

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Dissertação de Mestrado



**A Princesa Batuqueira:
Etnografia sobre a interface entre o movimento negro
e as religiões de matriz africana em Pelotas/RS**

Carla Silva de Avila

CARLA SILVA DE AVILA

A PRINCESA BATUQUEIRA:

Etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as
religiões de matriz africana em Pelotas/RS

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da Universidade
Federal de Pelotas, como requisito
parcial à obtenção ao título de Mestre
em Ciências Sociais.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Rogério Reus Gonçalves da Rosa

Pelotas, Julho de 2011

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Daiane Schramm – CRB-10/1881**

A958p Avila, Carla Silva de
A princesa batuqueira: etnografia sobre a interface
entre o movimento negro e as religiões de matriz africana
em Pelotas/RS / Carla Silva de Avila; Orientador : Rogério
Reus Gonçalves da Rosa . – Pelotas, 2011.
190f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.
Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de
Pelotas.

1. Noção de pessoa. 2. Afrodescendentes. 3. Ritual.
4. Movimento negro. 5. Religião de matriz africana. I.
Rosa, Rogério Reus Gonçalves da, orient. II. Título.

CDD 305

Banca Examinadora:

Profº. Drº. Rogério Reus Gonçalves Rosa

Profª. Drª. Georgina Helena Lima Nunes

Profº. Drº. Francisco Pereira Neto

Prfª. Drª. Adriane Rodolpho

Ao Movimento Negro, aos negros em movimento e às lideranças afro-religiosas da cidade de Pelotas.

Agradecimentos

Em especial, a Mãe Gisa de Oxalá, Mãe Nara de Xapanã, Mãe Neci de Oxalá e Welington de Oxalá, que me acolheram durante dois anos de pesquisa em suas casas de religião, permitindo-me o acesso à espaços e rituais que foram essenciais para a feitura dessa dissertação. Agradeço também a Berenice e a Janaina, duas grandes militantes políticas, que possibilitaram a mim acompanhar suas iniciações junto ao batuque. A Joab, Presidente da Federação Sul Riograndense de Umbanda, que gentilmente aceitou ser entrevistado.

Ao movimento negro, que há quase sete anos me acolhe para além da prática da pesquisa, pessoas que de interlocutores transformaram-se em amigos.

À CAPES, que contribuiu de maneira relevante e imprescindível, possibilitando a dedicação exclusiva à pesquisa.

Ao meu orientador e amigo, Prof^o. Dr^o. Rogério Reus Gonçalves da Rosa, por sua dedicação e incentivo durante esses dois anos de Mestrado. Além de nossas longas conversas de orientação, agradeço pela disciplina “Mito Ritual e Fronteira” que foi de extrema importância para a percepção de pontos-chaves de minha pesquisa.

Aos professores da banca Georgina Helena Lima Nunes, Francisco Pereira Neto e Adriane Rodolpho que aceitaram o convite e a disponibilidade para contribuir com minha formação profissional e acadêmica.

Ao amigo Tiago Lemões Silva, ou Djaga, que por intermédio da brincadeira por ele chamada de “Plantão Antropológico” sanou-me várias dúvidas de última hora.

À amiga Luisa Lacerda Maciel, ou Djuca, pelas dicas e pelos ouvidos nos longos desabafos, aproveitando os bônus da Claro.

À amiga e estimada Evelyn, ou Evinha pela correção ortográfica.

À amiga Débora, que me auxiliou nas transcrições das entrevistas.

Aos amigos Edgar Rodrigues Barbosa Neto e Bianca Oliveira pelas discussões e orientações sobre a pesquisa no universo das religiões afro-brasileiras.

E, por fim, a minha mãe Adeli e minha irmã Clarice pelo apoio e conforto familiar nesse período de inclusão.

Resumo

AVILA, Carla Silva de. A princesa Batuqueira: **Etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana na cidade de Pelotas/RS**. 2011. 190 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação Mestrado em Ciências Sociais de Pelotas.

O presente trabalho parte das organizações afro-políticas da cidade de Pelotas até o mergulhar intensamente no universo das casas de religião de matriz africana freqüentadas por militantes do movimento negro. No intuito de perceber a interface entre os campos da participação política com o campo da religião, acompanhou-se o dia a dia de práticas rituais que servem como base do entendimento de uma filosofia política da prática desta religiosidade. Parte-se da noção de *encruzilhada* para compreender os pontos de intersecção da ação social e política com práticas religiosas, tantos dos militantes do movimento negro, como dos filhos e filhas de religião, freqüentadores dos centros afro-religiosos. Mais que conclusões, notam-se pontos e estratégias de ação política que vão para além das lutas contra a discriminação étnico-racial ou pelo combate ao racismo. Desse modo, percebe-se uma filosofia política particular que permeia setores da sociedade, principalmente no que tange à saúde, ao meio ambiente e à intolerância religiosa.

Palavras chaves: afrodescendentes – ritual – pessoa de religião – movimento negro

RÉSUMÉ

AVILA, Carla Silva. *Batteurs Princess: Ethnographie sur l'interface entre le mouvement le noir et les religions africaines dans la ville de Pelotas/RS*.2011. 190f.Dissertation (MA) - Master - Programme des Sciences Sociales de Pelotas.

Ce travail traite des organisations religieuses et politique de la ville de Pelotas. On a plongée intense dans les maisons de la religion africaine, fréquentée par les activistes noirs du mouvement. Afin de réaliser l'interface entre les domaines de la participation politique au champ de la religion. On a accompagné des pratiques rituelles quotidiennes qui servent de base d'une compréhension de la philosophie politique de la pratique de la religion. On a commencé avec la notion du milieu pour comprendre les points d'intersection de l'action sociale et politique avec les pratiques religieuses entre militants du mouvement noir, comme les fils et filles de la religion, les spectateurs des centres religieux. Plus conclusions peuvent être remarquées comme les points et les stratégies d'action politique qui vont au-delà de la lutte contre la discrimination ethnique et raciale ou la lutte contre le racisme. Ainsi, on a trouvé une philosophie politique qui imprègne des secteurs particuliers de la société, notamment sur l'intolérance religieuse et la défense de la santé.

Mots-clés: origine africaine - rituel - personne du religion - mouvement noir

Lista de Figura

Figura 1 – Varal de charque. Imagem blog Andrea Mazza - http://terradeandrea.blogspot.com	26
Figura 2 – Charqueada sec. XIX. Imagem Jean Batist Debret. _____	27
Figura 3 – CABOBU e sopapo. Imagem Portal Afro- http://oliveirasilveira.blogspot.com/ .	38
Figura 4 – Ilê Axé iYemonjá Omi Olodô. Imagem Carla Silva de Avila. 29/09/2010. ___	45
Figura 5 – Bloco do Mestre. Imagem movimento negro. 11/03/2011. _____	46
Figura 6 – Salão de religião. Imagem Carla Silva de Avila. 05/07/2009. _____	52
Figura 7 – Cozinha de religião. Imagem Carla Silva de Avila. 30/03/2010. _____	53
Figura 8 – Carnaval 2010. Imagem Carla Silva de Avila. 10/01/2010 _____	54
Figura 9 – Sala de Aula e pátio. Imagem Carla Silva de Avila. 16/08/2009. _____	56
Figura 10 – Culto aos antepassados. Imagem Carla Silva de Avila. 27/11/2020. _____	58
Figura 11 – Salão de religião. Imagem Carla Silva de Avila. 01/01/2010. _____	59
Figura 12 – Procissão de São Jorge. Imagem Carla Silva de Avila. 01/01/2010. _____	67
Figura 13 – Festa Ogum e São Jorge. Imagem Carla Silva de Avila. 01/01/2010. _____	68
Figura 14 – Preparativos Festa de Exu. Imagem Carla Silva de Avila. 16/08/2009. _____	72
Figura 15 – Família de religião. Imagem Carla Silva de Avila. 16/08/2009. _____	74
Figura 17 – Festa Santa Sara Kali. Imagem Carla Silva de Avila. 22/05/2010. _____	76
Figura 18 – Festa Santa Sara Kali. Imagem Carla Silva de Avila. 22/05/2010. _____	77
Figura 19 – Festa Pai Cleon de Oxalá. Imagem Carla Silva de Avila. 07/09/2009. _____	80
Figura 21 – Festa Pai Cleon de Oxalá. Imagem Carla Silva de Avila. 07/09/2009. _____	81
Figura 22 – Festa Pai Cleon de Oxalá. Imagem Carla Silva de Avila. 07/09/2009. _____	81
Figura 23 – Festa Comunidade Santo Antonio. Imagem Carla Silva de Avila. 12/08/2010. _____	88
Figura 24 – Reforço escolar CEAAB. Imagem Carla Silva de Avila. 31/08/2009. _____	90
Figura 25- Reforço escolar CEAAB. Imagem Carla Silva de Avila. 31/08/2009. _____	90
Figura 26 – Mesa de <i>ibeji</i> . Imagem Carla Silva de Avila. 14/12/2009. _____	92
Figura 27 – Grupo Afropel. Imagem Grupo Afropel. 31/05/2010. _____	95
Figura 28 – Obrigação a <i>Otim</i> . Imagem Carla Silva de Avila. 03/09/2010. _____	129
Figura 29 – Bere D’ <i>Otim</i> . Imagem Carla Silva de Avila. 03/07/2009. _____	131
Figura 29– Pirão de Xangô. Imagem Carla Silva de Avila. 05/07/2009. _____	132
Figura 30 – Família de religião: Pai Cleon de Oxalá. Imagem Carla Silva de Avila. 27/11/2010. _____	139
Figura 31 – Batuque cabinda. Imagem Carla Silva de Avila. 27/11/2010. _____	140
Figura 32- Festa Iemanjá Barro Duro. Imagem Carla Silva de Avila. 01/02/2010. _____	151
Figura 33- Representação política e religiosa. Imagem Carla Silva de Avila. 01/02/2010. _____	152
Figura 34- Iemanjá da Umbanda. Imagem Carla Silva de Avila. 01/02/2010. _____	153
Figura 35- Encontro Iemanjá e Navegantes. Imagem Carla Silva de Avila. 01/02/2010. ___	154

Figura 36- Cartaz Dida Ará- Imagem organização do evento. _____	156
Figura 37- Bará do Mercado. Imagem Carla Silva de Avila.18/09/2010. _____	158
Figura 38- Domingo de Oxalá. Imagem Carla Silva de Avila.20/09/2010. _____	160
Figura 39 – Representantes RENAFRO-RS. Imagem Carla Silva de Avila. 21/09/2010. _	174

Lista de Tabela

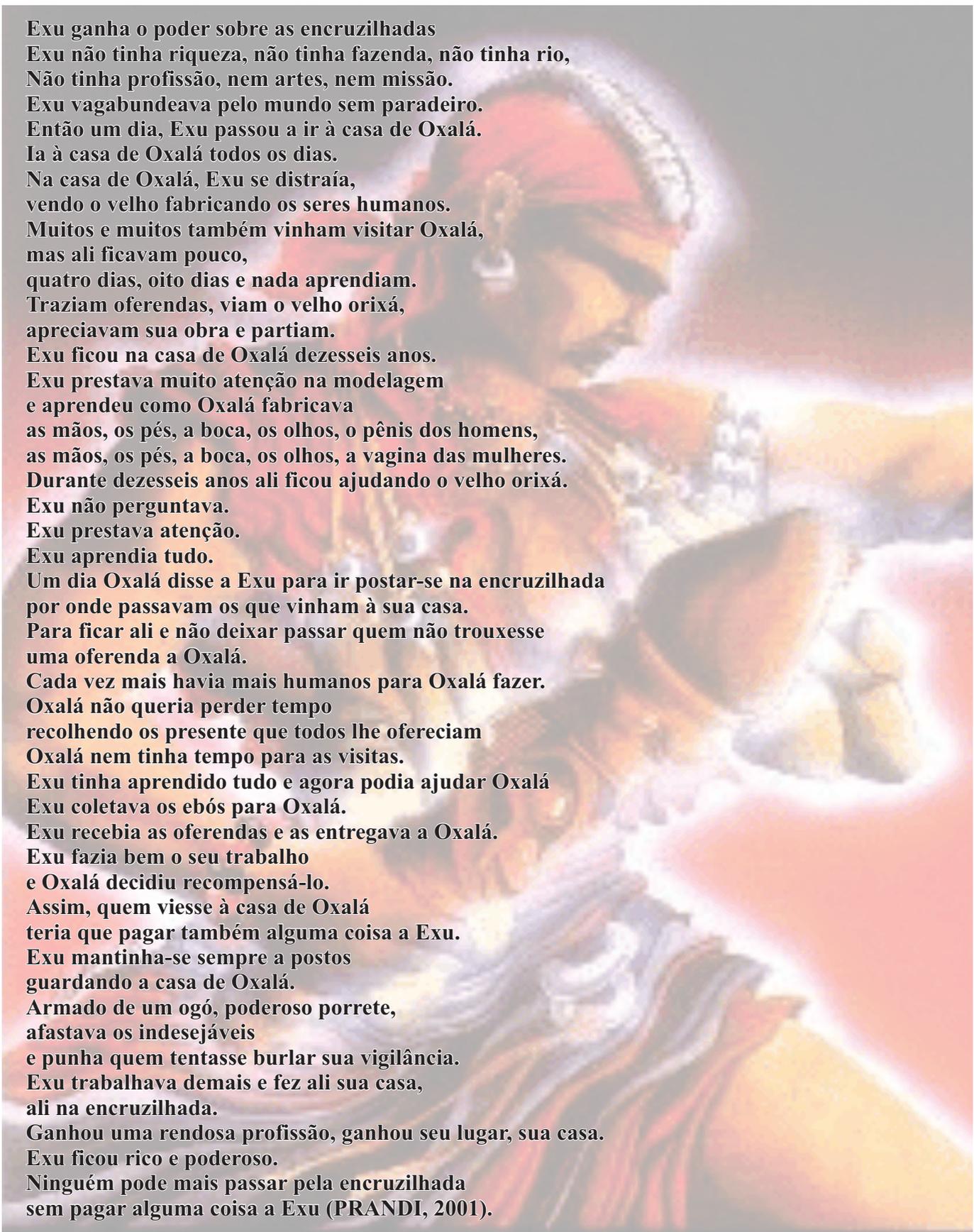
Tabela 1 – Organizações Negras em Pelotas de 1980-2007. _____	35
---	----

Sumário

Introdução _____	13
Capítulo 1 – A Princesa e o Sopapo, do Sal ao Tambor: a organização negra no sul do Rio Grande do Sul _____	23
1.1 A Pelotas de matriz africana _____	23
1.2 As organizações afro-descendentes se organizam na “princesa do sul” _____	31
1.3 O movimento negro de Pelotas _____	34
1.4 Do palco às ruas: do CABOBU à Marcha Zumbi dos Palmares _____	40
Capítulo 2 – Linhas Fluidas: As terreiras e os rituais _____	49
2.1 “ <i>Têm terra hoje?</i> ”: As casas, os reinos e os Ilês _____	50
2.1.1 O Centro Africano Pai Xapanã _____	51
2.1.2 Casa Espírita Assistencial Afro-brasileiro Caboclo Rompe Mato Reino Xangô e Oxalá _____	55
2.1.3 Centro Africano de Pai Oxalá e Mãe Jurema _____	59
2.2 Os rituais a relação com o sagrado _____	63
2.2.1 Rituais de umbanda: “ <i>Levando ao mundo inteiro a bandeira de Oxalá</i> ” – A umbanda _____	64
2.2.1.1 Ogum e São Jorge _____	66
2.2.1.2. “ <i>Deu meio noite o galo já cantou, seu Tranca Rua é dono da gira</i> ”: Os exus e a linha cruzada _____	69
2.2.1.3 “ <i>Amigo jogue flores e perfume, os ciganos estão em festa</i> ” _____	74
2.2.2 Rituais do batuque _____	79
2.2.2.1 Batuque da casa e 50 anos de religião na nação Cabinda _____	80
Capítulo 3 – Linhas que se cruzam: os projetos, a federação e o movimento negro _____	85
3.1 Os projetos sociais: a filosofia política da prática religiosa afro-pelotense _____	85
3.1.1 Olojukan: “ <i>Aquele que vê com os olhos do coração</i> ” _____	86
3.1.2 “ <i>O CEAAB para mim é tudo</i> ”: Educação e reforço escolar _____	89
3.1.3 “ <i>A gente ia dançar para o orixá</i> ”: AFROPel Olodumaré _____	92
3.2 A relação com as organizações coletivas: Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros e o Movimento Negro de Pelotas _____	96

3.2.1 Federação Riograndense de umbanda e Cultos Afros _____	97
3.2.2 “ <i>O tempo inteiro com a espada na mão</i> ”: o Movimento Negro na visão do batuqueiro _____	101
3.2.3 Participação política _____	105
3.3 A filosofia política da religiosidade afro-pelotense _____	110
Capítulo 4 – Consagração da vida ao orixá: O cruzamento _____	118
4.1 “ <i>Eu vou me construindo com meu orixá</i> ”: noção de pessoa de religião _____	118
4.1.1 A noção de pessoa e a construção da identidade nacional _____	123
4.2 Bere D’Otim _____	125
4.2.1 Bori: Primeiro fundamento de feitura do orixá na cabeça _____	127
4.2.2 Primeiro dia de chão: resguardo e acolhimento na família de religião _____	129
4.2.3 O batuque: a festa dos Orixás _____	130
4.3 Janaína de Iemanjá _____	133
4.3.1 A iniciação de Janaína na nação cabinda _____	136
4.3.1.1 O serão _____	136
4.3.2 A roda de batuque _____	138
4.4” <i>Minha mãe tinha terreira em casa</i> ” _____	140
4.5 “ <i>Eu entrei na nação pela dor</i> ”: A relação entre problemas de saúde e o ingresso nas religiões de matriz africana _____	143
Capítulo 5 – Religião e Poder: Organização social e política da religiosidade afro-brasileira _____	146
5.1 Elementos rituais fora do ritual: A segmentaridade da organização afro-religiosa _____	147
5.2 <i>Com licença do senhor eu vou saudar Iemanjá</i> : Iemanjá e o poder político _____	150
5.3 O terreiro como promotor de saúde: o diálogo com o poder público na defesa dos direitos à saúde _____	155
5.3.1 Didá Ará – I Encontro Nacional de Tradições de Matriz Africana e Saúde _____	155
5.3.1.1 “ <i>Quem tem ori não baixa a cabeça</i> ”: As dimensões de poder na cosmovisão batuqueira _____	161
5.3.1.2 “ <i>Quem é de axé diz que é!</i> ” – A participação política das casas de religião de matriz africana _____	163
5.3.1.3 Vivenciando a cosmopolítica afro-brasileira _____	166
5.4 “ <i>O nosso partido é o orixá</i> ”: a luta em defesa da religiosidade afro-brasileira _____	168

5.4.1 “ <i>Deixa o tempo lhe mostrar</i> ”: Organização política da RENAFRO/SAÚDE-RS _____	170
5.4.2 Organização da religião e saúde em Pelotas _____	175
Considerações finais _____	181
Referenciais Bibliográficas _____	185



Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas
Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,
Não tinha profissão, nem artes, nem missão.
Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.
Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá.
Ia à casa de Oxalá todos os dias.
Na casa de Oxalá, Exu se distraía,
vendo o velho fabricando os seres humanos.
Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá,
mas ali ficavam pouco,
quatro dias, oito dias e nada aprendiam.
Traziam oferendas, viam o velho orixá,
apreciavam sua obra e partiam.
Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.
Exu prestava muito atenção na modelagem
e aprendeu como Oxalá fabricava
as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,
as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.
Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.
Exu não perguntava.
Exu prestava atenção.
Exu aprendia tudo.
Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada
por onde passavam os que vinham à sua casa.
Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse
uma oferenda a Oxalá.
Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer.
Oxalá não queria perder tempo
recolhendo os presente que todos lhe ofereciam
Oxalá nem tinha tempo para as visitas.
Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá
Exu coletava os ebós para Oxalá.
Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá.
Exu fazia bem o seu trabalho
e Oxalá decidiu recompensá-lo.
Assim, quem viesse à casa de Oxalá
teria que pagar também alguma coisa a Exu.
Exu mantinha-se sempre a postos
guardando a casa de Oxalá.
Armado de um ogó, poderoso porrete,
afastava os indesejáveis
e punha quem tentasse burlar sua vigilância.
Exu trabalhava demais e fez ali sua casa,
ali na encruzilhada.
Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.
Exu ficou rico e poderoso.
Ninguém pode mais passar pela encruzilhada
sem pagar alguma coisa a Exu (PRANDI, 2001).

INTRODUÇÃO

Assim ocorre em todas as práticas rituais afro-descendentes: na cosmologia de matriz africana Exu situa-se no agenciamento da subjetividade desse grupo étnico, pois qualquer ritual inicia-se com o pedido a ele (ANJOS, 2006).

Exu tem o poder das encruzilhadas¹, é o mensageiro de todos os orixás², tanto no batuque, como na umbanda. Como é dito, “sem exu não se faz nada”, e é nesse sentido que introduzo essa temática de pesquisa sobre filosofia política na prática da religiosidade afro-brasileira, neste caso afro-pelotense.

Pensar na formação do Brasil em sua complexidade é pensar no processo de constituição de uma sociedade com diferentes visões de mundo e formas de ocupar e vivenciar esse território. Primeiramente, deve-se perceber a formação da identidade nacional não somente sob a luz da visão de mundo judaico-cristã com seus valores eurocêntricos que desconsideravam a diversidade existente nessa sociedade. Valores esses que, durante séculos, justificaram a coisificação de diferentes grupos étnicos africanos, bem como ameríndios em detrimento de um ideal a ser buscado: o branqueamento da nação.

No sentido contrário a esse ideário - de perceber o Brasil somente através das lentes eurocêntricas- o Movimento Negro traça as suas bandeiras de lutas. Não só nos fatores infra-estruturais ou de combate ao racismo e discriminação racial, mas na existência de uma cosmovisão africana, como a herança dos antepassados escravizados no território brasileiro e em Pelotas. No caso do Movimento Negro da cidade de Pelotas, a relação com essa visão de mundo foi percebida de forma sutil, em pequenos detalhes: como o dia ideal para realizar uma

¹ Frisa-se que a seqüência de mitos apresentados na abertura dos capítulos não segue a seqüência mitológica dos rituais de batuque. Os únicos mitos que correspondem a ordem do orumalé são os mitos de Bará e Oxalá.

² Orixá representa parte de uma natureza, sensata, disciplinada, fixa e controlável que forma uma cadeia de relações com os homens (VERGER, 2000:37). Por exemplo, Bará ou Exu, poder das encruzilhadas; Ogum, do Ferro; Iansã, dos ventos; Xangô, do fogo e da justiça; Odé e Otím, da caça; Ossanha, das ervas medicinais; Xapanã, da saúde; Oxum, fertilidade e águas doces; Iemanjá, das águas e cabeças; e Oxalá, pai de todos os orixás.

reunião política ou a utilização de acessórios que somente são percebidos por aqueles que freqüentam o universo das práticas das religiões de matriz africana.

Me insiro no movimento negro no ano de 2004, através de uma pesquisa para meu trabalho de conclusão de curso do Bacharelado em Ciências Sociais vinculado ao Instituto de Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas (ISP/UFPel), junto a ONG Odara, um grupo de dança afro que através dessa ARTE realiza sua ação social e política a respeito das causas étnico-raciais na cidade. Antes de vivenciar o dia a dia do grupo, por intermédio da observação participante, eu ainda não havia problematizado os conflitos raciais em meu cotidiano. Sempre percebi essas diferenças pelo viés econômico, pelas orientações de meu pai, que dizia: *“tu és diferente, nunca baixe a cabeça por não ser branca e por ser pobre”*. Levei muito a sério essas orientações, e mesmo não tendo trabalhado o que é ser negro, no sentido político, eu sabia que a sociedade me trataria de forma diferente.

Em minha adolescência participei intensamente das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), junto à teologia da libertação, que acreditava ser um lugar passível de realizar uma prática religiosa inserida na realidade social, traçando um perfil de participação política aos católicos. Também meu avô materno era ministro da palavra na igreja católica, uma das autoridades máxima a que um leigo, um não-padre, pode chegar. Eu fiz todos os sacramentos iniciais: batismo, eucaristia e crisma, chegando a ser catequista no “Mutirão da Criança”, uma pré-catequese aos 12 anos. Além disso, fui agente de pastoral (Pastoral do Menor e Pastoral da Juventude), pois a comunidade, que fica em frente a minha casa, era dirigida pelos freis capuchinhos, uma congregação de sacerdotes ligados à teologia da libertação.

Foi na prática cristã que me envolvi com os movimentos sociais. Lembro que quando completei 15 anos de idade ganhei de um Frei o Manifesto do Partido Comunista, de Karl Marx. Foi pelas pastorais sociais que tive contato com o Movimento dos Sem Terra (MST), na Marcha dos Cem e nesse movimento acolhemos os militantes do MST em nossa casa, além de participar de inúmeras Romarias da Terra. Organizamos o “Grito dos Excluídos”, uma marcha especial no dia 7 de setembro. Desfilávamos depois de todos os aparatos militares, denunciando a exclusão propiciada pelo sistema capitalista. Por fim, participei de conselhos de direitos, fóruns que organizam a sociedade civil, pelo viés da Mitra Diocesana, do Orçamento Participativo no meu bairro, e sempre acompanhei o Partido dos Trabalhadores (PT).

Cursei o ensino médio na ETFPeL, atual IFSUL, onde também participei do movimento estudantil como representante de curso. Em 2000, me formei no curso Técnico em Química e continuei no Laboratório de Análises Químicas no Frigorífico Extremo Sul. Em

seguida, fiz uma opção: trocar a carreira das exatas pelas Ciências Sociais. Enfim, cheguei ao curso de Ciências Sociais embasada por estas influências que ligam a prática cristã à prática social.

No segundo semestre de 2002 comecei a questionar a existência de Deus e a presença de Jesus Cristo em uma hóstia, e principalmente a estrutura hierárquica da igreja, sendo que as lideranças que atuavam na ação política foram transferidas de nossa paróquia e nossa comunidade iria voltar para o estilo tradicional. A prática religiosa nessas comunidades já não era mais ligada às organizações políticas, e como eu era muito amiga dos freis, eu disse que estava questionando sobre a minha fé, e então um dos religiosos, com o qual eu discutia muito, disse que se eu duvidava tanto assim, estava na hora de sair. E assim, me despedi e não participei de mais nada relacionado à igreja católica.

Já na faculdade intensifiquei a minha militância no movimento estudantil, participei da greve dos estudantes no ano 2001, que durou três meses, fazíamos inúmeros atos, passeatas solicitando melhorias ao ensino público. Neste mesmo ano entrei no Diretório Acadêmico do curso, o DAFF, onde fiquei por três gestões. No movimento estudantil conheci os mecanismos da participação política, as maquinações, as alianças e me deparei com uma política além da ideologia. Eu cheguei a liderar junto a outros colegas uma chapa para o DCE que propunha uma direção sem as influências de partidos políticos, causando grande polêmica, pois as forças político-partidárias agiam de forma implícita, colocando seus interesses partidários acima dos estudantes. Em 2005, participei e ajudei a liderar atos contra o aumento da passagem do transporte público, chegando a estabelecer vários conflitos com o aparato controlador do Estado, a Brigada Militar, levando junto aos colegas estudantes várias bofetadas na cara, por questionar a ordem social e econômica estabelecida na cidade.

E desta forma ingressei no Movimento Negro pela pesquisa antropológica. E acabei problematizando, junto ao grupo Odara, a construção da minha própria identidade étnica. Desde então decidi participar do movimento negro por intermédio da pesquisa. Entre 2006 e 2008 cheguei a formar e liderar Grupo de Trabalho Ações Afirmativas da UFPel, composto por estudantes da universidade que tinham interesse em realizar pesquisas nessa temática. Participando desse coletivo cheguei a um assento no Conselho Universitário desta Universidade, representando o movimento negro.

Em 2006, também ingressei no curso de Especialização em Sociologia e Política, com a inquietação da existência ou não do movimento negro na cidade. Pois eu convivía com vários grupos que atuavam nessa temática, e ao mesmo tempo escutava das pessoas expressões como “*Pelotas não tem movimento negro*”. A partir disso, decidi direcionar a

pesquisa no curso de especialização junto às organizações do Vinte de Novembro, e percebi a existência de distintas categorias de organização dos afro-pelotenses: a primeira delas, através de instituições que tratam dessa temática e que participam das reuniões; a segunda, formada por grupos e organizações não institucionalizados, que tiveram pouco tempo de duração; e, por último, a categoria de “negros em movimentos”, que abarca ativistas não inseridos em projetos sociais, mas que levam consigo as bandeiras de luta desse grupo étnico.

A partir da conclusão dessa pesquisa para a Especialização e pensando nas leituras dos antropólogos José Carlos Gomes dos Anjos (2006) e Márcio Goldman (2006) a respeito da relação entre religião de matriz africana e política no movimento negro em Porto Alegre (RS) e Ilhéus (BA), ingressei no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFPel) tentando perceber a interface entre religião e política no Movimento Negro de Pelotas, através de uma pesquisa em casas de religião freqüentadas por militantes políticos.

É neste contexto que este trabalho propõe-se a observar o campo de organização afro-religiosa na cidade de Pelotas. Como objetivo geral procura-se compreender de que maneira os campos da participação política nessa cidade se articulam com a prática das religiões de matriz africana. Já nos objetivos específicos procurou-se observar a lógica organizacional existente nas casas de religião através da prática ritual. Em seguida busca-se, apresentar os projetos sociais existentes nessas casas, bem como sua relação com as organizações coletivas referentes a esse segmento, no caso o Movimento Negro e a Federação de Umbanda e Cultos Afros; em tempo, também problematizar o processo de iniciação de militantes do Movimento Negro ao batuque; e, por fim, perceber o processo de organização política da categoria afro-religiosa, atendo-se às mobilizações sociais fora do espaço afro-religioso.

A metodologia utilizada nesse trabalho teve-se, primeiramente, à passagem mitológica de como o orixá Exu ganha o poder das encruzilhadas. A partir da observação e vivência junto a Oxalá, ele se torna o senhor dos caminhos. E é assim que acontece no aprendizado das religiões afro-brasileiras: “Exu não perguntava, Exu prestava atenção, Exu aprendia tudo”. Não perguntar e prestar atenção são formas desse aprendizado no universo afro-religioso. Entretanto o trabalho antropológico consiste em ir além do ato de observar, de ver: consiste em perguntar. Com isso necessitou-se ater-se ainda mais às falas, pois geralmente as respostas eram dadas não seguidas das perguntas, mas em momentos distintos, por diversas vezes relacionadas à prática ritual.

Falando disso, existem pessoas que levam mais de 20 anos para assentar os orixás em suas casas. E é neste contexto que esse trabalho se propõe, através da vivência junto às casas

de religião em Pelotas, apreender o *ethos* afrobrasileiro, ou parte dele. Isto é, a partir de Pelotas compreender o Brasil. É um longo processo de apreensão, são detalhes minuciosos, difíceis de captar em apenas dois anos de trabalho de campo.

Outro dado muito importante para essa pesquisa é que decidi não realizar nenhum rito iniciático, o que muitas vezes serve como porta de entrada a esse universo. Eu me inseri por outro mecanismo: através das redes sociais por mim estabelecidas nesses quase sete anos de pesquisa junto às organizações étnicas da cidade.

Antes mesmo de “mergulhar no campo” acionei alguns aprendizados de minha infância sobre o respeito que se deve à religião de matriz africana, mesmo tendo vivido um bom tempo na religião católica. Por exemplo, uma vizinha minha, praticante da umbanda, sempre me ensinava a pedir licença ao passar por qualquer oferenda que estivesse em algum cruzamento de uma rua no bairro Bom Jesus, e a nunca pisar ou pegar qualquer coisa que ali estivesse, sob risco de eu sofrer alguma vingança em meu corpo, como um pé torcido, uma dor de cabeça ou outra mazela qualquer. Na minha família há o caso de uma prima com um problema na perna direita de acordo com meus tios, por ela ter pisado em um despacho numa encruzilhada. Outro motivo é o fato de minha avó paterna Isaltina Cavalheiro de Avila ter sido parteira e benzedeira no interior da cidade de Canguçu, atualmente chamada de Canguçu Velho. Logo sempre íamos a benzedeiros e curandeiros onde participávamos das práticas de defumação (que consiste em contornar o corpo com a fumaça da brasa da madeira com ervas).

Foi através do respeito a essas práticas religiosas que direcionei esses dois anos de pesquisa, acompanhando as práticas rituais em três casas de religião. Sempre pedindo permissão as mães de santos e tomando o cuidado de não cometer nenhum constrangimento aos demais participantes, pois essa prática religiosa tem regras, e esses ensinamentos não vêm pronto em um catecismo ou em um manual, é individual, praticado e vivenciado. Esse aprendizado é retido através de conversas informais, interpretações de sonhos das pessoas de religião, utilização de outros sentidos além da fala e da visão como a intuição, o olfato. Essa transmissão não acontece de forma instantânea, além disso, não convém fazer perguntas em demasia e, se forem feitas, as respostas não virão de forma direta, mas de acordo com a prática, com a vivência.

Ou seja, não basta apenas observar “o ponto de vista do nativo” como aprendemos nos pilares da Antropologia, guiados por Malinowski (1978). É necessário levar em conta a existência de um devir-nativo com uma realidade própria, que pode modificar o pesquisador, e desse modo afirma o antropólogo Márcio Goldman:

O devir, na verdade, é o movimento pelo qual o sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra. Esses afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimento, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica: um devir-cavalo, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique psicologicamente com o animal: significa que “o que acontece com o cavalo pode acontecer a mim”. E que essas afecções compõem e decompõem ou modificam um indivíduo (GOLDMAN, 2006:31).

As forças que afetam o nativo também podem afligir quem se relaciona com o campo pesquisado, estabelecendo outra modalidade de relação, que vai além da captura da visão do outro (GOLDMAN, 2006).

Essas observações de Goldman (2006) auxiliam para guiar minha inserção no campo junto às religiões de matriz africana, principalmente porque essa religiosidade leva em consideração fenômenos sobrenaturais, no que tange a relação dos orixás e das entidades espirituais. Fenômenos esses que podem afetar, ou não, quem participa dos rituais, independente da crença ou da pessoa iniciada.

Cito como exemplo o dia 12 de setembro de 2009, quando eu auxiliava Mãe Nara de Xapanã na limpeza do quarto de santo — local de maior energia de uma casa de religião, onde ficam os assentamentos³ dos orixás — senti que estava corria água sobre meus pés, olhei para o chão e percebi que estava tudo seco. Continuei a ajudá-la a enfeitar com flores uma cortina de renda branca que cobriria as obrigações⁴ e senti novamente uma corrente de água em meus pés, como se eles realmente estivessem molhados. relatei a sensação à Mãe Nara, ela sorriu e disse que eram os orixás das águas me saudando, no caso Oxum e Iemanjá.

