 55-91 e 634-680.

ENGLUND, Harri e LEACH, James. Ethnography and the meta-narratives for modernity. In: **Current Anthropology**, n. 2, v. 41, 2000, 225-248.

FERGUSON, James e GUPTA, Akhil. Mais além da ‘cultura’: espaço, identidade e política da diferença [1992]. In: Arantes, A. A. (org.). **Espaço da Diferença**. Campinas, Ed. da Unicamp, 2000, 30-49.

FRIGERIO, Alejandro. De la Umbanda al Africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina. In: FONSECA, Cláudia (org.). **Fronteiras da Cultura: horizontes e territórios da antropologia na América Latina**. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, 1993, 92-121.

FRIGERIO, Alejandro. Pasajes y Conversiones: una mirada sobre el tránsito religioso, entre Argentina y Brasil. In: Renold, Juan Mauricio (Org.). **Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III**. Religiones mágicas: breves observaciones antropológicas y otros ensayos. Buenos Aires, Ediciones Ciccus, 2012, 145-170.

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

GERHOLM, Tomas e HANNERZ, Ulf. “Introduction: the shaping of national anthropologies”. In: **Ethnos**, 47, 1982, 5-35.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos: Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, vol. 46, n. 2, São Paulo, USP, 2003.

_____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto.urbe**, Ano 2, versão 3.0, julho de 2008. <http://n-a-u.org/pontourbe03/Goldman.html>.

KNAUTH, Daniela Riva. A doença e a cura nas 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 da UFRGS, 1994, 89-103.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas. In: FONSECA, Cláudia (org.). **Fronteiras da Cultura: horizontes e territórios da antropologia na América Latina**. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, 1993, 78-91.

_____. Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata. In: Oro, Ari Pedro (Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Ed.

Universidade da UFRGS, 1994a, 47-73.

ORO, Ari Pedro. Nós, os macumbeiros. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luiz; BISSÓN, Carlos Augusto (Org.) **Nós, os gaúchos**. Porto Alegre, Ed. Universidade da UFRGS, 1994b, 78-83.

_____. “Min son intalian”: considerações sobre a identidade étnica dos descendentes de italianos do Rio Grande do Sul. In: DE BONI, Luis A. **A Presença Italiana no Brasil** – Volume III. Porto Alegre; Torino: Edições EST; Fondazione Giovanni Agnelli, 1996, pp: 611 – 627.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nos Países do Cone-Sul. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis, Vozes, 1997, 179-199.

_____. **Axé Mercosul**: As religiões afro-brasileiras nos Países do Plata. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Migração da religião dos orixás para o Cone-Sul. In: MARTINS, Cléo e LODY, Raul (orgs.). **Faraimá, o caçador traz alegria**: Mãe Stella, 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, 137-149.

_____. Religiões Afro-Brasileiras na Argentina e suas relações com a Argentina. In: FRIGERIO, Alejandro; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.) **Argentinos e Brasileiros**: Encontros, imagens e estereótipos. Petrópolis, Vozes, 2002, 115-133.

_____. Cultura e religião afro-asiáticas e sua influência no Brasil. **Ciências e Letras**, n. 33. Porto Alegre N. 33 (jan./jun. 2003), 207-222.

_____ e STEIL, Carlos Alberto. O comércio e consumo de artigos religiosos no espaço público de Porto Alegre - RS. In: BIRMAN, Patrícia (Orgs.) **Religião e espaço público**. São Paulo, Attar Editorial, 2003, 309-332.

_____. Notas sobre a diversidade e a liberdade religiosa. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 64, fasc. 254, abril de 2004, 317-336.

_____. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v.25, n. 2, 2005. 11-31

_____. O Bará do Mercado Público. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; CUNHA, Mateus e ORO, Ari Pedro. **A tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007, 30-41.

_____. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: **Debates do Ner**, Porto Alegre, Ano 9, N. 13, Jan./Jun. 2008, 9-23.

_____. O atual campo afro-religioso gaúcho. In: **Civitas**. Porto Alegre, v.12 n.3, set.-dez. 2012, 556-565.

OVERING, Joanna. “Culture”. In: Rapport, NIGEL e OVERING, Joanna. **Social and Cultural Anthropology** – the key concepts. Londres, Routledge, 2000, 92-102.

PEIRANO, Marisa G. S. A análise antropológica de rituais. **Série Antropologia** – 270, Brasília, 2009, 1-29.

PI HUGARTE, Renzo. Los cultos de posesión como expresión de la religiosidade popular. In: _____ (org.). **Antropologia y historia** - Los cultos de posesión en Uruguay. Montevideo, Ediciones de La Banda Oriental, 1998. 05-17.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis, Vozes, 1997, 63-70.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**. Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003, 15-33.

_____. As Religiões Afro-brasileiras nas Ciências Sociais: Uma Conferência, uma Bibliografia. **BIB**. São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, 5-28.

RESTREPO, Eduardo. “Singularidades y asimetrías en el campo antropológico transnacional”. In: **Antropología y Estudios Culturales**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012, 53-72.

RIVIÈRE, Claude. O mito da África na América Latina. In: Oro, Ari Pedro e Teixeira, Sérgio Alves (org.). **Ensaio de Antropologia Social**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1992, p.78-91.

SAHLINS, Marshall. “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura Não é um ‘Objeto’ em Via de Extinção”. **Mana**: Estudos de Antropologia Social 3 – v.1, 41-73 e v.2, 103-150, 1997.

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis, Vozes, 1997, 103-115.

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

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (Org.). **O fenômeno urbano**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

STRATHERN, Marilyn. The Limits of Auto-Anthropology. In. Michael Jackson (ed). **Anthropology at Home**. Londres, Tavistock Publications, 1987, 59-67.

TRINDADE-SERRA, Ordep. **Rumores de Festa** – O Sagrado e o Profano na Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Adieu, Culture: A New Duty Arises. In: **Global Transformations: Anthropology and the Modern World**. New York, Palgrave, 2003, 97-116.

TYLOR, E. B. A Sociedade Primitiva. In: CASTRO, Celso (org). **Evolucionismo Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, 31-45.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo, Cosacnaify, 1981.

Filmes citados

CAMINHOS DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA. Direção Rafael Derois: Projeto de Extensão Caminhos da Religiosidade afro-riograndense (Coord. Ari Pedro Oro), 2013. Blue-ray (46 min).

LES MAITRES FOUS. Direção Jean Rouché, 1955. DVD (36 min)

Sites consultados:

BÁBÀ DIBA DE IYEMONJÁ. Fonte da imagem do selo da campanha “Quem é de Axé diz que é”, com arte representando sacerdotisa. Disponível em <<http://www.babadybadeyemonja.com/2010/05/lancada-no-estado-do-rio-grande-do-sul.html>>. Acesso em 22 de setembro de 2013.

IBGE – CENSO 2010. Disponível em <<http://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em 15 de outubro de 2013.

ILE ASE OMIN. Acesso à imagem do selo da campanha “Quem é de Axé diz que é”, com arte do CENSO 2010. Disponível em <http://ileaseomin.blogspot.com.br/2010_08_01_archive.html>. Acesso em 22 de setembro de 2013.

MAPEANDO O AXÉ. Disponível em <<http://www.mapeandoaxe.org.br/>>. Acesso em 18 de outubro de 2013.

Glossário

Na lista a seguir, longe de pretender abordar a riqueza do idioma nativo, refere-se a termos ou expressões apresentados nesta escrita. Ainda que possam ter outros significados, descrevo o significado dentro do contexto aos quais foram anunciadas.

Abrir caminhos: expressão que indica ação simpática para prosperidade do indivíduo. “*Farei um serviço espiritual para abris meus caminhos*”. Usa-se, para ideia contrária, o verbo trancar.

Ajuntó: Casal de orixás que compõe a construção mística de uma pessoa no batuque. Cada pessoa possui um orixá principal (de cabeça) que é acompanhado por outro (de corpo). Há um complexo sistema de regras que estabelece as combinações possíveis.

Alabê: no batuque, músico ritual de notoriedade.

Alimentar (o orixá): ação de oferecer os orixás com elementos que lhe são caros. Principal ato é o sangue sacrificial, o *axorô*.