Contudo, já na forma de realizar a pesquisa eu burlo com um dos tabus da religião: circular por várias casas. Isso não é permitido! E como optei por não realizar nenhum ritual de iniciação, fiquei suscetível a forças espirituais que podem causar problemas tanto na minha saúde física, quanto na psicológica. Percebi isto entre novembro e dezembro de 2010, no período de finalização deste trabalho. Eu tinha muitas dores nas costas, enjôos e dor no estômago além de um grande desânimo, só tinha vontade de dormir. Sentava-me em frente ao computador e nada escrevia. Foi quando entrei em desespero e conversando com amigos pesquisadores da mesma temática, fui orientada a verificar se esses sintomas não seriam de causas afro-religiosas.

Seguindo o conselho de uma amiga mestrande em Antropologia e freqüentadora da umbanda, joguei as cartas ciganas com uma mãe de santo e descobri que estava com meu anjo da guarda apagado e, provavelmente, com um *egum* sugando as minhas energias. Fiz os

³ Ferramentas consagradas aos orixás, essa temática será trabalhada no Capítulo 2.

⁴ Obrigações: parte dos animais destinados aos orixás.

rituais por ela sugeridos, que consistia em oferecer uma bandeja à Iemanjá, a dona das cabeças; a Oxalá, o pai de todos os orixás e a Oxum que é o orixá que guia o ano de 2011.

Após fazer tais frentes consegui ganhar um ‘gás’ na escrita do trabalho. O fato de materializar uma possível solução a esse problema pode ser considerado um erro metodológico no que tange o universo da pesquisa científica. Ocorre que deu certo tal procedimento, seja por um reforço psicológico meu — no caso, materializar uma solução por intermédio das ferramentas desse universo de pesquisa —, seja por ter fortificado meu anjo da guarda. Isso não é o mais relevante nesse processo. O que mais importa é o fator do pesquisador poder ser afetado pelas forças contidas no universo da pesquisa. Ser afetado no campo afro-religioso não significa somente ser enfeitado, ou mesmo incorporar alguma entidade da umbanda, ou ser chamado por um orixá, mas sim estar suscetível a forças que independem da nossa crença.⁵

Para compreender essa relação entre o campo da participação política e das organizações afro-religiosas nesse universo, mergulhei na noção de *encruzilhada* presente nessa religiosidade, possibilitando perceber uma forma diferenciada de organização no espaço social engendrada no *ethos* religioso afrobrasileiro. Para o antropólogo José Carlos dos Anjos (2006), a *encruzilhada* é vista como um não-lugar, onde circulam energias nômades que não são territorializadas e não são fixas, onde os caminhos se cruzam em caminhos plurais sem se fundirem, em que o processo de subjetivação é um processo onde as diferenças subsistem. Desse modo, e a partir dessa noção, para além da busca do entendimento de como diferentes campos da política e da religião se relacionam e se articulam apresento os dados dessa pesquisa nos capítulos seguintes desse trabalho.

No Capítulo 1, nominado “A Princesa e o Sopapo, do Sal ao Tambor: a organização negra no sul do Rio Grande do Sul”, serão apresentadas algumas contribuições da religiosidade afro-brasileira na formação social da cidade de Pelotas, através da noção de resistência social e simbólica dos africanos e descendentes, do período escravocrata (trazidos pelos historiadores Marco Antonio Mello (1994) e Caiuá Al-Alan (2008)) ao mitológico, narrados no documentário “O Grande Tambor”. Por fim, se problematizará várias formas de organização social e política, desde o pós-escravidão até a atualidade, focando na interface entre essas organizações e a prática afro-religiosa.

⁵ Sobre a afecção do pesquisador junto ao universo de pesquisa das religiões afro-pelotense a antropóloga Marília Floôr Kosby (2009) traz importantes contribuições a respeito das premissas metodológicas referentes (referente a quê?) ao tratar o nativo apenas como objeto de investigação científica. A autora apresenta o processo de negociação do pesquisador junto ao universo pesquisado, podendo ele também estar sujeito a experiências de enfeitamento, como ocorreu com ela em seu campo de pesquisa.

No Capítulo 2, chamado “Linhas Fluidas: As terreiras e os rituais”, dedicar-se-á a uma minuciosa apresentação do universo das três casas de religião, freqüentadas por lideranças políticas do Movimento Negro da cidade. Intenta-se apresentar a visão de mundo e a complexidade das diferentes modalidades que constituem esse universo. O culto aos orixás é realizado na prática do batuque, no caso do Rio Grande do Sul; no candomblé na Bahia; no tambor de Mina no Maranhão; e na cidade de Pelotas esse segmento é denominado de lado africanista. Outra modalidade é a umbanda constituída pelo cruzamento de elementos do candomblé, catolicismo e espiritismo. Nela cultuam-se os caboclos, os espíritos de índios e os pretos velhos, espíritos de ex-escravos. A linha cruzada, ou quimbanda, é constituída pelos exus e pelas pombagiras, entidades ou espíritos de pessoas que viveram na terra, e que para o imaginário social brasileiro foram relacionadas à figura do diabo, e do mal. Por fim, se tem a linha dos ciganos, ou do oriente, que cultua geralmente entidades, ou espíritos de povos do oriente (BASTIDE, 2001; CORRÊA, 2006; OLIVEIRA, 2009).

Três casas foram acompanhadas, as que cultuam o batuque, a umbanda e a quimbanda. São três modalidades de religião no mesmo espaço físico, sendo que cada uma delas possui suas regras e locais específicos de culto ao sagrado. No “Centro Africano Pai Xapanã”, a guardiã é Mãe Nara de Xapanã, uma pedagoga que além de ser mãe de santo é militante assídua no movimento negro da cidade. A segunda foi a “Casa Espírita Assistencial Afro-brasileiro Caboclo Rompe Mato Reino Xangô e Oxalá”, sob os cuidados da Mãe Gisa de oxalá, professora de matemática e coordenadora de projetos de assistência social para crianças e adolescentes. E, por fim, o “Centro Africano de Pai Oxalá e Mãe Jurema”, que tem como sucessor Baiano de Oxalá, coreógrafo e idealizador do grupo de dança Afropel, atuante junto a grupos participantes do movimento negro.

O Capítulo 3, chamado “Linhas que se cruzam: os projetos, a federação e o Movimento Negro”, trata da ação social realizada dentro dessas casas de religião, bem como, a relação dessas lideranças religiosas com as organizações coletivas relacionadas a esse segmento. Através da percepção da existência de uma filosofia política da prática da religiosidade afro-brasileira, trazida por José Carlos Gomes dos Anjos (2006), buscou-se perceber qual a noção de política existente na prática social dessas casas de religião. A noção de participação política foi observada sob a orientação da antropóloga Karina Kushnir (2007) que leva em consideração a percepção do mundo da política através das formulações e compreensões que vão além das formas tradicionais.

O Capítulo 4, nomeado de “Consagração da vida ao orixá: O cruzamento”, problematizou-se o processo de iniciação no batuque de duas militantes do Movimento

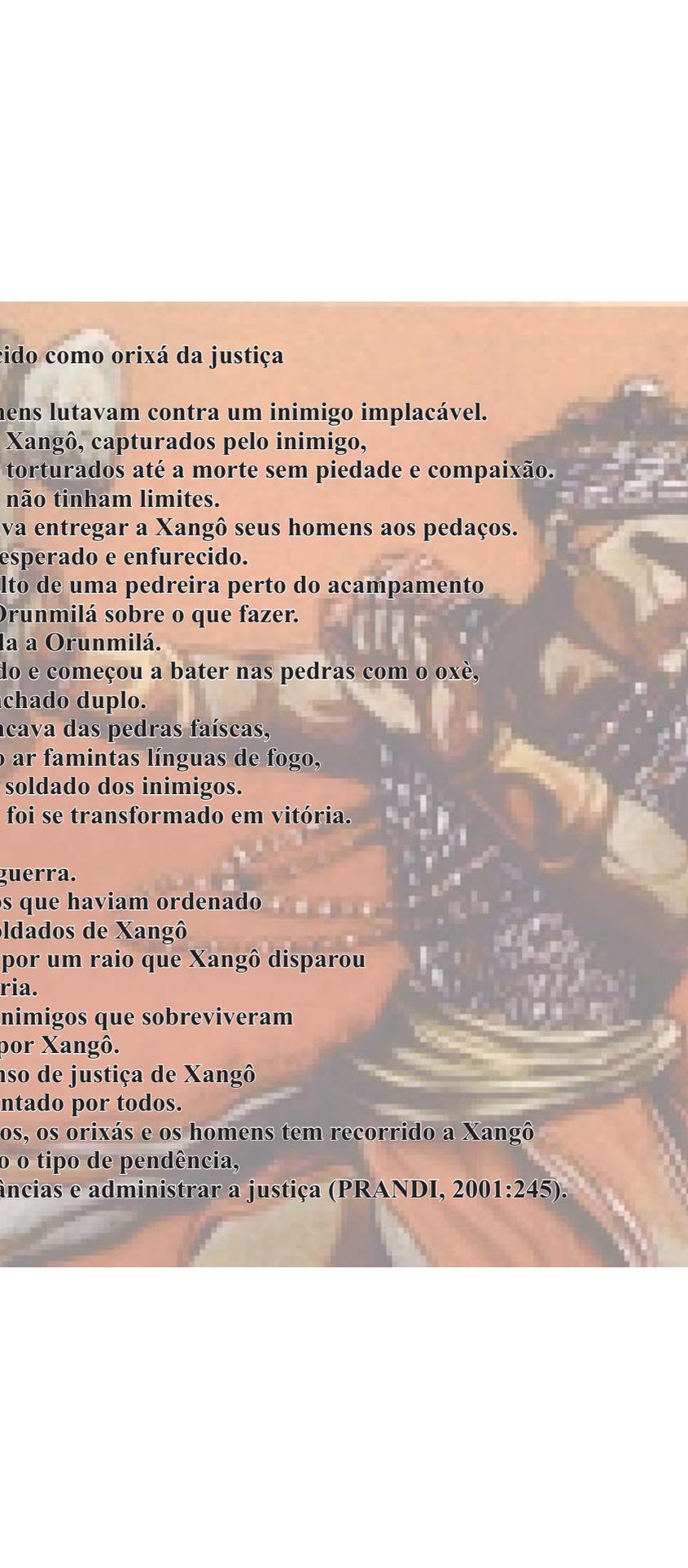
Negro: Bere D' Otim, na nação⁶ ijexá-jeje, na casa de Mãe Nara de Xapanã, e Janaina⁷ de Iemanjá, na nação cabinda, na casa de Mãe Gisa de Oxalá. Partindo da noção de pessoa, discutida por Goldman (1987), trago as trajetória de Bere e Janaina além da apresentação dos rituais de iniciação dessas duas militantes do movimento negro da cidade. Por fim, problematizam-se os motivos que levaram essas pessoas a iniciarem nessa religião.

Finalizando o trabalho, o Capítulo 5, designado de “Religião e Poder: Organização social e política da religiosidade afro-brasileira”, deter-se-á à prática política fora do ambiente religioso: primeiro nas festividades de Iemanjá, atendo-se a relação junto à prefeitura da cidade. Em seguida ao processo de organização da Renafro-Saúde/RS, a Rede Nacional de Religiões de Matriz Africana e Saúde, através do acompanhamento de Mãe Nara de Xapanã e sua filha de santo Bere D' Otim, na cidade de Porto Alegre. Finaliza-se o capítulo com a organização do segmento afro-religioso na cidade de Pelotas.

A seguir, a narrativa mitológica referente ao primeiro capítulo dessa dissertação de mestrado.

⁶ No Rio Grande do Sul o batuque é dividido em lados, ou nação: jeje, ijexá, nagô, cabinda, e oió.

⁷ O nome Janaina é fictício, pois a pedido da militante sua identidade foi preservada.



Xangô é reconhecido como orixá da justiça

Xangô e seus homens lutavam contra um inimigo implacável. Os Guerreiros de Xangô, capturados pelo inimigo, eram mutilados e torturados até a morte sem piedade e compaixão. As atrocidades já não tinham limites. O inimigo mandava entregar a Xangô seus homens aos pedaços. Xangô estava desesperado e enfurecido. Xangô subiu no alto de uma pedreira perto do acampamento e dali consultou Orunmilá sobre o que fazer. Xangô pediu ajuda a Orunmilá. Xangô estava irado e começou a bater nas pedras com o oxè, bater com seu machado duplo. O machado arrancava das pedras faíscas, que ascendiam no ar famintas línguas de fogo, que devoravam o soldado dos inimigos. A guerra perdida foi se transformado em vitória.

Xangô ganhou a guerra. Os chefes inimigos que haviam ordenado o massacre dos soldados de Xangô foram dizimados por um raio que Xangô disparou no auge de sua fúria. Mas os soldados inimigos que sobreviveram foram poupados por Xangô. A partir daí, o senso de justiça de Xangô foi admirado e cantado por todos. Através dos séculos, os orixás e os homens tem recorrido a Xangô para resolver todo o tipo de pendência, julgar as discordâncias e administrar a justiça (PRANDI, 2001:245).

1. A PRINCESA E O SOPAPO, DO SAL AO TAMBOR: A ORGANIZAÇÃO AFRO-PELOTENSE

“A princesa é uma senhora de idade avançada, e nas noites ela dança abraçada com o velho sopapo negro.” (Richard Serraria)

A finalidade desse capítulo, por um lado, é apresentar algumas contribuições da religiosidade afro-brasileira na construção da cidade de Pelotas. Nesse sentido, ele focará as diversas formas de organização social dos africanos e dos seus descendentes nesse território desde o regime escravocrata até a atualidade.

Por outro lado, através da noção de “resistência” (MELLO, 1994; AL-ALAN, 2008), este texto apresentará as primeiras organizações negras de Pelotas — uma cidade também chamada de “princesa do sul” ou “princesinha do sul” — e, da mesma forma, agora através do conceito de “segmentaridade” (GOLDMAN, 2006), problematizará o atual movimento negro desse território em particular.

1.1 A Pelotas de matriz africana

A colonização oficial do atual Rio Grande do Sul (RS) inicia com a fundação da vila de Rio Grande, localizada em uma embocadura entre a Lagoa dos Patos e o Oceano Atlântico, em 1737. O crescimento de Rio Grande ocorre em função do porto marítimo de maior porte nessa região, fator esse que facilita a inserção de africanos e seus descendentes na antiga Vila de São Francisco de Paula, hoje a cidade de Pelotas (AL-ALAN, 2008; CORRÊA, 2006).

Situada na região sul do Rio Grande do Sul, a cidade de Pelotas ganha grande prestígio social e econômico através da produção do charque, uma atividade econômica realizada pela exploração da mão de obra escravizada de afrodescendentes no território brasileiro. O sucesso da comercialização do charque, no século XIX, se dá por este ser o

alimento fornecido para grande parte dos trabalhadores escravizados no Brasil e em outros países (AL-ALAN, 2008; GUTIRREZ, 2001).

O grande destaque adquirido pelos grupos sociais dominantes — uma aristocracia proprietária de charqueadas e escravos — leva a cidade a ser vista como a “Princesa do Sul”, devido sua vida cultural sofisticada e por sua intensa relação com a Europa, como coloca o historiador Caiuá AL-Alan:

A importância está capitalizada através da riqueza de uma cidade escravocrata, proprietários de charqueadas, olarias e de uma grande rede comercial com o Brasil e com várias regiões do mundo. Para esses moralistas, a história local prescindia de notas e dados sobre a vida dos populares, das pessoas ditas comuns. O que importava eram os grandes homens, os grandes fatos — descartava-se a vida cotidiana das ruas. A história se apresentava como um campo linear, sem conflitos, sem problematizações, como num memorial (2008:34).

Ainda sobre o processo de acumulação de capital em Pelotas, o antropólogo Norton Corrêa salienta a contribuição dos negros na organização social dessa cidade:

A grandeza e o luxo dos prédios de Pelotas são o testemunho, ainda hoje do volume de dinheiro que jorrava das charqueadas locais. Para finalizar o comentário, convém ainda lembrar que o imigrante alemão e italiano, ao chegar, encontrou uma sociedade organizada política, social e economicamente. E que tal organização muito deve ao trabalho negro (2006:41).

O historiador Al-Alan (2008) problematiza diferentes visões sobre o processo histórico dessa região. Em uma delas, ele ressalta a visão de uma cidade mais sofisticada com um olhar europeizado, desprezando a presença de outros grupos sociais, nesse caso, os africanos. Outra, através de uma orientação marxista, refere-se a diferentes camadas da sociedade pelotense denunciando os abusos de uma sociedade escravocrata. Entretanto, essa vertente da historiografia sobre a escravidão apresenta somente duas modalidades de reação social: a que diz respeito à existência passiva dos trabalhadores escravizados, e a outra se refere às organizações quilombolas ou às ações criminosas.

As primeiras impressões registradas sobre os trabalhadores escravizados mencionam que nas charqueadas o trabalho era exigente, e que a ocupação era distribuída conforme a força suportada pelos afrodescendentes. Com isso, o ideal racista da época se reforçava na “princesinha do sul” à medida em que se naturalizava o vínculo do negro à força de trabalho pesado e, o “selvagem da África” ao trabalho bárbaro de abater o gado, aviltar-se de sangue, arrastar as carcaças, sentir o cheiro putrefeito da morte.

Outro aspecto a ser destacado é que a presença africana ficou registrada durante muito tempo apenas pela lógica das dificuldades vivenciadas nas charqueadas, deixando de lado outros aspectos que marcam a participação afrodescendente na sociedade pelotense (Al-

ALLAN, 2008). Ou seja, pouco se problematizou sobre a presença desses afrodescendentes nesses espaços, a não ser pela resistência frontal ao regime escravocrata.

Porém, há outras vertentes que buscam demonstrar as diferentes formas de resistência cultural e simbólica dos afrodescendentes na região sul, como por exemplo, o Inventário Nacional de Referências Culturais – produção de doces tradicionais pelotenses. Esse trabalho aponta para a presença africana, seja através da manufatura de doces na cidade, seja através da prática religiosa e na relação dos pais de santo e mães de santo com os orixás, através do consumo de alimentos rituais, entre tantos, o quindim (KOSBY, 2007).

Eu também destaco o filme “O Grande Tambor” (Coletivo Catarse, 2010), dirigido pelo historiador Sérgio Valentin, que apresentou a visão de vários militantes do movimento negro e lideranças afro-religiosas, sobre a contribuição dos descendentes de africanos para a cidade de Pelotas pelo viés afro-religioso.

O filme é constituído por múltiplas narrativas sobre a presença africana na região sul por intermédio do sopapo. São as narrativas de pessoas chaves no entorno do tambor e na sua relação com cidade de Pelotas que serviram como fontes para pensar a presença afro-religiosa nessa região.

O foco do filme é pensar a história da cidade a partir do sopapo, um instrumento que em outros momentos também aglutinou e mobilizou lideranças e entidades culturais no processo de organização social e política dos afro-pelotenses. Com isso, as mobilizações em torno desse instrumento possibilitam pensar mais uma vez a relação proposta nesse capítulo, pois o sopapo se define como um,

Instrumento pouco mais de um metro de altura e 60 centímetros de diâmetro. Dono de um grave absoluto. Esculpido originalmente em tronco de árvore. Feito com couro de animal, cavalo e gado perfeitamente. Elo de ancestralidade com a Mãe África, ritual de permanência, objeto de eternidade: sopapo enquanto instrumento profano exige apenas mãos para ser tocado. Enquanto instrumento do sagrado, exige apenas a devoção das mesmas mãos que faziam a carne e o sal e que ainda hoje fazem o carnaval (TÜRK; VALENTIM, 2010).⁸

Observa-se que, na denominação desse tambor, vários elementos retratam a presença africana nessa cidade escravocrata, principalmente a utilização do couro provido do abate do gado nas charqueadas. Além disso, o tambor é um dos elementos essenciais à prática religiosa de matriz africana, é através de seu toque que se estabelece o contato com o sagrado. Pois nas narrativas sobre a cidade de Pelotas, encontra-se uma possível relação da matança com o processo ritual de ‘quatro-pé’, conforme as memórias dos militantes no documentário.

⁸ O grande tambor é um filme documentário resultado do inventário de referências cultural sobre o Sopapo realizado pelo Coletivo Catarse, em parceria com IPHAN e o Ministério da Cultura do Governo Federal.

A pesquisadora e arquiteta Estér Gutierrez expõe que o núcleo saladeiril se implanta no RS a partir de 1780. Mas, antes disso, no ano de 1758, e ainda sob o domínio do Império Espanhol, o rincão de pelotas foi doado e ali fora implementadas as sete charqueadas, “seis nas margens esquerda do Arroio Pelotas e uma na Laguna dos Patos, vinculadas ou não, às fazendas que lhe deram origem” (2001:41). O rincão era constituído pelos limites naturais da Laguna dos Patos, sangradouro da lagoa Mirim, hoje o canal São Gonçalo e o Arroio Pelotas.

O início da produção do charque na região sul ocorreu no final do século XVIII, pelo português José Pinto Martins, o maior charqueador do Ceará, que saiu do município de Aracati fugindo de uma grande seca, deslocando-se para aqui onde instalou o primeiro estabelecimento charqueador da região de Pelotas com sua família, dentre os quais estavam filhos e escravas (AL-ALAN, 2008; MELLO, 1994).

A descrição do trabalho nas charqueadas se constata a partir do relato de viajantes nesse período, conforme problematiza Ester Gutierrez no filme “O Grande Tambor”:

Eram faixas compridas e estreitas de mais ou menos 4 Km por 700 m aproximadamente. No terreiro ribeirinho ficava a sede, a casa senhorial e o espaço da matança. Todas as charqueadas tinham portos, sempre tinham uma fase junto às águas para escoar essa produção para largar os dejetos e também por onde as charqueadas se abasteciam de escravos e sal. Chegava via marítima, fluvial: Rio Grande, lagoa dos Patos, canal São Gonçalo e Pelotas. Aqui da São João a gente pode visualizar a Santa Rita, era uma do lado da outra, que deu esse sítio, um complexo charqueador, é que deu toda essa economia, essa chamada cultura da cidade de Pelotas. Tinham-se outros centros charqueadores no Rio Grande do Sul, no Uruguai e na Argentina, mas não tão grandes quanto esse.

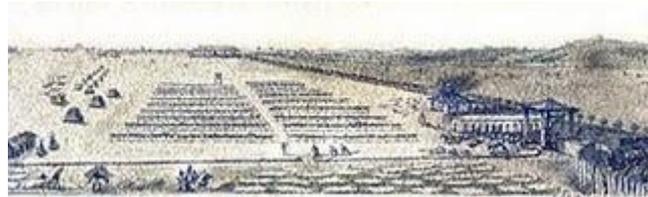
A produção de charque é ilustrada pela imagem abaixo, que representa um varal da salga da carne, foi retirada do material de pesquisa da produtora cultural Andrea Mazza Terra, uma pelotense pertencente a uma família charqueadora (viveu na charqueada São João), colaboradora do movimento negro da cidade de Pelotas.



Diga-se de passagem, Andrea Mazza Terra problematiza em sua narrativa a produção do charque em relação às práticas religiosas de matriz africana em várias atividades ligada às manifestações culturais da cidade. Apresentando a relação da matança nas charqueadas com o ritual de quatro-pé no batuque⁹. Conforme as suas palavras no filme “O Grande Tambor”:

Quando tu olhas a seqüência do charque e olha o ritual de quatro-pé, tu percebes que é aquilo, é igual. Se você olha a gravura de Debret, onde mostra o espaço saladeiril inteiro, se percebe logo no início da instalação uma grande tecnologia, toda feita em departamentos, ela funciona muito bem como produção, aquilo ali funciona muito bem. A pergunta toda era de onde veio essa tecnologia? Como, em 1780, os caras conseguiram montar a produção em série? Procurando o que tinha de informação na época, quem pode ter feito aquilo, chega no óbvio que é a religião africana. Ela mata há milhares de anos, tem uma técnica apurada em milênios, não em séculos.

Segue abaixo a figura do pintor, desenhista, viajante francês Jean-Baptiste Debret, que passou por Pelotas no início do século XIX e ilustra a produção de charque mencionada acima pela produtora cultural.



A partir dessas narrativas, a contribuição africana está presente no processo de formação da principal economia pelotense do século XVIII, a produção saladeiril é vinculada à prática da religiosidade afro-pelotense, pois a técnica de matança assemelha-se ao ritual de ‘quatro-pé’, que é o maior sacrifício feito aos orixás.

Para ressaltar isso, o Babalorixá Paulo Mallet, um filho de Ogum que também participou da produção do filme “O Grande Tambor”, traz o relato sobre o tocar dos tambores dos trabalhadores escravizados entre a meia-noite e o meio-dia:

E da meia-noite ao meio-dia, para quem está dentro da religião africana, sabe que é de Bará a Oxalá. Que é do início do escuro até o final do mais claro. Isso faz com que o tambor seja utilizado depois do ritual do corte do sacrifício de animais, de uma série de outros elementos que implicam isso daí, o tambor é o coroamento disso. E uma festa, porque o orixá está ‘comendo’, logo depois ele entra em festa que é a questão de utilizar o tambor.

Através dessas contribuições percebe-se que é através da prática ritual que acontece o sucesso da produção de charque nesse período, pois estava-se ofertando o sangue, o *axorô*¹⁰ dos animais aos deuses dos trabalhadores ali explorados.

⁹ Esse ritual será analisado nos próximos capítulos dessa dissertação de mestrado.

¹⁰ O *Axorô* é o nome dado ao *axé* de sangue dos animais sacrificados aos *orixás*.

Uma das vinculações realizadas pelo Babalorixá Paulo de Ogum¹¹ sobre a ligação do ritual de quatro-pé à produção do charque na cidade de Pelotas, é que, pela linha da umbanda, ele recebe um preto velho que viveu nas charqueadas, o Pai Benedito. Essa entidade também se fez presente em “O Grande Tambor”, falando sobre a relação da matança com os orixás¹². Enquanto ele estava sentado em um banquinho pequeno, em frente ao conggar de umbanda, com um charuto na boca, olhos semi-abertos, ao som de seu ponto de umbanda que dizia: *“quem é aquele velhinho que vem no caminho andando devagar. Com seu cachimbo na boca, puxando a fumaça e soltando pro ar. Ele é do cativoiro, ele é Pai Benedito, ele é milongueiro”*.

A fala dessa entidade retrata o trabalho nas charqueadas, desse modo colocado: *“tinha assim na senzala, depois assim de fazer o cortado assim, aquele sacrificado, se fazeu o batido, o tambor rei até assim começa a escura di novo”*. Ao ser questionado por Sérgio Valentim se o tambor era tocado durante o processo e Pai Benedito responde: *“era depois, depois de terminado se tocava o tambor.”*

A presença do tambor é constatada pela entidade após o “cortado”, ou seja, depois da matança. Nas narrativas presentes no filme pode-se perceber outro viés da contribuição afro-religiosa, agora no processo produtivo, na tecnologia utilizada, não somente como força de trabalho.

Essas memórias mantiveram-se a partir da prática da religiosidade, como no caso de Pai Benedito, e desta forma percebe-se a presença dos afro-descendentes através da fala de uma entidade da umbanda. E mesmo havendo uma historiografia que negligenciou essas versões, as entidades, os pretos velhos conservam e narram esse imaginário. Friso que neste momento não estou buscando uma corroboração desses dados a partir dos documentos da época escritos, mas destaco a forma de repensar a presença e a contribuição desse grupo étnico, que, como podemos perceber, tem seu processo histórico recentemente relativizado e repensado por outro viés que não o de uma elite econômica e intelectual dominante.

Outro acontecimento mencionado pelos narradores do filme “O Grande Tambor”, e também em alguns espaços de formação do movimento negro, diz respeito a uma chuva de sangue que ocorreu próximo as charqueadas. Acerca deste assunto se discutia na casa da produtora Andréa Mazza, e segue agora trecho do meu diário de campo:

“Tarde de oito de dezembro de 2009, dia de Oxum. Fui à casa da produtora Andrea Mazza e filha de Iansã, localizada na esquina entre as ruas Gonçalves Chaves e Benjamim Constant, no centro da cidade. Estavam realizando um café da tarde para

¹¹ Do Ilê Tenda de Caridade Ogum Sete Ondas, em Porto Alegre.

¹² A entidade se fez presente no corpo do Babalorixá Paulo de Ogum.

Oxum, pois era seu dia, a mesa era farta, haviam vários doces e inclusive quindins. A casa da produtora, pertencente à família Mazza, proprietária da charqueada São João, hoje é um espaço destinado à produção cultural da cidade, pois nela funciona o ‘Coletivo Ocupação’, que atua na produção cultural da cidade. Estavam presentes pessoas que trabalhavam no recente espetáculo ‘Me Gritaram Negra’. Um projeto financiado pelo Governo Federal que objetivou a criação de um espetáculo musical sobre a presença negra pela influência afro-religiosa, através de um repertório de músicas com esta temática. Nesse dia falava-se da repercussão do espetáculo e que a cidade deveria homenagear mais os orixás e em especial a Oxum e Iansã, pois somente se homenageia Iemanjá, e a cidade é rodeada pelos três: Arroio Santa Bárbara, no caso Iansã; Arroio Pelotas, à Oxum; e a Laguna dos Patos, à Iemanjá” (08/12/2009).

O episódio que consagra o Arroio Pelotas a Oxum também é comentado pelo Babalorixá Paulo de Ogum, em sua presença no filme “O Grande Tambor”:

Choveu sangue, teve uma dita chuva de sangue, claro o rio era chamado de rio vermelho, o Arroio Pelotas, por causa da quantidade de dejetos de sangue, em virtude de 37, 38 charqueadas coexistindo, naturalmente o rio ficar vermelho é uma coisa óbvia. O interessante disso tudo é que, nesse dia de sangue, acredito que tinha muito baixa pressão, aonde evaporou aquela água do rio e caiu ali mesmo, caiu avermelhada. O interessante que ela só caiu numa margem do rio, da margem da charqueada São João em relação às outras, aquela margem ali caiu à chuva e a outra margem não caiu a chuva, e não caiu a chuva aonde tem uma margem de uma charqueada, chamada Charqueada Costa, que ela é amarela, que ele tem uma gruta de Nossa Senhora da Conceição, que é o sincretismo que os negros utilizavam para Oxum e amarelo é a cor da Oxum. Naturalmente aquela Charqueada parece ser consagrada a ela, e quando ela parece ser consagrada a ela a gente sabe que no fundamento africano que a Oxum se energiza com o sangue, mas que ela não gosta do sangue.

Novamente se constata a presença afro-religiosa através da cosmovisão de matriz africana, a qual será aprofundada posteriormente, que leva em conta outros fatores — nesse caso, a relação com a natureza e a sobrenatureza — com os rios fluentes da cidade, os orixás Iansã, Oxum e Iemanjá.

Salienta-se a relação da matança no contexto escravista com a prática ritual feita a partir da memória e narrativa de alguns militantes do movimento negro e praticantes das religiões de matriz africana, neste caso do batuque e da umbanda. E a relação com o ritual está no fato da identificação do número 12, assim como colocou o Babalorixá Paulo de Ogum, que a matança era feita da meia noite ao meio dia. O número 12 é o numero dos orixás do batuques e a presença do tambor tráz elementos para pensar sob a luz da prática ritual.

Ainda sobre a presença negra nas charqueadas, agora pelo viés da resistência, Al-Alan (2008) destaca o fator da província de São Pedro (atual Rio Grande do Sul), especificamente na Vila São Francisco de Paula — a atual cidade de Pelotas — ser um receptáculo de escravos de má conduta. Pois, no ano de 1832, o poder público local demonstrava preocupação com a vinda de trabalhadores escravos oriundos da Bahia, do levante de malê, conforme relata o autor:

Estes indícios nos possibilitam confirmar a idéia de que as charqueadas constituíam-se em um dos espaços para onde eram destinados os escravos revoltosos do país, como punição, como castigo e confirma a idéia das charqueadas como um purgatório, ou seja, lugar de péssima condição de trabalho (AL-ALAN, 2008:39).

Daí vem à noção de resistência étnica e cultural trazida por alguns autores sobre os descendentes de africanos no regime escravocrata, bem como a forma que os movimentos culturais se referem ao passado. Como no caso da ONG e Grupo de dança Afro Odara, projeto social que surgiu através de manifestações em torno do sopapo¹³, que através do preparo de um corpo resistente nas danças menciona a resistência negra na escravidão (AVILA, 2006).

A resistência ao regime escravocrata é percebida nos indícios do processo de sociabilidade dos trabalhadores escravizados, na circularidade dos mesmos, nas formas de articulações sociais percebidas na própria divisão do trabalho, pois as charqueadas não funcionavam todo o ano, mas sim por safras, no verão. Já no inverno, os trabalhadores eram empregados em outras atividades como olarias, trabalhos relacionados às chácaras da serra dos tapes (AL-ALAN, 2008).

A noção de resistência é apresentada pelo historiador Marcos Mello, que, através de fontes documentais dos jornais pelotense do século XIX, apresenta as manifestações culturais gestadas pelos escravos libertos, bem como o imaginário do poder local sobre essas práticas, conforme coloca o autor: “formas de resistência forjadas pelos negros e das condições necessárias para esses emergirem com atenção especial no contexto urbano” (MELLO, 1994:28; 1996).

Uma dessas organizações era o culto às divindades, noticiado no Correio Mercantil de 1877, outra, a prática da feitiçaria ou reuniões barulhentas na região portuária da cidade. Nesse período, o poder político local, através do deputado geral Fernando Osório, foi o primeiro a solicitar a criação de uma polícia particular, culminando numa verdadeira caça aos feiticeiros. Outro fator a destacar é que o código penal de 1890, nos artigos 156, 157 e 158, criminalizava as artes de curar para quem não tinha diploma específico, no caso a magia e o curandeirismo (MELLO, 1994:35).

Daí decorre que uma das barreiras da prática da religiosidade afro-brasileira foi a criminalização por parte do Estado e o temor que essa manifestação começou a forjar no imaginário, principalmente no que tange a relação com o sobrenatural. Como exemplo, cito uma nota no Correio Mercantil sobre a existência de um preto velho na Serra dos Tapes, que realizava curas através de remédios, segundo a redação, nocivos à saúde. Portanto, constata-se que a repressão gerou mais que mera batida policial: desenvolveu o estigma aos descendentes

¹³ Projeto CABOBU e ONG Odara, tema que será trabalhado no decorrer do capítulo.

africanos no Brasil considerados como indolentes e batuqueiros. Ainda neste contexto se destaca o papel da imprensa de desvendar as práticas religiosas dos escravos sob o prisma do olhar racional, cristão e ocidental e, com isso, a relação com o divino passa a ser objeto de curiosidade, além de ser criminalizada (MELLO, 1994).

Por fim, constata-se que o terreiro se configura como um espaço de refúgio, de protesto e manutenção da identidade étnica, pois o batuque cria relações de sociabilidade entre negros escravizados e libertos, configurando aí uma cultura de resistência (MELLO, 1994).

Disso conclui-se que a contribuição e a presença afro-pelotense não está somente na força de trabalho que transformou a cidade de Pelotas em Princesa do Sul, mas também aparece através da relação com os orixás, da matança nas charqueadas e na consagração dos fluentes a Iansã e a Oxum, como no caso dos arroios Santa Bárbara e Arroio Pelotas.

1.2 As organizações afro-descendentes se constituem na “princesa do sul”

As primeiras formas de sociabilidade afro-pelotense ocorreram nas festas religiosas, nas irmandades católicas – lugar onde a população escrava aproveitava para o convívio social. Ou seja, as associações de caráter étnico não cumpriam apenas funções recreativas, tinham também a finalidade de exercer auxílio mútuo para diferentes grupos sociais da cidade. Posteriormente, surgiram várias organizações de cunho cultural, como associações recreativas e blocos carnavalescos.

As organizações, da década de 1880, foram O Recreio dos Artistas (que abrigava as bandas Filhos de Thalia e Apolo) e a Sociedade Feliz Esperança (acolhia a Banda União Democrata¹⁴ e a Sociedade União Operária). Além de dividir espaços, essas organizações compartilhavam seus diretores com a Harmonia dos Artistas e o Recreio dos Operários. Em um momento seguinte, ambas sofreram dissidências, sendo que uma delas é a A.S.R. Satélites do Progresso, oriunda do Recreio dos Operários, que por fim foi identificada como um grupo negro da cidade. Havia também as organizações com intuito de difundir o ideal abolicionista, como o Club Carnavalesco Nagô, o Clube Demócrito e a Fraternidade Artística. Já a Harmonia dos Artistas, arrecadava fundos para a libertação de escravos (MELLO, 1994; LONER, SANTOS, 2003).

O Club Carnavalesco Nagô realizava em suas manifestações carnavalescas o cruzamento entre religião e manifestação política: seus desfiles eram em prol da abolição. O

¹⁴ A Banda União Democrata ainda está em atividade.

clube tinha como seu escrivão Pai Domingo, um homem alfabetizado na Biblioteca Pública, que noticiava o ideal do Club e as redes participativas da mobilização carnavalesca. Como em uma das festas dedicada ao “Rei Obá dos Nagôs” que “mandava chover se necessário, colocaria feitiço nos brancos se assim desejar” (MELLO, 1994).

A relação do Club com a religiosidade afro-brasileira é constatada em vários anúncios feitos pelo “*Pai João de Nagô*” no Correio Mercantil, como no dia 25 de fevereiro de 1882:

Nosso turo pracero vae fazé ajuntamento na casa da tia Benedita prá depois come Angú Broinha e vatapá nosso vae pro essa rua turo tocando nósso trumento e faze viva!... a esse club de branco, e club Brocionista; e quando esse sino da igreja bate deso hora nosso entra no barracão de Praça” (apud MELLO, 1994:76-77).

Segundo Marco de Mello (1994), provavelmente tia Benedita era uma mãe de santo, a qual todos deveriam ir pedir proteção antes de começar a festa de carnaval. Essa festa era para o Rei Obá dos Nagôs, uma referência, segundo um dos interlocutores, ao orixá Xangô. Em uma conversa informal sobre a relação religião e carnaval durante a minha etnografia, um carnavalesco da escola de samba Imperatriz da Zona Norte e do atual bloco carnavalesco de Jura e filho de Bará, disse-me que a festa que o Club Carnavalesco Nagô fazia ao Rei Obá seria para o Xangô. Assim, tratando-se da origem da prática religiosa em Pelotas, essa informação poderia ser relacionada ao início da nação cabinda, através de Valdemar de Xangô Camucá.

No entendimento de Mello (1994:98), “o sentido que move o Club é em boa medida uma tentativa de reterritorialização simbólica das origens de seus participantes capitalizada pelo menos como uma manifestação contra o regime escravocrata”.

Em meados do século XX ainda surgiram na cidade outras organizações que abrigavam e serviram para a sociabilidade negra no pós-abolição. Em 1901, surgiu a Irmandade São Benedito, fundada por negros com a finalidade de amparar crianças negras e pobres. Em 1916, fora criada a Sociedade Recreativa Depois da Chuva; em 1919, o Grupo Carnavalesco Chove Não Molha; e, em 1921, o Clube Cultural Fica Aí Pra Ir Dizendo, todos voltados para a vida social das comunidades afro-pelotenses (LONER, 2002).

Na década de 1930, organizou-se a Frente Negra Pelotense (FNP), que recebera grande influência da Frente Negra Brasileira (FNB). O diferencial é que os afro-pelotenses não almejavam ligação partidária, e a FNP funcionava como uma associação cultural e educacional e, por sua vez, era composta por negros já inseridos no mercado de trabalho, do comércio, profissionais liberais e funcionários públicos.

Como não possuíam sede própria, utilizavam o espaço dos clubes sociais negros. Conforme ocorrera com a FNB, o jornal fora o principal veículo de divulgação da FNP, como faz menção o pesquisador José Antonio dos Santos: “O Alvorada com o papel de educar, mobilizar e aumentar a auto-estima dos negros pelotenses” (2003:189).

Na década de 1950 não houve redução de preconceito na cidade. Pelo contrário, em uma sessão especial na Câmara Municipal, no dia 13 de maio, um grupo de vereadores admitiu através de documento que havia preconceito em Pelotas (SANTOS, 2003).

Neste período, a organização étnico-racial acontecia por intermédio do Grêmio Cultural Luís Gama e do Diretório dos Homens de Côr do Brasil. Eles se reuniam na sede do Depois da Chuva para realizar conferências sobre os problemas do negro brasileiro. De acordo com Santos, “no início da década de 1950 a *União dos Homens de Côr* possuía diretórios espalhados praticamente por toda a região meridional do estado do Rio Grande do Sul” (2003:202).

Essas organizações também reivindicavam uma lei que punisse o racismo, além de lutar pelo acesso do afro-pelotense a todos os níveis educacionais, quando o deputado federal Afonso Arinos, apresentou uma proposta de lei relacionada a isso, que foi aprovada em 03/06/1951 e denominada Lei Afonso Arinos. A comunidade negra organizada daquela época condenou a atitude do deputado udenista, pois ele não tinha relação alguma com o Movimento Negro, e a lei não fora aplicada a qualquer pessoa por discriminação racial (LONER, 2002).

Na primeira fase da organização negra na cidade, no final do século XIX, nota-se que ela estava ligada aos espaços de sociabilidade negra e de sua forte ligação com as atividades culturais e artísticas. Pode-se dizer que a arte era utilizada tanto para denunciar as atrocidades da escravidão quanto para aglutinar as pessoas desse grupo étnico (SANTOS 2001; LONER, 1999. 2002).

Na década de 1930, período de formação do pensamento nacional brasileiro, destacou-se a Frente Negra Pelotense, preocupada com a educação dos negros pelotenses. Posteriormente, na década de 1980, surgiu outro tipo de organização ligado a denúncia do racismo. Percebe-se que Pelotas não fugia do perfil de organização nacional do negro e que as manifestações culturais, artísticas e a educação são as principais ferramentas de mobilização da raça neste período, além de servirem de forte influência na trajetória dos militantes do atual movimento negro.

1.3 O Movimento Negro de Pelotas

Sobre a opção religiosa na cidade de Pelotas, em números redondos, dentre os 83% declarados brancos, 45% desses se declaram católicos, 5% espíritas, 2% umbandistas e 0,10% praticantes do candomblé. Entre os 16% que se declaram preto ou pardo, 7,5% se dizem católicos, 1% espíritas, 1% umbandista e 0,01% praticantes do candomblé.

Através da contagem oficial, nota-se uma grande desvantagem de pessoas que praticam outras religiões que não seja a católica. Dado este, no mínimo, curioso já que na Diocese de Pelotas, que também abarca outras cidades, há em torno de 400 comunidades atendidas. Tratando-se das casas de religião de matriz africana, segundo o Presidente da Federação Sul Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros, há cerca de 800 casas de religião somente na cidade de Pelotas. No meu entendimento, a discrepância entre esses dados e os oficiais ocorre devido ao contexto de repressão e estigmatização que sofre essa prática religiosa, como já contextualizada anteriormente, bem como, devido ao processo de branqueamento passado pela sociedade brasileira.

Sublinhe-se que nesses cinco anos de pesquisa por mim realizada junto aos movimentos negros da cidade de Pelotas, várias casas de religião de matriz africana contribuem na promoção dos direitos dos afro-pelotenses. A peculiaridade observada em na cidade é a não consolidação de organizações que objetivam aglutinar ou unificar esses grupos. Ou seja, o que impera é a lógica da “segmentaridade”, na qual cada organização atua em sua especificidade (GOLDMAN, 2006).

Contudo, existem ações pontuais que congregam lideranças, entidades, ONGs, em prol da temática afro-brasileira. A segmentaridade mencionada não significa a incapacidade de organização coletiva, mas outra lógica de mobilização social que não a do Estado democrático. Essa não-unificação é algo que se compara às casas de religião de matriz africana, onde cada casa religiosa tem a sua hierarquia maior — e a liderança de uma não se envolve com a da outra.

Na pesquisa que realizei sobre o movimento negro acompanhando as reuniões de organização política e as trajetórias de alguns militantes, pude perceber inúmeras organizações atuando na invisibilidade para a maioria da população, porém presentes na memória e nas narrativas de quem trabalha e atua nessa área temática. No decorrer da pesquisa, que delimitou os grupos que atuaram na organização das Marchas do Vinte de Novembro, pode-se perceber mais de 20 tipos de associações, desde a década de 1980 até o ano de 2007 (AVILA, 2008).

Através das entrevistas com alguns militantes, e através de análises de notícias publicadas nos jornais locais, pode-se perceber a complexidade da organização social afro-pelotense, e a invisibilidade dada a inúmeras formas de organização coletiva desse segmento. Contudo, como essa pesquisa teve como limites as organizações da Marcha de Vinte de Novembro, o quadro apresentado abaixo poderá estar incompleto.

Tabela 1: Organizações Negras em Pelotas de 1980-2007

Período de organização	Grupo ou entidade	Tipo de Organização	Eventos Organizados
1970/1980	MOTIRAM - Movimento Negro Trabalhista	Partido Democrático Trabalhista (PTD)	
1980	Movimento Negro Independente Malê	Política	
1980	Movimento Negro de Pelotas, o MONPel	Trabalho com a figura do líder Zumbi dos Palmares o grupo foi o primeiro a organizar a Semana da Consciência Negra em Pelotas	
Década de 1980	Movimento Hip Hop	Artístico Cultural	Festas Black e rodas de dança no chafariz da Rua Andrades Neves
1988	Pastoral do Negro	Igreja Católica CF "Ouvi o clamor deste povo"	100 anos da morte de Zumbi
1986	Rasta Sul	Cultura Rastafari	
1987	Movimento de União de Consciência Negra	Política	
1990 -1994	Griô	Inclusão social a geração trabalho e renda, cultura, meio ambiente, visão cosmo-africana, e segurança.	
Década de 1990	Grupo Nós Negros UFPel	Pensar o negro no ensino superior	
Década de 1990	Grupo Lanceiros Negros	Organização Universitária	
1995	ONG AMIS,	Educacional	Projeto Folami
2000	Odara	Dança Afro- educação	CABOBU
2000	CRIAS BGV	Geração Trabalho e renda	
2005	Ponto de Cultura Chibarro Mix Cultural	Manifestações Culturais e Artísticas	
2005	Sangoma	Educação – estudos sobre o negro na América Latina	Biblioteca Negra

2006	Projeto Ação Griô,	Ancestralidade afro-brasileira e educação	
2006- 2008	GT-UFPEL	Questões Étnico- raciais, militância e pesquisa	Marchas 2006/ 2007
	Projeto de Mãos Dadas com Nossas Raízes	Educação e afirmação étnicas raciais	
	Cooperativa de Apoio ao Pequeno Agricultor (CAPA)	Assessoria a comunidades remanescentes Quilombolas	
	Coletivo de educadores negros		Caminhada Zumbi dos Palmares 2004 e Marchas
	Associação Olojukam	Geração Trabalho e renda e saúde Negra	
	JosiBel Fashion Rair,.	Estética negra	

Por fim, nota-se que antes de 2004, ano que começam as mobilizações sobre Zumbi dos Palmares, duas grandes organizações vivenciadas e anunciadas sobre a temática étnico-racial na cidade foram as seguintes: o movimento Griô, na década de 1990; o projeto CABOBU, no 2000; as Marchas do Vinte de Novembro; a visita da Secretária Nacional de Promoção da Igualdade Racial, em 2007; e, atualmente, as mobilizações em torno da saúde de algumas referências culturais como a cantora Giamarê e o Mestre Baptista.

O Griô (ou Griot) foi uma organização decorrente do Conselho da Comunidade Negra, no início da década de 1990, na qual quatro lideranças de grupos distintos formaram a ONG. Essa organização passou a pensar a sua política através de cinco eixos norteadores que são: a inclusão social, a geração de trabalho e renda, a cultura, o meio ambiente e visão cosmo-africana, e a segurança.

Segundo um dos participantes, o Griô era uma organização de quadros profissionais formados por quatro afrodescendentes vinculados à esquerda (em particular, ao Partido dos Trabalhadores), com a finalidade de atender as demandas da população afro-pelotense. Como afirma um dos militantes do movimento negro, Giovane Lessa: “na eleição da Cecília, o PT elencou o Griô como uma organização tão forte quanto a CUT, quanto movimento sindical”.

Além da estratégia política partidária de organização, a ONG realizava projetos sociais dentro dos eixos norteadores de ação. No eixo meio ambiente e visão cosmo-africana participou a Iaolorixá Nara de Xapanã, que atualmente participa do Fórum do Movimento Social Negro e é presidente do Conselho da Mulher na Cidade. Mãe Nara participou também d’ O Afrodescendente Agente de Saúde Ambiental (AASA), que atuava no grupo “Eleroteca”

Cidadã. Segundo Mãe Nara, o Griô teve uma influência muito grande na cidade, tanto que ele faz parte de outros conselhos de direito, como no caso do Conselho da Mulher. Foi na participação desse movimento que Mãe Nara inicia a sua participação junto ao movimento negro:

Eu aprendi a necessidade da política para trabalhar com as minorias. Ali no Griô eu guardo toda uma documentação, tenho tudo aqui, ata, estatuto do Griô, aquilo foi a minha base para a construção de uma mentalidade para trabalhar com negro e todas as suas necessidades. Ali que eu conheci os problemas da anemia falciforme da hipertensão, tudo aquilo sobre o negro. E quando eu entrei também na secretaria de saúde para trabalhar a questão da AIDS, de uma forma mais abrangente, porque nós vimos que tudo no negro era mais dificultado, até os recursos, o reconhecimento e até o encaminhamento e nós procuramos fazer um trabalho voltado para essas comunidades. Ali foi um aprendizado, eu considero assim os primeiros anos foi um grande aprendizado (02/03/2011).

O grupo Griô organiza um conjunto de atividades culturais e políticas em torno da temática do afrodescendente, por exemplo: “temas variados de resistência do povo negro, como a música e a dança e as escolas de samba. Com a programação, pretendemos contribuir contra a falta de conhecimento e desinformação lutando pela cidadania e vida” (Jornal Diário da Manhã, 08/11/1995). Era a *Marcha Contra o Racismo pela Igualdade e a Vida*, fazendo parte da pauta nacional do movimento negro, e estava incluída na programação da festa Kizomba, como mostra mais esse destaque na imprensa:

Em Pelotas o Griô está convidando a população para a marcha, dia 15, às 16h, com saída em frente à sede da entidade, na Almirante Barroso nº1599. A marcha seguirá com destino à festa Kizomba. Ingresso: 1kg de alimento não perecível. Atrações: Oitava Cor, Samba Junior, Sambeleza, Afrikas, Lua Cheia, Auto Retrato, Força Jovem, Kiraça, Mistura Racial, Dança Afro, Grupo de Rap e Escola de Samba (Jornal Diário da Manhã, 08/11/1995).

O poder público, através do trabalho dos vereadores Matozzo e Ademar Ornel na Câmara de Vereadores, pauta as comemorações aos 300 anos de Zumbi, realizando na Semana da Umbanda e Religiões Afro-Brasileiras uma palestra sobre o Memorial Quilombo Gaúcho: “O período legislativo de 13 a 20 de novembro será alusivo aos 300 anos da morte de Zumbi. É um gesto de reconhecimento no nosso município” (Jornal Diário da Manhã, 08/11/1995).

A organização do Griô foi um grande marco para várias lideranças e pessoas que acompanhavam as mobilizações afrodescendentes na década de 1990. Principalmente nas Kizombas, organizadas próximo a Estação Ferroviária, local onde atualmente acontece o carnaval da cidade.

A menção feita ao tambor nesse capítulo é para pensar a presença africana e seus descendentes na cidade de Pelotas através desse instrumento que é indispensável à prática da religiosidade afro-brasileira. E além de estar presente em outras narrativas, devidamente já

mencionadas, ele tem um papel fundamental na mobilização e na criação de projetos ligados não somente às manifestações culturais como também às políticas. No caso, o projeto CABOBU, idealizado por Giba Giba, músico e compositor pelotense que almejava reverenciar o sopapo — o “atabaque rei” — através de oficinas de construção do instrumento em diferentes cidades do estado gaúcho.

A partir dessa mobilização em torno do Sopapo, iniciada em 1999, originou-se o Grupo de Dança Afro Odara, que busca através do corpo problematizar a presença afrodescendente na sociedade.¹⁵

O projeto CABOBU, nas palavras de seu idealizador Giba Giba, foi um protesto para trabalhar a presença negra no RS, e através da primeira sílaba de três carnavalescos da cidade: Cacaio, Boto e Bucha, fez-se uma homenagem a eles criando o nome do projeto - CABOBU. Desse modo, afirma Giba Giba no filme O Grande Tambor:

O sopapo e o CABOBU são um pretexto pro resgate cultural de todo o RS, não é do sopapo, não é o instrumento, o tambor. O tambor é o agregador, o símbolo. Como o tambor foi o primeiro instrumento de comunicação do homem aqui na terra, eu botei como símbolo para gente se comunicar culturalmente com a cidade. É um pretexto que eu tinha de todo o Rio Grande retomar a sua cultura real, a sua cultura regional, cada um com a sua, era esse o pretexto. Então o que seria o CABOBU? Seria essa festa dos tambores... Então o tambor é que é esse agregador. A cultura africana, ela é agregadora, pacificadora, harmoniosa, maravilhosa. Imagina-se fosse contrário à escravidão? Se fosse o contrário à escravidão, até hoje os brancos estariam matando os negros, pois se fosse o contrário, e são eles que continuam, entende? Pra ti ver a índole africana, e eles vendem o contrário. Então esse símbolo de agregação é o símbolo do tambor africano (TÜRCK, VALENTIN, 2010:55-6).

Na fala de Giba Giba nota-se o processo de mobilização afrodescendente pelo outro através da utilização do instrumento musical com a mesma finalidade de diversos grupos: agregar em torno da temática afro-brasileira. Segue abaixo uma reportagem sobre o CABOBU:



¹⁵ Outro projeto que faz referência a esse tambor enquanto musicalidade afro-gaúcha é o Ponto de Cultura “O quilombo do Sopapo” (POA/RS). Essa pesquisa teve como um de seus produtos o filme “O Grande Tambor” que mais uma vez mobiliza a comunidade negra gaúcha.

Segundo o etnomusicólogo pelotense Mario Maia, que realizou sua tese de doutorado sobre o CABOBU e o sopapo, o sopapo e seus ritmos são elementos simbólicos para a população afrodescendente não só da cidade de Pelotas, como também a de Porto Alegre, se configurando como um papel de sustentação para esses grupos culturais. O autor afirma ainda que o evento CABOBU está revestido da noção de tradição, pois através da reapropriação do sopapo criam-se elementos para trabalhar a identidade afro-sul-rio-grandense (MAIA, 2008).

A ligação com a filosofia política existente na prática da religiosidade de matriz africana (ANJOS, 2006) é verificada, seja na fala acima de Giba Giba ao mencionar a índole africana, seja quando o Mestre Baptista conta sobre o processo de construção do sopapo dizendo que foi algo ancestral, espiritual. Assim coloca Mestre Baptista ao entrevistador Sérgio Valentim:

Muito simples, eu vou filosofar, então. Para aqueles que estão a fim, para aqueles que acreditam. Eu há 50 anos professo o Espiritismo, embora não seja espírita, eu estou há 50 anos no Espiritismo, porque ser espírita requer uma série de virtudes angelicais que eu ainda não possuo. Mas tenho alguns conhecimentos quanto à profundidade do assunto, porque Espiritismo não é uma ciência, não é uma religião. Então eu apelei para os orixás, para que eles me darem intuição para eu poder fabricar aquele instrumento... O sopapo é uma cubana grande, ele é um atabaque, ele é o “Atabaque Rei”. Esse instrumento pertence a Xangô, certo? Então pedi socorro para eles, e eles me deram socorro, eu fui atendido. Eu mantenho relacionamento com o mundo externo, com o mundo dos espíritos há 50 anos. Eu sou um médium e, então sei como me comunicar com eles. Eles me passaram o que eu tinha que fazer e aí foi feito. Então eu não quebrei mais compensados, e, a partir desse momento para cá, eles continuavam me dando intuição. Este instrumento um progresso, uma evolução dos primeiros que eu fiz para o CABOBU (TÜRCK, VALENTIN, 2010:21-2).

Mestre Baptista fala em um espiritismo que não é ciência e nem é religião, retrata a sua experiência pessoal, a sua relação com os orixás. Ele é filho de Xangô na umbanda, e como ele mesmo menciona, Xangô é o orixá da madeira, do fogo e do tambor. Todo tamboreiro de religião, tanto da umbanda como do batuque, tem as suas mãos consagradas a esse orixá.

Ainda nessa fala pode-se analisar a noção de progresso colocada por Mestre Baptista, pois além do movimento de fabricação do instrumento, constatam-se, pós-CABOBU, outros setores que passaram a falar da cultura africana e da presença afrodescendente na cidade a partir do sopapo. Um deles, já mencionado acima, foi a ONG Odara que leva o sopapo e a cultura através do tocar do tambor e do movimentar o corpo.

Da mesma forma, o projeto “O legal no museu é”, entre 2002 e 2004, trabalhou a presença afrodescendente no espaço que, até então, somente contextualizava o dia a dia da

elite do século XIX. Esse projeto trabalhava com as 3ª séries da rede municipal, momento que lhes era apresentada a história de Pelotas.¹⁶

Na cidade de Porto Alegre, no bairro Cristal, funciona, desde 2008, o ponto de cultura “Quilombo do Sopapo”, que atua com diversos projetos patrocinados pelo Ministério da Cultura, tais como: Conselho Gestor Comunitário, Ação Griô, Agente Escola Viva, Agente Cultura Viva, Pontinho de Cultura, Economia Solidária na Prevenção da Violência, Território de Paz Cruzeiro e Comitê Popular da Copa 2014 Cristal.¹⁷

Por fim, na cidade de Pelotas, as ações como o lançamento do filme O Grande Tambor e o “Bloco do Mestre” no carnaval, aglutinaram várias lideranças e entidades que estavam afastadas da atual organização que é o Fórum do Movimento Social Negro da cidade. Pode-se dizer que esses eventos aglutinam o que o processo de organização política separa.

1.4 Do palco às ruas: do CABOBU à Marcha Zumbi dos Palmares

No percurso das mobilizações afrodescendentes da cidade de Pelotas foram se formando outros grupos que originaram novas formas de atividades culturais e políticas. Como no caso do Griô, que surgiu do Conselho da Comunidade Negra, e a ONG Odara, que se constituiu após o CABOBU. E, por fim, o Odara inicia a caminhada que viraria a Marcha de Vinte de Novembro, dedicado ao mês da consciência negra.

Em sua trajetória de 11 anos, o Odara utiliza a dança como forma de trabalhar as questões do afrodescendente. É estruturalmente dividido entre uma coordenação e o grupo de dançarinas(os) e percussionistas. O Projeto tem “o objetivo de resgatar e preservar as tradições afro-brasileiras, estimular os espaços destinados à defesa da cidadania através da educação e assistência, desenvolver atividades voltadas à elevação da auto-estima dos afrodescendentes”.¹⁸

O Odara também realiza oficinas de dança afro, debates sobre a situação do afrodescendente em escolas e universidades, além de auxiliar o projeto Casa das Meninas¹⁹, onde algumas dançarinas ministram aulas de dança. Atualmente, o grupo incentiva e constrói

¹⁶ Em parceria com o curso de História da UFPel, depois de ampla pesquisa, constrói-se uma placa sobre a presença afrodescendente, que ainda hoje se encontra no Museu, da mesma forma, uma sala da música tendo o sopapo no centro, representando a força africana para além do trabalho escravizado. Também ocorrem oficinas de dança afro com as bailarinas da ONG Odara. Foi através desse projeto que os pesquisadores intensificaram seus estudos com essa temática: Caiuá Al-Alan publica “Negra Força da Princesa” (2008); Paulo Medeiros Barbosa traz o projeto “Ação Griô” (2007), referenciando o Mestre Baptista e Sirley Amaro. Estagiei nesse projeto, em 2004, e fiz minha pesquisa de trabalho de conclusão de curso junto à ONG Odara.

¹⁷ Informações retiradas do blog: <http://quilombodosopapo.blogspot.com/> (acesso em 6 de abril de 2011).

¹⁸ Ata de fundação da ONG Odara, de 2004.

¹⁹ Casa que abriga meninas em situação de risco.

dois projetos de extrema importância para a cultura afro na cidade: um deles é o curso pré-vestibular para afrodescendentes, e, o outro, a aprovação de um espetáculo em conjunto com Giamarê, artista pelotense, chamado os *Tambores do Sul*. Com esse espetáculo o grupo realiza apresentações na Bahia e no Rio de Janeiro, divulgando a cultura afro-pelotense (AVILA, 2006; 2008).

No ano de 2004, no dia vinte de novembro, a ONG Odara, o Grupo Elegbara, Lanceiros Negros e o Coletivo de Educadoras Negras realizaram uma caminhada em comemoração à Zumbi dos Palmares, em conjunto com outras lideranças e grupos ligados à comunidade afro-pelotense. Nas reportagens do jornal a seguir percebe-se a ligação do cultural com o político no momento em que a ONG Odara se propõe a ir além do palco e em conjunto com outras lideranças da mobilização negra, assim aparece em nota no jornal:

Não se trata de desfile para mero entretenimento. A idéia é sob o ritmo do afoxé, ressaltar o dia nacional da Consciência Negra. Com isso, de forma descontraída, o alerta de que o racismo, geralmente velado, caracteriza a sociedade brasileira (Jornal Diário da Manhã, 20/11/2004).

No ano de 2005 ocorreu, em âmbito nacional, a “Marcha Zumbi mais 10”. Em Pelotas, coube ao Odara fazer a ligação com a mobilização nacional, incluindo na Semana da Consciência Negra a Marcha do Vinte de Novembro. Essa caminhada ocorreu no sábado, dia 19 de novembro, com concentração no Altar da Pátria, na Avenida Bento Gonçalves, seguindo pela Rua Marechal Deodoro até atingir o Largo do Mercado Público.

Em 2006, o grupo Odara chamou outras lideranças e grupos para o processo de construção da Marcha. Neste mesmo ano houve um rompimento com o poder público, o qual no decorrer dos anos, vinha organizando o evento em conjunto com diversas organizações da comunidade negra, como, por exemplo, a Semana da Consciência Negra de 2005 (onde foi disponibilizada pela prefeitura a estrutura da Feira do Livro, para os grupos expusessem seus trabalhos). Rompimento este devido ao desentendimento de partes de integrantes com a Secretaria de Assuntos Especiais.

A divergência teve seu início quando a secretaria não se comunicou previamente com algumas lideranças do movimento sobre o processo de construção da semana. Segue meu diário de campo:

“No 2º encontro de preparação às comemorações do Vinte de Novembro, uma liderança da ONG Odara começou a reunião dizendo que: ‘o que dá sentido ao Vinte de Novembro é a caminhada, é o político, não é só festa’. Comentou sobre a reunião realizada pela Secretaria de Assuntos Especiais, dizendo que a programação vai desde seminários a shows, sem haver uma programação mais política referente aos problemas sociais dos negros pelotenses. A liderança do Odara reforçou várias vezes que o movimento

deve ser autônomo, e a Semana da Consciência deve ser descentralizada, pois parece que a secretaria quer se utilizar da data como fato político para se legitimar. No decorrer da discussão, um dos participantes da reunião manifestou sua insatisfação com a atitude da secretaria, fazendo críticas sobre a legitimidade de representação: ‘como se fossem os grandes representantes da comunidade negra’” (30/09/2006).

Em resposta aos conflitos entre o poder público e alguns grupos organizados da militância negra, a constituição da marcha se configura como um espaço de articulação política alternativa do movimento negro. Nesse cenário, aparece uma discussão a respeito de quem é legítimo em representar a comunidade afro-pelotense, já que as comemorações do Vinte de Novembro se configuram como o espaço de mostra à sociedade sobre as mobilizações em torno do afrodescendente.

O rompimento político do movimento negro com a Secretaria de Projetos Especiais da Prefeitura Municipal de Pelotas, marcou a não aceitação da secretaria como órgão representante do movimento afro-pelotense. Essa ação foi verificada no momento em que alguns grupos se retiraram da organização da Semana da Consciência e acabaram referendando a marcha como o espaço de organização da sociedade civil, em mais uma tentativa fracassada de tentar aglutinar, ou unificar o movimento.

Em 2006, o lema da marcha foi “Minha cor é meu orgulho, meu passado é minha história, valeu Zumbi!”. Ao redor do Altar da Pátria, concentrou-se um grande número de crianças, jovens e adultos, algumas pessoas com roupas ligadas à África, tanto nas cores como no formato das túnicas. Balões coloridos: vermelho, amarelo, verde e preto, fitinhas nas mesmas cores sendo distribuídos aos participantes, cartazes com palavras referentes à educação e à Zumbi dos Palmares.

Aproximadamente 200 pessoas saíram desse local seguindo até o Mercado Público. Não havia palavras de ordem, ou “falas” de ordem, somente músicas ligadas à temática do negro. O único momento de tensão foi na ocupação da metade das ruas, como fora acordado com o poder público local, sendo delimitada pelo guarda municipal de trânsito. Alguns participantes queriam ocupar toda a rua, mas como havia muitas crianças, eles evitaram um conflito maior. Nas ruas, foram entregues panfletos, muitos acenavam e pararam para ver a marcha passar.

Na Marcha de 2007, com o tema “Ações Afirmativas: Dignidade para o povo negro daqui!”, a marcha passou a ser incorporada na pauta política de outros segmentos do Movimento Negro. No mês de setembro ocorreu o pré-lançamento da marcha, aproveitando a vinda da Ministra Matilde Ribeiro, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade

Racial (SEPIR).²⁰ Dessa vez, quem tomou a frente da organização da Marcha foram outros segmentos sociais, como o Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (CAPA), o CRIAS BGV, a ONG Odara, a CIA de Dança Daniel Amaro, entre outros.

Foi um grande encontro da comunidade afrodescendente. Dessa vez, a festa contou com a estrutura da Secretaria de Saúde, que disponibilizou um palco para as apresentações culturais e artísticas. O trajeto da marcha foi o mesmo dos anos anteriores: percorria a Av. Bento Gonçalves, Marechal Deodoro, Lobo da Costa e, depois, no Altar da Pátria, com uma parada em frente à Câmara Municipal dos Vereadores, devido ao episódio ocorrido uma semana antes, ou seja, a não realização de uma audiência pública, gerou outra vez um grande conflito entre a Câmara e a mobilização negra. O grupo chegou a publicar uma nota de jornal notificando o episódio. Contudo, a seção solene ocorreu no próprio Vinte de Novembro. Chegando ao Largo do Mercado, houve uma abertura com a fala de alguns componentes da mobilização negra, e depois a apresentação dos grupos, finalizando com uma integrante da Ação Griô.

A Marcha do Vinte de Novembro se configurou como a principal manifestação política da atualidade da mobilização afrodescendente da cidade. Por intermédio de sua organização, vários segmentos vêm participando, apesar das inúmeras divergências políticas entre os integrantes do grupo. A Marcha não se configura mais como uma atividade da ONG Odara, entra na pauta do município, pois no final do ano de 2007, foi aprovado pela Câmara de Vereadores, um orçamento de dez mil reais para esse evento. Além disso, depois da Marcha de 2007, articulou-se uma coordenação geral do Movimento Negro. Os grupos passam de mobilização para uma organização, que abarca vários segmentos sociais. A Marcha se configura como um espaço de organização política da comunidade afro-pelotense.

Em 2008, a organização foi maior e com o orçamento de dez mil reais, realizaram-se várias oficinas em diferentes localidades da cidade. Camisetas foram distribuídas, faixas esparramadas e houve apresentação de bandas. O que chamou a atenção dessa vez foi a tenda da Ialorixá Nara de Xapanã que distribuiu canjica branca com coco, creme este que alimenta as pessoas e faz referência ao orixá Oxalá, para que tudo ocorra bem.

No ano de 2009, a ONG Odara se afastou da organização da marcha que ficou sob a responsabilidade de outros movimentos responsáveis pela organização e pelo acesso à emenda parlamentar de dez mil reais. Porém, devido à burocracia e ao não comprometimento dos prazos, a emenda não saiu e a marcha foi adiada. A mudança acarretou uma grande confusão,

²⁰ A vinda da Ministra Matilde Ribeiro está relacionada ao trabalho junto às comunidades remanescente quilombolas e com a Prefeitura Municipal de São Lourenço do Sul.

pois várias escolas e alguns ativistas foram até o Altar da Pátria, mas não havia ninguém lá. A causa noticiada do adiamento foi a previsão de chuva, mas conversando tempos depois com um dos organizadores, o real motivo foi o fato de a Marcha conter menos participantes que nas edições anteriores, organizadas pelo Odara.

No ano de 2010 quase se repetiu a mesma situação. Começou a circular um e-mail sobre o cancelamento da Marcha, mas a ativista e professora Marielda, que organizou a primeira caminhada em 2004, tomou a frente junto a ONG Odara, o Grupo de Dança Afro - Afropel, o Grupo O Quilombo é Aqui no Bairro Dunas, e, outra vez, protagonizaram esta manifestação cultural. Apesar de haver uma estrutura menor e menos pessoas, a tradição de ir às ruas da cidade de Pelotas no mês de novembro foi retomada.