Antigos: termo usual para se referir os ancestrais religiosos.

Aprontamento: ritual de vinculação às religiões afro-brasileiras, geralmente utilizado para adeptos que não alcançaram a autonomia religiosa.

Aressum (ou missa): ritual dedicado aos espíritos ancestrais do terreiro ou na ocasião do falecimento de algum membro.

Assentamento: conjunto de objetos no qual repousa uma divindade. Observar que não é apenas a representação material, mas o deus está, também, presente no assentamento.

Axé: termo polissêmico no coletivo. Em geral, refere-se à força mística que percorre o mundo (generalizados) e no qual cada terreiro está ritualmente vinculado (especificação). Também costuma ser usado como sinônimo para as cantigas no batuque.

Axorô: sangue sacrificial.

Bacia: rede de parentesco espiritual nas religiões afro-brasileiras.

Balé: compartimento espacial destinado ao culto de eguns.

Bater cabeça: saudação típica na religião que remete a hierarquia. Frente a um membro de nível mais alto ou frente aos compartimentos espaciais sagrados, a pessoa que presta homenagem de deita de frente ao saudado.

Bori: ritual de vinculação ao orixá pessoal através do contato do *axorô* de uma vítima dedicada.

Cabeça grande: denominação dada aos orixás classificados como velhos (Oxum, Iemanjá e Oxalá).

Cliente: pessoa que se utiliza dos serviços místicos de um terreiro através de pagamento acertado.

Comer: recebimento por parte dos orixás das oferendas dadas.

Congá: espécie de altar na umbanda.

Corrente: grupo de adeptos durante os trabalhos rituais nos lados da umbanda ou quimbanda.

Demandar: ato de realizar feitiço, em geral, visando prejuízo a outrem.

Despachar: Rito de entrega de dádiva aos seres espirituais.

Despachar o orixá (ou santo): procedimento ritualizado que visa finalizar a possessão.

Dono: divindade ou entidade em mais alto nível hierárquico segundo a referência. Em uma comunidade religiosa o *dono* será a divindade ou entidade principal do sacerdote chefe.

Ebó: rito sacrificial. Também usado para fazer referência às dádivas dedicadas aos seres sobrenaturais que contém animal imolado.

Egum: espírito dos mortos no batuque.

Entrega: rito de oferecimento de dádivas aos deuses.

Fazer: assume a conotação de iniciação. *Fazer o santo* (realizar os procedimentos rituais para iniciação), *Feito em pé* (que não realizou a iniciação por vias rituais tradicionais)

Fazer chão: procedimento de rito de passagem na iniciação. Durante um período estabelecido, a pessoa fica resguarda no templo, obrigado a dormir na altura do chão.

Fazer-se na religião: entrar na religião.

Festa de batuque: celebração durante o ciclo ritual no batuque, onde a casa recebe visitantes.

Firmar: processo de construção ritual de entidades.

Flora: estabelecimentos focados no comércio de artigos da *religião*.

Frente: alimentos destinados aos orixás.

Fundamento: termo amplo. Em geral, refere-se vinculação à ancestralidade ou ao saber-fazer na *religião*.

Gira: ritual em que ocorre o transe mediúnico na umbanda ou quimbanda.

Governar: diz-se da pessoa que conquistou amplo conhecimento religioso e não mais necessita da supervisão direta para atuar religiosamente.

Magias do povo de exu: celebrações na quimbanda.

Matança: ritual em que ocorre sacrifícios de animais.

Mesa: conjunto de dádivas ofertadas às divindades e entidade.

Mudar de mão: ato de alteração de sacerdote responsável. Para ser efetivo, procede-se ritualmente.

Ocutá: pedra no qual um orixá em específico se presentifica.

Olho grande: potência mágica, intencional ou não, despertada pela inveja.

Ori: a cabeça do indivíduo, parte do corpo em que o orixá pessoal principal se presentifica.

Orumalé: conjunto de todos os orixás no panteão batuqueiro.

Passeio: período do rito de passagem batuqueiro, próximo ao término.

Peji: compartimento espacial no qual repousam os assentamentos de uma casa. Estes ficam resguardados da vista, em prateleiras ocultadas por portas, cortinas e imagens diversas. Espaço

por excelência para a comunhão com os orixás. Também chamado de quarto de santo.

Povo da praia: tanto os orixás velhos acrescido do Bará Agelu, como também pode se referir a um domínio de atuação de outras entidades que ali se presentificam.

Povo da rua: de forma geral, entidades da quimbanda.

Povo de religião: o coletivo dos adeptos das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul em seus diferentes níveis de vinculação.

Povo do dendê: Orixás classificados como novos (Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Obá, Ossanha e Xapanã)

Povo do mel: Orixás classificados como velhos (Oxum, Iemanjá e Oxalá), mais o Bará Agelu.

Presos: aqueles que estão realizando o ritual de *obrigação*.

Quartilha: espécie de moringa de barro com tampa.

Receber: ato de incorporar.

Religião: complexo religioso de matriz africana no Rio Grande do Sul.

Responder: diz-se da atuação dos seres sobrenaturais. *Tem que fazer tudo certo para ter resposta* (realizar corretamente determinado trabalho ritual para que se obtenha o resultado almejado), ou *A Mulambo responde na lomba* (a pombagira identificada como Maria Mulambo tem com espaço simbólico de atuação o cemitério).

Rezas: cantigas acompanhadas de percussão no batuque.

Santo de cabeça: orixá principal de uma pessoa.

Santo: orixá.

Sessões de caridade: trabalhos rituais na umbanda ou quimbanda. Diferencia-se pelo atendimento aos frequentadores.

Trabalhar: atuação positiva de uma entidade ou médium.

APÊNDICE A

Ao povo que é da praia

A umbanda seria uma religião nascida no solo brasileiro. Existem muitas possibilidades de defini-la, sempre dependendo da orientação do interessado. Poderíamos pensar através de sua origem histórica, como uma expressão religiosa em harmonia com o projeto de Estado-Nação que, nos idos dos anos 1930, em paralelo ao processo de urbanização, ofereceria uma doutrina genuinamente brasileira. Composta pelo entrelaçamento de diversas contribuições culturais, seus elementos axiomáticos viriam a preservar as três raças que compuseram a sociedade brasileira. A saber: os indígenas, os negros e os brancos. Claro, numa sociedade emergente, inspirada nos valores ocidentais, o fundamento kardecista fora acionado, disciplinando as magias ameríndias e afrodescendentes. A doutrina de Alan Kardec, que tão bem reproduziu os valores positivistas da França do final do século XIX, seria o elemento organizador de uma série de práticas mágico-religiosas desenvolvidas por esse imenso país, rico na diversidade de manifestações culturais. Nisso residiria a legitimidade dessa nascente religião, espelho de um povo jovem. E justamente nesse aspecto que emergiu uma acusação, o “embranquecimento” dos elementos culturais de matriz africana.

Esse debate vai longe e, antes de tentar propor algum tipo de conclusão, aponto que essa mesma umbanda pode ser definida a partir de outras particularidades. Seria o caso de tomá-la enquanto uma religião mediúnica. Religião do transe. A partir de uma série de rituais específicos e um longo percurso de aprendizagem, o corpo do adepto se torna apto a ser morada de entidades sobrenaturais, que o usam como instrumento para interagir no mundo que concebemos como real. E não tenho dúvida, este recorte conceitual expressa uma das mais belas características dessa religião, em minha opinião.