Ao vivenciar o Movimento Negro da cidade de Pelotas observa-se a lógica da segmentaridade problematizada pelo antropólogo Marcio Goldman (2006) junto ao movimento negro em Ilhéus, Bahia. Esse conceito auxilia no entendimento da lógica de organização do movimento afro-pelotense e imagino que para o movimento social como um todo. Pois para esse autor é preciso observar a política sobre uma perspectiva antropológica não normativa, não pelos preceitos da moral.

Entretanto, o autor salienta que não significa que ela seja antiética, pois o que está em questão é ouvir o que as pessoas falam sobre suas escolhas políticas, é o movimento de levá-los a sério no que tange às suas ações políticas, preferências políticas que muitas vezes subvertem a lógica preestabelecida do jogo político (GOLDMAN, 2006).

Para Goldman (2006), deve-se levar em consideração o que normalmente se exclui da política como os faccionalismos, as segmentaridades, as redes sociais, o parentesco, a religião, a arte e a etnicidade, ou seja, conhecer as regras e os significados dos processos políticos. Ainda segundo esse antropólogo, deve-se perceber o contexto de debate e negociação onde se faz uma proposição, uma promessa, um compromisso, uma mentira ou qualquer coisa. Um exemplo da lógica da segmentaridade foi observada por mim em um dos momentos do evento Dida Ará²¹, onde há o deslocamento da sede do evento do bairro centro para o Partenon, em Porto Alegre, no ano de 2010. Assim segue em meu diário de campo:

“Já no ônibus percebi que os campos da política se cruzavam com da prática da religiosidade, pois estava sentada ao lado de uma filha da Oxum e militante do MNU vestida com axó azul. No banco de trás estavam um filho de Oxum, com uma roupa amarela radiante, e um filho de Oxossi, todo de verde. Estávamos escutando músicas referentes aos orixás, ela mostrava uma de Clara Nunes e eu mostrei algumas que possuía de Rita Ribeiro. Chegando até o Ilê de Baba Diba, dei de cara com uma grande faixa nas cores vermelho e branco fazendo propaganda da candidata a Deputada Estadual Vera Soares. pelo PT, e vários

²¹ Esse evento será analisado no Capítulo 4 desta dissertação.

cartazes do pelotense Flávio Souza, candidato a Deputado Federal, pelo PDT. Ambos candidatos são filhos do Babalorixá, responsável por aquela casa de religião. E, no mesmo ambiente, havia propaganda de candidatos a deputado federal tanto do PT, quanto do PDT. Naquele instante me veio à cabeça as conversas de sábado na abertura do encontro sobre a proibição da distribuição de ‘santinhos’ de propaganda política durante o evento” (20/09/2010).



A propaganda dos filhos de santo no terreiro seria incoerente se observada pela lógica da participação política do Estado, pois como num momento se proíbe e no outro se toleram as referências políticas ali expostas? Mas, pela lógica da prática da religiosidade, neste caso da segmentaridade, cada casa tem o pleno poder sobre si, não precisa depender da determinação de uma hierarquia maior e, sendo assim não há contradição, mas segmentação.

O conceito de segmentaridade refere-se a “segmentaridade rizomática”, já sinalizada por Deleuze e Guatarri. Para eles toda sociedade é segmentar, pois pode haver uma diferença entre a segmentaridade “selvagem” ou “flexível” com a segmentaridade “de Estado”, “déspota” ou “dura”, ainda mais que essas podem conviver em diferentes tipos de sociedades (GOLDMAN, 2006).

Com a ideia de segmentaridade possibilita-se escapar da dicotomia entre ‘parte e todo’, pois um segmento, dependendo do ponto de vista, pode ser a parte ou o todo, um fragmento ou a unidade; ou seja, pode ser um todo pronto para se dividir, e uma parte pronta para ser o todo. É a conversão da multiplicidade em segmentos, pois são unidades simultaneamente divisíveis e ineficazes (GOLDMAN, 2006).

Esse conceito permite entender os mecanismos de organização popular, nesse caso o movimento social afro-pelotense, principalmente as tentativas de tendências “federalizantes”, de unificação, de conjunção que buscam trabalhar com a lógica organizacional do Estado moderno. E, ao mesmo tempo, os movimentos de oposição a esse tipo de organização que se opõem a toda forma de governo (GOLDMAN, 2006).

Durante muito tempo e até hoje escuto perguntas do tipo “*cadê o Movimento Negro de Pelotas*” ou “*em Pelotas, o Movimento Negro não é organizado*”. Penso que essas observações são feitas sob a luz do que é considerado movimento social, tendo como parâmetro grandes organizações de massa como a Central Única dos Trabalhadores (CUT), ou o próprio Movimento Negro Unificado (MNU). Ainda a respeito da primeira frase, eis a anotação que fiz em meu diário de campo:

“Dezenove de março de 2011 no Clube Cultural Fica Aí, vários grupos culturais realizaram um evento para arrecadar fundos para o tratamento de saúde do Mestre Baptista. O evento era uma ‘Mostra Cultural e Homenagem ao Sopapo’. No dia, percebi várias entidades e militantes presentes. E na apresentação da ONG Odara estava conversando com uma professora do curso de Bacharelado em Antropologia da UFPel, ela se queixava que durante o processo muitos grupos não compareceram e aí ela me pergunta: ‘*Onde está o Movimento Negro, pô é para o mestre!*’. Essa professora que se pronunciou estava começando a participar das mobilizações negras na cidade, porém já participava através de suas pesquisas acadêmica na cidade de Porto Alegre, em especial com as comunidades negras rurais. Pelo olhar de outros tipos de organizações, a professora não percebeu que representativamente estavam vários segmentos das organizações negras da cidade, e que o fato de não colaborar no processo junto ao clube Fica Aí e junto a UFPel, não significaria que não estivessem participando. Pois algumas pessoas já haviam pronunciado que discordavam de seus métodos de organização, creio que por isso não compareceram no processo. Mas estavam presentes no evento. E, ainda mais, através deste evento já se organizou, em conversa no Bar o Bloco do Mestre que desfilou na noite das campeãs, no dia 12 de março de 2011” (19/03/2011).

Segue abaixo as figuras do convite e da camiseta do bloco²² que referenciou mais uma vez o grande tambor: o sopapo.



Além das mobilizações culturais, as pautas referentes às causas étnico raciais de Pelotas estão sendo organizadas pelo Fórum do Movimento Social Negro, coordenado por um integrante do Movimento Clubista, pelo Projeto Motivação, pela ONG GAEC, pela Associação Olojukan, pelo Grupo “O Quilombo é aqui”, e outros ativistas. O Fórum surgiu no

²² Imagens retiradas do e-mail do movimento negro da cidade.

ano de 2009, pós processo de organização das Conferências de Direito da Comunidade Negra, a partir da necessidade de unificar legalmente as organizações do movimento afro-pelotense. Nesse segmento, a principal pauta de ação foi a consolidação do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra, pois a lei já fora assinada e faltava somente o Prefeito, Adolfo Antonio Fetter Junior, nomear as entidades governamentais, ação que até o corrente ano não foi efetivada.

Esse tipo de organização política funciona como linhas fluidas de acordo com o conceito de encruzilhada (ANJOS, 2006), pois o cruzamento com a matriz africana está mais nas práticas dos participantes do que nos discursos e pautas políticas, como será aprofundado no decorrer desse trabalho.

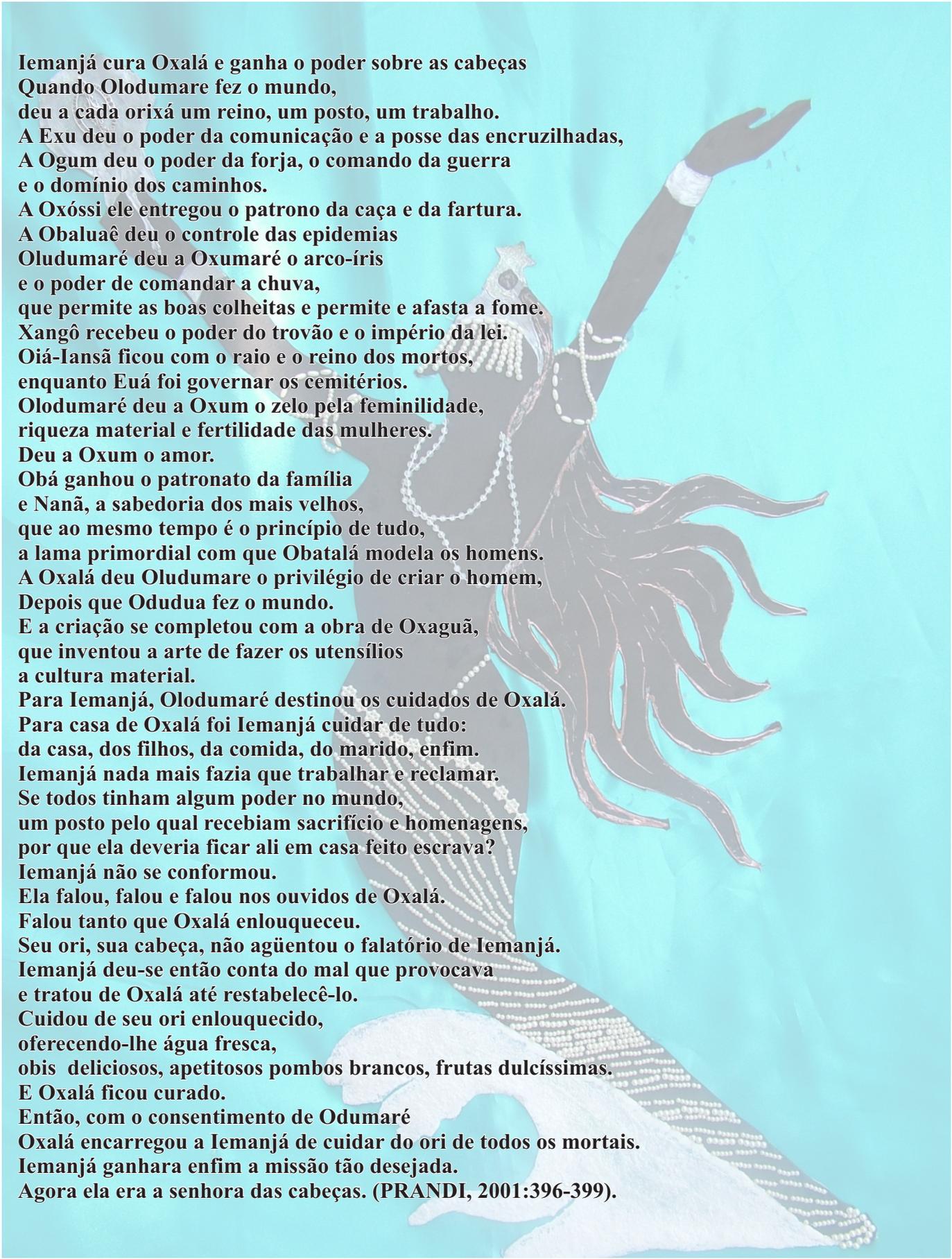
Por fim, esse capítulo se propôs a apresentar a presença afro-pelotense através de elementos da prática da religiosidade de matriz africana e elementos como o tambor, o sopapo, que serviram de eixos norteadores da organização social e da política afrodescendente. Desde a ligação do processo produtivo do charque nos séculos passados com o ritual de quatro-pé, verifica-se outra visão sobre a presença afro-pelotense na construção da cidade.

Já no período abolicionista, os desfiles realizados pelo Club Nagô referenciando o Rei Obá e a relação com tia Benedita, apontam para o cruzamento de uma mobilização popular com a religiosidade de matriz africana. O próprio projeto CABOBU, que através da confecção do sopapo (instrumento consagrado ao orixá Xangô), mobiliza e articula grupos como a ONG Odara, esta de grande importância na construção da Marcha Vinte de Novembro.

Através sal, no trabalho das charqueadas, os negros se inserem no território pelotense e, pelo tambor, se articulam e resignificam a sua presença e a sua contribuição para a cidade de Pelotas, a “princesa do sul”.

O tambor nas religiões de matriz africana é o instrumento consagrado ao orixá Xangô, orixá que estava sempre em guerra, na luta pelo poder político. Além disso, foi por intermédio de um de um filho de santo de Xangô, Pai Valdemar de Xangô Kamucá, que se obtém registro inicial da prática afro-religiosa na região sul do RS. (MELLO, 2004, CORRÊA, 2009)

As lutas sociais afro-brasileiras podem ser comparadas às trajetórias mitológicas de outros orixás, principalmente os de guerra, como Ogum, Iansã. Destaca-se neste capítulo Xangô, principalmente na sua relação com o tambor, da relação do tambor com as charqueadas e por fim da relação do tambor com o movimento negro.



Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças
Quando Olodumare fez o mundo,
deu a cada orixá um reino, um posto, um trabalho.
A Exu deu o poder da comunicação e a posse das encruzilhadas,
A Ogum deu o poder da forja, o comando da guerra
e o domínio dos caminhos.
A Oxóssi ele entregou o patrono da caça e da fartura.
A Obaluaê deu o controle das epidemias
Oludumaré deu a Oxumaré o arco-íris
e o poder de comandar a chuva,
que permite as boas colheitas e permite e afasta a fome.
Xangô recebeu o poder do trovão e o império da lei.
Oiá-Iansã ficou com o raio e o reino dos mortos,
enquanto Euá foi governar os cemitérios.
Olodumaré deu a Oxum o zelo pela feminilidade,
riqueza material e fertilidade das mulheres.
Deu a Oxum o amor.
Obá ganhou o patronato da família
e Nanã, a sabedoria dos mais velhos,
que ao mesmo tempo é o princípio de tudo,
a lama primordial com que Obatalá modela os homens.
A Oxalá deu Olodumare o privilégio de criar o homem,
Depois que Odudua fez o mundo.
E a criação se completou com a obra de Oxaguã,
que inventou a arte de fazer os utensílios
a cultura material.
Para Iemanjá, Olodumaré destinou os cuidados de Oxalá.
Para casa de Oxalá foi Iemanjá cuidar de tudo:
da casa, dos filhos, da comida, do marido, enfim.
Iemanjá nada mais fazia que trabalhar e reclamar.
Se todos tinham algum poder no mundo,
um posto pelo qual recebiam sacrifício e homenagens,
por que ela deveria ficar ali em casa feito escrava?
Iemanjá não se conformou.
Ela falou, falou e falou nos ouvidos de Oxalá.
Falou tanto que Oxalá enlouqueceu.
Seu ori, sua cabeça, não agüentou o falatório de Iemanjá.
Iemanjá deu-se então conta do mal que provocava
e tratou de Oxalá até restabelecê-lo.
Cuidou de seu ori enlouquecido,
oferecendo-lhe água fresca,
obis deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssimas.
E Oxalá ficou curado.
Então, com o consentimento de Odumaré
Oxalá encarregou a Iemanjá de cuidar do ori de todos os mortais.
Iemanjá ganhara enfim a missão tão desejada.
Agora ela era a senhora das cabeças. (PRANDI, 2001:396-399).

2. LINHAS FLUÍDAS: AS TERREIRAS E OS RITUAIS

Olhar a cidade de Pelotas pela ótica da religiosidade afro-brasileira é ater-se a um arsenal de detalhes que expressam a relação da pessoa com as divindades, ou seja, implica em levar em conta as características de cada divindade, as passagens mitológicas, os gostos e proibições tanto dos Orixás como das entidades da umbanda ou linha cruzada²³. Para perceber tais sutilezas é necessário um longo processo de participação e observação de rituais²⁴ que expressam a relação da pessoa de religião com seus guias protetores.

A religiosidade afro-brasileira se constitui de forma distinta em cada região do país, como o Candomblé na Bahia, o Tambor de Mina em São Luiz do Maranhão, o Xangô em Recife, a Macumba no Rio de Janeiro e o Batuque no Rio Grande do Sul (BASTIDE, 2001).

No RS, essa prática é dividida em duas modalidades: a umbanda e o batuque. Na Umbanda, encontra-se a linha que cultua os caboclos e os pretos velhos, espíritos ou entidades que vêm ao mundo para fazer caridade em um processo de evolução espiritual. Tratando-se ainda desse estado, os templos de umbanda chegam a 5% das casas de religião. A linha cruzada ou quimbanda, que cultua os Exus, as pombagiras juntamente aos Orixás, chegam a 85%.

Por sua vez, o batuque cultua os Orixás e os espíritos dos mortos, chegando a 10% do total de 30 a 40 mil casas, incluindo nesse total os altares domésticos. No batuque são cultuadas cinco tradições que denominam os lados de parentesco de/do santo, quais sejam: *Oió, Ijexá, Jejê, Cambinda e Nagô*. Contudo existem templos que adotam dois lados, ou seja, *Jejê/Ijexá, Jeje/Oió* (CORRÊA, 2009).

²³ As religiões afro-gaúchas são constituídas de 4 linhas: a umbanda, ou linha branca que é composta pelas linhas de caboclos, e pretos velhos. Na linha de preto também chegam as entidades crianças, os cosmes. A linha cruzada, ou quimbanda é composta pela linha de Exus e pombagira. A linha do oriente pelas entidades ciganas; Já o batuque é de domínio dos Orixás, sendo dividido nos lados: oió, nagô, ijexá, jejê, cabinda.

²⁴ Utiliza-se nesse trabalho a noção de ritual do etnólogo Vitor Turner (2005) que entende o processo ritual como uma relação social, um processo de significados que apreendem as relações sociais de determinada sociedade. Esses conceitos serão mais detalhados adiante no texto.

Foi no intuito de observar e apreender a lógica existente na vivência da prática afro-religiosa, através da prática ritual, que se deu a minha inserção em algumas casas de religião onde participam alguns militantes do movimento negro da cidade de Pelotas e região sul do Rio Grande do Sul. Nesse sentido, este segundo capítulo tem como objetivo mergulhar e descrever algumas práticas rituais tanto do batuque como da umbanda e na linha cruzada (ou quimbanda).

Parte-se do mito do Orixá Iemanjá, trazido pelo Reginaldo Prandi (2001) na apresentação desse capítulo, onde é demonstrado o processo de recebimento do poder, a apresentação de cada Orixá, bem como seu domínio tanto sobre a natureza, como nas pessoas. Para posteriormente demonstrar três casas de religião, suas entidades, bem como os rituais da umbanda, nação. Por fim, uma discussão em torno dos elementos ritualísticos que formam a visão de mundo da matriz africana.

Conforme consta na referida narrativa, cada Orixá tem sua especificidade e seu domínio, seu poder sobre determinado elemento da natureza ou parte da humanidade. Essa especificidade da diversidade foi transportada ao modo de organização das casas de religião ou dos *ilês*²⁵, onde cada pessoa de acordo com a herança dos antepassados, pela transmissão do modo de fazer as práticas rituais, de se relacionar com as divindades, foram criando *ethos* organizacional afro-religioso. Através da noção de encruzilhada (ANJOS, 2006) serão apresentadas as casas do Pai Xapanã, Reino Caboclo Rompe Mato e Reino de Xangô e Oxalá, Casa Mãe Jurema e Pai Oxalá.

2.1 “Tem terreira hoje?”: As casas, os reinos e os Ilês

O eixo que norteia a prática da religiosidade afro-brasileira é a relação com os Orixás e com as entidades da umbanda e quimbanda através da prática ritual, constituindo a família de religião. Cada casa de religião tem suas particularidades, não existe uma padronização na organização das mesmas. Na umbanda e na linha cruzada existem quatro linhas básicas: os caboclos, os pretos velhos, os *Exus* e os ciganos. Dificilmente se encontra nestas casas apenas uma modalidade de culto às divindades, podendo conter, no mesmo espaço físico, ritos referentes à umbanda, ou linha branca (linha de preto velho e caboclo); a linha cruzada, ou quimbanda (linha de Exus e pombagira), e o batuque.

Como outrora mencionado, mas importante de se destacar, a característica marcante da religiosidade afro-brasileira é a diversidade tanto no número de deuses, quanto nas formas

²⁵ A denominação Ilê é utilizada quando relacionada à morada do Orixá.

de cultos, dado que não existe uma maneira única a ser seguida. Em cada casa há formas diversas de organizar e vivenciar a religião, coexistindo, também, algumas regras e tabus que podem ser universais e são fielmente conservados em cada segmento religioso. Cito como exemplo, a realização do culto aos Orixás, que tem a ordem da seqüência mítica²⁶, isto é, vai dos Orixás *Bará* a *Oxalá*, e desobedecer esta ordem poderá trazer efeitos contrários aos desejados. Outro fundamento da religião no batuque, e um dos tabus existentes, consiste em nunca falar para a pessoa o Orixá que ela recebe, pois quem se ocupa, quem recebe o Orixá nunca sabe.²⁷

Tratando-se das casas de religião de matriz africana no RS, Norton Corrêa (2009) identifica algumas características gerais dos centros religiosos da cidade de Porto Alegre. Para esse sociólogo:

O templo do batuque muitas vezes se confunde com as residências comuns dos bairros pobres das periferias da cidade, sua condição passa despercebida aos olhos não treinados. Normalmente há pequenas casinholas (normalmente tomadas como casa de cachorro por leigos), onde são sentadas entidades como *Bará* e *Ogum Avagã* e os Exus e pombagiras, em caso de pertencer à linha cruzada. Dos compartimentos da casa, três no mínimo são dedicadas à religião: a cozinha, onde se preparam os alimentos rituais, o salão no qual ocorre a dança e cerimônias rituais públicas e o quarto de santo (pejí), em que é efetuado o sacrifício de animais e guardados os implementos sagrados. Nos demais moram os integrantes da casa de culto (CORRÊA, 2009:7).

A partir da análise de Corrêa (2009), alguns elementos foram observados nas casas de religião que acompanhei para a minha pesquisa de mestrado, como por exemplo, as casas de Exus na rua, as quais não eram casinholas, mas pequenas peças de tijolos, com a porta vermelha. A respeito da casa de moradia ser no mesmo espaço onde o culto acontece, ocorreu em duas das casas pesquisadas: a de Mãe Nara Louro de Xapanã e a de Mãe Neci de Oxalá. A seguir, apresento a descrição de cada casa, reino ou Ilê, como é denominado pelos praticantes de religião.

2.1.1 O Centro Africano Pai Xapanã

Na cidade de Pelotas, a casa de Mãe Nara de Xapanã está situada no Bairro Humuarama, próxima à Avenida Ferreira Vianna, considerada o principal acesso aos Balneários Val Verde, Balneário dos Prazeres e Balneário Santo Antônio. Ela está localizada no fundo e na lateral esquerda da rua, próxima a uma pequena área verde que é comum a toda vizinhança.

²⁶ A seqüência mitológica é: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Ossanhã, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá.

²⁷ No candomblé da Bahia é diferente: a pessoa pode saber qual Orixá recebe.

Olhando de frente para o Centro Africano Pai Xapanã, percebe-se ao lado direito da casa uma pequena peça. Esse compartimento possui uma porta vermelha com uma faixa verde. Trata-se do espaço onde estão assentados os seguranças da casa: Bará Lodê e Ogum Avagã.²⁸

A peça da frente é onde funciona o salão de religião, o local onde ocorre a maioria dos rituais, lugar onde os Orixás dançam nas festas de batuque e as entidades atendem as pessoas nas linhas da umbanda. Ao entrar no salão percebe-se logo a porta de entrada ao *quarto de santo, peji*²⁹, local onde estão assentados os Orixás. O salão de religião é espaçoso, com bancos de madeira nas laterais e dois sofás cinza próximo ao congarr de umbanda, situados na lateral esquerda. Próximo ao *peji*, na lateral direita, há outra porta que dá acesso à rua, onde se encontra a peça de porta vermelha, anteriormente mencionada.

Entre a porta do *peji* e a porta lateral há um banco de madeira na cor branca onde ficam os tambores deitados³⁰, conforme mostra a figura abaixo. Na outra extremidade do salão encontra-se o *congarr* de Umbanda, localizada no recuo da parede, fechado com uma cortina de rendas brancas (imagem abaixo). O salão é grande, aconchegante, tem vários quadros dos Orixás na parede: *Iemanjá, Oxum Bará, Xapanã*.

A terceira entrada do salão fica entre o *congarr* e o *peji*. Uma entrada que dá acesso a outras peças da casa. A primeira delas é um quarto que serve como depósito e nele há uma cama, depois o escritório, a sala de visita e o quarto do casal, e um banheiro.



²⁸ Para fazer qualquer ritual de religião, seja para as entidades ou para os Orixás, as pessoas e os locais devem estar ‘calçados’, isto é, conter uma série de assentamentos que protegerão o local e as pessoas dos fluidos indesejáveis, ou dos eguns. Nem todos os assentamentos são visíveis, e através deles se demonstra o poder da casa além de também fazerem parte dos inúmeros segredos da religião. No caso, Bará Lode e Ogum Avagã, é um assentamento visível.

²⁹ Bati levemente na porta, Mãe N. estava toda vestida de branco, ela veio me cumprimentar e logo em seguida me mostrou o quarto de santo do Batuque. Neste quarto havia desde Nossa Senhora da Conceição, a Oxum (é esta a idéia)(Diário de campo, 25/06/2009).

³⁰ É importante salientar que os tambores também são consagrados e nunca podem ficar de pé.

O escritório trata-se de uma peça pequena com uma mesa, uma escrivaninha onde estão colocados um computador de mesa e um notebook, juntamente com duas cadeiras. No primeiro dia que eu fui à casa de Mãe Nara, essa peça estava cheia de material para as oficinas realizadas na Associação Olojukan, que é coordenada pela mãe de santo da Casa Mãe Nara de Xapanã. O material (desde lã nas cores verde, vermelho, amarelo, rosa, azul, além de mantas, camisetas brancas com o nome Olojukan, utensílios diversos) era das oficinas de artesanato realizado pela Associação. No piso da sala tinha ainda um quadro de um Orixá Xapanã com o rosto e o corpo coberto de palha.

Antes de chegar à cozinha, há uma área grande com material de artesanato e uma mesa no centro que serve para a limpeza dos animais em dia de obrigação³¹. A cozinha é o espaço de maior importância na casa de religião, pois é nela que se preparam os alimentos dos Orixás. Na casa do Pai Xapanã é um local amplo, com muitos utensílios, pois o espaço é dividido entre as refeições pessoais de Mãe Nara, com o preparo dos pratos rituais.

No centro da cozinha tem uma mesa grande coberta por uma toalha de plástico branca ilustrada com frutas, as cadeiras são de plástico, na cor marrom. O espaço é contornado por armários, uma pia feita de tijolos, uma geladeira, freezer, armários nas cores azuis e brancas, um forno industrial, um fogão a lenha e um fogão a gás de seis bocas. O piso é marrom e as paredes são cobertas com lajotas cinza até a metade e o restante é da cor branca, conforme a imagem a seguir:



Além de ser a mãe de santo da casa, Mãe Nara é fundadora da ONG *Olojukan*, que tem mais de 22 cursos de capacitação financiados por recursos públicos disputados em editais do Governo Municipal e Estadual. Os cursos de artesanato, dança e culinária são oferecidos a

³¹ Obrigação é o termo utilizado para os rituais de oferenda de animais aos Orixás. Nesses rituais se oferece o *axorô*, ou seja, o sangue que simboliza o axé de vida.

diversos públicos, de crianças a idosos. Mãe Nara também é uma carnavalesca na cidade de Pelotas. Ela desenha as alegorias e compõe sambas-enredos. No ano de 2010, ela foi convidada pela Escola Ramiros Barcelos³² para criar os figurinos cujo pano de fundo era a África. Nas fotos abaixo segue o processo de confecção das fantasias ligadas aos Orixás.



Mesmo sendo desclassificada devido a falta de componentes, a Escola de Samba Ramiro Barcelos recebeu muitos elogios pela temática abordada. Assim segue a notícia publicada no jornal Diário Popular:

Força de vontade foi a tônica do desfile da Ramiro Barcelos, quarta Escola de Samba do Grupo Especial a passar pela avenida na noite desta sexta-feira. Trazendo o tema-enredo *África Mãe, tuas raízes vivem aqui*, os componentes honraram as cores verde e rosa cheios de samba no pé. Com carros alegóricos e fantasias simples, mas caprichadas, a Ramiro mostrou que pode evoluir a cada Carnaval (20/02/2010).

³² Nas cores verde e rosa, a Escola de Samba Cultural Ramiro Barcelos, situada na Rua Rafael Pinto Bandeira, no Bairro Areal, Pelotas.

A casa do Pai Xapanã, no batuque, pertence ao *lado* ou nação a *ijexá-jejê*. Mãe Nara coloca que cada modalidade se refere à região do continente africano. Neste caso, o lado *jejê* tem origem na região de Daomé, no continente africano. Em sua prática religiosa, o lado *jejê* refere-se ao toque ritualístico; já o lado *ijexá*, pertenceria aos Orixás Oxum e Xapanã.

Para Mãe Nara, o fundamental na casa são os rituais de nação e que a umbanda funcione como um aprimoramento aos filhos. Para ela, os rituais de umbanda “*não são aberto para pessoas que não sejam com fundamentação. A casa primeiro africanista. A umbanda é um recurso aos filhos de nação. Para auxiliar em sua evolução, o adestramento à sua evolução*” (03/03/2011).

Na linha cruzada ou quimbanda os donos da casa são os Exus *Seu Sete Encruzilhadas* e a pombagira *Maria Quitéria*. Nessas modalidades – umbanda, linha cruzada – o mesmo médium pode receber mais de uma entidade. No caso, Mãe Nara também trabalha com o Exus Omulú e o Léba. Existe também uma relação dos Exuss com os Orixás, por isso o nome linha cruzada. Ao perguntar a mãe Nara se Omulu também é Exus, ela me explicou que: “*é a virada do Xapanã. É o Exus do Xapanã. A maioria tem os Exuss que são correspondentes de algum Orixá. E as pombagiras também. As mulambos são correspondentes da Oxum. As Padilhas são da Iansã. A Quitéria é do Omulu*” (04/09/2009).

As sessões de terreira ocorrem geralmente nas terças-feiras, sendo cada terça dedicada a uma modalidade: linha de caboclo, linha de Exus, linha de preto velho e linha de ciganos.

2.1.2 Casa Espírita Assistencial Afro-brasileiro Caboclo Rompe Mato Reino Xangô e Oxalá

O Centro Espírita Assistencial Afro-brasileiro³³ (CEAAB) fica localizado na Rua 38, Vila Jardim Europa, região do bairro Areal, em Pelotas. As cores verde e branco do CEAAB são percebidas na entrada da casa de religião. O muro branco com um portão de grades brancas, com plantas e árvores na entrada compõe as cores da camiseta do centro: o verde do caboclo *Seu Rompe Mato* e o branco do Orixá Oxalá.

O salão de batuque é a entrada principal da casa, e foi inaugurado no ano de 2010. Ao lado do salão o verde é destacado, de plantas e ervas medicinais, no local também se

³³ O primeiro contato foi dia 13 de agosto de 2009. Antes mesmo de eu começar apresentar a minha proposta, Mãe Gisa de Oxalá disse-me que não gosta do movimento negro devido a sua desunião, a vaidade dos integrantes e a super valorização somente daqueles que vão às reuniões. Ela disse que várias vezes a convidaram, por exemplo, quando Zulu Araújo, representante da Fundação Palmares, veio a Pelotas em 2007. Nessa ocasião, Mãe Gisa se decepcionou com o movimento.

encontram bancos que servem como uma sala de espera ao ar livre. Segue-se um pequeno corredor que leva até os banheiros e logo em seguida à sala de aula do projeto. A sala contém uma pequena biblioteca com livros didáticos do ensino fundamental e médio, mesas com cadeiras, um quadro verde e máquinas de costuras.

Paralelo a esta sala há uma área coberta, com mesas e cadeiras. Nessa área, antes da entrada do salão, existe uma salinha de porta vermelha: a morada dos Exus. No lado esquerdo do pátio se encontra o salão de umbanda, e, no lado direito, o corredor que leva até a cozinha.

A cozinha é um espaço amplo com uma grande mesa, geladeiras, freezer e vários armários, um contendo utensílios domésticos e outro com velas de cores amarelas, vermelhas, verdes, brancas, azuis. No fundo dessa peça encontra-se um fogão de seis bocas e outro industrial. Esse espaço, além da confecção das frentes dos Orixás, das comidas para as festas, é usado para a refeição das crianças do projeto, e espaço de encontro de quem frequenta o CEAAB.



Mãe Gisa de Oxalá iniciou na umbanda ainda adolescente, pois seu tio era cacique e tinha uma casa de religião na Rua Anchieta. Mais tarde ele foi para o Jardim Europa, local onde hoje é o CEAAB.

Nascida em 1959, em Pelotas, filha de mãe solteira, Mãe Gisa foi muito cedo para a escola, teve a sua criação muito voltada pela tia e pelo tio Ceci dentro da terreira, que foi como um pai para ela. Ela estudou no Abriguiño Infantil, depois foi para São Vicente. Ela diz que sempre gostou de estudar, e na juventude conciliava os estudos com o trabalho de empregada doméstica.

Nesse período, Mãe Gisa também sofreu o preconceito de uma sociedade racista, pois mesmo qualificada profissionalmente teve muitas dificuldades de se inserir no mercado de trabalho. Segue abaixo um trecho da entrevista sobre a trajetória da sua formação profissional: *“não era porque eu era negra, quando abriu o Turique, ali na esquina da Rafael*

com a XV, precisava de uma secretária, e eu tinha curso de datilografia e segundo grau, e eles disseram para mim que não admitiam negro.”

Percebe-se, a partir deste trecho, a discrepância existente entre o discurso oficial e a realidade vivenciada pelos afro-pelotenses, pois mesmo com qualificação profissional, o que imperava era o requisito ‘cor da pele’ e as características fenotípicas, prova de que o racismo não era somente velado, e sim explícito.

A casa de seu tio Ceci foi uma das primeiras da rua naquela localidade. Seu tio também participou da primeira procissão de São Jorge em Pelotas, na década de 1960, que, de acordo com Mãe Gisa: *“foi na terreira da Dona Diná, que era do Caboclo de Cacarandi, que foi a primeira procissão de São Jorge que teve aqui em Pelotas... A terreira que meu tio freqüentava, ficava na Rua Barão de Azevedo Machado, é a tia da Professora Georgina!”* (09/02/2011).

A primeira entidade recebida por ela foi o Exus Maria Padilha, pois, pela linha cruzada, ou quimbanda, as entidades da casa são os Exuss Maria Padilha e Zé Pilintra. Pela umbanda, Mãe Gisa herdou o caboclo Rompe Mato. Ainda na linha de umbanda, o preto velho da casa é o rei Congo que pertencia ao seu tio, esse quem recebe é a sua filha de sangue e irmã de religião Luana de Iemanjá. Nas casas de religião dá-se grande importância aos pretos velhos porque, nas guerras existentes no mundo espiritual, eles têm poderes diferenciados.

Na nação, ou no lado africanista, a casa pertence à cabinda (ou cambinda). Esse lado do batuque teve seu início em Rio Grande e Pelotas (MELLO, 2004; CORRÊA, 2006) e quem o trouxe para o RS foi Valdemar de Xangô Kamucá. Pai Valdemar foi pai de santo de Mãe Palmira do Oxum (quem levou a nação cabinda para Porto Alegre, e também foi a mãe de santo de Pai Cleon). Assim, complementa Mãe Gisa: *“entre Pelotas e Rio grande, a cabinda começou aqui, depois foi para Porto Alegre. O início da religião de cabinda é nos cemitérios”* (09/02/2011).

Nas fotos abaixo percebem-se sinais dessa ligação com os antepassados: na parede do salão de nação estão as fotos de Pai Cleon e dos ancestrais de Mãe Gisa (imagem esquerda). Já no salão de umbanda está a foto de seu tio Ceci (imagem direita).



A relação com os *eguns*³⁴ é uma das partes temida e desconhecida das religiões de matriz africana, pois eles podem causar mal-estar e doenças às pessoas, dependendo da prática religiosa. Já na cabinda a relação é outra, conforme coloca Mãe Gisa:

Se for uma parte da religião que eu acho linda é que tem uma energia e que tem fundamento e que tu tens que saber fazer é o balé. Eu sou apaixonada por linha, adoro, adoro, acho assim que tem um... Eles jamais irão te prejudicar, assim, depende de como tu usa eles, é a mesma coisa depende de como tu vai ensinar uma criança, tu podes ensinar a uma criança ser um doce e tu podes ensinar a uma criança ser uma peste, depende como tu vai usar o egum, se tu chegar lá no balé e disser 'eu quero que o senhor faça mal para fulano', tu estás fazendo com que o egum só trabalhe o caminho do mal. Quando tu precisares ele não vai te atender. (09/02/2011)

Nessa fala de Mãe Gisa percebe-se a noção de aprendizado e a relação entre a pessoa de religião e as divindades. Nesse caso, mostra-se que o processo de construção da entidade depende de como a pessoa trata o *egum*. A entrada na nação de Mãe Gisa aconteceu por intermédio de problemas de saúde. Primeiramente, Mãe Gisa entrou na nação jeje-nagô, em Rio Grande, mas depois que sua Mãe de santo faleceu, ela começou na nação cabinda.

Sobre o processo de entrada na religião, Mãe Gisa comenta que, “*ou tu entra pelo amor ou pela dor*”. No caso dela, a entrada no batuque foi através de um problema de saúde, além de problemas financeiros. Sintomas como mal-estar, pressão baixa, desmaios constantes levaram Mãe Gisa a pensar que estava à beira da loucura, contudo nada mais era que o Orixá oxalá se manifestando.

Depois de entrar no batuque ela se aposentou e abriu o CEAAB, que além do atendimento espiritual trabalha com reforço escolar para crianças e adolescente dos bairros

³⁴ *Eguns* são entidades pertencentes ao mundo dos mortos, que podem tanto prejudicar alguém ou proteger uma casa de religião. Tudo depende de como as pessoas de religião os tratam.

Bom Jesus, Dunas, Jardim Europa e Areal. Ela também participa do movimento negro através do grupo Sangoma, ligado a UCPel.

2.1.3 Centro Africano de Pai Oxalá e Mãe Jurema

O terceiro espaço desse estudo é o Centro Africano de Pai Oxalá e Mãe Jurema, localizado em Pelotas na Rua Professor Mario Peruque, Vila Bom Jesus, Bairro Areal.

A responsável pela casa é a Mãe Neci de Oxalá, avó de sangue e mãe de santo de Wellington, ou Baiano de Oxalá, que atua e participa do movimento negro através do CDD no Loteamento Dunas, e participa também do Grupo de Dança Afro Afropel. Pela nação, o Reino de Oxalá e pertence à nação ou lado cabinda; já pela umbanda, é a casa da cabocla Jurema. Pela linha cruzada ou quimbanda ela pertence a Exus Bará e a Pombagira Sete Saias da Garoa.

Verde limão é a cor que grita aos olhos na casa da Cabocla Jurema do Pai Oxalá. Verde por fora e branco por dentro. O verde é da cabocla, o branco do Orixá Oxalá.

A primeira peça da casa é o salão de religião, uma ampla peça com paredes brancas e piso marrom e bege. Na frente está a casa dos Exus e os assentamentos de proteção da casa, muitas plantas e ervas de chás, além de algumas imagens de santos, como Santa Bárbara, representando Iansã, e um caboclo.

No mesmo espaço funciona a umbanda e a nação, o peji (ou quarto de santo) fica na parte esquerda do salão, uma peça embutida que é coberta com uma cortina de renda branca quando há sessão de umbanda. O altar de umbanda é móvel e é montado no lado direito do salão. No salão também são realizados os ensaios do grupo de dança e as aulas de reforço escolar e alfabetização. Na foto abaixo há uma Festa de Ogum, realizada dia 1 de maio de 2010.



A casa de religião também é a casa de moradia de Mãe Neci e sua família, e lá ela vive com seus netos. É uma casa ampla. Depois do salão há uma sala de visita com sofá e cadeiras onde geralmente fica um *notebook*, que muitas vezes é utilizado para assuntos do Afropel. A cozinha é ampla, dividida em dois ambientes.

Mãe Neci não é atuante do movimento negro de Pelotas, quem atua, com o grupo AfroPel, é o seu neto e filho de santo Baiano de Oxalá, que também participa do Projeto “Quilombo é Aqui”.

Foi cabocla Jurema a primeira que se manifestou em Mãe Neci quando ela tinha 12 anos de idade. Hoje ela tem 77 anos, nasceu na cidade de Piratini e veio para Pelotas para trabalhar como empregada doméstica e babá na casa do Dr. Moura. Sua família era de grande tradição católica, mas como a cabocla se manifestou muito cedo ela teve que ir se desenvolvendo. Segundo Baiano de Oxalá, a sua avó:

Recebe as entidades muito cedo, e a Jurema vem se desenvolvendo, se desenvolvendo. Ela teve que procurar um lugar para ir, não tinha casas lá em Piratini, lá na época dela, que meu pai é de Piratini. Quando ela veio a Pelotas para trabalhar na casa do Dr. Moura, ela era empregada doméstica e babá, ela conheceu no hospital, um grupo de mulheres que prestava caridade aos demais. O grupo se chamava ‘Filhas de Maria’ e a vó entrou, ingressou neste grupo. Neste grupo, por serem católicos, ela começou a orar, a orar, a aprender os costumes da igreja católica. Num determinado tempo, num determinado dia saindo na rua numa festa de, se eu não me engano foi uma festa de 13 de maio, era uma festa de alguma entidade de umbanda acho que era preto velho, ela incorporou a Jurema” (02/03/2011).

Percebe-se que a primeira manifestação afro-religiosa que Mãe Neci de Oxalá vivencia ocorreu de forma involuntária, pois mesmo ela estando em outra doutrina religiosa, o simples fato de se aproximar de uma ritualidade afro-brasileira, a divindade se apropria do aparelho³⁵.

Em uma festa do preto velho, dia 13 de maio, ela recebeu a cabocla Jurema. Depois desse episódio Dona Neci procurou a ‘Cacica’ de religião Maria Odília, e nessa casa de religião ela conhece o avô de Baiano que também freqüentava o centro. O avô materno de Baiano era cacique de terreira e recebia o caboclo Ubirajara, assim ele nos coloca: “*então ela entrou para o mundo umbandista primeiro. Uns quatro, cinco anos mais ou menos dentro da umbanda ela teve que se fortalecer com os seus Orixás, aí ela foi para a casa do pai João Carlos.*” (02/03/2011).

Na fala de Baiano de Oxalá pode-se destacar um dos pontos de intersecção da prática da religiosidade afro-brasileira, pois a entrada na nação é encarada como uma necessidade de

³⁵ *Aparelho* é o nome dado à pessoa que incorpora as entidades da umbanda, diferente daquela que se ocupa com Orixá, neste caso chamado de cavalo de santo.

fortificar esta mesma prática, não fundido-a, mas, num apoio mútuo entre elas, aja que sua avó entra na nação para fortificar a sua prática religiosa.

Na casa de Mãe Neci as entidades da quimbanda são a pombagira Senhora da Garoa e o Exus Bará. Os pretos velhos são a Maria Redonda e Coroso. Na verdade, Senhora da Garoa é um apelido, pois ela se chama Rainha da Calumba. Sobre o preto velho São Coroso, existe a possibilidade dessa entidade ser tataravô de Baiano. Esta dúvida está presente no diálogo da entidade com os filhos da casa. Nas palavras de Baiano:

“Ela recebe também um preto velho, acho que é nosso maior fundamento da umbanda é dessa casa que a gente respeita muito é o São Coroso. Vou te contar a historia dele, os escravos são muito próximos de nós, quando a vó estava em Piratini o avô dela tinha problemas, como se diz, nos testículos, ele era rendido. Ele era filho de escravo, ele tinha essas memórias, em modo muito estranho aquela linguagem dele, não era linguagem uruguaia nem portuguesa era uma linguagem muito estranha que ele contava as histórias da mãe dele, dos irmãos dele que ele perdeu ficou a maioria perdida aqui pelo RS, e fora do RS. Ele contava a história para os netos e aí a vó [Mãe Neci] sempre esteve presente com ele porque a vó gostava muito dele. Ele contava as histórias. A mãe dela era índia e o pai dela era negro, ele vem a falecer e quando ela entrou para a umbanda. E ela, desenvolvendo, desenvolvendo e respondeu o São Coroso nela. E São Coroso esteve muito presente em nós, de nós filhos da casa, principalmente nós parentes. São Coroso é avô dela, ele era filho de escravo, ele não foi escravo, mas foi vendido como escravo, ele conta a história dele, a história que a vó [Mãe Neci] não sabe. [...] Ele [a entidade] bebe muito velho barreiro, porque ele bebia muita cachaça e como a vó usa saia na umbanda quando ele chega a gente tem que ter o mínimo de cuidado com a saia representando os órgãos dele, porque a gente pega a saia como se fosse os ‘documentos’ dele, quando corre muito devagar porque ele sentia dor, e eu não sabia dessa história e eu peguei de qualquer jeito e amarrei a saia porque ela poderia cair, e eu lembro que ele começou a chorar porque ele sente muita dor. Ele trabalhava em uma pequena chácara. [...] Então, é coisa que tipo a gente pode parar e pensar como ele pode chegar hoje na terra, se ele era avô dela, como é que ele pode chegar porque eu não conheço nenhuma pessoa que trabalha com o São Coroso, como é que um preto velho pode chegar e contar a sua história que é tão parecida com a nossa de hoje, mas há 50 anos que ele chega, há 50 anos ele conta a mesma história, há 50 anos não tinha, a tecnologia não estava tão avançada como está hoje” (02/03/2011).

Na narrativa de Baiano de Oxalá se destacam alguns fatores da prática da umbanda, a começar pelo fato dele considerar o maior fundamento de sua casa a presença espiritual de seu tataravô. Através da prática da umbanda, a família de Baiano reconhece sua história, isso tudo fazendo parte da família de religião.

Na linha de caboclo sua avó recebe a cabocla Jurema, desde os 12 anos, ou seja, há 65 anos Mãe Neci de Oxalá convive com essa entidade. É Jurema que deu passagem para outras entidades. Além dos caboclos, dos pretos velhos, dos Exuss, na casa de Mãe Neci tem a linha de ciganos.³⁶

³⁶ Antes essa linha não era cultuada pela casa, mas as entidades começaram a chegar aos aparelhos — nas pessoas da corrente

Baiano de Oxalá afirma que Mãe Neci é uma pessoa que passou por dificuldades financeiras e sentiu-se bem acolhida na casa de Pai João Carlos. Dedicada, embora muitas vezes não pudesse dançar nas rodas de batuque, ela permanecia na cozinha, preparando os pratos rituais, aprendendo a fazer religião. A princípio, o ato de ficar na cozinha e não na roda de batuque pode aparentar falta de prestígio, contudo é o contrário, estar na cozinha, aprendendo a realizar as comidas rituais pode ser uma das maiores heranças deixadas à Mãe Neci. Pois, é por intermédio das frentes de cada Orixá que se estabelece a troca e a comunicação entre o mundo dos homens e das divindades.

Em 2009, completou 15 anos que Pai João Carlos faleceu e desde então Mãe Neci se governa, ou seja, é responsável por sua casa e seus rituais. Isso significa que mais ninguém tocaria em sua cabeça. Mas, por outro lado, isso não impede que ela fique fora da rede da família de religião, ela está ligada por seu padrinho de religião, Pai Claudio, que tem uma casa no bairro Fátima, na zona portuária da cidade. Mãe Neci é filha de Oxalá Olocum, de Iemanjá e de Oxum. Baiano é filho de Oxalá Docum, Oxum e Iemanjá.

É na casa de Mãe Neci que seu neto de sangue e filho de religião coordena as atividades do Afropel, um grupo de dança que se preocupa em referenciar os Orixás em espaços públicos através da dança afro. Além das atividades do movimento negro, o grupo dança nas festas da família de religião.

O Centro Africano Mãe Jurema e Pai Oxalá inicia-se pela umbanda, através da manifestação da cabocla Jurema em Mãe Neci. A casa inicia com a umbanda, em um chalé no Bairro Bom Jesus. A família de dona Neci foi constituída dentro de uma casa de umbanda e atualmente seus filhos e netos seguem tal tradição. Primeiro a umbanda e depois a nação. Na nação cabinda é a casa de Pai oxalá, o qual Baiano, do alto de seus 22 anos de idade, está se preparando para dar continuidade à prática ritual iniciada por sua avó. Uma terceira geração atuante nas lutas através da dança afro interliga na sua ação social a religião, a dança e a política.

Na descrição desses três centros da prática da religiosidade afro-pelotense destacam-se alguns elementos percebidos e preservados em outros espaços de participação política por essas pessoas ligadas ou ao batuque, ou a umbanda ou a linha cruzada. A primeira delas diz respeito às cores, pois cada Orixá tem sua cor correspondente – as cores percebidas tanto nas paredes das casas, quanto nas roupas utilizadas nos rituais e fora deles.

Nas casas de religião cada espaço físico é destinado à determinada divindade, como a casa dos Exuss, as plantas, o portão e os assentamentos que garantem o bom andamento das atividades. Outro ponto importante de ser destacado é o fato das ações ocorrerem no mesmo

espaço físico: no salão. Por sua vez, os rituais de umbanda e de nação são realizados de forma individualizada, pois o ato de fechar o *congar* em dias de nação, ou de fechar o *peji* nas sessões de umbanda, mostra que cada ritual tem seu devido lugar. Essa é a lógica da encruzilhada: são pontos que se cruzam, se tocam, mas não se fundem.

2.2 Os rituais – a relação com o sagrado

Para Victor Turner (2005), as relações da sociedade são expressas nos rituais, desse modo ele concebe o rito como uma relação social, como um processo de significados. Através da identificação dos símbolos dominantes observados em diferentes rituais podem-se apreender as relações da sociedade estudada.

De acordo com o autor, o ritual é entendido como um comportamento formal e prescrito em ocasiões não rotineiras. Tem como referência as crenças em seres e poderes míticos. O símbolo é a maior unidade do ritual, nele está estabelecida a relação de crença e pertencimento a determinado segmento social. Ou seja, os rituais: “são pontos relativamente fixos — tanto na estrutura social como na cultura, e constituem mesmo ponto de junção entre esses dois tipos de estruturas” (2005:63).

A prática ritual serve como um portal entre diferentes visões de mundo, tais como a ligada à prática da religiosidade afro-brasileira, e a que sustenta as práticas políticas e sociais do Estado moderno, pois a relação da pessoa de religião com o Orixá é uma relação cotidiana, sacralizada no rito e na troca.

Na casa de Mãe Gisa há a segurança de Exu, após o carnaval tem limpeza, em abril ela faz a festa do Caboclo junto com a festa do Ogum, em maio tem a festa do Preto Velho, nos meses de junho e julho, ela faz a festa para um dos Orixás da casa:

Eu faço a matança de quatro-pé, naquela semana da festa de Exus. Todo o ano tem depois em setembro tem festa de Cosme Damião e de Oxum, mas neste meio tempo eu tenho festa de nação que eu vou tocar para pai Oxalá, uma quinzena de doze, neste ano tem o balé, e a partir do ano que vem tal dia eu vou matar no balé, aí é mais uma obrigação (09/02/2011).

Na casa de Mãe Nara de Xapanã o primeiro ritual realizado, no início de cada ano, é a festa de Oxossi, dia 19/01. No sincretismo seria a festa de São Sebastião, na qual se realiza uma homenagem a todos os caboclos na terreira.

Já em fevereiro tem a festa de Iemanjá. Antes do carnaval, Mãe Nara faz um ritual de segurança para os filhos da casa, pois nesse período os “os Exus estão soltos”. Nesse caso, as pessoas ficam mais vulneráveis aos ataques de feitiçaria. Dia 23 de abril tem a festa de São

Jorge. Em 13 e maio, junto ao dia da abolição, comemora-se a festa dos pretos velhos. Ainda em maio, tem a festa dos ciganos de Santa Kali.

Dia 24 de setembro tem o ritual a Cosme e Damião, onde se oferece doces em troca de sorte e proteção. Esse ritual ocorre nas três casas observadas. Baiano de Oxalá disse que nem precisa deixar os doces no congar, pode-se até jogar umas balas no verde, ou seja, em algum espaço da natureza, no campo ou mata, no intuito de alguma criança pegar.

Ainda tem a festa dos Exuss, que deve se realizada uma vez por ano, entre os meses de agosto e novembro. Por fim, tem a festa de Oxum e Iansã. Na festa de Oxum prepara-se uma grande mesa de beji, com doze crianças, para homenagear o Orixá.

No calendário na nação, ou africanista, tem a viagem dos Orixás na semana da Páscoa, porém esse ritual não é feito por todos os lados, somente pelo ijexá. Trata-se de um retiro dos Orixás na semana santa e o retorno deles no sábado de aleluia. Assim explica Mãe Nara de Xapanã: *“eles ficam recolhidos nesse período, em toda a quaresma nós não mexemos em cabeça. Na umbanda nós fizemos segurança, os licenciamentos na umbanda. E na nação só defesa, segurança para saúde, mas nosso trabalho é eledá, a cabeça”* (11/03/2010).

2.2.1 Rituais de umbanda: “levando ao mundo inteiro a bandeira de Oxalá”³⁷

A umbanda é constituída pelo encontro dos Orixás com as entidades, ou seja, dos espíritos de ex-escravos (pertencentes à linha dos pretos velhos) e de índios (denominados caboclos). As entidades são coordenadas pelas sete linhas da umbanda: linha de Oxalá; linha de Iemanjá ou das águas; linha de Oxóssi; linha de Xangô; linha de Cosme e Damião; linha de Ogum; e linha africana ou das almas. Por exemplo, o caboclo Sete Flechas pertence à linha de Ogum, que corresponde à mata. Contudo, cada casa tem uma forma de denominar essa subdivisão.

Existe um complexo arsenal de símbolos e rituais que são passados aos médiuns — ou aparelho³⁸ ou para os *camponos*³⁹ — pelas próprias entidades. Sendo assim, verifica-se a grande dificuldade de captar esse universo em sua totalidade, pois cada casa tem uma tradição, e essa prática, além de ser resignificada pelos agentes sociais, sofre influência das entidades espirituais que compõem determinada casa de religião. É mais prudente falar de uma casa do que das casas de religião de matriz africana de uma única cidade.

³⁷ Fragmento do hino da umbanda.

³⁸ Aparelho é o nome dada à pessoa que recebe a entidade, ou seja, o corpo da pessoa é emprestado entidade.

³⁹ Indivíduo que auxilia nas incorporações dos Orixás ou entidades afins, quando estes descem.

A respeito dos caboclos, Mãe Gisa de Oxalá coloca que o fundamento dessa linha se faz através do camarim, ou seja, através da lavagem de diferentes ervas na cabeça do iniciado, do cruzamento de diferentes ervas do ‘amassi’. O amassi é um ritual que deve ser renovado de acordo o tempo da pessoa na umbanda. Conforme Mãe Gisa,

o camarim são cruzamentos que tu vai fazendo conforme a evolução das pessoas: camarim de terreiro, camarim de mato, camarim de praia, ou seja, tu ‘bota’ as pessoas deitadas, é como se fosse uma segurança. Depois de trocar de caboclo tu tem aquela segurança toda, aí o que tu vai fazer? Tu vai coroar a pessoa, tu vai coroar aquela entidade para que ela participe de tua casa. Nem todas as pessoas, nem todos os umbandistas têm o dom de ser cacique” (09/02/2011).

A preparação do corpo se dá pelas entidades. Na umbanda geralmente se inicia pelos caboclos que vão dando abertura, preparando o corpo para segurar entidades de outras linhas. Assim coloca Baiano de Oxála: “*é como se estivesse abrindo uma cortina. E lá dentro do palco estão todos os artistas, no sentido a entidade, a se manifestar para o público, que no caso são as pessoas que vão para a assistência. As entidades vem para prestar caridade porque eles apresentam no palco é a caridade e a humanidade” (02/03/2011).*

Neste ponto vale trazer o conceito de héxis corporal de Pierre Bourdieu (1983), um corpo que é construído socialmente, o que ocorre também na umbanda, é preparado para o recebimento das entidades, “prepara-se o aparelho”. Como acontece na casa de Mãe Nara de Xapanã que indica seus filhos de santo a participarem da umbanda para reforçar seus corpos, pois, para aguentar tanto uma entidade ou um santo, necessita-se de um corpo resistente, que é preparado na trajetória da vida religiosa dessas pessoas. Esse preparo do corpo resistente foi por mim observado na ONG Odara (AVILA, 2006).

A construção do corpo que se torna morada desse sagrado, dá-se de forma até mesmo dolorosa, e há receio mesmo dos médiuns em receber determinadas entidades. Como no dia 21 de novembro, após uma festa de Exus, na casa de Mãe Nara, um de seus filhos de santo que recebia o Exus Omulú, reclamava de grandes dores pelo corpo, porque a entidade seria maior que ele. Ele sentia dores nas costas e descrevia a sensação de ter carregado alguém muito pesado. Já no caso de Baiano de Oxalá, que recebe o Caboclo Cobra Coral, as suas dores estão no fato do caboclo se transformar em cobra. Por conta disso, ele coloca a seguinte situação:

O meu caboclo Cobra Coral ele é enviado da Jurema e trabalha muito com Ogum, por ser dono das matas. Desde a primeira vez que ele chegou, eu enxergava e parecia que eu não estava incorporado. Ele estava no meu consciente, eu escutava tudo nos primeiros meses, é bem assim que acontece na umbanda é muito estranho. Agora eu já compreendi [...]. É uma entidade muito forte e para mim é complicado, eu tenho várias marcas pelo corpo principalmente pelo abdômen e aqui na coxa, era uma cobra e estava atrás de mim. Ele é um caboclo que se transforma em cobra. (02/03/2011).

Na casa de Baiano de Oxalá todos os caboclos são enviados de Jurema, pois dentro das linhas existe uma certa hierarquia entre as entidades, não pode-se esquecer que nessa hierarquia o cacique da casa também é enviado por algum Orixá. Na casa de Mãe Neci, a Jurema abriu a porta para o Caboclo de Baiano, o Cobra Coral, como ele afirma: “*a Jurema me abriu a porta lá, desci na terra e fazer a obrigação que eu tenho que fazer, e eu mando a mensagem para ela eu sou o mensageiro da Jurema Sete Cachoeira*”. Isso também ocorre na linha de Exu, onde o dono da casa tem maior respeito e poder.

Baiano de Oxalá lembra que o fato de participar das sessões de umbanda não significa que todas as pessoas vão receber alguma entidade, afinal nem todas possuem mediunidade para serem aparelhos, isso depende de cada indivíduo. Ele, por exemplo, tem a função de cuidar do congarr, ser o guardião.

Na prática ritual não há lugar para erros, por isso é uma religião de vivência e de aprendizado: tudo deve estar em seu devido lugar. A religiosidade afro-brasileira se atém aos mínimos detalhes, pois muitas dessas minúcias são as preferências, a individualidade de cada entidade, tanto na umbanda, como na nação. Conforme Baiano de Oxalá, na umbanda:

Sempre quando tem terreira o guardião ele tem que organizar, ele que põe as velas no lugar, eu tinha que ir sempre ali, ah hoje é dia de terreira eu tenho que ir ali colocar as velas no lugar, tem que colocar a água no chão, a cachaça na porta, deixava toda a função pronta e quando começasse a terreira, porque tinha que fazer a obrigação dele (02/03/2011).

Como já anunciado, não existe um calendário fixo e obrigatório seguido por todas as casas de religião, mas existem datas comuns a todos os praticantes dessa religião de matriz africana. Como é o caso das festas de Exus e pombagira, de São Jorge, de preto velho, de Cosme e Damião e de cigano.

2.2.1.1 Ogum e São Jorge

Ogum é um dos sete Orixás da linha de umbanda. No sincretismo foram vários os cruzamentos feitos entre os Orixás e santos católicos, como é o caso de São Jorge. No dia 23 de abril comemora-se, em todo o Brasil, a festa de São Jorge. Anualmente, na cidade de Pelotas, ocorre a procissão organizada pela Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Culto Afro-Brasileiros⁴⁰. Eis mais um trecho do meu diário de campo:

“Noite de sábado de trinta de abril de 2010, ocorreu uma procissão em um dos bairros da periferia: A Procissão de São Jorge. Uma ação bem atípica já que o costumeiro é participar junto à Federação de Umbanda. A atividade religiosa na vila Bom Jesus realizou-se devido a

⁴⁰ A Federação Sul Riograndense de Umbanda e Cultos Afros é a congregação de algumas casas de religião que representa institucionalmente as casas de religião promovendo a defesa e prática religiosa. Funciona como uma associação com atividades aberta a toda a sociedade pelotense.

uma indisposição do grupo Afropel com a Federação Riograndense de Umbanda, pois, segundo o jovem coreógrafo do grupo, eles foram proibidos de dançar na festa organizada por essa organização maior. E mesmo muito chateados eles permaneceram na procissão, pois estavam ali por Ogum, por São Jorge: *‘Ficamos por respeito!’*. A forma de manifestar o descontentamento do grupo foi participar da procissão sem as vestimentas adequadas, ou seja, à paisana. Com isso, o grupo realizou a procissão de forma descentralizada, já que um dos grandes objetivos era dançar para os Orixás, o mesmo não deixou de prestar a sua homenagem às divindades. Lembro que achei inusitado o convite que recebi de Baiano de Oxalá para a procissão de São Jorge no bairro, onde inclusive resido, uma semana depois da procissão realizada. Eu não ia participar, pois estava em um ritmo frenético da construção do projeto de qualificação do PPGCS. Mas não me contive quando escutei de meu quarto as rezas da umbanda e vi a procissão passar próximo à caixa d’água, um dos pontos de referência do bairro, troquei de roupa, peguei a câmera fotográfica e fui correndo atrás das pessoas. Cheguei ofegante próximo as filhas da casa, uma delas que eu não conhecia brincou comigo: *‘viesses galopeando no cavalo de Ogum?’*. Em seguida, encontrei Baiano de Oxalá no centro da procissão, entre as pessoas, quando ele me falou sobre o episódio do confronto da Federação. Disse que eles não andariam muito porque não obtiveram a autorização da Federação. Mas que dançariam para Ogum, mesmo sem a permissão.

O trajeto aconteceu entre as ruas principais do bairro, José Faustine, Mario Peiruque, entre outras que eu não sei o nome. Cerca de 30 pessoas vestidas de branco, ou com a cor do Orixá correspondente, com velas e “espada-de-são-jorge” na mão compunham uma mancha branca, verde e iluminada pelas ruas. A rua, espaço público, se transformou em um lugar espaço de homenagem a Ogum, a São Jorge. Ao longe se avistava aquela mancha nas cores verde, vermelho e branco, velas, “espada-de-são-jorge” formaram o cenário de fé e devoção, que com o passar da procissão que ora parece um espetáculo de dança, ou um grupo de devotos, ou de soldados do grande guerreiro Ogum, pois carregavam sua espada, não uma espada de ferro, mas o verde de uma planta. A vizinhança saiu para frente de suas casas para observar a homenagem a Ogum, outros se somavam à caminhada, para quem era dada uma espada. Tudo isso ao som da batida dos tambores e dos pontos de Ogum. As crianças faziam o cortejo com movimentos sincronizados que timidamente eram copiados por alguns fiéis. O som, o movimento, o colorido contagiava quem passava, ora encantava, ora incomodava. Principalmente motoqueiros e pessoas em automóveis que insultavam: *‘seus macumbeiros!’*



“Ao chegar ao ilê de Mãe Neci, algumas pessoas deixaram as suas espadas-de-são-jorge em frente à casa, todos entraram cantando os pontos do Orixá, como esse: *‘se meu pai é Ogum, defensor de demanda, ele vem de Arunda para salvar filhos de umbanda. Ogum, Ogum Iara. Salve os campos de batalha, salve a sereia do mar. Ogum, Ogum Iara’*. No salão da casa de Mãe Neci, os filhos formaram a corrente, cantaram os pontos de umbanda e as rezas em Orixá. O cruzamento de um sincretismo que não se funde não se transforma em outra coisa. Cada parte é respeitada e recebe a sua devida homenagem, a parte dos Orixás e a parte da umbanda. No decorrer da corrente baixaram vários caboclos que iam até as pessoas dar o seu

conforto e compartilhar a cerveja, que era a única bebida na festa, pois cerveja é a bebida de Ogum”.



No trecho de meu diário de campo se destaca um dos processos de ruptura e surgimento de novas atividades dentro da prática da umbanda no momento em que o grupo de dança afro, Afropel, ligado à casa de Mãe Neci, não pôde deixar de realizar a atividade que caracteriza o grupo: a dança aos Orixás. Para tanto, se organizaram e fizeram algo novo, deixaram de lado a manifestação do todo e partiram para seu específico, em sua localidade. Assim também é a lógica de formação nos movimentos sociais, que opera pela ruptura e pela cisão de grupos e constituição de novos como, por exemplo, as tendências internas do Partido dos Trabalhadores, ou do Movimento Sem Terra (MST e MLT- Movimento de Luta pela Terra).

Neste sentido, mais uma vez pode-se utilizar a lógica da segmentariedade rizomática apresentada por Goldman (2006), escapando da dicotomia parte e todo, pois o todo ora pode ser a festa de Ogum em si, que ocorre em todas as terreiras, ora a festa da Federação de Umbanda. A festa da casa de Mãe Neci também faz esse movimento de parte e todo, transforma-se em todo no momento que faz dessa procissão um acontecimento inusitado no bairro e, mesmo assim, continua sendo parte de uma grande festa que é a de São Jorge, dia 23 de abril, dia de Ogum. No caso, a festa na casa de Mãe Neci foi para os dois: Ogum e São Jorge.

Pensar sobre a parte do hino da umbanda, “*levar ao mundo inteiro a bandeira de Oxalá*”, é ater-se a uma gama de significados que constituem a relação com as entidades da umbanda, como, por exemplo, os gostos e as preferências de cada entidade, bem como a tradição da forma de realizar os rituais que foram apreendidos pela observação e prática da umbanda. Ainda pode-se destacar a relação existente entre os Orixás e as entidades, sendo

cada uma delas enviada pelos Orixás, e também compartilhando territórios e elementos da natureza como, por exemplo, o corpo que é preparado para ser esse território do sagrado.

Outro fator a ser considerado é a forte hierarquia não só entre a família de religião, mas das próprias entidades, como na casa de Mãe Neci, onde os caboclos são enviados pela cacica Jurema. Por fim, percebe-se novamente a relação entre o contexto histórico local, como a presença indígena da região, bem como a herança dos afrodescendentes que foram escravizados. Uma relação que mantém viva a presença desses grupos sociais no imaginário popular, um movimento que vai contra o processo de estigmatização do brasileiro de não aparência e descendência eurocêntrica.

2.2.1.2 “Deu meia-noite o galo já cantou, seu Tranca Rua é dono da gira”: Os Exus e a linha cruzada

Os Exus são entidades, ou espíritos de pessoas que em vida passaram por grandes sofrimentos e voltam do mundo espiritual pela linha de quimbanda ou linha cruzada para realizar trocas com as pessoas terrenas.

Algumas pessoas mencionam que eles vêm para evoluir espiritualmente. Já Mãe Gisa coloca que a evolução de cada entidade depende de sua construção com a pessoa que a recebe, e como a pessoa trata e se relaciona com essa entidade. Uma depende da outra, às vezes, quem está na umbanda precisa ir para a nação para se reforçar, ou ao contrário: quem está na nação necessita trabalhar seu corpo para lidar com os Orixás. Assim coloca Mãe Gisa: “*todos caminham um do lado do outro, sabe? Eles caminham juntos, e eles caminham juntos para quê? Para te levantar, eles caminham juntos para as coisas darem certo, eu não vou misturá-los nunca porque o ritual da umbanda é diferente*” (09/02/2011).

A fala de Mãe Gisa mostra a lógica da linha cruzada, pois cada modalidade, cada entidade tem sua especificidade, contudo pode ocorrer de uma entidade chegar à linha da outra. Por exemplo, na linha de caboclo aparecer um Exus, ou em uma linha de preto vir um Exus, ou em uma linha de Exus estar presente um cigano. Os participantes da casa de Mãe Nara chamam esse movimento de “choque de linha”, ou “cruzamento de linhas”.

Mãe Gisa reforça que em festa de Exus o santo não chega, no entanto, os únicos que podem aparecer em um ritual de santo são os pretos velhos, mas eles são despachados. Já na casa de Mãe Neci os Exuss ficam na rua em respeito a oxalá, pois eles não se curvam para os Exuss no solo com assentamento de Oxalá, portanto, suas imagens e obrigações são feitas todas na rua, e mesmo havendo cruzamentos cada parte é respeitada, nesse caso, são os Orixás.

Cada Exu tem um ponto, uma combinação de figuras geométricas que indica de quem ele é o enviado. Pois, ao chegar em uma pessoa o Exus se identifica riscando no chão o seu ponto. Nesse caso, nem todos têm acesso a esta informação, pois nela está contido o grau de hierarquia e poder dessa entidade.