Existem várias maneiras de falar sobre o que é umbanda. Gostaria de sugerir um episódio que experienciei na qualidade de etnógrafo dedicado aos cultos de matriz africana no Estado do Rio Grande do Sul. Isto porque desejo apresentar, ao menos em parte, a umbanda através de outro traço, também fundamental. Refiro-me aos sentimentos compartilhados por

aqueles pessoas que, de fato, fazem dessa tradição religiosa algo real. Construindo complexas redes de parentesco espiritual, os adeptos da umbanda organizam-se em grupos distintos, tendo por elemento de comunhão um templo religioso específico, liderado por um dirigente espiritual doravante denominado cacique (cacica) ou, popularmente, pai ou mãe de santo. Nos grupos religiosos, criam-se fortes laços de parentesco religioso a possibilitar que as relações entre membros transcendam o mútuo respeito e admiração de uma irmandade religiosa, resultando em obrigações recíprocas. A manutenção dessa cadeia de reciprocidade colabora no afinco dos laços de solidariedade. Caso haja algum tipo de quebra entre os membros e, pela gravidade de atos e circunstâncias, o líder não tenha a competência necessária para estabelecer a ordem, abre-se um profícuo palco para o conflito. Não raras vezes surgem acusações e rupturas entre membros do grupo, originando um novo tipo de relação, marcado pelo rancor, mágoa e vingança. Esta última, em geral, realizada através da feitiçaria direcionada, com vistas ao prejuízo material e social da vítima. Mas isso não vem ao caso, uma vez que desejo me concentrar em caso a ilustrar o fortalecimento dos laços de pertença.

Numa noite de sábado em julho de 2011, não muito fria para querer me isolar totalmente do mundo externo, mas ainda assim sozinho em casa, o telefone celular tocou. Reconheci o número como sendo de Rose, uma das dirigentes espirituais de um terreiro que traço afetivas relações há algum tempo em minhas especulações antropológicas. Rose é uma jovem mulher de meia idade, de gênio bastante forte. Ao mesmo tempo, seja em sessões religiosas ou no dia a dia, entre pessoas amigas, se distingue pelo ótimo humor, sempre apta a lançar um gracejo evocador de risadas. Suas ‘tiradas’ favoritas quase sempre esbarram em tons sexuais. É perceptível a sua satisfação frente ao constrangimento dos interlocutores. Nesta ocasião seu tom fora sóbrio. Em voz baixa me cumprimentou. Sem espaço para maiores especulações, foi direta ao assunto. O pessoal do terreiro precisava de minha ajuda e queria saber se poderia me disponibilizar em, com o uso de meu carro pessoal, levar um grupo para uma *entrega na praia*. Isto é, se poderia ser o chofer para realizarem um feitiço ao ar livre, algo bastante comum entre os adeptos da umbanda. Pelo meu interesse etnográfico, disponibilizei-me de imediato, haja visto a importância de poder compartilhar destes ritos no momento de sua execução. Pelo horário, e conhecendo os hábitos religiosos dos interlocutores, imaginei que haveríamos de levar a *entrega* no dia posterior (um domingo que pertence a Oxalá) em alguma dessas praias que surgem timidamente ao longo das margens do Rio Guaíba, em Porto Alegre. Para minha surpresa, a *entrega* deveria ser realizada ao

amanhecer, em uma praia de sal, ou seja, no litoral, algo em torno de 120 quilômetros da capital gaúcha. A despesa seria bancada por eles. Mesmo concebendo ser um esforço considerável, confirmei a minha colaboração. Eram por volta das 23 horas. Deitei-me e regulei o despertador para as três e meia da manhã. Temi por não acordar, mas o compromisso estabelecido com o grupo foi maior. Inclusive excedeu o interesse etnográfico, pois se fosse depender apenas desse, confesso que não teria saído da cama na calada da madrugada.

Chegando ao terreiro, localizado na Ilha da Pintada, por volta das quatro e meia da manhã, fui recebido por Dona Leoni. Ela é a matriarca da casa, mãe carnal de Rose e Bia, a dirigente principal. Enrolada numa manta, vestia o uniforme, vestimenta ritual da umbanda. Usava um turbante, cobrindo a cabeça, o que denunciava a realização de procedimentos religiosos de maior impacto. Apresentava olhar fatigado de uma noite não dormida. Entretanto, a maneira carinhosa de anciã, associado à pele negra de uma senhora sexagenária paramentada com as vestimentas rituais, eram elementos a construir a figura idealizada da autoridade religiosa sem que o menor esforço fosse dispensado. O salão estava separado do *congá*, espécie de altar, por uma cortina branca. Fazem essa segregação quando realizam os serviços mágicos que exige maior complexidade. Havia alguém lá dentro, cuja silhueta apenas me indicou ser uma mulher. Tendo sido servido de café e bolachas, dona Leoni me informou que seria feita uma *troca*. Percebi a razão do deslocamento até o litoral em plena madrugada, com a intenção de alcançarmos os primeiros raios do alvorecer.

Troca é uma modalidade de feitiçaria bastante complexo, nunca sendo empregada de forma banalizada. Faz-se uma troca quando existe iminente risco de morte de determinada pessoa. Verdade que a decisão por uma ritual de *troca* só se faz em última instância, quando outros recursos místicos não mais respondem. Porque é assim na *religião*. Parte-se dos procedimentos mais simples para os mais complexos. A *troca*, além dos pormenores rituais, estabelece intenso vínculo dos envolvidos com as divindades que regulam o grupo. Havendo sucesso no feitiço, compete aos participantes, em especial aos beneficiados, manter uma série de compromissos com os santos. Subjaz uma interessante noção de que, sendo a continuidade da vida da pessoa uma interferência de potências sobrenaturais, esta mesma pessoa passa a ter um compromisso perpétuo com a *religião*. Reciprocidade é o ponto fulcral que regula a relação entre os homens e os deuses.



Em nosso caso, a *troca* seria realizada em benefício do pequeno filho de uma das filhas da casa. Era ela quem estava atrás da cortina, como descobri mais adiante. Seu filho, de um ano e três meses, encontrava-se hospitalizado, em estado grave. Fiquei aguardando entre o salão e o lado de fora do terreiro, vencendo o sono com doses de café e cigarros. Por volta das cinco da manhã, integram ao salão Rose e Bia, que me cumprimentam de forma discreta, porém não menos calorosa. O momento pedia seriedade, e todas as ações denunciavam um esforço consciente em manter o silêncio no recinto. Adentram no espaço fechado pelas cortinas.

Ouçõ sussurros, seguidos de toques contínuos de sineta. Estão *trabalhando*, ou seja, tem-se em curso a feitiçaria. Nada posso ver. Talvez até me fosse acessível presenciar os procedimentos. Entretanto, frente a tantas outras situações semelhantes, sabia que meu papel era outro. Pouco antes das cinco e meia, se junta ao grupo Leonan, filho consanguíneo de Rose e tamboreiro da casa. Um jovem de 15 anos, amplamente inserido no cotidiano religioso da família. Chega o momento de partirmos.

Rose, Dona Leoni e Leonan sustentam, cada um, uma *entrega*. Por esse termo denominam as oferendas que serão dedicadas aos orixás. São bandejas de papelão decoradas com papéis em cores referentes aos deuses. Parece estranho se referir, no contexto da umbanda, a “deuses”, tendo em vista que muitos falam que nesta modalidade o culto se volta a espíritos

desencarnados, sendo os orixás do batuque as divindades por excelência. Mas na prática tudo é mais complexo. De fato, este grupo se afirma umbandista e, tal como tantos outros, não se constrange em lidar com os seus orixás na qualidade de deuses, muito semelhante a forma concebida no batuque, ainda que reconheçam a distinção¹. No interior da bandeja, um tipo de alimento. Assim, para Oxum a bandeja é decorada com papel amarelo. Sustenta canjica amarela e oito quindins, o número que pertence a essa deusa. A enfeitada com papel azul e recheada com cocadas e pedaços de melancia será dedicada a Iemanjá, a senhora das águas salgadas. Branca e com canjica branca é para Oxalá, o orixá criador dos homens, considerado o pai de todos os deuses. Em comum, todas as oferendas trazem uma considerável quantidade de mel, o elemento que corresponde a esses três orixás considerados velhos. Os outros, jovens, comem com azeite de dendê. Além do mel e dos alimentos, as oferendas eram complementadas com pétalas de flores. Rosa amarela na Oxum e Brancas para Oxalá. De crisântemo para Iemanjá.

Adentramos no carro. Os três, sempre sustentando as entregas, apertaram-se no banco traseiro. Bia, que organizava tudo, levou ao porta-malas uma pá de areia e o tambor. Consigo havia duas sacolas. Uma com perfumes e velas. Outra com documentos. Estávamos prontos para nossa excursão. Antes de sair, encontro com a mãe da criança doente, que sempre mantive amistoso contato. Viera se despedir e, pelo abraço e apreço a minha apresentação, pude ter certeza que eu estava plenamente inserido no ritual. Talvez, àquela mãe sofrida, a possível salvação de sua criança também passava pela minha participação.