Ou seja, os Exus além de dizer de onde vêm e por quem são enviados, através destes traços geométricos (desenhos que significam o ponto de cada Exus) riscados por eles no chão, podem pedir ferramentas para serem assentados nas casas de religião. Através das ferramentas escolhidas por cada Exus, mata-se um *quatro-pé* para ele e derrama-se o axoro nas ferramentas por eles escolhidas. As ferramentas assentadas variam, além do pedido das entidades, com a doutrina da casa. Por exemplo, na casa de Mãe Gisa usa-se somente objetos de ferro. Já mãe Nara utiliza também pedras em formato de pata de boi para o assentamento. Mãe Gisa salienta que dependendo de onde vierem os Exuss deve ser feito o assentamento:

“Tu vai matar quatro-pé, o Exus vai vir, e vai assentar o símbolo. E aí de onde ele vir ele tem que trazer alguma coisa. Se ele for de calunga ele vai à calunga, ele pega uma coisa da calunga para o assentamento dele. Se ele for de mato, ele vai fazer a mesma coisa, se ele for de praia ele vai fazer a mesma coisa, se ele for de cruzeiro ele vai fazer a mesma coisa, entende? Ai vai matar quatro-pé, mata sete galos naquilo ali, aquilo vai ser imantado pelo Exus” (09/02/2011).

Além do assentamento, cada casa de religião deve fazer uma vez por ano uma festa para os Exuss, pois o Exu é movimento, eles são os mensageiros, as entidades que realizam as trocas materiais e espirituais tanto aos donos das casas como para as pessoas que procuram as casas de religião.

A festa dos Exus é o momento de agradecimento, entrega de oferendas às entidades, porque elas trabalham através da troca. O maior axé ofertado é feito “*na matança*”, “*no corte*” de um quatro-pé — ou seja, de um cabrito para os Exus homens e uma cabrita para os Exus mulheres. Essa festa ocorre em dois momentos: o momento do corte, que é o mais restrito às pessoas da casa (que também é denominado de “*serão*”, por fazer passar a noite em ritual); e o da festa propriamente dita, nesse caso, outras casas de religião são convidadas para a comemoração.

Além dos animais (o axé maior) leva-se cigarros, charutos, champanhe, cachaça, jóias e perfumes para as entidades, pois é o momento de agradar e agradecer pelas benfeitorias realizadas por elas, pela proteção e abertura dos caminhos. Durante meu campo, esta festa ocorreu nos dias 13 e 15 de agosto de 2009, na cada de Mãe Gisa de Oxalá. A festa foi preparada especialmente às entidades donos da casa de Mãe Gisa de Oxalá, que são: Zé Pilintra e Maria Padilha.

Zé Pilintra é conhecido e consagrado através da figura do malandro, pois o que caracteriza uma pessoa que o recebe é o chapéu e a vestimenta brancos, além do gosto pela cachaça. Alguns filhos de Zé Pilintra dizem que ele é bom no auxílio às questões financeiras, e na recuperação de dependentes químicos. Também pode ocorrer o contrário, caso alguém não respeite os seus tratados, pois esta é a forma da entidade dar o seu recado, através de vícios e problemas com dinheiro.

Já Maria Padilha tem fama de ajudar as mulheres que sofrem por causa de relacionamentos mal sucedidos, como me colocou um médium que recebe a pombariga: “*você quer ter tudo, dá um homem bem sem-vergonha para ela*”. Suas cores são o roxo e o preto, ou vermelho e preto. Ela usa um chapéu preto e gosta de rosas vermelhas, “*de preferência rosas vermelhas roubadas*”, como mencionou a entidade em uma festa de Exus na casa de Mãe Nara Louro. Contudo, abaixo segue outro trecho do meu diário de campo sobre a festa na casa de Mãe Gisa de Oxalá:

“Na quinta-feira do dia 13 de agosto de 2009, na casa de Mãe Gisa de Oxalá, as atividades referentes à festa de Exus começaram ao soar do sino tocado por Mãe Gisa, no pátio próximo à casa vermelha dos Exuss, ao bater dos tambores tocados por seu esposo, seu filho e mais uns homens filhos da casa. O *serão* começou na rua, em frente a um dos quartos de porta vermelha, com um tapete estendido ao chão. Os participantes da corrente⁴¹ se dispuseram em círculo e quem não fazia parte da corrente ficava atrás deles. Ao som do sino e dos tambores, os filhos da casa cantavam o ponto de cada entidade. O primeiro a chegar foi um homem. Pelo ponto parecia *Exus Caveira*. Neste instante começaram os cortes, as oferendas. Todos na rua, ninguém estava no salão. Tudo ocorria dentro do quarto de porta vermelha, a moradia dos *Exus*, donos da casa. Havia uma forte e rígida organização no rito. O esposo de Mãe Gisa, filho de *Xangô*, distribuía os animais entre os filhos da casa, cada um ficava bem posicionado, atentos ao seu chamado. Antes da chegada das entidades, os corpos dos participantes se movimentavam ao ritmo da batida e da melodia das canções. Os movimentos eram de vai-e-vem, hora de um lado para outro, hora para frente e para trás. E a cada batida dos tamboreiros, e ao corte dos animais, as entidades da quimbanda iam chegando, aos poucos. Depois chegam as entidades masculinas em *caballos* femininos e algumas femininas em corpos masculinos. Como no caso do dono da casa *Zé Pilintra*, que ao sutil girar do corpo, e numa parada brusca, a entidade se fez presente. No mesmo instante as assistentes pegaram o seu chapéu, o seu copo de *uísque*, o seu cigarro e *Zé Pilintra* no corpo de Mãe Gisa foi para o centro da roda dançar.

Após o ritual de *corte* há uma grande divisão do trabalho entre os filhos da casa. Os galos, as galinhas eram depositadas em bacias grandes, brancas e verdes, os cabritos e as cabritas eram colocados em bacias diferentes. Terminadas todas as oferendas, tocou-se para as entidades irem embora. Por fim, todos os participantes vão para a cozinha tomar uma sopa para seguir o trabalho. Havia uma nítida divisão sexual das tarefas: os homens cuidando dos *quatro-pés*, os cabritos e as cabritas; as mulheres das aves, dos galos e das galinhas. A maior preocupação no *serão* é em não misturar as partes de cada entidade.

Na sexta-feira o trabalho foi sapecar as galinhas, fazer os salgadinhos, limpar o salão. As pessoas compareciam no horário que podiam, o mais importante era estar presente e fazer a sua parte. Quando eu cheguei estavam todos na cozinha e Mãe Gisa lavava uma roupa. Fiquei conversando com ela, me ofereci para lhe ajudar e disse que havia percebido

⁴¹ Corrente é o termo utilizado as pessoas que participam da casa de religião.

que as pessoas não ficavam muito paradas ali, ela comentou que assim é a casa de religião, cada um tem a sua função. Desse modo, ela me convidou para tomar um café. Estavam outras pessoas à mesa cortando salsicha para os cachorrinhos-quentes. No café, todos pararam o que faziam, ninguém comia de pé e a mesa era farta. Terminado o café, fui para a sala ao lado da cozinha, onde ocorrem as aulas de reforço escolar, para forrar a tábua de bolo que Mãe Gisa havia me solicitado. Feito isso, fui para o pátio junto aos outros para desfiar as galinhas, havia duas bacias grandes com galinhas cozidas. Alguns comentários do tipo ‘a gente vem pra ajudar, mas cada um manda uma coisa’, ‘o importante é que estamos aqui para fazermos nossa parte’ foram mencionados e anotados por mim no diário. Os homens, por sua vez, ficam cortando a carne dos cabritos, lavando as panelas grandes e engorduradas, enquanto as mulheres ficam na cozinha preparando a comida para a festa. No final do dia, depois de tudo pronto, algumas pessoas foram embora. Alessandra e outra menina foram passar cera no salão, perguntei se elas queriam ajuda, as meninas disseram que isto era coisa para elas, para quem é da casa. Depois de tudo feito, as pessoas aguardavam a janta, mas como estava muito cansada, fui embora.

No sábado era a grande festa para os Exuss e as pombagiras. No salão estavam ajustando os últimos detalhes para a festa. Paulo, esposo de Gisa, estava preparando as bebidas dos Exus e afinando os tambores. Quando estávamos colocando as bebidas na mesa do salão, perguntei a Mãe Gisa se não tinha cerveja, ela disse: ‘na minha casa eu não dou cerveja para Exus. Não tem cerveja, quem toma cerveja é o Pai Ogum’. As bebidas eram: cachaça, champanhe, uísque e conhaque. O salão estava enfeitado. A respeito das cores, Gisa me diz que ela deveria usar mais roxo do que preto, por que são as cores de sua pombagira Maria Padilha, mas como ela, pelo lado na nação, é filha de Oxalá, ela não carregaria muito no preto. Tudo pronto, cada coisa em seu lugar: os balões e as fitas vermelhas em torno das vigas, as flores, todas rosas vermelhas. As pessoas começaram a chegar vestidas para a grande ocasião, as vestimentas eram de grande glamour: vestidos, saias e batas nas cores vermelho e preto e algumas de roxo. Ao elogiar o vestido de uma delas, todo de renda vermelha, ela disse que o tem há anos e usa muito pouco, só em dia de festa.



Passadas 22 horas, com o bater do sino começa a festa, as pessoas que são da corrente e os convidados de outras casas vão para o salão, os demais ficam na assistência⁴² e outros continuaram na área coberta. Muitos se amontoam ali naquele local, pois o círculo era muito grande, só entrava no salão quem estava descalço, quem fazia parte da corrente e os convidados. Os tamboreiros ficavam à esquerda do congar, à direita tinha um ventilador e uma salinha com as indumentárias das entidades. As cores predominantes eram vermelho e preto, mulheres de um lado e homens ao lado dos tambores. Percebe-se que a maioria da corrente é formada por mulheres, mulheres mais velhas, as entidades masculinas vêm em corpos femininos e duas femininas vêm em corpos masculinos. No tocar dos sinos começa as batida dos tambores, afoxé, e os pontos puxados foram:

‘Sou eu, sou eu. Eu não me troco por ninguém, sou eu, sou eu’.

O do Zé Pilintra, dono da casa foi:

‘Eu não bebi, já to bêbado, e se eu beber vou cair’.

Os pontos cantados de Maria Padilha foram:

*‘Ô Maria Padilha, minha fiel companheira de todas as horas.
Vem curar essa dor, vem curar essa dor que no meu peito mora.
Ela vem girando, vem girando pelo mundo afora.
Maria Padilha, minha fiel companheira de todas as horas’.*
*‘Você sabe quem sou eu? Você sabe quem sou eu?
Giro noite, giro o dia, eu giro a qualquer hora.
Você sabe quem sou eu, você sabe quem sou eu?
Eu sou Exus mulher.
Me chamam de leviana e até mesmo mulher de cabaré,
A língua deste povo não tem osso, deixa este povo falar...
A língua deste povo não tem osso, deixa este povo falar...’.*

O primeiro a chegar foi o *Exus Tiriri das Almas* e depois a cada ponto tocado as entidades vinham. Seus giros são bruscos, seus gritos são fortes. Ao chegar *aqui na terra*, eles primeiro vão aos tambores e depois dançando, alguns de costas, vão até o assentamento de Exus, se ajoelham e dão uma gargalhada. Quase todos fazem esta mesma seqüência. A festa durou horas, algumas entidades vinham e ofereciam bebida para os convidados. Dançavam, sorriam, cantavam, cumprimentavam um ao outro e aos convidados.

O Exus de uma das senhoras mais velhas ali presente parecia o mais empolgado da festa, circulava no salão, tragava seu charuto e sorria muito. A rainha da festa, Maria Padilha, a pombagira de Mãe Gisa, cumprimentou a todos seus convidados, buscou aqueles que estavam na rua e seguidamente aparecia com uma bandeja de carne cantando *‘quem vai querer ebó de Exus, quem vai querer’*. Cantou várias vezes, e passou a bandeja a todos de dentro e de fora da corrente. Depois de cantar outros pontos, ela pegou várias rosas vermelhas e foi distribuindo aos convidados, ganhei um botão de rosa que ainda guardo comigo.

Ao acabar a festa das entidades, às 3 horas da manhã, foi servido o jantar. Feijoada, carne de cabrito assado, delícia de galinha, salpicão, era muita comida... E para beber, refrigerante e champanhe. Os primeiros a se servirem foram os convidados de outras casas e depois os da casa. Os filhos da casa só comeram depois que todos os outros foram servidos. A organização é o forte da casa, onde cada um faz a sua parte para as entidades que realizam as inúmeras trocas, que vão desde a saúde, trabalho e relacionamentos amorosos. Enfim, cada um no seu lugar, guiados por Mãe Gisa e pelos mais velhos, respeitando sem questionar a forte hierarquia presente na casa de religião”.

⁴² Assistência é o local onde ficam as pessoas que não fazem parte da casa de religião.



A festa de Exus é um ritual realizado por todas as casas de religião, pois eles são as entidades da troca e os donos das encruzilhadas. Gostam de festa e luxo. Na festa da casa de religião de Mãe Gisa observou-se a grande organização e a divisão do trabalho num serão. Tudo isso porque são os Exuss que seguram os rituais tanto da umbanda, quanto da nação. Segue-se nas festas de Exus uma forte organização e uma forte hierarquia.

Vermelho, preto, roxo são as cores dos Exuss, entidades intensamente ligadas à vida na terra. Além das hierarquias das falanges, os Exuss são divididos em localidades, a linha das almas, como o Exus Caveira, Tiriri das Almas, Omulu, Maria Padilha, entre outros, geralmente eles utilizam a cor roxa ou lilás. Tem a linha do cruzeiro, que são todas as encruzilhadas, tanto das ruas como das matas. Não se pode apresentar uma lista completa dos Exuss existentes, pois eles podem ser qualquer espírito que viveu e que volta para uma evolução espiritual nos terreiros.

2.2.1.3 “Amigo, jogue flores e perfume, os ciganos estão em festa”⁴³

Dentro das linhas de umbanda encontra-se a linha do oriente, que são falanges que obedecem aos Orixás. Essa linha está dividida em caravanas representando o povo cigano do mundo todo que viveram entre os séculos XIII e XVI.

Segundo Baiano de Oxalá, na cidade de Pelotas, muitos deles são espíritos dos espanhóis que por aqui passaram no período imperial, viajantes que tiveram contato com essa localidade, pois isso é contado pelas próprias entidades. Mais uma vez, pode-se perceber o contato com a história local por intermédio da prática da religiosidade, nesse caso não com a matriz africana, mas com os povos que estiveram no território gaúcho no período colonial.

⁴³ Pontos cantados nas festas dos dias 29/12/2009 e 25/12/2010.

As entidades ciganas também são conhecidas como “encantados”, pois não possuem assentamento e se utilizam da umbanda para promover a caridade. As imagens dos ciganos ficam geralmente num altar ao lado do conggar de umbanda.

Os principais benefícios em trabalhar com esta linha da umbanda, está no apoio à prosperidade amorosa e financeira. As roupas, as comidas e as batidas dos pontos mudam na linha de ciganos. As entidades utilizam estampas floridas e bem coloridas, muitos são os detalhes em dourado: brincos, pulseiras e cordão dourado na cabeça das mulheres; para os homens, um lenço e uma faca com bainha na cintura.

A mesa posta aos ciganos continha uma variedade de pratos que foram distribuídos entre os filhos no final da festa. Pratos que misturavam o doce com o salgado, cada filho levava o prato preferido da entidade da casa e da entidade por ele recebida. O povo cigano tem como a sua grande padroeira Santa Sara Kali.

Segundo Mãe Nara, não se mata animais para ciganos, como se faz aos Exuss. Os agradados e agradecimentos são feitos por intermédio dos Exuss, no caso os ciganos têm preferência pelo porco, que significa a fartura. Já na casa de Mãe Neci, eles matam para os ciganos, o porco – animal que representa a fartura –, mas não com as entidades presentes, somente com os filhos da casa.

Na casa de Mãe Neci e Baiano os ciganos não tem assentamento, para eles é reservado um compartimento onde ficam as imagens de cada entidade. As ferramentas dos ciganos são as moedas, os brincos, os colares, o perfume, as flores que ficam em uma caixinha. Uma caixinha de cada entidade que é cuidada pela pessoa que a recebe. Por exemplo, conforme Baiano de Oxalá: *“no caso, o cigano Ítalo, o meu, a mãe tem a caixinha de cigana Darlene, o Cosme e Damião também cada um tem o seu pacotinho”* (02/03/2011).

No dia 22 de maio de 2010, ocorreu a festa do povo cigano na casa de Mãe Nara de Xapanã, era uma homenagem a Santa Sara Kali. A oferenda para os ciganos foi feita através dos Exuss, como ela afirma: *“não se mata somente para cigano”*. Segue agora a descrição da festa:

“Leques vermelhos feitos de EVA (um material fino e esponjoso) são espalhados na parede do salão indicando a festa à linha do oriente. Próximo ao conggar da umbanda, uma mesa com frutas como melancia, maçã, abacaxi, laranja. Também havia pratos variados e um grande bolo enfeitado com flores. No meio a champanhe, entre as flores e a comida estava a imagem de Santa Sara, e ainda no chão do conggar havia os cestos de cada entidade.



O início da festa se deu pelas palavras proferidas por Mãe Nara: *‘Saravá aos sete Orixás da umbanda. As caravanas dos ciganos e a Santa Sara...’*. Em seguida, cantaram o hino da umbanda e começaram os toques para a chegada das entidades:

*‘Ganhei uma barraca velha
foi a cigana quem me deu
o que é meu é da cigana
o que é dela não é meu’.*
*‘Vinha caminhando a pé, a pé
para ver se encontrava
uma linda cigana de fé.
Ela parou e leu minha mão, leu minha mão
e disse toda a verdade.
mas eu só queria saber onde estava
aquela linda cigana de fé’.*

Aos poucos chegaram as entidades, elas dançaram, cantaram, e saudaram a todos: *‘Ariba, ariba!’*. Na festa deu-se um destaque especial à chegada da entidade cigana Celói, todos a saudaram com palmas e no cantar do ponto da entidade.

No decorrer da cerimônia, enquanto se cantavam os pontos, alguns, já incorporados, iam sentando e degustando as frutas de suas cestas, e no devido momento se fazia o atendimento aos participantes. De pés descalços, as entidades no corpo das pessoas, escutavam os participantes. Uma delas, a cigana Esmeralda, entregou uma fita azul para cada participante dizendo a todos para guardarem e dar um nó na fita, e quando necessitassem de algo que chamassem pela cigana Esmeralda. Outras entidades compartilharam as frutas contidas em suas cestas, tudo era dividido com quem estivesse presente. No final, serviu-se o jantar: arroz à grega, churrasco de cabrito da obrigação, doces como arroz com pêssego além de frutas, e bolo.”



O colorido, a fartura de comida e a alegria das entidades marcam a festa dos ciganos. Para essas entidades além da festa do dia 22 de maio, pode-se realizá-la no final do mês de dezembro, objetivando prosperidade e sorte para o próximo ano.

Além das festas e dos toques de terreira, existem várias formas de relação entre as pessoas que não são de religião com as entidades. Dentre elas, há a consulta às cartas ciganas, a própria conversa ou “conforto”, realizado em cada sessão de quimbanda com os Exuss, ou na umbanda com os caboclos e pretos velhos.

A proteção dada pelas entidades às pessoas pode ser através de uma segurança, um ritual de final de ano que é representado por um cordãozinho das cores dos Orixás de determinado ano. Também existe a defumação para abrir caminhos na entrega das bandejas aos Exuss e as pombagiras, tudo depende do motivo que a pessoa tem e que a faz ir até a entidade.

Isso tudo é realizado através de rituais que são apreendidos no decorrer da vida na religião. Nem todos têm autoridade para realizar esses rituais, a princípio fica sob a responsabilidade do pai ou da mãe de santo, pois para cada ritual deve-se ter o devido apronte e realizar as devidas seguranças.

Contudo, existe um arsenal de ritos que abarcam desde os iniciados até os simpatizantes da religião, momentos que são para fora da casa, como no caso das festas; e momentos de atendimento aos que procuram atendimento, hora de forma coletiva, como nos dias de *terreira*, hora de forma individual, como nas consultas com as entidades ou pelas cartas.

Para Baiano de Oxalá existe uma relação intrínseca da prática da nação com a umbanda. Para ele, mesmo se uma casa de nação não cultuasse as entidades da umbanda, não se poderia negar a existência de pontos em comum entre as entidades e os Orixás.

Quem é africanista tem que ser de umbanda. Não no sentido de tem freqüentar uma umbanda. O Orixá só resolve meu problema se o Exus chegar e disser. Na nação nós temos Obá e Otim, nós temos Ossanha, nós temos Ogum que são Orixás do campo, Orixá das matas, na umbanda nós temos os caboclos. Na umbanda nós temos a linha de ciganos que é a linha da prosperidade, na nação nós temos Exus, nós temos Odé e Otim que é entidade do 'ouro'. Preto Velho é uma linha que todo africanista cultua mesmo não sendo de umbanda. De uma forma, ou de outra, o Preto Velho é referenciado a um Orixá porque ele representa a raça negra, e Orixá é negro. Cosme e Damião é Oxum de Beji, Xangô de Beji é a infantilidade de um Orixá. Aí a linha de Exus é aquela linha mensageira, tudo o que eu quero tudo o que eu peço ele leva a minha mensagem e traz minha mensagem de novo. Então não tem como separar uma da outra (02/03/2011).

Na fala de Baiano de Oxalá percebe-se a noção de encruzilhada (ANJOS, 2006) como os diversos caminhos que não se fundem em uma unidade, que seguem como pluralidades. Isso é observado no momento em que ele descreve a relação dos Orixás com as entidades, trazendo elementos que servem para demonstrar os pontos de interseção dessas modalidades, como é o caso do campo e da mata, locais que são de domínio tanto dos Orixás de Obá, Otim, Ossanha e Ogum — como dos Caboclos.

Ainda sobre esses cruzamentos de linhas dentro de uma casa de religião, cada parte da casa é destinada e respeitada por cada modalidade. Por exemplo, quando tem linha de umbanda o quarto de santo ou *peji*, fica fechado, tal como ocorre nos rituais de nação, nestes o congar fica fechado.

Além disso, na casa de Mãe Neci quando tem festa de Exus, eles não são reverenciados dentro do salão, em respeito a Oxalá, pois a casa é desse Orixá. Esse tratamento a Oxalá também foi observado na casa de Mãe Gisa de Oxalá, ao enfeitar o salão para festa de Exus no dia 15/08/2009, pois ela não utilizava o preto em respeito ao Orixá Oxalá.

Assim, percebemos como é na prática a noção de *encruzilhada* (ANJOS, 2006) e de cruzamento, pois o ponto em comum, o ponto fixo entre as modalidades das religiões de matriz africana é o salão de cada casa. Mesmo que o salão seja um ponto fixo às práticas, os rituais são feitos de maneira particularizada. Não se deixa de reverenciar Exus, mas na casa de Oxalá que é pai de todos os Orixás, aquele é reverenciado na rua, que é o local de sua morada, assim explica Baiano de Oxalá:

Nós não nos ajoelhamos para Exus aqui no salão, se vamos se ajoelhar para Exus vamos nos ajoelhar na rua em respeito aos Orixás da casa, aos nossos pais, por causa do Oxalá. Xangô também é nosso rei, têm pessoas que não põem a cabeça no chão ao Kamucá (...) Que lá na parte da terreira o ponto da cacica Jurema a gente se ajoelha, porque é casa dela (...) Deste lado de cá [lado do congar de umbanda]

Exus nenhum bebe cachaça, quer beber, bebe só para lá [lado do congara] ou na rua, lá na porta do quarto de santo a gente pergunta para as mulheres. (02/03/2011).

Nesse subitem objetivou-se demonstrar parte da complexidade dos rituais de umbanda e quimbanda. Através de ritos e festas se cultivam a relação com essas entidades, no cuidado e na observação minuciosa de suas preferências.

Além de expressar a religiosidade de matriz africana, os participantes da umbanda podem obter uma relação com o passado da cidade, seja com o período escravocrata, por intermédio dos pretos velhos, ou com o período colonial, no caso, os caboclos ou ciganos.

2.2.2 Rituais do batuque

Na cidade de Pelotas, uma particularidade observada nos rituais de batuque se refere à terminologia africanista utilizada pelos praticantes da nação, não só pelos participantes da casa, mas por outros, como por exemplo a coordenação da Federação de Umbanda e Cultos Afros. Assim nos coloca Baiano de Oxalá: “*o africanista é mais unido que o umbandista, aqui em casa nós temos na festa de batuque enche a casa, a gente tem uma festa de umbanda não vem ninguém porque ninguém quer misturar as entidades. (02/03/2011).*”

A vivência da prática da religiosidade afro-brasileira foi percebida em vários processos rituais que vão de uma simples consulta aos búzios, aos rituais do nascimento, como, por exemplo, as seguranças feitas às crianças por Oxum ou Oxalá até os 07 anos de idade; os rituais para a morte, como, no caso, o *arissum*, a missa aos antepassados.

No decorrer do ano, ou *dos janeiros*⁴⁴, encontra-se uma série de práticas que fazem parte do calendário litúrgico das casas de religião, pois além do ritual de iniciação encontram-se os rituais de jogos de búzios, dos batizados na religião, o *sanapismo*, a *troca*, a obrigação do Orixá da casa, obrigação de um ano de assentamento, a festa de oxum (e mesa de *ibeji*), a festa de Iemanjá, e a missa para os ancestrais.

Esses processos não ocorrem de forma fragmentada e ordenada, eles dependem da realidade de cada casa. Mas, como já fora mencionado, existe uma seqüência de rituais que se repetem no decorrer do ano. Eles são realizados conforme o ritmo da casa, pela necessidade de cada filho de santo ou pela procura de pessoas de fora da família de religião.

A seguir será apresentado um desses rituais que é o batuque de aniversário de tempo de religião, no caso uma prática ritual da nação cabinda, que ocorreu na cidade de Porto Alegre: a festa de 50 anos de religião do pai de santo de Mãe Gisa de Oxalá.

⁴⁴ Expressão utilizada pelos Orixás em estado de *axero*, se referindo ao tempo não cronológico.

2.2.21 Batuque da casa e 50 anos de religião na nação Cabinda

Mãe Gisa de Oxalá pertence à nação cabinda, ela é filha de religião de Pai Cleon de Oxalá, um dos mais velhos descendentes religiosos de Pai Valdemar de Xangô Kamucá, que trouxe a cabinda para o Rio Grande do Sul.

Na nação cabinda, além de cultuar os Orixás, homenageia-se a genealogia das casas de religião. Essa árvore genealógica é denominada como *bacia* de religião. A referência à ancestralidade é uma das especificidades marcantes da cabinda, fator que é facilmente verificado nas fotos dos ancestrais de religião colocados em lugar de destaque próximo aos quarto de santo. E quando Mãe Gisa afirma que a cabinda inicia onde as outras religiões terminam, ela está se referindo ao culto aos *eguns*, ou seja, aos espíritos ancestrais.

Este ritual é denominado de *balé*, missa aos antepassados, ou *aressum*, e não se restringe à nação cabinda, o culto aos antepassados, pois o que difere é o assentamento, o balé é afirmação do início da cabinda no RS. O diferencial da cabinda entre as demais nações é o fato das casas poderem ter um assentamento de balé em suas casas de religião.

Abaixo mais um parágrafo do meu diário de campo, um registro da comemoração dos 50 anos de cabinda de Pai Cleon de Oxalá:

Madrugada de domingo, seis de setembro de 2009, no bairro Partenon, na capital gaúcha, fui a convite de Mãe Gisa de Oxalá ao batuque de 50 anos de religião de seu pai de santo: Pai Cleon de Oxalá. Chego aos fundos da casa de dois andares de cor branca e vejo letreiros verdes: Reino de Oxalá: Pai Cleon. Era uma imensa casa, dividida em dois ambientes: na parte dos fundos ficava o alojamento dividido em ala feminina e masculina, um pátio grande onde, em uma de suas laterais, estava o balé da casa, ou seja, a ‘casa de egum’. Um túmulo contendo uma lápide com nomes e fotos dos ancestrais da religião: Pai Valdemar de Xangô, Mãe Palmira de Oxum e Everton de Xangô.”



“Na segunda parte ficava a cozinha e logo à frente, uns degraus acima, o salão de religião, que estava fechado antes de começar a festa de batuque. Na parte superior havia um quadro com uma placa dizendo: ‘sala de recepção da nação cabinda: Mãe Palmira de Oxum’. Na entrada do salão havia um quadro com os dozes Orixás. Naquela casa tudo era grandioso, desde a roupa dos filhos de santos até o detalhe dos enfeites da festa. A maioria dos homens estava de terno branco com gravata cinza, as mulheres com grandiosos *axós* com detalhes delicados e todos com a cabeça coberta.

Ao tocar da sineta as pessoas foram se dirigindo ao salão, sempre obedecendo à hierarquia da casa, primeiro os mais velhos e, por último, os convidados. Eram tantas pessoas que quase não se enxergava a cerimônia. Iniciou-se com o toque a Bará, quem estava na roda se ajoelhava e ao som dos tambores e das rezas um menino vestido de vermelho dança para o Orixá, enquanto isso todos batem palma e saúdam o Orixá: *Alupô!*”



“Em seguida, toca-se para Xangô. Um homem vestido de vermelho e branco com dois machados, um em cada mão, e com uma coroa na cabeça, dança para Xangô Kamucá e a saudação era *Kaô*. Por fim, três pessoas representam: Oxum Pandá, Iemanjá e Oxalá. Depois da representação dos Orixás todos saúdam Pai Cleon dando início ao ritual. Ele fala de sua trajetória religiosa, de seus filhos-de-santo que estão espalhados em todo território brasileiro, e diz que foi Pai Oxalá quem pediu para ele fazer esta obrigação. Após isso, se tocou de Bará a Oxalá, sendo que depois da reza de Xangô se fez a balança e chegaram os demais Orixás. Também houve uma pausa para comer, e na reza de Oxum distribuíram os doces e finalizou-se com a tenda de Oxalá”.



Na festa de batuque de Pai Cleon observou-se não somente o prestígio desse pai de santo junto a sua família religiosa, mas também na cidade de Porto Alegre, junto a outros segmentos da sociedade, até mesmo nos meios de comunicação, pois no dia seguinte à sua festividade, de tão grandios, foi noticiada na RBS TV. Seu prestígio também é verificado em todos os detalhes de seu Reino, a sua casa é como um verdadeiro castelo da cabinda no RS.

A comemoração dos 50 anos da nação cabinda demonstra parte de sua especificidade: o culto aos ancestrais, como já observado. Vários filhos de santo foram até o túmulo de Mãe Palmira para tirar uma foto, pois ali está o respeito à ancestralidade. Outro fator característico da cabinda é a saudação a Xangô, em sua reza, na roda de batuque, todos os filhos e adeptos da religião se curvam ao Orixá que foi rei.

Roger Bastide (2001) apresenta a visão de mundo africana através da existência de quatro domínios. O autor se refere à existência de quatro sacerdotes que possuem o domínio de cada parte da natureza e da humanidade. Esse fator corresponde a uma estrutura quádrupla de mundo: os deuses, os homens, a natureza e os mortos. Assim, os *babalOrixás* ou *ialOrixás* presidem os cultos aos Orixás; os *babalaôs* presidem o culto a Ifá; os *babalossaim*, o culto a *Ossaim*, culto às folhas; os *babaojés*, os cultos aos eguns.

Percebe-se uma visão de mundo expressada em quatro dimensões. A partir do exercício dos quatro sacerdotes referem-se à prática do candomblé na Bahia. Isso não significa que seja de todo diferente nas demais regiões do Brasil. Entretanto, sobre a prática dessa religiosidade no batuque no RS serão problematizadas as contribuições do antropólogo Norton Corrêa (2006) que trata esta temática pelo viés da oposição com a visão de mundo cristã e com o trabalho do antropólogo José Carlos dos Anjos (2006). Este, por sua vez, apresenta uma filosofia política na prática da religiosidade afro-brasileira a partir da noção de encruzilhada.

Esse segundo capítulo teve por objetivo mergulhar no campo da religiosidade afro-pelotense. Demonstrar três casas de religião e cada ritual, cada modalidade como linhas fluídas que vão se chocar nas práticas sociais das pessoas ligadas ao movimento negro da cidade.

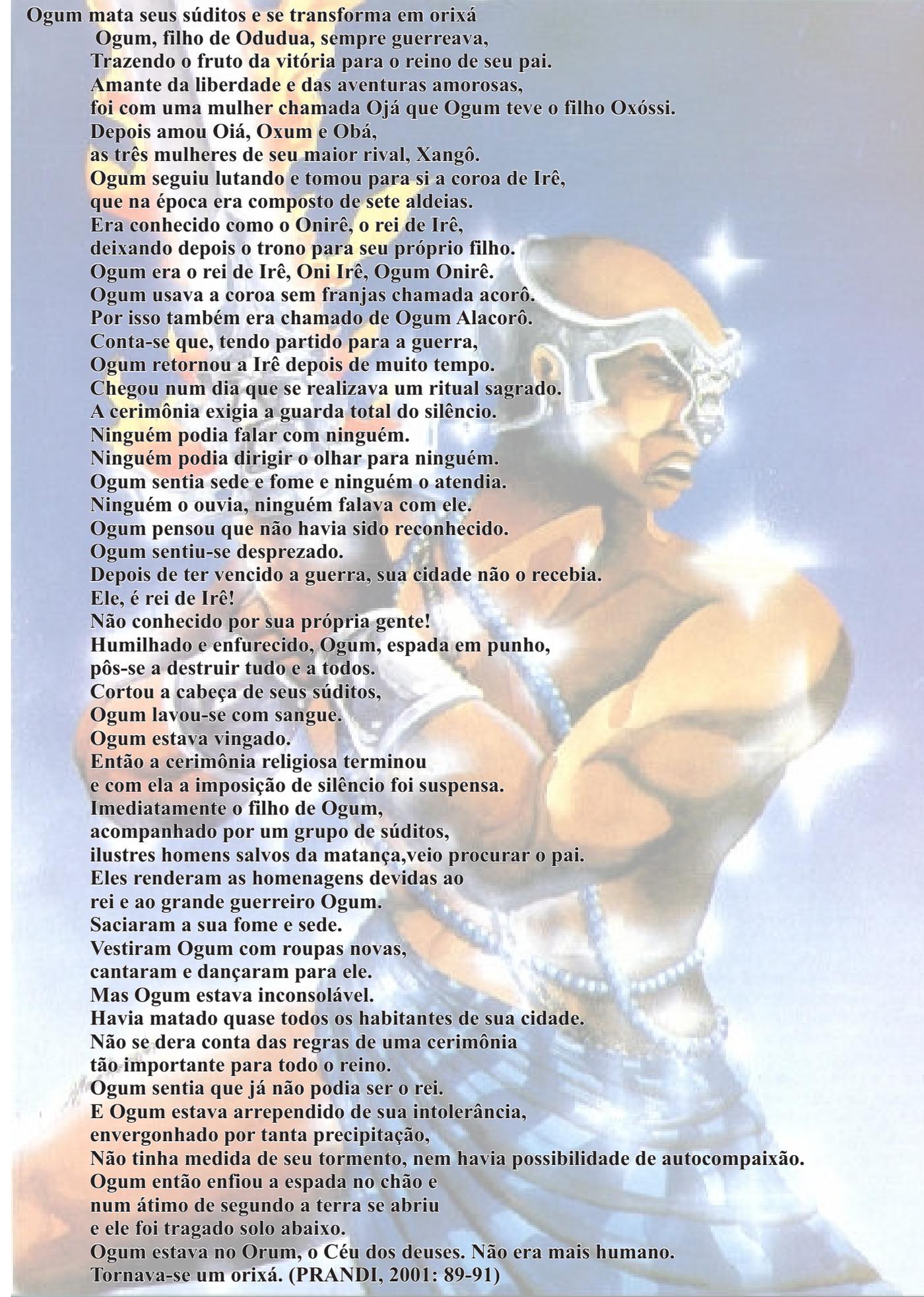
Com isso, pode-se dizer que são linhas fluídas porque existe uma rigorosa divisão referente à prática ritual, tanto na umbanda como na nação. Os rituais que ocorrem no mesmo espaço físico, no caso o salão de religião, onde existe um compartimento para cada entidade: o congar, de um lado; o peji, de outro. Como na casa de Oxalá, sob os cuidados de Mãe Neci, “*lá não se baixa cabeça para Exus*”, só na rua que é o seu domínio.

Outro importante fator observado foi a forte hierarquia, tanto em relação à família de religião, quanto em relação às entidades. Por fim, nota-se que a relação com os Orixás e com as entidades está no cuidado minucioso de um arsenal de detalhes que são observados e

apreendidos por todos aqueles que participam dessa matriz afro-religiosa em outros segmentos da sociedade, como neste caso o movimento negro.

Na prática da umbanda ocorre uma inversão dos estigmas socialmente construídos tanto em relação aos afro-descendentes como aos povos indígenas, sendo representado pelos caboclos e negros escravizados, no caso, os pretos velhos. Um estigma socialmente construído é transformado em status, como no caso do tataravô materno de Baiano de Oxalá, que de escravo em vida passa a ser uma divindade pós morte, no caso o preto velho São Coroso. Desse modo, destaca-se uma identidade familiar geracional através da continuidade da prática afro-religiosa.

No mito inicial deste capítulo apresentou-se cada Orixá com suas especificidades. Foi esse o intuito desse capítulo, mostrar a complexidade da prática afro-religiosa: a umbanda composta pela linha dos caboclos e pretos velhos; a linha cruzada, ou quimbanda composta pelos Exuss e pombas giras; a linha do oriente pelos ciganos; e o batuque. São casas que podem chegar a cultuar até quatro modalidades de religião, e no mesmo espaço físico podem realizar projetos sociais, como veremos no próximo capítulo.



Ogum mata seus súditos e se transforma em orixá
Ogum, filho de Odudua, sempre guerreava,
Trazendo o fruto da vitória para o reino de seu pai.
Amante da liberdade e das aventuras amorosas,
foi com uma mulher chamada Ojá que Ogum teve o filho Oxóssi.
Depois amou Oiá, Oxum e Obá,
as três mulheres de seu maior rival, Xangô.
Ogum seguiu lutando e tomou para si a coroa de Irê,
que na época era composto de sete aldeias.
Era conhecido como o Onirê, o rei de Irê,
deixando depois o trono para seu próprio filho.
Ogum era o rei de Irê, Oni Irê, Ogum Onirê.
Ogum usava a coroa sem franjas chamada acorô.
Por isso também era chamado de Ogum Alacorô.
Conta-se que, tendo partido para a guerra,
Ogum retornou a Irê depois de muito tempo.
Chegou num dia que se realizava um ritual sagrado.
A cerimônia exigia a guarda total do silêncio.
Ninguém podia falar com ninguém.
Ninguém podia dirigir o olhar para ninguém.
Ogum sentia sede e fome e ninguém o atendia.
Ninguém o ouvia, ninguém falava com ele.
Ogum pensou que não havia sido reconhecido.
Ogum sentiu-se desprezado.
Depois de ter vencido a guerra, sua cidade não o recebia.
Ele, é rei de Irê!
Não conhecido por sua própria gente!
Humilhado e enfurecido, Ogum, espada em punho,
pôs-se a destruir tudo e a todos.
Cortou a cabeça de seus súditos,
Ogum lavou-se com sangue.
Ogum estava vingado.
Então a cerimônia religiosa terminou
e com ela a imposição de silêncio foi suspensa.
Imediatamente o filho de Ogum,
acompanhado por um grupo de súditos,
ilustres homens salvos da matança, veio procurar o pai.
Eles renderam as homenagens devidas ao
rei e ao grande guerreiro Ogum.
Saciaram a sua fome e sede.
Vestiram Ogum com roupas novas,
cantaram e dançaram para ele.
Mas Ogum estava inconsolável.
Havia matado quase todos os habitantes de sua cidade.
Não se dera conta das regras de uma cerimônia
tão importante para todo o reino.
Ogum sentia que já não podia ser o rei.
E Ogum estava arrependido de sua intolerância,
envergonhado por tanta precipitação,
Não tinha medida de seu tormento, nem havia possibilidade de autocompaixão.
Ogum então enfiou a espada no chão e
num átimo de segundo a terra se abriu
e ele foi tragado solo abaixo.
Ogum estava no Orum, o Céu dos deuses. Não era mais humano.
Tornava-se um orixá. (PRANDI, 2001: 89-91)

3. LINHAS QUE SE CRUZAM: OS PROJETOS, A FEDERAÇÃO E O MOVIMENTO NEGRO

José Carlos Gomes dos Anjos (2008) propõe pensar a prática da religiosidade afro-brasileira como uma maneira diferenciada de lidar com as diversidades étnico-raciais, por intermédio de uma cosmopolítica diferenciada da filosofia política que norteia as relações estatais.

Foi atendo-se a esse possível diferencial que se percebeu alguns pontos de intersecção da forma de organização, tanto no processo ritual, como na prática dos projetos sociais observados nas casas de religião, mencionados no capítulo anterior. Tais projetos incidem tanto na ação social e na participação política dos pais e mães de santo, como dos militantes, filhos e filhas de santo do Movimento Negro.

A seguir, serão apresentados tais projetos bem como a percepção de atuação social e política dos entrevistados da Federação de Umbanda e Cultos Afros e, também, do Movimento Negro.

3.1 Os projetos sociais: a filosofia política da prática religiosa afro-pelotense

Conforme capítulo anterior, um ponto em comum das três casas de religião é a realização de projetos sociais que atuam na comunidade. Ou seja, para além do atendimento das entidades e a atuação das divindades, as casas de religião também desenvolvem ações sociais no terreiro a partir da participação das pessoas.

Mãe Nara de Xapanã, por exemplo, criou a Associação Olojukam que atua em parceria com o poder público em diferentes pontos da cidade, entre outros, o bairro Fragata. Seu principal foco de ação é a prevenção da saúde e a geração de trabalho e renda.

Já Mãe Gisa de Oxalá, que sempre gostou de estudar e na juventude conciliava os estudos com o trabalho de empregada doméstica, hoje desenvolve projetos na área de educação formal, ou seja, reforço escolar e ascendência para crianças e adolescentes de baixa renda do bairro Jardim Europa.

Da mesma forma, Baiano de Oxalá, neto da Mãe Neci de Oxalá, desenvolve através do Grupo de Dança Afro Afropel, projetos de dança afro de cunho religioso junto à comunidade do terreiro, no Loteamento Dunas e na vila Bom Jesus.

A seguir, vamos a uma apresentação desses três trabalhos de ação social e participação política das casas de religião e seus protagonistas principais.

3.1.1 Olojukan: “Aquele que vê com os olhos do coração”

A Associação Olojukan está muito envolvida com o Movimento Negro de Pelotas. Desde a sua fundação, Mãe Nara de Xapanã participa no movimento Griô, através do projeto AASA – Afro-descendente Agente de Saúde Ambiental – criando um grupo de jovens chamado “Eletroteca” Cidadã.

O AASA é coordenado por Mãe Nara de Xapanã em parceria com a médica Regina Nogueira, uma das idealizadoras dessa idéia. Nesse projeto Mãe Nara cruza a vida religiosa com sua militância política. A seguir, ela explica como acontece essa conexão:

Foi como Movimento Negro, mas lógico eu estava inserida a parte africanista da religião juntamente porque havia uma conotação de territorialização do negro e da fundamentação, tanto que veio uma mãe de santo do candomblé do ketu que se chama Amame e ela me ajudou e organizamos uma vivencia lá no eco camping [colônia de pescadores Z3]. Três dias de recolhimento, de atividades, trabalhando a AIDS trabalhando a saúde, trabalhando a sexualidade, trabalhando o entrosamento com a natureza, trabalhando a descoberta de si, valorização dos pequenos momentos, que às vezes a gente se priva como abraçarem uma árvore. O primeiro cumprimento em uma árvore representa a ancestralidade, a natureza (03/03/2011)

Além da sua participação no AASA, Mãe Nara de Xapanã atua nas lutas e manifestações do Movimento Negro além de agir politicamente em outras esferas sociais, como o Conselho Municipal de Saúde, sendo que, neste ano, 2011, ela preside o Conselho Municipal da Mulher. O foco de sua atuação é a saúde e a geração de trabalho e renda às pessoas de baixa classe social.

Na atuação dessa mãe de santo verifica-se um ponto de interseção entre a vida religiosa e a política, pois ela é filha de Xapanã, o orixá da cura. Com isso, o forte de sua casa de religião são os rituais de nação, em especial os relacionados à saúde, sendo essa também uma das principais temáticas de atuação da AASA.

Nos documentos desta associação, os principais objetivos da Olojukan são os seguintes:

- 1º) Promoção integral de seus assistidos, procurando atender de forma específica as famílias em vulnerabilidade social, sem distinção de sexo, raça, religião, além de oferecer supervisionamento permanente nas áreas sociais e da saúde;

- 2º) Estimular o exercício de toda e qualquer atividade que propicie a melhoria da qualidade de vida, principalmente da criança e do adolescente, combatendo todo o tipo de discriminação que sofre toda e qualquer etnia ou raça, atuando nos setores social, cultural, ambiental e educacional;
- 3º) Executar projetos e programas de ação social em rede de preferência, para a promoção da ética, da paz, da solidariedade e cidadania, combatendo a fome e o desemprego, promovendo o desenvolvimento sustentável com cursos de artesanato e reciclagem, incentivando, divulgando e sendo parceira em projetos de defesa do meio ambiente.

As primeiras ações da associação foram projetos de prevenção das DST's-AIDS e anemia falciforme, que atinge principalmente a população afro-descendente. Através de projetos financiados pelo Estado, a Olojukan faz parte do grupo gestor Municipal no Programa Nacional SPE (Saúde e Prevenção Escolar), desde 2006.

Também desde 2007, a associação mantém convênio com a Secretaria de Cidadania e Direitos Humanos de Pelotas através do Programa ASEF, promovendo ações sócio-educativas, e atendendo a 140 famílias em vulnerabilidade social do bairro Fragata.

Mas a atuação de Mãe Nara de Xapanã não se restringe aos afrodescendentes vinculados a sua casa de religião, pois ela também trabalha com grupos de mulheres católicas. Ou seja, desde 2007, a partir de uma aproximação política com a coordenadora do grupo de mulheres da comunidade Santo Antônio e o delineamento do Ações Sócio-Educativas com Famílias (ASEF), a Olojukam realiza projetos em parceria com essa comunidade católica. Mãe Nara explica essa parceria:

“nós nos encontramos no Casarão da Cidadania na Fenadoce, ela era uma instituição que participava levando material que ela já tinha um trabalho, um grupinho que fazia artesanato e ela levava para vender, E aí nós nos encontramos lá e eu disse para ela que a primeira oportunidade que eu tivesse eu ia estabelecer um projeto lá. E ela disse que ‘lá nunca existiu nada, e nós que nos reunimos com doações nós fizemos as artes. Era restos de tecido e eles faziam edredom para vender, aí quando eu tive a chance do ASEF, isso em 2007, pela Secretaria de Cidadania, aí eu levei para lá, para Santo Antonio, aí sim abrangi 140 famílias, dali que eu tenho as 140 famílias” (03/03/2011).

Ainda no Fragata, a associação abrange outras comunidades católicas, tais como a João Paulo II, a Sagrada Família (localizada atrás do campo do Farroupilha), a São Francisco de Assis (no Verona), a Santo Antônio (Gotuzzo) e a São Jorge (Fragata). As imagens abaixo apresentam algumas das ações da Olojukan junto a uma comunidade que recebe cestas básicas do Programa da Segurança Alimentar da Secretaria Municipal de Assistência Social. Nesse dia houve a entrega de sacolas de comida, além de palestras sobre a violência doméstica.



Diga-se de passagem, Mãe Nara de Xapanã costuma afirmar que a importância da relação entre religião e política é devida ao fato desse envolvimento possibilitar o entendimento maior dos problemas enfrentados pelas pessoas e criar mecanismos para um atendimento mais preventivo. Assim coloca Mãe Nara:

É um olhar diferenciado sobre os problemas. Tu vê que até hoje nós não conseguimos implementar nada de benéfico em relação à prevenção, ao conhecimento, à captação de recursos para trabalhar a questão da anemia falciforme, da doença falciforme. [...] Ontem mesmo eu atendi uma senhora negra com dores imensas nas pernas, ela não consegue quase caminhar e o médico disse que é uma síndrome muscular, isso é um problema, tem que ser paciente vai tomando relaxante muscular, mas nenhum momento ele falou para ela que deveria fazer um exame para ver se ela não era portadora da anemia falciforme, porque essa doença falciforme gera essas dores. Então, as pessoas não conseguem receber uma atenção para isso. E é essa política que nós temos que lutar para arrumar. Nós temos que criar um dispositivo de atenção, agora eu vou conversar com a secretária atual para ver o que nós podemos fazer sobre a questão da anemia falciforme". (03/03/2011).

Sobre sua participação política e uma possível candidatura a um cargo, Mãe Nara afirma a sua opção por trabalhar com o Partido Socialista Brasileiro (PSB) e por participar de projetos ligados à religião de matriz africana. Vinculada ao PSB, por duas vezes ela se candidatou a vereadora:

Eu fui convidada pelo Matozzo para participar das atividades junto ao Mario Filho. O Mario Filho me convidou para participar de atividades e palestras na câmara e fiz esse projeto. Até um projeto muito interessante, o projeto Ago Mojubá, era reconhecer o histórico religioso da cidade: Agô Mojubá. Acho que antes do presídio esse foi meu primeiro momento, no ano 2000, dentro do governo Marroni. A partir daí fui convidada e entrei no PSB, depois desse projeto. Eu fui convidada como liderança religiosa, aí nós fizemos uma pesquisa com cinco casas de religião da cidade de fundamentações diferentes e vimos como elas se comportavam dentro de seu contexto e o que elas tinham em comum, que é o histórico" (03/03/2011).

A ação social realizada por Mãe Nara de Xapanã está diretamente relacionada às políticas públicas não-governamentais do Estado moderno. Através da atuação política nos espaços destinados à sociedade civil, ela capta recursos públicos por intermédio de editais, realizando projetos de atuação a diferentes localidades da cidade de Pelotas. Ou seja, ela passa do trabalho voluntário ao profissional, organizando ações em parceria com outros grupos religiosos. Nesse sentido, pode-se relacionar essa prática à filosofia política da prática da religiosidade afro-brasileira, apontada por Anjos (2006), como uma nova maneira de equacionar as diferenças.

Esse tipo de ação política e social voltadas às comunidades de baixa renda pelotense, é um ponto de intersecção traçado pela Mãe Nara de Xapanã, conectando a religião de matriz afro, a igreja católica e o Estado.

3.1.2 “O CEAAB, para mim, é tudo”: Educação e reforço escolar

Na casa de Mãe Gisa de Oxalá foi observada uma modalidade de atuação política e social na área da educação para incidir na geração trabalho e renda.

No lado direito do salão, onde são realizadas as festas para os orixás e para as entidades, existe uma sala de aula onde ocorrem diariamente aulas de reforço escolar para aproximadamente 60 crianças e adolescentes que cursam tanto o ensino fundamental, quanto o médio. O reforço onde as crianças e adolescente realizam seus temas e estudam para suas provas escolares ocorre durante duas horas em cada turno. Após essa atividade, é servido um lanche para as crianças.

As aulas ocorrem de segunda à sexta-feira, sendo que junto a Mãe Gisa atuam mais duas professoras. Além dessas aulas, o CEAAB está se estruturando para logo oferecer aulas de culinária e confecção de biscoitos e chocolate.⁴⁵ Esse tipo de ação social está mais focada no indivíduo do que no coletivo. O CEAAB participa de algumas ações do movimento negro, mas não da coordenação.

Abaixo segue um trecho do diário de campo em uma das visitas às aulas do CEAAB:

“Manhã de segunda feira, 31 de agosto de 2009. Eu cheguei ao centro às 08h20, como me foi solicitado por Mãe Gisa. Uma senhora negra elegante foi me atender, perguntou se eu queria falar com Gisa, eu me apresentei e as crianças já estavam fazendo as suas atividades. Gisa estava alcançando os cadernos para as crianças. A professora se chamava Moacir, e disse que havia poucas crianças, porque era o reinício das atividades. Moacir estava trabalhando a leitura com os menores e Gisa ficava com as maiores auxiliando no ensino da matemática. Primeiramente, fiquei próxima as meninas mais velhas, uma delas me mostrou seu exercício

⁴⁵ Vários projetos estão sendo afirmados junto a Universidade Federal de Pelotas e Junto ao Instituto Sul Riograndense - IFSUL.

e disse que ela tinha se enganado em uma das contas de expressão. Esta menina se chama Andressa, e é irmã de Jaqueline que está na 7ª série, e de Pedro, que estava lendo. Moacir pediu que eu me aproximasse e que ele lesse pra mim. O menino se envergonhou comigo e colocou a mão na cabeça e lia bem baixinho. E junto com a professora fui lhe perguntando o que dizia cada frase. O menino tinha seis anos e se alfabetizou com cinco anos, ali mesmo, através desse projeto, observando as suas irmãs. Pedro é neto da professora. Depois que ele leu o primeiro texto perguntei sobre o que dizia o texto e percebi que o menino tinha também facilidade de compreensão. Enquanto estava em uma das mesas com Pedro, Gisa estava no quadro ajudando a menina da 7ª série a realizar as equações, e Moacir estava junto às gêmeas. E comemorou, dizendo a Gisa que achava que esta daria. Elas comentavam contentes que as meninas conseguiram assimilar a junção da consoante à vogal, formando uma sílaba. Ambas meninas haviam repetido duas vezes o primeiro ano. Moacir disse que elas têm muitos problemas em casa. Perguntei se o que elas faziam se chamava de reforço escolar, ela se identificou como uma facilitadora, alguém que ajuda na realização das tarefas e no estudo para as provas. Depois da leitura de dois textos sobre a bruxa malvada e outra que ele escolheu para mim sobre Davi e Golias, Pedro cansou e Moacir disse a ele para descansar, que cada um tem seu tempo no processo de educação. Ela comentou que este novo método da palavra geradora não é para todos, que as crianças que estão com problemas familiares, têm mais dificuldade. A professora ainda pensa que a melhor forma de memorizar é através da repetição silábica. Moacir, com muita paciência, vai sílaba a sílaba para mostrar às meninas a constituição das palavras.



Por volta das 10h da manhã, as crianças foram tomar café. Gisa ficou conversando com Moacir sobre a possibilidade de realizar umas costuras, pela tarde ou no final de semana, pois tem um projeto junto ao CAGV, de encubadora, no qual elas terão aulas de corporativismo. Moacir concordou. Logo após, bati umas fotos deles na cozinha e no pátio”.



O foco da ação social do CEAAB é fortalecer a presença dos jovens do ambiente escolar, pois muitas destas crianças não têm o apoio nem o auxílio da família em sua trajetória escolar, são pessoas que devido a sua situação sócio-econômica não conseguem acompanhar os seus filhos.

Além desse reforço, Mãe Gisa auxilia em outros setores, como na assistência médica e odontológica. Essa relação é feita, muitas vezes, através do apoio de pessoas que vão até a casa de Mãe Gisa à procura da religião. Tudo que Mãe Gisa ganha com religião vai para o CEAAB, como, por exemplo, o pagamento pelo jogo dos búzios, que é destinado ao lanche das crianças.

O único ritual da casa de religião em que as crianças são convidadas a participar é a mesa de Ibeji realizada em dezembro. Trata-se de uma homenagem a Oxum, o orixá responsável pela fertilidade e que protege as crianças. Em seguida, segue trecho do meu diário de campo sobre este dia, em homenagem a Oxum, a mesa de *Ibeji*:

“Tarde de sábado de 14 de dezembro de 2009, reuniram-se os filhos de religião de Mãe Gisa de Oxalá, as crianças atendidas nas aulas de reforço do CEAAB e as educadoras que atuam junto ao projeto. A mesa de Ibeji é um ritual realizado no batuque em homenagem ao orixá Oxum. Esse ritual consiste em realizar uma mesa com, no mínimo, doze crianças, ou número múltiplo de doze, oferecendo uma grande variedade de doces às crianças, bem como ao orixá. No pátio do CEAAB, que fica localizado entre a sala de aula e o salão de religião, estavam seis crianças brincando entre os bancos de madeira e as mesas, elas pediram que eu tirasse fotos delas e foi quando aproveitei para perguntá-las sobre o que achavam daquela festa, uma delas me respondeu: ‘é bom que a gente volta cheio de doce para casa’. Na cozinha estavam as filhas de religião de Mãe Gisa de Oxalá, e para a cerimônia todos vestiam branco, as mulheres de saia, os homens de calça e todos com uma camiseta branca que continha os dizeres em verde: na frente, CEAAB; nas costas, Mãe Gisa de Oxalá. No salão estava uma grande toalha branca de forma retangular entre a porta e o conggar de umbanda. Na ponta da toalha, em frente ao conggar de umbanda, estava a imagem de Nossa Senhora das Graças, Oxum no sincretismo. Em frente à imagem, um bolo branco com uma vela amarela no meio. No decorrer da toalha, que se transforma numa mesa no chão, haviam vários doces como: quindim (doce de Oxum), merengue (Iemanjá), cocada (Oxalá), doce com amendoim (Xapanã), sorvetinhos, entre outros. O conggar estava enfeitado com balões amarelos para o orixá que é a dona da riqueza, da fertilidade: Oxum.



Antes de começar a mesa Mãe Gisa de Oxalá me chamou para lhe ajudar a colocar as velas que estavam na cozinha no conggar. Eram velas amarelas, brancas, verdes e vermelhas. O conggar fica exposto no lado direito do salão. Em seguida, ela vai para a esquerda e abre o quarto de santo, ou *peji*, e como já faziam seis meses que eu freqüentava sua casa pensei que não teria problema pedir para olhá-lo. Enganei-me, não houve uma resposta completa de Mãe Gisa, somente um olhar firme para mim, como se dissesse — “*não olhe!*” —, e não me convidou para entrar na peça. O clima ficou chato. Pois o *peji* é o local mais importante da casa, é onde está o fundamento da religião e os objetos rituais ligados à cabeça dos filhos da casa. Esse compartimento fica fechado à chave. Em outro momento ela disse para uma de suas filhas de religião que para entrar no quarto de santo deve-se estar vestindo ou uma roupa branca, ou verde. Lembrei-me que no dia em que pedi para ver o quarto, eu vestia roupa escura.”

Aqui se percebe outra forma de atuação da prática política e social, no CEAAB o foco da ação social está em auxiliar e apoiar as crianças e adolescentes. Até o momento, o projeto funciona através de doações. Mãe Gisa tentou algumas parcerias com a Universidade Federal de Pelotas, mas até agora nada se concretizou.

Os participantes da casa de religião participam das atividades dos projetos quando solicitados por Mãe Gisa, pois segundo a mãe de santo muitos procuram a religião somente nos momentos de dificuldades. Contudo, a política do acolhimento, que ocorre na prática da religiosidade, tanto na umbanda como na nação, é transportada para a ação social junto às famílias que não fazem parte da religião. Nesse caso ainda existe uma parceira de Mãe Gisa junto às escolas e ao posto de saúde do bairro. Pois o atendimento às crianças do CEAAB muitas vezes ultrapassa a sala de aula e o reforço escolar. Mãe Gisa acompanha essas crianças na escola, no atendimento à saúde, chega a ser reconhecida por esses outros profissionais.

3.1.3 “A gente ia dançar para o orixá” – AFROPel Olodumaré

A origem do grupo de dança Afropel Olodumaré deu-se pela iniciativa de Baiano de Oxalá em resposta a alguns desencantamentos com o grupo de dança afro da escola Cecília

Meireles do qual ele participava. Baiano de Oxalá afirma que a modalidade de dança africana que ele conhecia era a da roda de batuque, bem diferente da que lhe fora apresentada na escola. Assim Baiano relata a sua experiência:

A primeira vez que eu dancei foi no Cecília, eu dançava só na roda de batuque. Tem bastante coisa parecida, e eu fiz uma coreografia que se chamava ‘Encanto ao Ogum’. [...] Foi nesse solo que eu comecei a sofrer preconceito, porque eu me vesti a caráter, todos nós dançávamos com a roupa do grupo, e no ‘Encanto Ogum’ eu decidi: ‘vou pegar uma espada, vou colocar um tecido atravessado verde e vermelho, vou colocar um turbante na cabeça, vou colocar as miçangas no rosto, vou ir a caráter!’ Fiz um escudo, fui a caráter de Ogum. Eu já entrei no dia da apresentação, no portão do Cecília, já com o personagem, porque em casa já tem que montar o personagem para não deixar nenhum furo, aí quando eu entrei no Cecília, começou a zueira: ‘Aí macumbeiro!’ Incomodou-me e ao mesmo tempo me fortaleceu porque aí eu reconheci a minha identidade, eu sou negro e sou umbandista. [...] Eu tinha 13 anos – foi em seguida que eu me aprontei na vó de quatropé – eu peguei o microfone, e comecei a fazer várias perguntas, se eles sabiam o que era macumba? Foi quando me reconheceram no Cecília como umbandista e africanista. Notei que o pessoal começou a me respeitar não apenas como um aluno, um colega, mas como umbandista” (02/03/2011).

O episódio narrado por Baiano de Oxalá apresenta o processo dele em assumir a sua religiosidade aos 13 anos, logo após se ‘aprontar’ na Escola Cecília Meireles onde estudava. O ato de se vestir com roupas, armas e escudo de Ogum foi o enfrentamento desse jovem junto aos colegas, pois no momento em que ele se veste conforme o orixá na religião, os insultos dos colegas têm início.

Percebe-se que a modalidade de dança afro foi aceita pela comunidade escolar, mas quando Baiano se propôs a trazer elementos de dentro do terreiro, no caso as vestimentas de Ogum, Baiano de Oxalá reconhece: “*por eu ser umbandista, eles tinham aquele medo de eu fazer algum trabalho, algum feitiço, não era o meu objetivo, porque o meu objetivo era só eles reconhecerem a minha religião*” (02/03/2011).

Depois desse episódio Baiano de Oxalá formou um grupo de dança com caráter afro-religioso, com o intuito de desmistificar um imaginário preconceituoso a respeito da prática do batuque e da umbanda. O primeiro trabalho do grupo teve como base uma propaganda de TV aberta, a RBS: “O amor é a melhor herança.” Nela havia personagens de contos infantis que foram relacionados pelo grupo a alguns orixás, como por exemplo, a “mula sem cabeça” que representava Xangô por causa do fogo. Quanto a trazer elementos do cotidiano para demonstrar a presença dessas divindades, Baiano de Oxalá indaga: “*por que eu não posso olhar na televisão um Bob Esponja representando Oxum? Iemanjá vive no mar, a sereia aquela [personagem Muriel do desenho]; e a mula sem cabeça, porque tem fogo, Xangô representa o fogo*” (02/03/2011).

O diferencial desse grupo está no fato de utilizar dança afro para descriminalizar a religião. O grupo dança para a religião, para as entidades e para os orixás. Essa situação é diferente da ONG Odara, onde a dança tem uma dimensão política, procura-se através do corpo demonstrar a situação do negro na sociedade (AVILA, 2006). Além disso, o grupo cultivava uma estreita relação junto às entidades, pedindo permissão para a realização das atividades. Nas palavras de Baiano de Oxalá:

A gente pediu para vó Maria Redonda [preta velha] porque a Maria Redonda é a nossa madrinha do grupo, a gente pediu a permissão dela, ela em terra para dar continuidade ao projeto. Porque na primeira apresentação do qual eu fiz Ogum, na Baronesa, eu passei mal. Aí aquela loucura, porque eu estava puxando demais o orixá, aquela espada, eu levei espada, só que eu não dancei. A melhor maneira de o pessoal ver que eu era um orixá, que eu estava interpretando um orixá e não sendo um orixá, era usar o meu próprio corpo, então eu usei a minha mão, a minha ferramenta era só o meu corpo. Ai eu comecei a passar mal, porque eu não tinha pedido permissão, eu não consegui terminar a minha apresentação, em 2003. Era o orixá e eu apresentei o solo, no chão. Era o chamado aos orixás. Aí eu caí na Baronesa, eu não queria mais dançar, porque eu estava ficando louco, entrei para a religião e estava misturando uma coisa com a outra, que na verdade não tinha há ver com a religião". (02/03/2001)

Nesse primeiro trecho sobre a origem do grupo, Baiano de Oxalá demonstra que mesmo uma pessoa sendo de religião, deve sempre ter um grande cuidado ao manusear os elementos rituais fora do ritual, pois na segunda vez em que ele representou Ogum, passou mal, já que isso estava além de se apresentar ao ar livre: ele chamava o orixá, e naquele momento, Ogum lhe respondeu. Deve-se tomar cuidado com o ato de representar os orixás, e isso foi comentado também por Mãe Nara, quando levou canjica com coco para a Marcha de 2007, apresentada no Capítulo 1. Ela disse que pediu a devida licença, não fez o ato deslocado da lógica religiosa.

Depois do episódio do Museu da Baronesa⁴⁶, Baiano de Oxalá passa sempre a pedir licença para dar continuidade ao seu grupo, assim ele comenta:

A gente dançava muito em batuque. 'Ah hoje tem batuque de Oxum, nos levávamos o orixá Oxum para dançar'. O orixá respondia e a gente ia dançar para o orixá. Foi uma grande aceitação, aí a gente foi até ela bater cabeça e ela fez sinal de pare e ela bateu cabeça para nós, então ela reconheceu não eu, um personagem, me reconheceu enquanto orixá, enquanto, nem sei como colocar" (02/03/2011).

O ato de responder significa que o orixá chegou na terra, nesse caso quando os integrantes do grupo, filhos de santo, vão a um batuque e dançam na reza de determinado orixá e quando este vem e bate para os adolescentes, significa a aceitação para atividade do grupo.

⁴⁶ O Museu Parque da Baronesa fica localizado no bairro Areal, na Avenida José Domingos de Almeida. O parque é muito utilizado para o lazer da comunidade do Areal.

O Afropel é formado por 24 pessoas divididas em diferentes atividades, além da dança afro, há o artesanato e a alfabetização de adultos. Todas essas atividades não possuem nenhum incentivo financeiro de setor algum do Estado. Todas as despesas são custeadas pelo próprio grupo e quem, pessoalmente, o apóia.

Diferentemente da Olojukan e do CEAAB, o Afropel tem uma ligação direta com a casa de religião, não só pela dança do grupo ser oferecida aos orixás, mas como quase todos os integrantes serem filhos da casa, e quem não dança pode participar de outras atividades como o artesanato e a alfabetização. O grupo ainda não é institucionalizado, mas Baiano de Oxalá tem planos para a continuidade de sua ação religiosa interligada à ação social no grupo Afropel.

Atualmente, o grupo se prepara para uma apresentação sobre a história de dois pretos velhos que viveram na cidade de Pelotas, assim consta na divulgação desse evento: “Essa coreografia mostra a história de um casal de pretos velhos que chegaram a Pelotas, o nome deles era Pai José de Aruanda e Mãe Maria Conga de Guiné... Eles tiveram uma filha chamada Miuá de Nanã... Bom o resto vocês terão que assistir a apresentação para conhecerem a história”.⁴⁷



O grupo participa do movimento negro da cidade de forma tímida, seus integrantes não entram nas grandes discussões, mas estão sempre atuantes. Baiano coloca que não gosta muito de entrar nas grandes brigas e discussões prefere realizar as atividades em sua localidade.

⁴⁷ Texto retirado do Orkut do Grupo Afropel disponível em:
<<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=16998144246746017848>>

Por fim, o Afropel realiza sua atuação política através da dança, do movimentar do corpo, o mesmo corpo que no momento do ritual serve de território do sagrado, aqui se torna ferramenta para divulgar e desmistificar a umbanda e o batuque na cidade. Dança-se para os orixás, e ao mesmo tempo explica-se para as pessoas quem eles são, e como estão presentes na história e no cotidiano das pessoas.

A filosofia política da prática religiosa afro-pelotense foi percebida nesses grupos por intermédio da intersecção de elementos observados nas casas de religião e nos projetos sociais. A política do acolhimento, verificada nestas casas, foi também percebida nos três projetos, pois a ação social é para todos os que precisam, independente da prática religiosa. Exemplo disso é a Olojukan que tem o maior foco de sua atuação junto às comunidades católicas no Bairro Fragata. Já o CEAAB atua em parceria com outros segmentos de ação social nos bairros Bom Jesus e Dunas, como as escolas e o posto de saúde.

A importância da ancestralidade e da visão de mundo foi observada no grupo Afropel em dois momentos. Primeiro nos próprios objetivos do grupo em trazer elementos das entidades para a produção cultural e artística, mas tudo isso de acordo com a lógica da religiosidade que implica em seguir a hierarquia das entidades. Nesse caso, o funcionamento do grupo aconteceu sob a licença da Preta Maria Redondo, madrinha do grupo.

Contudo, as ações dessas casas de religião algumas vezes entram em conflito tanto com a Federação de Umbanda, quanto com o movimento negro da cidade, pois o fato de unificar ou padronizar essas ações religiosas e sociais é um fator contrário à lógica de organização particular das casas de religião orientada cada uma por um pai ou mãe de santo. Nesse sentido, será problematizada, a seguir, a relação dessas casas com a Federação, bem como ao movimento negro.

3.2 A relação com as organizações coletivas: Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros e o Movimento Negro de Pelotas.