O auto ganhou movimento. O silêncio inicial foi cortado por cantigas sutis. Todos os quatro cantavam, em tom introspectivo, pontos de evocação aos guias espirituais. Pediam a proteção para a viagem através da solicitação de permissão e resguardo em nossa empresa iniciada. Por mais cético que possa ser ao longo de minhas reflexões pessoais, por alguns momentos se tornou impossível imaginar algum tipo de contratempo ou tragédia naquela viagem. Havia plena confiança em mim, resultante da interação com aquelas pessoas de fé. Na religião dos orixás, acredita-se que Bará-Exu é a divindade que abre os caminhos, dono do movimento e, como grande atributo, é aquele que possibilita a comunicação entre homens e divindades. Estranhamente me vi, simbolicamente, no papel de Exu, abrindo os caminhos para que a entrega pudesse ser feita.

¹ Informo que este trecho foi escrito antes de conhecer o trabalho de Edgar Barbosa Neto, sendo que este trecho demonstra uma intuição próxima ao que o autor tratou de forma densa e competente.

A viagem segue seu rumo. Ao longo da autoestrada que conecta a capital e o litoral o silêncio imperou no carro como se todos meus passageiros dormissem. Todavia, sob os facho dos faróis dos poucos carros que transitavam à pista contrária, podia atestar, pelo retrovisor, as expressões concentradas de todos. O silêncio era parte do cenário ritual.

Chegamos à orla do Atlântico próximo das sete da manhã. Nesta época do ano é o alvorecer. Encosto o carro numa rua deserta, ao lado dos combros de areia. Poucos são os comentários nesse momento. Em geral, apenas orientações sobre como proceder. Através de uma trilha entre as areias úmidas, Bia segue à frente, levando o tambor e a sacola com perfumes e velas. Os demais seguem com as oferendas. Todos estavam vestidos com roupas rituais. Pouco distante, acompanhei o cortejo de posse da pá, instrumento não ritual, mas essencial para os propósitos. A maré já havia descido de sua expansão noturna. A comitiva parou ao lado de uma guarita de salva-vidas abandonada. Bia segue de encontro às águas. Agachase a permitir que as pequenas ondas a molhem. É a saudação a sua mãe do espírito, Iemanjá. Ao retornar, todos os demais estão agora de pés descalço. Exceto eu. Acompanho tudo na retaguarda. A *entrega* deve ser finalizada.

Leonan, sentado no concreto da base da guarita de salva-vidas, passa a tocar o tambor. Rose e Dona Leone cantam pontos às divindades. Bia cava um buraco longo e profundo. Faz, ao redor, outra escavação menor, a ser usada para as velas. Finalizada esta etapa, Bia passa a colocar perfume nas oferendas. Enquanto Leonan toca, Dona Leoni e Rose mantêm-se ajoelhadas na areia. A sineta acompanha com intensidade enquanto o sol nascente revela um dia nublado.

Finalizado o processo de preparação desse momento ritual, é hora de confirmar a *troca*. Pelo arranjo material de objetos materiais específicos, os vivos oferendam os deuses. Como contradom, estes deverão responder ao solicitado, interferindo no destino daqueles. Em consequência da graça, vivos manterão, ao longo de suas experiências, a gratidão através de oferendas e comportamentos desejados pelos deuses. Assim, estes nunca irão abandonar. Cria-se uma cadeia de reciprocidade constante, onde cada parte atua na manutenção da relação. Nenhuma delas, vivos e divindades, pode falhar, sob risco de dissolver o vínculo.



O tambor para de ser executado. Dona Leone, ajoelhada, canta os pontos sozinha, sem nunca parar de tocar a sineta. Lado a lado, Rose, Bia e Leonan observam o mar com as oferendas entre os seus braços. Seguram com convicção, como quem protege uma criança recém-nascida. Como se segurassem a criança moribunda, que naquele momento estava num hospital de Porto Alegre. Percebo que não há aleatoriedade entre religioso e oferenda. Na umbanda, acredita-se que os vivos possuem um complexo de divindades pessoais. As mais importantes, os guias individuais, são os chamados *pais* e *mães*, numa referência aos orixás iorubas cultuados no Brasil. Sei que Rose tem filiação espiritual com Oxum, a deusa das águas doces. É ela quem sustenta a oferenda a esta deusa. Bia, filha de Iemanjá, guarda a bandeja azul. Por fim, e a direita destas duas, Leonan, filho de Oxalá, mantém entre seus braços o regalo a seu pai. Observo com

delicadeza esta cena, a envolver três gerações de uma mesma família consanguínea. Em um mundo centrado ao culto da razão instrumental, aprendi que estas pessoas realmente acreditam em suas crenças. Ordenam a experiência através dessas premissas. Sei, igualmente, que essas práticas refletem-se diretamente em suas relações, estabelecendo vínculos que transcendem a formalidade. Emergem profundos sentimentos entre umas e outras, bases para a consolidação de um tipo singular de parentesco, o espiritual.

Na mesma ordem mítica, Oxum, Iemanjá e Oxalá, o chamado *povo da praia*, as dádivas são depositadas ao fundo do buraco. Em seguida, Rose o tapa, enquanto os outros três guardam silêncio, ajoelhados ao redor. Apenas a sineta, que em nenhum momento deixou de ser tocada, quebra o som das ondas que estouram logo à frente. Em escavação paralela, diversas velas queimam protegidas do vento litorâneo. A entrega foi finalizada. A troca foi formalizada. Restará aguardar a resposta dos deuses. Os quatro retornam em direção do carro caminhando de costas, sem que em nenhum momento se voltassem contra a praia. Alcançando o carro, o ritual parece de fato terminar. Percebo relaxamento naqueles corpos cansados. Rose me dá um carinhoso tapa no ombro e, entre animados sorrisos, convida para dividir um cigarro. Retornamos para a capital, entre conversas gerais e silêncios de quem deseja uma cama acolhedora.

Não sei bem ao certo, mas acredito que retornei para casa por volta das dez horas da manhã. Por traz da fadiga, havia um contentamento intenso. Agrada-me ir para além da simples observação conceituada das práticas dessa gente da *religião*. Sem precisar negar quem sou, entrego-me, em parte, aos sentimentos que compartilham uns com os outros. É maneira de construir o meu entendimento e, confesso, passado alguns meses e vendo a criança objeto do rito brincando alegremente no terreiro, inunda-me uma espécie de certeza que, em alguma medida, também fui um pouco responsável. Ainda que numa das definições de umbanda pudéssemos vê-la como uma modalidade religiosa detentora de recursos para a intervenção da realidade, segundo a convicção dos crentes, o que não raro se faz pela comercialização de bens simbólicos, também compreendo que há outras razões para sua prática.

APÊNDICE B Festa no Cruzeiro

A grande maioria dos terreiros em Porto Alegre realizam diferentes práticas rituais, orientadas por formas sagradas em parte especificadas. Há certa convenção conceitual, delimitando essas formas como o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda. Esta prática de múltiplas expressões do sagrado costuma ser chamada na literatura antropológica local de Linha Cruzada, onde determinado grupo religioso, ou casa de religião, organiza suas práticas em momentos e espaços distintos, conforme um elaborado calendário litúrgico. Em verdade, como alguns religiosos já me explicaram, não há necessariamente um cruzamento entre as três diferentes modalidades. Antes disso, explicam-me que são rituais que correm paralelos, ainda que elementos de uma forma surja no âmago de outra. De fato, como religiões permissivas ao mundo exterior, seu corpo doutrinário não estabelece a exclusão de outras formas religiosas, seja lá quais forem. O universo é amplo e diverso. Os rituais religiosos exploram essa diversidade.

Em cada linha (as modalidades), é definido, conforme a casa, um calendário anual. Composto, principalmente, por sessões públicas de atendimento e festividades de homenagem. As maiores festividades de uma casa de religião são aquelas dedicadas às entidades do líder, geralmente denominado pai ou mãe de santo. Festeja-se a entidade pessoal do líder correspondente a modalidade em questão. Dupla homenagem, aos deuses e aos homens. No RS, nos ciclos festivos que movimentam o ano religioso, as festas que mais intensamente costumam mobilizar a comunidade simpatizante de uma casa são as dedicadas às entidades da Quimbanda. Assim é no terreiro de Mãe Ieda quando, no mês de julho, abre-se o ciclo festivo de sua entidade pessoal, Exu Rei das Sete Encruzilhadas.

Falo em ciclo festivo, pois se trata de um desencadeamento de diversos rituais ao longo de um mês. Neste complexo ritual, entre magias dedicadas a classes espirituais específicas da Quimbanda e rituais de sacrifício de animais, gostaria de descrever uma noite em especial, a Festa do Cruzeiro.

Este ritual de caráter festivo é anualmente reproduzido na terceira segunda-feira do

mês dedicado ao Exu homenageado. Este calendário é móvel, uma vez em tem por referência a principal homenagem do ciclo, o Baile de Gala, realizado sempre no terceiro sábado de julho. Portanto, na terceira segunda-feira (segunda-feira é o dia de Exu), realizam a Festa do Cruzeiro e, no sábado seguinte, a Festa de Gala. Ainda que esta última seja o ritual mais oneroso, pois é realizado no salão de algum clube porto-alegrense, é na Festa do Cruzeiro que se acredita, juntamente com a matança e a abertura dos buracos da alma (outros dois rituais do ciclo), que, de fato, estarão trabalhando misticamente pela casa. É entre gargalhadas, elaborados trajes, corpos mediúnicos bailantes, cigarros e bebidas alcoólicas que os exus e pombagiras efetivam seus poder astral entre os homens. Exus são, entre os adeptos, classificados entre domínios como as encruzilhadas e o cemitério. Ali eles respondem. Na Festa do Cruzeiro giram em suas moradas. Símbolo e empiria se fundem.



A um eventual visitante, que pela primeira vez assistisse a Festa no Cruzeiro de Exu Rei das Sete Encruzilhadas, a primeira atenção recairia na interdição do cruzamento entre duas vias de trânsito considerável na cidade de Porto Alegre, quase ao lado do terreiro de Mãe Ieda. A partir de autorização junto aos órgãos de controle do município, a encruzilhada é trancada (no sentido laico, pois no meio religioso essa expressão adquire outros significados...), com o uso de cavaletes e a presença de viaturas da empresa municipal que disciplina o trânsito da

capital. Poucas pessoas estão neste local no horário previsto para o início do ritual. A maioria está dentro do terreiro, cujo acesso se faz por um longo corredor. Adentrando no salão, muitas pessoas seriam encontradas. Ainda dispersas, a grande maioria estaria trajadas, ou seja, com as vestimentas festivas da Quimbanda. Quanto às demais pessoas, percebe-se que acompanham aquelas, ou tão somente estão na posição de espectadores, simpatizantes ou curiosos. A entrada é pública.

No meio do salão há um tecido vermelho no chão, onde diversas oferendas estão sendo organizadas pelos filhos da casa. Garrafas de bebidas alcoólicas, em geral de marca vulgar, cigarrilhas e charutos, flores e pratos de pipoca. É a chamada mesa de exu. Há objetos decorativos a evocarem os símbolos de exu, como tridentes de metal e um caprichoso candelabro em forma de “7”, em nítida referência ao dono da festa. Enquanto os filhos da casa organizam os detalhes finais, verifica-se a postura silenciosa de outros adeptos. São grupos de outros terreiros, presentes para prestigiar o evento. Assim é na *religião*, um palco onde se traça complexas redes de aliança, a tempo que as de desavença não se fazem menor... Mas nessa noite, entre os participantes, tudo é harmonia. O que significa que as inúmeras trocas de gentileza trazem, em si, uma política local onde diferentes grupos estarão se analisando. É momento de mostrar força espiritual, o que não raro se expressa em glamour aos olhos alheios.

Mãe Ieda adentra no recinto. Sua simples presença já faz com que os demais cumpram o procedimento. Passam a se organizar em semicírculo, ao redor da mesa, de frente ao quarto de exu, pequeno espaço aberto ao salão onde as imagens representativas das entidades são entronizadas. Mãe Ieda, de maneira séria, passa a verificar todos os aspectos necessários para dar início ao ritual. O salão está aglomerado de corpos. O que se pode ver é um verdadeiro espetáculo. Homens e mulheres de diferentes idades e horizontes etnicorraciais sustentam detalhados trajes. Há muitos homossexuais, principalmente homens, quase todos vestindo exuberantes vestidos. Esse figurino é, com certeza, o que mais chama a atenção nesse momento. Ternos para os exus e vestidos detalhados para as pombasgiras. Quase como alegorias de carnaval, trazem os símbolos da nobreza de um passado sonhado. Junto a esses, também existem as coloridas vestimentas ciganas, um povo que também *gira* como os exus. Entretanto, predomina o vermelho, o preto e o dourado dos inúmeros adornos. São peças de bijuteria que clamam pela riqueza aristocrática. Pertencem às entidades. Somente estas podem usar. Independente do valor material, possuem força mística.

Estando tudo pronto, Mãe Ieda autoriza o início dos toques de tambores. Tamboreiros, chamados de *curimba*, adeptos e muitos visitantes fazem coro, potencializando as cantigas evocativas. Mãe Ieda, a principal personagem nesse momento, fica imóvel de frente à mesa. Fecha os olhos como quem pressente algo. Toda a atenção, agora, é nela. De repente, seu corpo tem um sobressalto. O tronco se esquia à frente. O público grita. Aplauda. Seu Sete, o exu homenageado, está no mundo.

Independente de qualquer discussão teológica, esse público acredita que a mente de Mãe Ieda não mais controla seu corpo. Este foi tomado de empréstimo por uma entidade externa, com vistas a atuar no mundo. É o fenômeno mediúnic da possessão. Seguirei a descrição em concordância com a crença, ignorando que aquele corpo é Mãe Ieda, uma mulher negra de 68 anos. Será Exu Rei das Sete Encruzilhadas, ou simplesmente Seu Sete, um varão educado e honrado, que vivera na terra há muitos anos atrás.

Seu Sete segue o embalo dos toques dos tambores. Regojiza-se pela presença de tantos simpatizantes. Súditos de seu reino particular. Segue o protocolo exuzeiro feito toda vez que chega ao mundo. De tridente na mão, saúda a porta de entrada, o domínio dos exus no terreiro, e a *curimba*. Passa a desfilhar no interior do semicírculo, distribuindo saudações ao povo que o admira. Não tarda a receber um charuto e uma garrafa de marafo. Em sequência a performance solo, larga esses objetos e passa a exibir duas grandes chaves. Ratifica o que todos concebem, exu é o guardião dos caminhos dos homens. O mensageiro. Após esse período de total atenção, outros adeptos passam a incorporar suas entidades. Entre tantos corpos em possessão, misturam-se sete pombagiras ricamente adornadas. Sei que compõem a corte



de Seu Sete, que, como símbolo de *status*, orgulha-se de exibir suas fiéis mulheres. E olha que manter a fidelidade de uma pombagira não é tarefa para qualquer homem...

O salão é tomado de corpos dançantes. O ar impregna-se com a fumaça de charutos e cigarrilhas aromatizadas. Os assistentes das entidades distribuem bebidas. Há extrema alegria no baile. O ritual quimbandeiro, por excelência, é uma grande festa.

Neste cenário inusitado, há de se fazer uma observação pontual. Logo que uma pessoa se inicia na Quimbanda, sua entidade é tosca. Tal como a condição social no neófito, caso seja médium de dar *passagem*, pois há aqueles que são iniciados e durante a vida nunca experimentam o transe, sua entidade será baixa. Ou seja, um espírito errante, sem educação e luz. Em mística simbiose, o adepto se desenvolverá na *religião*, a tempo que sua entidade pessoal, aquela que

manifesta, acompanhará o processo. Com os anos de vida ativa religiosa, médium e entidade terão progressos. De um médium sem controle e uma entidade animalizada, se desenvolverá alguém que tenha pleno controle do momento em que permitirá a passagem para um espírito de comportamento lapidado, portador da etiqueta quimbandeira que preza pelos gestos polidos fundidos em movimentos sensuais, festivos, provocantes. Há apologia aos prazeres da carne, o que não exclui o esperado comportamento respeitável. Curiosamente, na trajetória social do adepto e sua entidade pessoal, uma espécie de processo de civilização, no melhor dos termos elisianos, associa-se a uma dinâmica ritual carnavalesca, permeada de risos. Parece que, num ato de deboche, o baixo material se apropria do comportamento civilizado para se fazer sentir. A festa de Quimbanda é uma segunda vida, como certa vez pensou Mikhail Bakhtin (1993), desafiando ironicamente as instituições e doutrinas dominantes.

Retornando à descrição, enquanto aqueles corpos giram e interagem no salão, leva-se a mesa para o centro da encruzilhada. Assistência e entidades da casa fazem a demanda. Estando tudo preparado, as matérias possuídas ganham a rua. Agora, no cruzeiro, há dois círculos humanos. Externamente, curiosos e simpatizantes compõem a plateia. Internamente, exus, pombasgiras e ciganos estabelecem o centro sagrado. Somente Seu Sete e sua corte devem ficar no terreiro. A *curimba*, sem nunca deixar de tocar seus instrumentos, se posiciona em local próprio na encruzilhada. Estando todos do lado de fora, é hora de Seu Sete ganhar o cruzeiro. É a entrada triunfal! Acompanhado de suas belas, adentra nos dois círculos com extrema satisfação. Não se faz de rogado, sabe que é tudo para ele.

Os pontos de exus são tocados com labor. O círculo interior ganha movimento. Dezenas de corpos animados saúdam sua morada, a encruzilhada, com suas danças. Percebe-se a alegria de habitarem a matéria e, em provocação silenciosa a outras doutrinas, não carecem da negação dos prazeres no mundo. Riem, sustentam expressões desafiantes, fumam e bebem. Conversam entre si e com o público. O baile se silencia apenas por um momento, quando Seu Sete toma o microfone e realiza seu discurso. Afinal, todo homenageado tem, necessariamente, que fazer um discurso. Agradece a todos, manifesta sua felicidade pelo momento e, para delírio dos adeptos, incorporados ou não, desafia todos seus inimigos. Ressalta que não é homem de levar desaforo para casa e quem quiser o enfrentar que esteja à vontade, pois a ninguém teme. A fala é rápida, pois sabe que a noite não é para falatório, e sim para se festejar.

Durante duas horas os exus são dono da rua. Por volta da meia-noite devem

retornar ao terreiro. Existe horário negociado com a prefeitura para o recolhimento. Retornam para o salão, onde durante mais algumas horas continuaram a animada cerimônia. Apesar das entidades parecem dispostas a nunca terminarem a festa, não se importam de deixarem os corpos emprestados. Talvez por respeito aos médiuns. Ou, quem sabe, estão conscientes que no próximo sábado estarão no mundo novamente.

APÊNDICE C
Happy Hour dos Filhos

Hoje houve reunião de orientação. E foi no dia 23 de abril, dia de São Jorge. Santo da igreja. Santo da *religião*... Aqui no Sul, diferente da Bahia dos orixás, é dia de churrasco, folhas de espadas de São Jorge, cerveja e velas vermelhas e verdes. Ogum, o guerreiro, está em festa. Neste dia, uma terça-feira, cheguei a cogitar uma visita anônima na Festa de São Jorge, tão próximo de minha casa, logo ali, no cruzamento da III Perimetral com a Av. Bento Gonçalves. Obviamente, não seria o santo da Capadócia o meu interesse. Seria a divindade africana que, como a versão eurasiática, distingue-se pela bravura anunciada pela habilidade com a armas. Se o santo católico é tão popular por essas terras do sul do Brasil, acredito que muito se deva a sua irmandade, descrita na alma brasileira, com o orixá Ogum. E, como sempre ouvi e não custo em acreditar, a festividade paroquial desse dia é composta mais pelo povo da *religião* do que pelos católicos. Se bem... existe povo da *religião* sem uma passagem pelo catolicismo popular? Ou... os legitimados católicos não perpassam, ao menos em parte, as crenças oriundas das antigas terras iorubás? Difícil responder. Mas pouco importa. Fora um dia de Ogum-São Jorge, e, por fim, nem sequer passei perto da Igreja. Novos rumos foram tomados...

A reunião visava um mútuo conhecimento entre as iniciativas dos orientandos. Cada qual deveria se apresentar e relatar, de maneira breve, suas pesquisas antropológicas. Os que não puderam estar presentes foram representados pelo orientador, preocupado em estimular um espaço de trocas e solidariedade entre seus pupilos. Estimulado pela ideia de solidariedade entre os orientandos, resolvi, ao fim da reunião, visitar a casa de Mãe Ieda em companhia de Eliana, que entrara no mestrado em antropologia social e interessada nos cultos afro-brasileiros. Ela, como relatou, gostaria de se aproximar da *religião*, a fim de aprofundar sua sensibilidade, pois está interessada em pesquisar um caso de candomblé em Berlim, Alemanha. Graças a sua necessidade abandonei a passada vespertina à Igreja São Jorge e rumei ao terreiro de Mãe Ieda. David foi junto, aproveitando da carona até a proximidade com o centro da cidade. Mas, como é um tipo sociável, acabou por dividir da experiência, tendo, inclusive, recebido certo regalo, fruto

da hospitalidade da casa de *religião*.

Chegamos à casa de Mãe Ieda por volta das 17:30. Nem mesmo sabia se ela estaria presente. Tudo o que tinha ideia, preliminarmente, era que nesse período, por volta do dia 23 de abril, ela realiza um ciclo ritual pelo *lado* da Nação. Não sabia se havia sido na semana anterior ou, para minha alegria, se ainda estaria por vir. Como havia deixado um DVD do projeto Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndense há, aproximadamente, um mês, teria nisso uma oportunidade para justificar a visita. Estaria lá para descobrir se ela aprovava o conteúdo do documentário, uma instância necessária para a confecção e posterior distribuição das cópias. Mera formalidade. Sempre soube que ela aprovaria, tendo por base nossa relação anterior e a preocupação em construir argumentos que sensibilizam o povo de *religião*. Justamente, minha ampla liberdade pelo seu terreiro se deve a uma parceria antiga, na qual ela, sem necessidade de consultar meios adivinhatórios ou entidades, bem sabe de meu compromisso e seriedade para a *religião*.

Felizmente, logo que estacionei o carro na frente da casa de Mãe Ieda, percebi que havia duas pessoas na frente do portão que dá acesso ao longo corredor. O portão estava entreaberto, algo raro nos dias de hoje devido o medo instaurado em nossa cidade, em especial naquela zona da Cidade Baixa. Bem ali, amarrado de forma quase displicente, balões vermelhos, verdes e brancos bailavam timidamente ao sopro do vento. Sim, a casa dedicada a Ogum estava em festa. E o melhor, com as portas abertas.

Eliana me acompanhava enquanto David estava a se despedir, agradecendo a carona. Convidei a participar da visita, o que foi aceito de imediato, sem prerrogativas. Cumprimentei as pessoas que estavam na frente. Não as conheço pessoalmente, mas seus rostos já me são conhecidos a certo tempo. Compõem parte do grupo de afiliados da casa. Em geral, toda a vez em que chego para uma visita, necessito me identificar. Muitas pessoas já me conhecem, mas sempre formalizo a situação através da cordialidade e de minha apresentação. Esclareço meus intentos em encontrar Mãe Ieda. Enfim, como estratégia de transito junto ao grupo, procuro valorizar suas presenças dando esclarecimentos, de maneira a atenuar a proximidade e, por que não, intimidade com a Mãe Ieda. Creio ser importante estabelecer essa postura, uma vez em que a atenção da mãe de santo tende a ser alvo de disputas. Parte no jogo micropolítico de uma congregação religiosa, a proximidade com a liderança corresponde a certo grau de *status*. Enfim, como o ‘pesquisador das fotos’ tenho a simpatia de Mãe Ieda, sendo ela sempre muito amável

comigo. Rompendo uma hierarquia inerente ao grupo, minha chegada se faz através de um abraço e beijo a esta senhora, que com verdadeiro sorriso me cumprimenta e, chamando-me de “meu filho”, indaga como estão as coisas. Uma proximidade resultante da relação de pesquisa que, se não vigiada, pode causar certos incômodos às sensibilidades menos compreensíveis.



Ao entrar no terreiro percebi que havia um clima festivo. Percorrendo o longo corredor que leva ao salão principal, existiam diversos arranjos de balões novos, ou seja, haviam sido dispostos neste dia, não sendo remanescência de outra festividade. Isso me alegrou timidamente, afinal, como desejo pessoal, gostaria que o ciclo ritual não tivesse iniciado. Quando chego na porta do salão, tenho a certeza que não é um dia ordinário, onde o terreiro é espaço de sociabilidade e ritos menores, como os referentes às demandas de filhos de santo ou clientes. O salão está bastante decorado com os balões das cores de Ogum. Tanto nas paredes,

dividindo espaço com fotografias antigas da mãe de santo e diplomas diversos, quanto no teto, formando agrupamentos coloridos amarrados entre si. A configuração do salão, que no dia a dia é extensão do próprio domicílio dos moradores locais, está arranjado como uma espécie de salão de festa. Diversas mesas plásticas estão espalhadas, dando um certo clima de bar popular. Sobre as mesas, um pedaço de TNT confere uma decoração simples. Percebo que o quarto de santo está aberto. Entre as oferendas que subjazem a imagem de São Jorge, destaca-se uma bela costela em corte amplo, sustentada através de três espetos. Os demais espaços sagrados presentes no salão, o quarto de exu e o congá, estão fechados. Sim, o sagrado operado para os próximos dias será pelo *lado* da Nação.

Existe a circulação de três ou quatro pessoas, enquanto um grupo de quatro

circundam Mãe Ieda, que está confortavelmente sentada num dos cantos. Veste um axó simples e usa túnica. Isso demonstra que encontrávamos em momento de referência religiosa, ainda que amplamente festivo. E quando digo festivo, não me refiro de uma dimensão meramente religiosa, cujo sagrado deve-se distanciar das noções e configurações profanas. Apesar da presença do sagrado, a ambiência, para melhor ser capitada por uma pessoa externa, precisa ser aproximada das referências festivas tradicionais e populares. Imagine um aniversário de uma pessoa mais velha a ser comemorado com uma churrascada oferecida por parentes e amigos. Mais ou menos isso...

Ao localizar a presença de Mãe Ieda, como de costume, direcionei-me até ela. É a primeira pessoa que sempre procuro cumprimentar. Em parte porque, assim, preservo a hierarquia da casa. Em um grupo marcado pela posição de destaque de um membro, central na coesão dos demais, seria inapropriado entregar-me a efusivos cumprimentos com os demais, legando à mãe de santo uma aproximação casual. Uma possibilidade que romperia com as normas da casa, a ser mal vista não apenas pela autoridade máxima negligenciada. Os próprios filhos de santo ficariam desconfortáveis, receosos de permitir aproximação mais íntima de uma pessoa tão distanciada dos silenciosos códigos de posturas que costuram as relações. Por outro lado, este é um cumprimento oportunista. Sei de sua máxima autoridade. Minha circulação pelo universo do terreiro está vinculada a permissão da líder. Bem sei, e disto me aproveito, que o carinhoso cumprimento da mãe de santo me legitima frente aos demais. Não apenas daqueles que em outros momentos já troquei alguma relação, mas mesmo de pessoas da rede que me vem pela primeira vez.

E que cena encontrei ao me aproximar. Mãe Ieda radiava uma alegria contagiante, um sorriso sincero, uma disposição renovadora. O brilho de seus olhos refletiam claramente os copos de cerveja tomadas até então. Bom, devo ser fiel aos acontecimentos. Não, ela não estava embriagada. Entretanto, muito de sua alegria havia do brilho estimulado pela bebida. É uma filha de Ogum. O pessoal da *religião* costuma dizer que filhos de Ogum dão para bebida. Bebem que é uma beleza! Aliás, seguindo os preceitos religiosos mais generalizados nos terreiros de Porto Alegre, sei que existe uma forte interdição dos orixás com bebidas etílicas. Quando o quarto de santo está aberto, não se bebe no salão. Durante os rituais no batuque, é totalmente proibido a ingestão de trago pelos adeptos. Por Ogum ter uma relação com bebidas alcoólicas, contadas no mito em que narra o episódio em que Iansã embebedou o guerreiro para fugir com

Xangô, isso autoriza a presença de bebida em determinadas oportunidades em que o quarto de santo está aberto. Claro, estamos numa casa dedicada a Ogum.

Mãe Ieda me recebe entusiasmadamente. Havia sinceridade em sua satisfação por minha visita desavisada. E ainda trazia dois colegas de Universidade. Mal pude trocar algumas palavras quando ela me interrompeu, aconselhando-me que fosse aos pés do Pai Ogum. Fiquei ligeiramente desorientado. Será que ela espera que eu *bata cabeça*? Nunca fiz isso e, inclusive, faço questão de não realizar. Creio nada ser mais estúpido que um pesquisador que, tendo em vistas ganhar a confiança do grupo, começa a reproduzir os gestos por mimetismo. Vê o povo *batendo cabeça* e resolve imitar. É algo percebido como ridículo pelos religiosos. Só *bate cabeça* quem tem santo feito, ou seja, iniciado na *religião*. Longe de uma opinião leviana, isso leva a refletir quais os códigos religiosos que assumo dentro de um terreiro, enquanto outros eu não realizo justamente para não ferir um padrão de comportamento desejado. Se nunca *bato cabeça* ou realizo a tradicional saudação entre membros iniciados, caracterizado pelo aperto de mão cruzado seguido de um beijo na mão de cada um, existem outros comportamentos que reproduzo. De alguma maneira, mais empírica do que racionalizada, desenvolvi um repertório de maneiras de ser e estar nos terreiros que favorecem a construção do sujeito pesquisador. Respeitoso à *religião*, entretanto demarcando o distanciamento salutar. Por incidir diretamente num estratégia metodológica, a observação-participante levada a cabo, acredito que seja importante pensar sobre essas posturas, internalizada por mim ao longo de alguns anos de aproximação em diferentes terreiros gaúchos.

Retornando ao fatos lembrados, havia ficado em surpresa. Percebendo isso, Mãe Ieda disse:

- Aproveita, meu filho, te ajoelha para o Pai e faz os teus pedidos.

Entendido o que se passava, tomei a iniciativa de tirar os tênis. Mãe Ieda disse que não precisava, entretanto insisti, pois, frente aos orixás, era melhor ficar sempre sem sapato. Seu sorriso foi a aprovação e a garantia que, devagarzinho, aquele moço da faculdade vai “pegando as coisas”.

Fui à frente do quarto de santo e ajoelhei-me em uma almofada que estava disposta na entrada. Acho que fiz uma besteira. Pensando agora, creio que a almofada não era destinada para o conforto de joelhos clementes. Devia ser para os filhos que batem cabeça... Gafes a parte, tão logo me coloquei frente às imagens que adornam este compartimento sagrado, percebi que a

sineta começou a ser tocada. Interessante, pois a sineta no terreiro sempre é usada em momentos de direta conexão entre o homens e os deuses. Tal como uma ponte a ligar dois pontos segregados. Sem dar maior importância ao toque realizado para que eu pudesse clamar pelo Ogum da casa, acabei por realizar meus pedidos. Fixei meu olhar na imagem de São Jorge, deixando-me distanciar do resto do mundo. Apenas a imagem do santo e o som contínuo da sineta. O resto era silêncio e vazio. Deve ter sido curioso para meus colegas, principalmente para Eliana. Naquele mesmo dia, poucas horas antes, ao me questionar se eu era iniciado, fui enfático em dizer que era cético ao sobrenatural. Acreditava que aquelas pessoas acreditam no que professam, e tudo isso constitui uma forma de experienciar o mundo que tenho por interesse antropológico. Ficou até meio



constrangedor. Quase uma decepção para ela. E pouco tempo depois estava lá eu, ajoelhado frente as representações materiais de uma divindade afro-brasileira, fazendo pedidos enquanto uma filha de santo tocava sineta... No fundo, irrita-me essa quase pré-condição, espalhada por alguns setores da academia, de que para estudar o batuque tem que se iniciar. Hoje em dia temos outros recursos, muito mais dialógicos. Além do mais, a não crença no sobrenatural de forma alguma impede o meu credo ao sagrado...

Tão logo finalizei e estando, portanto, regresso dessa pequena viagem que nunca deixa de ser ao próprio interior, tornei-me em pé e fui cumprimentar a filha de santo que, dedicadamente, tocou a sineta. Era Frida, uma senhora de, aproximadamente, sessenta anos.

Apesar do nome que evoca tanto as imigrantes alemãs, é uma mulher nem branca e nem negra. Difícil de precisar. Além dos cabelos descoloridos, é perceptível diversos traços etnicorraciais em sua doce fisionomia de mãe querida. Sempre vi Frida com frequência no terreiro de Mãe Ieda. Tenho lembranças dela, principalmente, nos rituais do *lado do exu*, em que baila formosamente com sua cigana. Inclusive, como ela relatou pouco depois, também é conhecida como Frida da Cigana, uma referência ostentada com orgulho. Interessante observar isso, que tão bem anuncia a importância da simbiose entre médium e entidade, constituindo uma trajetória social múltipla a partir de um único corpo humano.

No que passei a travar um descompromissado diálogo com Frida, Eliana se aproximou, afim de interagir. Como estávamos ao lado de um pequeno quadro negro onde, em giz, estava anunciada a programação do ciclo ritual do batuque, passei a indagar como seria as festividades, expressando a minha alegria em saber que os rituais não haviam sido realizados na semana anterior. Basicamente, no quadro, estava escrito:

(...)
Dia 23 - Happy Hour dos filhos - a partir das 18:00.
Dia 26 - Ebó - 20:00.
Dia 27 - Batuque - 22:00.
(...)
(...)

Havia mais dois ou três avisos. Um se referia a confraternização ao Pai Ogum, oportunidade em que é realizado um churrasco ou galetto. Paga-se o convite para participar e, além do evento que estimula a alegre sociabilidade de membros e simpatizantes, é uma maneira para a casa arrecadar fundos, tão necessários frente às onerosas despesas do rituais no Batuque. Não lembro a data, pois já havia passado. Outros dois eventos não estavam relacionados com o ciclo ritual batuqueiro. Um era sobre um casamento na umbanda, mas que, segundo Frida, talvez não fosse acontecer. O outro evento fugiu da memória (que falta faz a disciplina de usar um caderno de notas...). De qualquer maneira, neste momento, me interessava os rituais de batuque. Achei interessante que, seguindo a tradição, faltava diversos rituais típicos de um ciclo ritual. Era o caso da *mesa de ibeje*, a *levantação*, o *passaio*... Questionei se alguém estaria fazendo *obrigação*. Frida me confirmou o fato. Por fim, não entrei em detalhes sobre a ausência dos

demais ritos. Suspeito que no quadro estavam aqueles que convocavam os membros do terreiro. O inusitado Happy Hour, o Ebó e o Batuque constituíam, de fato, os momentos em que se esperava a presença de pessoas, tanto para trabalhar quanto para engrandecer o prestígio da casa. Os demais, ligados estritamente a quem estava realizando o *bori*, provavelmente dispensavam essa participação mais ampla.

No que Frida passou a falar sobre o Ebó, Eliana perguntou se poderia visitar a casa. Frida disse que certamente não teria problema, desde que respeitada alguns pontos. Enumerou dois momentos tabus, ambos relacionados com o uso de imagens. Não se deve fotografar ou filmar a pessoa quando incorporada pelo orixá e nem o momento do corte de animais. Lembrou das imagens publicadas no livro “Cavalo de Santo,” de Mirian Fictner. Frida lamentou



profundamente as imagens feitas durante um Bori, quando o animal é sacrificado sobre o adepto, que tem sua cabeça coberta por sangue. Considerava um absurdo aquelas fotos, indagando-se como o pai de santo permitiu e, sem delongas, mostrou-se inconformada como a fotógrafa foi capaz de fazê-las, uma vez que sabia que não deveria ter invadido esse fundamento religioso.

A conversa se estendeu um pouco mais. Logo na sequencia de nossas críticas às fotografias de obrigação publicadas, Frida retornou a falar do tabu de se fotografar pessoas em transe durante os rituais no batuque, o que não existe na umbanda e na quimbanda. Não disse as razões da proibição. Também não conduzi a fala, uma vez em que não estávamos em momento de entrevista. Sendo ela a condutora da fala, optou por nos relatar como a pessoa nunca sabe que manifestou o orixá. Disse que o santo coloca memórias falsas na cabeça da

pessoa. Assim, é possível entrar em transe durante horas e não se lembrar de nada. Para o cavalo de santo, é como se estivesse ficado todo o tempo no batuque. Inclusive, se algo acontecer de extraordinário durante o ritual, irá se lembrar. Entretanto, não será uma lembrança aos olhos da divindade. Seria como se estivesse permanecido no *xirê* o tempo todo, dançando e cantando para os orixás. Esta detalhada explicação, que aqui ficou reduzida, não é a toa. Certamente existe muita polêmica no fundamento em que a pessoa não sabe que recebe orixá. Mesmo entre os religiosos existe a possível indagação de como uma pessoa perde a consciência durante horas e depois retorna e não desconfia que o tempo passou? Não se pergunta por que seu corpo está todo suado? Enfim, conceber que o orixá coloca falsas memórias, ou melhor, apaga a lembrança do empréstimo do corpo, é uma boa explicação para estas questões... Inclusive justifica outros pontos emblemáticos. Vai lá que uma pessoa que esteve ocupada resolva, em ocasião posterior, comentar algo que teria acontecido em um momento em que era de conhecimento geral que estava manifestando o orixá? Se, como suspeito, grande parte dos tranSES são, de fato, jogos performáticos (semi) conscientes,

ao invés de uma alteração significativa do cérebro a influir na perda da memória e da capacidade cognitiva, acredito que abre-se uma perigosa fenda para possíveis “entregadas” em alguns casos. O próprio sistema de crenças oferece os recursos para a preservação de si.

Entretanto, intriga-me a manutenção desse tabu, uma vez que desconfio que as pessoas sabem que entraram em transe (existe toda a reação corpórea que antecede a incorporação) e, para ser menos idealista, creio que a grande totalidade das incorporações são performáticas. Não estou diminuindo nada. Tomo por base minhas observações em que não vejo diferença significativa entre o repertório intelectual e físico do médium e a divindade em questão. Basicamente, tenho consciência de que talentos, aptidões e conhecimentos do médium e da divindade são os mesmos. Enfim, questões perigosas, pois poderiam desencantar o mundo dos terreiros, mas... Antropologicamente, considero fascinante pensar que todos esses rituais, trajetórias e relações são performances. O povo de *religião*, que dá vida aos milhares de terreiros nessa cidade, sabem que existe “fingimento”, concebem que o outro também desconfia que se está atuando... E mesmo assim, existe uma fé verdadeira, dedicada e muitas vezes onerosa. É, no mínimo, fabuloso e de difícil explicação! Se é que possível...

Após essa breve conversa, Frida voltou aos seus afazeres. Estava trabalhando no andamento do encontro. Neste momento, ajeitou uma mesa para nós, dizendo que em seguida iria nos trazer comida. Pois isto é muito dessa religião simpática. Se há de se celebrar algo, há de se fazer circular o alimento. Boa para pensar... Melhor ainda para se comer! Neste momento, Eliana, transpirando animação, perguntou se eu iria no Ebó. Disse que, provavelmente, sim. Entretanto desencorajei a participação dela, uma vez que ela assistiria de camarote o que existe de mais íntimo do batuque e, por acaso, iria retornar algum dia? Até então, apenas sabia que seu objeto de pesquisa era fora do batuque. Por isso sugeri que ela fosse apenas no dia do Batuque. Sim, esse é o dia em que o grupo se preparara para bem receber o público externo, exibindo, caprichosamente, as belezas dos orixás e a animação desse sagrado festivo.