A segunda parte desse capítulo tem por objetivo problematizar a relação dessas casas de religião com duas organizações coletivas: uma de caráter religioso que é a Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileira — e a outra, política, o Movimento Negro da cidade. Partir-se-á da percepção e do entendimento a respeito das formas de

organização dessas duas instâncias representativas: a primeira, no caso da representação afro-religiosa; e a segunda, sobre a representação étnico-racial.

3.2.1 Federação Riograndense de Umbanda e Cultos Afros

A Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afros origina-se da união de duas congregações religiosas: a Confederação Pelotense de Umbanda e a Federação Sul-Riograndense de Umbanda, nos anos 1980, década em que também se inclui os cultos afros à Federação.

O lado africanista foi primeiramente representado por Paulinho de Oxum da nação Jejê e, após a sua morte, a representação passa a Ialoroxixá Diacúí da Oxum, também do lado Jejê, da cidade de Rio Grande, até os dias atuais. No dia 10 de outubro de 1970, formava-se na cidade de Pelotas, a Federação Sul Riograndense de Umbanda, localizada na Rua Xavier Ferreira nº 1.000, esquina General Telles, no Bairro Fátima. Local onde Joab, atual presidente da Federação, viveu a sua infância. Segundo o atual presidente da Federação, o terreno foi doado pela Prefeitura Municipal da cidade no governo de Irajá Andará Rodrigues.

A sede da Federação Sul Rio-grandense de Umbanda é formada por uma ampla cozinha, um escritório e dois salões, um grande e outro menor. Esse espaço é coordenado por uma direção eleita em assembléia pelos sócios que estão em dia com a mensalidade da Federação.

Seguidores fiéis do estatuto da década de 1970, a Federação funciona através da filiação das casas de religião que desejam algum apoio para a prática religiosa. Cada direção é composta por um conselho executivo, um conselho fiscal e pelo presidente que, no caso, há oito anos, é Joab. Segundo ele, o principal critério de poder de escolha da direção é estar em dia com a mensalidade, pois se trata de uma regra do estatuto. Nas palavras de Joab:

Quem elege é o associado que esteja devidamente em dia com a tesouraria da Federação. Tem muita gente que se diz associado da Federação simplesmente porque um dia foi associado, mas pagar a mensalidade, que é uma mensalidade irrisória é dez reais por mês. Isso não dá uma bagana de cigarro, num trabalho espiritual, então tem muitas coisas que a gente tem que observar quando se fala em isso, aquilo e aquele outro. Então, por isso eu te explico é aquele, o voto é daquele que rigorosamente está em dia com a tesouraria da Federação (16/03/2011).

A estrutura da organização política da Federação não foge da lógica de funcionamento de uma casa de religião, pois nela o poder está centralizado nas mãos do presidente, assim como em cada casa de religião o responsável é o pai ou a mãe de santo.

Para o atual presidente, a descentralização está no fato de abrir para as demais casas de religião a direção das atividades religiosas no local, mas não no poder de decisão, como se entende nos demais movimentos sociais.

Eu tenho como meta não ser simplesmente eu. Eu sempre escolho alguém para dirigir. Eu dirijo a Federação então eu tenho que escolher e até mesmo para quê? Para que cada casa possa ela mostrar o seu trabalho, mostrar sua desenvoltura, mostrar seus conhecimentos, mostrar, então por isso que eu abro e convido as pessoas né! – oh ‘tais’ convidado a dirigir o trabalho desta noite - por quê? Porque eu quero também observar as pessoas a trabalhar, eu dirijo a Federação e como dirigente da Federação eu me sinto no dever de convidar não de dirigir tudo, senão não sou dirigente da Federação, eu sou o dono, não é? Eu começo a ser o dono e não gosto disso, eu gosto que o associado venha dividir tarefas” (16/03/2011).

No entanto, percebe-se uma discordância no entendimento do que seja uma boa representação da prática religiosa. Ou seja, algumas casas de religião não reconhecem essa forma de organização e somente se associam para obter o alvará de funcionamento. Ressalte-se que mesmo havendo garantias constitucionais da prática da religiosidade afro-brasileira, algumas casas são fechadas pela Brigada Militar caso não tenham o alvará de funcionamento. Isso ocorreu com um amigo de infância que reencontrei nas festividades de Iemanjá. Ele me disse que no ano de 2009 a sua casa de religião foi destruída por policiais da Brigada Militar, justamente porque ele não possuía alvará de funcionamento.

A cedência de alvarás pelas federações de umbanda também foi observada pela pesquisadora Cintia Aguiar de Ávila (2008) em seu trabalho sobre a organização do CEDRAB (Congregações de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras), na cidade de Porto Alegre. A autora constata que federações são um dos principais organismos em defesa da prática da religiosidade, já que atestam a autenticidade dos sacerdócios dos pais e mães de santo perante os poderes públicos, garantindo, desta forma, o funcionamento das casas de religião. Devido a isso, muitas casas se filiam somente para obter o alvará. Contudo, existe um cruzamento no entendimento do que seja uma boa representação política. Assim é o entendimento de algumas lideranças⁴⁸ religiosas que não se filiam à federação por não concordar com a sua prática atual:

O que eu vejo na federação de umbanda: uma coisa promocional, individual. Na federação de umbanda eu não vejo nada de social e político, eu vejo alguém que queira fazer obrigação que queira trocar uma linha de exu, que queria trocar um cigano e vão lá e fazem, porque eu não fui lá, eu não ouvi falar nada palpável de social e político dentro da federação de umbanda que envolva um terreiro, eu não vi nenhum senso, a Federação de Umbanda não sabe quantas casas de umbanda tem dentro da cidade de Pelotas, a Federação de Umbanda nunca fiscalizou não sabe que tipo de moral existe dentro das casas de umbanda que tem aqui em Pelotas (09/02/2011).

⁴⁸ Nessa parte do capítulo serão preservadas as identidades dos entrevistados.

Para o presidente da federação, a lógica de administração e atuação está alicerçada pelo Estatuto, produzido na década de 1970. Ressalte-se que neste momento o país vivia a Ditadura Militar e, com isso, vinha a necessidade de afirmar a legitimidade dos religiosos da umbanda através das federações.

Percebe-se um confronto entre a filosofia das casas de religião que assumem a preservação da tradição, e a lógica de ação social e política que muda de acordo com o contexto histórico da casa e do pai e mãe de santo. Ou seja, na prática da religião de matriz africana não se aceitam mudanças nas seqüências do ritual, pelo contrário, parte do prestígio de uma casa de religião é a fidelidade à prática herdada.

Em se tratando da relação entre a filosofia da matriz africana, e a ação social e política da Federação Sul Rio-grandense de Umbanda, Joab afirma o seguinte:

Dentro do nosso estatuto não nos permite fazer divulgação do nosso quadro social. É, não nos permite fazer porque para preservar a nossa sociedade, então é uma sociedade, o numero ultrapassa aos 480, agora os que estão devidamente aptos a qualquer, hoje são poucos, são poucos. Quando eu peguei o estatuto já continha este item no estatuto, entende? Então eu já peguei o estatuto já da fundação, federação que pede para que não faça divulgação. São coisas que não é eu que estou inventando são coisas que já estão no estatuto que não foi mudado e que não sou eu que vou mudar, e não tenho o porquê mudar isso, se tivesse um motivo de evoluir. (16/03/2011).

Ou seja, verifica-se a lógica da filosofia da umbanda na organização, pois a evolução espiritual é um dos principais fundamentos daquela. Neste sentido, as ações da Federação estão direcionadas mais para o calendário litúrgico do que para a organização social e política das casas de religião da cidade.

A primeira festividade organizada pela Federação Rio-grandense de Umbanda e cultos Afros é a festa de Oxossi e, depois, em 02 de fevereiro, dia de Iemanjá⁴⁹ no Balneário dos Prazeres, na Laguna dos Patos. Em 23 de abril, ocorre a festa de São Jorge; dia 13 de maio, a festa dos pretos velhos. Geralmente, em agosto tem a festa dos exus e, em dezembro, homenagem a Oxum e Iansã na Cascatinha, na colônia da cidade.

O presidente da Federação menciona que o poder público nunca se envolve com as homenagens a Oxum e Iansã, não oferece nenhuma estrutura para a realização das atividades na parte colonial de Pelotas. Segundo Joab,

Infelizmente, também é outra coisa, o prefeito não dá o mínimo de infra-estrutura e o prefeito de lá inclusive nos cortou água e luz, nos cortou água e nos deixou à noite toda sem luz, nos deixou sem água no ano de 2009. Então largou esse ano uma caçamba de aterro onde, onde a gente coloca a barraca da Federação, lastimavelmente isso aí é triste” (16/03/2011).

⁴⁹ Essa festividade será mais bem apresentada no capítulo 5 desta dissertação.

Para o presidente da Federação a única atividade realizada pelo poder público em prol da umbanda foi um projeto lei criado pelo vereador Matozzo, do PSB, próximo as atividades do Vinte de Novembro, que foi a Semana de Umbanda e Cultos Afros, organização que deu maior visibilidade à prática de umbanda na cidade. Nas suas plavras:

A Semana de Umbanda ela foi um projeto lei criado pelo vereador Matozzo e foi aprovado esse projeto de lei, então é um dos vereadores que teve dentro da cidade de Pelotas que eu nem sabia que ele era umbandista, o Matozzo é um dos vereadores freqüentador assiduamente da umbanda e é até a data de hoje, então eu não estou autorizado a dizer aonde ele freqüenta nem nada, mas ele é freqüentador, ele nega porque ele se apresenta ao público. Agora a respeito da Câmara de Vereadores é aquilo que eu te falo, política não faz parte de religião, religião não faz parte de política, já vi diversos movimentos dentro da Câmara de Vereadores, mas é tudo com intuito de voto. Lastimavelmente, eu tenho que te dizer isso aqui, tenho que deixar gravado a intenção é voto (16/03/2011).

Dentre as três casas observadas, somente a casa de Pai Xapanã não apresentou alguma queixa contra essa organização, pois as falas mais freqüentes são a respeito da não-convocação e do não chamamento da atual diretoria para as deliberações da Federação.

Existe uma grande discordância da forma atual de organização dessa direção da Federação. Segundo Baiano de Oxalá, até houve uma tentativa de se relacionar com a instituição, mas após a ocorrência de dois episódios destacados pelo militante, as chances se anularam. O primeiro deles foi na festa de Iemanjá no ano de 2010, logo após a finalização das homenagens das casas de umbanda. Para a roda de batuque, a Federação não providenciou a devida segurança às casas ali presentes, e isso ocasionou a quebra de tabus do batuque, que é o registro da imagem de quem se ocupa com determinado orixá. Sendo assim, muitas pessoas gravaram e tiraram fotos na hora em que os orixás estavam ocupando os filhos de religião da casa de Mãe Neci. Para Baiano de Oxalá, isso foi o maior desrespeito com os africanistas, pois quebra com um dos maiores tabus do batuque: a pessoa não poder saber quem a ocupa.

O segundo episódio foi na festa de Ogum, já mencionada no Capítulo 2, na qual o grupo não conseguiu realizar a sua apresentação, assim coloca Baiano: *“a gente tentou se ligar à Federação, já tentamos muitas vezes, e não dá. A gente é essa casa aqui e a gente vai tentar entrar em parceria com as demais casas aqui da volta”* (02/03/2011).

Para Joab, presidente da Federação, o não entendimento e conflito ocorrem devido à falta de diálogo, pois ele diz que não tem mágoa com ninguém e no seu ponto de vista quem acaba perdendo são os umbandistas, pois:

Eu não tenho tristeza com ninguém, eu tenho tristeza sim com a minha religião que ela é usada, ela é deturpada, ela é humilhada pelos nossos próprios umbandistas que querem usufruir dela, isso sim eu tenho tristeza, eu não tenho mágoa com

ninguém, que cada um tem que fazer aquilo que bem entende, mas porque que não usem outros meios que não a religião que é tão sacrificada desde o tempo que ela surgiu dá para ver que a história diz e que é comprovado que ela surgiu através dos escravos apanhando e comendo de tudo que não prestava e as pessoas querem manter esse tipo de coisas em cima da nossa religião? É a única religião genuinamente brasileira o que acontece, é que o brasileiro não dá valor para aquilo que é dele. As religiões que estavam aí, que matavam os índios as pancas em nome de Deus, essas aí sempre são levadas. Eu pergunto para onde é que foi o negro, eu vou te fazer só uma pergunta para ficar gravada aqui porque eu sou alemão, eu sou alemão, mas agora eu tenho uma metade aqui, existe uma metade, a metade negro tenho aqui provado. Aí eu vou te dizer assim, 'aonde se socaram os negros quando eles receberam a liberdade, Tu sabes? Tu nunca pesquisaste?' (16/03/2011).

As Federações de Umbanda surgem como a primeira tentativa de representar politicamente as casas de religião frente à sociedade civil organizada. Assim como as casas de religião, as federações acabam personificando-se na figura de seus presidentes, o que culmina com o não aceitação de algumas formas de representatividade, e acarreta na criação de outras Federações.

3.2.2 “O tempo inteiro com a espada na mão”: o Movimento Negro na visão do batuqueiro.

A prática da religiosidade afro-brasileira dentro do Movimento Negro da cidade de Pelotas é reconhecida como elemento identitário no processo de reivindicação da presença e contribuição dos descendentes de africanos no território pelotense. Mesmo havendo respeito a todos os segmentos religiosos, são os elementos do batuque e da umbanda que o Movimento Negro aciona para o reforço da prática política.

Nota-se um esforço maior dos militantes na busca de referências junto aos terreiros, do que das lideranças religiosas procurarem os mecanismos de mobilização política proposta pelo Movimento Negro, havendo somente uma mãe de santo engajada, participante assídua das reuniões do Movimento Negro. No entanto, ela participa não pela temática da religiosidade, mas pela anemia falciforme e geração de trabalho e renda.

Nas casas de religião observadas para este trabalho, percebe-se que a relação com o Movimento Negro deu-se primeiramente por intermédio da participação dos afro-religiosos em alguns projetos, como o grupo Sangoma e Odara. Como no caso de Mãe Gisa de Oxalá, que se insere no movimento negro da cidade através do grupo de estudos Sangoma, organizados por estudantes da Universidade Católica de Pelotas.

Depois disso, Mãe Gisa frequentou alguns eventos e disse não concordar com a forma de atuação de alguns grupos nas mobilizações negras da cidade, mas que deveria dela

participar, e, atualmente, seus atos estão mais direcionados à ação social na casa de religião. Conforme as suas palavras,

Eu foco na educação porque ninguém é nada sem educação e sem a cultura. Pra mim aquilo teria que ser só para negros, mas eu não pude excluir os brancos, tive que incluir todos os necessitados, então eu falo alguma coisa quando chega à época, eu falo sobre consciência negra eu falo sobre negros e excluídos, negros e pobres (09/02/2011).

Já Baiano de Oxalá, praticante da dança afro, teve seu primeiro contato junto a ONG Odara, porém devido à sua indisponibilidade de tempo não conseguiu acompanhar o grupo logo de início. Entretanto, ele seguiu buscando aspectos do batuque e da umbanda nas organizações negras, e como não as encontrou formou a sua própria modalidade de organização, o grupo Afropel. Assim ele coloca:

Eu entrei no movimento negro, quando eu fiz a primeira oficina de dança no Odara, foi quando eu pensei em entrar no Odara. Foi quando eu conheci a história do movimento negro, até então eu não conhecia. Eu ia nas reuniões do movimento negro, mas eu tinha medo porque para mim o pessoal eram todos doutorados, eram todos mestrados, eram todos advogados, enfim, eram pessoas bem sucedidas, era tudo imaginação de criança. O movimento negro falava de tudo, menos de religião, aí eu fiquei meio com meu pé atrás. O movimento negro, fala de dança, fala de pagode, fala de rap, que é de uma cultura muito próxima da nossa, tudo bem. Mas hoje eu já vi que a gente fala de uma forma ou de outra a gente toca neste assunto, mas eu fui lá para aprender sobre as demais nação, sobre a religião. Daí meio que fiquei de cára! Mas tudo bem, agora eu já aprendi que o negócio é outro. Indo lá e entrando para o Odara, montamos o grupo de dança que fala sobre a religião (Baiano de Oxalá,02/03/2011).

Para uma das militantes que se iniciou no batuque no ano de 2010, o movimento negro apropria-se somente de uma das características dessa modalidade religiosa, que é o lado da guerra. Ou seja, para Janaína de Iemanjá, que atua no movimento desde a década de 1990, a representação dos orixás pelos participantes ocorre de forma equivocada, absorvendo somente uma das dimensões das divindades: a guerra.

É uma guerra Carlinha, que a gente morre, não tem porque, é uma guerra. Assim, eu acho que uma das coisas, por exemplo, que a gente assumiu muito no movimento foi as características dos nossos orixás guerreiros. Eles (os orixás) estão muito presentes no movimento negro, até porque são guerreiros, e a gente, isso, por um lado é bom, mas por outro, aproxima, mas por outro, afasta. A gente assume as características dos nossos orixás guerreiros sem conhecê-los, sem praticá-los, sem ter essa relação íntima com eles. Leva-se isso para o Movimento Negro sem ter a prática religiosa e aí a gente acaba fazendo muita bobagem, porque a gente acaba usando essa energia que é poderosa, que pode nos levar para onde a gente quiser sem saber como usar essa energia e aí a gente só briga, muitas vezes, a gente só briga. Porque nós sabemos que os nossos orixás, eles também brigam entre eles, eles brigam entre eles. Eles brigam entre eles, pelos seus espaços, mas alguém tem que fazer o equilíbrio. E o que acontece no Movimento Negro, a gente fica só na briga. Eu já dizia isso antes de estar na prática da religião. Eu acho que nós militantes do movimento negro, nós temos que nos voltar para a nossa origem sagrada, para a nossa origem religiosa. Eu acho que nós vamos aprender, dentro da religião, fazer esse equilíbrio, nós vamos compreender, nós vamos entender os

nossos, os nossos orixás e nós vamos ver quando é que a gente tem que parar e quando é que a gente tem que avançar. Eu acho que assim, eu acho que há uma distância muito grande entre o movimento negro e as suas lutas e a proposta da cosmovisão da religião, porque a religião é inclusiva, na religião não existe esse, essa, existe a disputa, existe a disputa, existe o momento da luta, o momento da guerra, mas existe o momento de harmonizar e no Movimento nós não estamos conseguindo fazer isso. A gente está muito, cada um de nós lutando... E a gente acaba se afastando e, afastando aqueles que estão chegando porque como a nossa fala, porque tem muito, eu acho que tem muito assim, uma coisa eu tenho que dizer, eu acho que tem muita fantasia na cabeça de nós militantes não praticantes da religião sobre os nossos orixás (Janaína de Iemanjá,03/03/2011).

Segundo Janaína de Iemanjá, ao aterem-se somente as características de guerra de cada orixá há um desequilíbrio que acaba afastando novos participantes. Para a militante, recentemente iniciada na nação cabinda, muitos fantasiam o significado dos orixás. E essa utilização sem propriedade e conhecimento acaba afastando a presença de algumas lideranças religiosa. Assim ela se expressa sobre isso:

Eu acho que tem fantasia nossa não é que não conhecemos profundamente e aí me coloco também eu como alguém que não conheço profundamente a nossa religião, não é? A minha religião que é minha, não é tua, no sentido de ser uma praticante, tu, alguém que está pesquisando que ainda não, que nem sei se um dia vai querer ser, quer dizer, é uma opção tua. Por isso, digo minha religião e digo nossa no sentido dos irmãos que praticam a religião de matriz africana de nação. Eu acho que a gente, que a gente que não tem que é militante do movimento negro e que não conhece profundamente os nossos orixás, a gente tem muita fantasia com relação a eles, sabe, existe muito, cria-se um mistério muito grande e aí a gente trabalha muito com aquela, quem de nós no Movimento, que não é praticante de religião busca essa harmonia, essa força que tem a minha Mãe Iemanjá, quando joga o espelho do mar, mas a bonança dela quem é que vai buscar também traz a bonança. A gente traz a vaidade da mãe Oxum, mas a gente também não traz o acolhimento da mãe Oxum. A gente quer, a gente traz para o Movimento só a coisa do guerreiro, nós somos guerreiros sim, mas os guerreiros não morrem na primeira batalha e aí a gente acaba assim. Eu acho que nós que somos militantes do Movimento e não somos praticantes da religião e conhecemos muito pouco, a gente fantasia demais. Pais e mães de santo não conseguem participar. Isso não é religião, porque assim, eu acho que, que é um pouco do que os pais observam é isso, além dessa fantasia, o militante do Movimento Negro ele está muito mais preocupado em fazer guerra, e a religião não está aí para isso (Janaína de Iemanjá,03/03/2011).

Para Janaína, a sua Mãe de santo acaba levantando outras bandeiras de lutas sociais que não a bandeira do movimento negro, pois, na sua visão, o movimento negro atualmente vive somente de guerra, assim Janaina explica:

Então eu acho que é um pouco isso que os pais de santo percebem e, tanto que quando eles vêm para o Movimento Negro que é o caso do Jairo Pereira de Jesus, ele vem trazer isso e ele dizia [...] 'nós temos que buscar a harmonia, o pai de santo tem que estar lá', e eu já dizia para a minha mãe, eu acho que quem tem que estar lá para nos ajudar a buscar o equilíbrio mãe, é a senhora'" (03/03/2011).

Todos os seis entrevistados participantes de quatro diferentes modalidades de religiões de matriz africana concordam que o movimento negro da cidade vive em guerra e que isso acaba enfraquecendo a luta negra pelotense. Mesmo que essas disputas e divisões

internas sejam corriqueiras elas são percebidas pelo viés do enfraquecimento do movimento pelos líderes religiosos que atuam em diversas organizações sociais.

Essas características de divisões internas também são fortemente observadas nos núcleos de organização esquerda, como ocorre nas tendências internas do PT. Ainda mais que as organizações políticas nacionais sofreram grande influência do Núcleo Negro Socialista, entre os anos 1975 e 1979. Para a socióloga Gevanilda Santos (2005), mesmo que a esquerda brasileira não apresentasse um discurso em combate ao racismo,

“[em] uma de suas vertentes foi planejado um projeto nacional de organização para a luta contra o racismo e dessa experiência surgiu, em 1978, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, posteriormente denominado Movimento Negro Unificado” (SANTOS, 2005:26).

O Movimento Negro Unificado (MNU) ainda tem grande influência nas organizações negras no RS, e está mais ligado ao PT, tendo atualmente como seu maior rival a UNEGRO, que é derivada do Partido Comunista do Brasil (PCdoB).

Mesmo não havendo uma total consciência da influência partidária, o tipo e a forma de estrutura organizacional ainda exerce grande ascendência na organização negra pelotense, pois na década de 1990, organizou-se o Núcleo de Negros e Negras do PT, do qual participaram Janaína de Iemanjá, que na época ainda não havia entrado na religião, integrantes da CRIAS BGV, da ONG Odara. Através dessa contextualização pode-se perceber resquícios do *ethos* de esquerda nessas organizações.

Mãe Nara de Xapanã, que integrava o PSB, coloca que para participar do movimento negro “*tem que ter diplomacia para conviver com as diferenças*”, pois somente com a parte da guerra não se constrói nada. Entretanto, ela explica a existência das diferentes formas de organização pela lógica e pela visão de mundo de matriz africana, como no trecho abaixo descrito:

Da religião, ou tu parte para guerra e aí não é o momento. Nós temos que construir, nós temos que mudar, nós temos que ter estratégia de mudar idéia, não opor radical. Mas isso parte da compreensão, o orixá te diz que numa mesma árvore as folhas são todas diferenciadas como é que a gente vai querer que as pessoas pensem iguais. Nós temos que pensar que a religião é um tronco, é uma vertente permanente. Então, nós temos que aglomerar, cada galho tem o seu clã de folhas e assim vamos (11/03/11).

Janaína de Iemanjá concorda com a necessidade de pais e mães de santo mediarem os confrontos e desentendimentos nas organizações negras da cidade, assim ela incentiva sua mãe a freqüentar as reuniões do movimento negro:

A senhora como mãe de santo tem que estar lá porque vai chegar uma hora que nós vamos ter que entender que nós estamos brigando todos pelo mesmo objetivo e que a gente tem que fazer alguma coisa para harmonizar. Eu acho que é isso, posso

estar errada, não estou afirmando assim, mas eu acho que é isso que os pais de santo, por isso a resistência deles em participar do Movimento. A disputa de beleza é muito grande e, os babalorixás, as ielorixás, as mães e pais de santo, eles sabem como ajudar dentro da religião no equilíbrio, porque eles sabem fazer equilíbrio, não é? A minha mãe, o meu avô de santo, eles sabem fazer equilíbrio, eles sabem que todos os orixás são vaidosos, todos eles, mas eles sabem fazer o equilíbrio ali, porque senão tu imagina o que seria um ritual de Nação. Então assim, eu acho que é um pouco isso, não sei se eu te respondo Carlinha, mas eu acho que isso é o que afasta, é essa coisa do tempo inteiro estar com a espada na mão (03/03/2011).

Os conflitos, as guerras, as demandas fazem parte da vida religiosa, ataques que se transformam em defesas, defesas que viram ataques. Situações que se transformam em “*uma guerra para a vida toda*”, assim coloca Benedito do Bará, participante de uma das casas pesquisadas⁵⁰.

Benedito do Bará passou pela mão de três mães de santo e por um pai de santo. Ele saiu de cada casa de forma conflituosa e vive em uma grande batalha espiritual com esses religiosos. Essa prática é denominada de ‘demanda’ que através da prática do feitiço e da proteção da pessoa, trava-se um campo de batalha espiritual. Isso ocorre através de rituais de segurança e da realização de calços, como *ecós*, água com dendê, água com carvão, plantas como espada de São Jorge, tudo depende do que a entidade pede. Trata-se de um arsenal de símbolos que servem como armadura de proteção, tanto do corpo como da casa em que a pessoa mora. São símbolos sutis que mal são observados por um não praticante.⁵¹

Essa lógica de guerra – que é característica das religiões de matriz africana – foi percebida pelos militantes do Movimento Negro, mas de forma equivocada, pois para eles não cabe apropriar-se somente de uma face, nesse caso, a face da guerra. Como colocou Janaína de Iemanjá, que estava “o tempo inteiro com espada na mão”, e acabou por perceber que religião não é somente fazer guerra, que é necessário haver um equilíbrio, nesse caso proporcionado pela orientação de pais e mães de santo junto às lutas negras.

3.2.3 Participação política

A participação política é um dos grandes temas nos estudos sobre filosofia política, porém essa temática é percebida de forma diferenciada na abordagem antropológica, pois ela tem por objetivo explicar como os atores sociais compreendem e experimentam a política.

⁵⁰ O nome da pessoa e o local será resguardado por solicitação da mesma.

⁵¹ Como numa festa de Exu em 28/11/2009, na casa de Mãe Nara, um de seus filhos de santo, filho de Xangô, olhou uma tatuagem de estrela que tenho no pulso esquerdo e disse “Essa tá bem protegida.” Eu, no momento, não entendi o porquê, pois não estava com nenhuma segurança, nenhum assessorio. Depois, em outro momento, perguntei por que ele havia me dito isso, quando ele respondeu que a estrela de cinco pontas é um dos símbolos da umbanda. Uma simples tatuagem feita por um amigo se resignifica como um arsenal de segurança e de proteção. Para Mãe Gisa essas demandas fazem parte da religião, geralmente entre pessoas de outras casas.

A antropóloga Karina Kushnir (2007) coloca que deve-se levar em conta dois pressupostos nessa discussão: o primeiro refere-se à heterogeneidade da sociedade que é formada por redes sociais que sustentam várias possibilidades de percepção da realidade. O segundo, fala sobre a necessidade de investigar e definir o mundo da política a partir das formulações e dos comportamentos dos atores sociais, pois o mundo da política não é um dado *a priori*.

O interesse da antropologia pela política vem desde o nascimento da disciplina, através dos estudos de sociedades e relações sociais ligadas à temática das relações de poder. Em sua fase inicial, na tradição evolucionista, o foco da análise estava nas formas e sistemas de poder das sociedades “primitivas”, comparadas e classificadas em relação ao sistema político das sociedades modernas, consideradas mais evoluídas. Com o avanço da tradição estrutural-funcionalista britânica, a política ganha espaço a partir de etnografias no contexto cultural anglo-africano, estudos esses focados no entendimento da organização social de grupos e etnias sem a organização do Estado, enfatizando a importância dos sistemas de parentescos para hierarquização e coesão social.

Com isso, a Antropologia Política teve em uma primeira etapa a ênfase maior nos aspectos de coesão e equilíbrio social em diferentes sociedades. Com o passar do tempo observa-se uma maior preocupação com as transformações sociais e a discussão das relações de poder no tempo e no espaço construídas por cada sociedade. Essa discussão se deu através de temáticas ligadas a conflitos, rituais, mitos, identidades, *status*, representações e práticas. Contudo, para a antropologia é preciso analisar as trocas existentes dentro do contexto etnográfico em que ocorrem, buscando a compreensão das relações sociais envolvidas. Conforme Karina Kushnir,

Em muitos casos, essa compreensão é fundamental para percebermos que a política opera com valores da sociedade mais abrangentes tradicionalmente associados a outras esferas da vida social, como a família e a religião, mas considerados ilegítimos quando operados na esfera política. Isso não quer dizer, obviamente, que se queira justificar nem defender essas práticas — que cumpre, antes de tudo, compreendê-las (2007:65).

A autora afirma ainda que a antropologia não tem como objetivo criticar as práticas políticas, mas sim, entender a maneira como se dão as relações de poder em determinada situação e qual o significado para os atores envolvidos. Ela parte do pressuposto que democracia é um modelo teórico e que não existe de forma pura, por fim, a autora completa:

A antropologia pode contribuir nesse debate porque sua principal tarefa é estudar não o que a política *deve ser*, mas o que ela *é* para um determinado grupo, e um contexto histórico e social específico. Compreender, “do ponto de vista do nativo”,

práticas muitas vezes diferentes daquelas que idealizamos pode gerar incômodo intelectual ou cívico, mas um incômodo necessário (KUSHNIR, 2007:67).

Para Mãe Nara de Xapanã, a sociedade ainda não aceita a atuação das lideranças afro-religiosas, na medida em que o preconceito em torno da religião de matriz africana ainda é presente. Por isso, deve-se encontrar estratégias de ação social que conquiste a sociedade, não pelo enfrentamento direto, e isto tanto nos projetos sociais como nas candidaturas. Assim expõe Mãe Nara sobre a prática da Olokukan:

Um espaço na minha vida trabalhar a questão social, porque tu não entra com religiosidade no grupo social, as pessoas tem uma resistência. Tu tens que conquistar, tu tens que mostrar um trabalho, tu tens que mostrar caminhos para essas pessoas, gerar oportunidades, como a economia solidária. E aí após tu pode assumir tua identidade de ser religioso. Aí tu crias credibilidade, não que tu vá intervir na personalidade de cada ser, não. Aí eles passam a te respeitar também como religioso. Eles sabem que tu não está ali para construir um grupo de filhos que vai te sustentar. Ele sabe que não é essa a tua premissa, tu queres repartir conhecimento (11/03/2011).

Para Mãe Nara, de acordo com sua personalidade e convicção social, mesmo sendo mãe de santo ela não poderia deixar de atuar politicamente, mas teria que mediar ambos os segmentos, a política e a religião. E foi através do trabalho social pelos direitos das mulheres que Mãe Nara se inseriu na política partidária, chegando a ser candidata a vereadora por duas vezes através do PSB. Assim ela se posiciona:

A política existe dentro de mim, me mexe muito. Eu gosto de política de massa. Não gosto da política elitista, tanto que eu fui para um partido de filosofia socialista. E gosto da filosofia socialista. Acho que a gente tem que repartir e construir para o coletivo, mais que para o indivíduo sozinho. Eu tentei fazer um trabalho em que eu não levava a doutrina religiosa, eu separava, mas eu não consegui sensibilizar. Eu me inseri no meio das comunidades, eu me inseri nas casas religiosas. Eu fui convidada, por ser considerada uma liderança. Sim, pelo partido, Mário Filho e Marroni. Aí houve um convite formal para eu participar do PT e um convite para o PSB. Não que eu tenha alguma coisa contra o PT, mas tudo é em função do trabalhador, mas eu gostei da filosofia socialista. Eu envolvi todo um trabalho nas comunidades junto ao grupo político, mas eu ajudo eles não a mim. Beneficiando a eles por que assim eles tinham que ter 30% de candidaturas femininas e eu entrei na cota dos 30%, mas já sabendo que não ganharia e que meus votos seriam somados na legenda (11/03/2011).

Em suas candidaturas Mãe Nara não levanta a bandeira da religião, pois acredita que a comunidade pelotense ainda tem muita resistência acerca das religiões afro-brasileira, como ela mesma diz:

É preciso saber que muitas pessoas por saber que tu és de religião já te excluíam das possibilidades de te dar qualquer voto, só pelo fato de ser de religião. E os próprios da religião não te dão créditos. Nós pensamos em fazer um trabalho com eles, diziam que não, eles querem se beneficiar as nossas custas, então eu fico sem representatividade. Todo mundo pré-conceitua o religioso como um ser predador. Também, ninguém se mete com aquele cara, com aquele ser, todo mundo trata ele a distância, com medo. Eles criam um monstro, na verdade muitas vezes as pessoas se

prevalecem disso, eu sou filho de tal orixá, eu tenho poder, eu tenho a decisão de vida e morte. Dentro da política também tem isso, nós sabemos de caso de governadores que fizeram limpezas ocultas no Palácio do Governo, que consultam, que se calçam, se protegem, mas não se revelam. É por aí, mas fica muito difícil de trabalhar, como é que tu vai te expor? Nós vimos que muitas pessoas candidatas que foram paramentadas, que fizeram seus santinhos paramentadas não conseguiram sequer o mínimo de votos. Vestidas com seus axós e aqueles que ostentaram a religiosidade não conseguiram sensibilizar ninguém. Muitas vezes só os próprios filhos de santo e mais ninguém e ainda por uma questão de medo, como é que eu não vou contar com meu pai?! (11/03/2011).

Para Mãe Nara a rejeição a candidatos de matriz africana está focada principalmente no medo do feitiço, medo do pai e da mãe de santo como feiticeiro, pois aqueles que se aventuram em expor sua religiosidade acabaram levando poucos votos. Segundo ela a sociedade não está pronta para aceitar a diferença, e deve trabalhar para desmistificar isso através de outras estratégias, mostrarem o outro lado, não somente o lado do feitiço e da guerra, mas o do acolhimento e da humildade.

Já para o atual presidente da Federação de umbanda, as lideranças religiosas não deveriam se envolver na política partidária, pois para ele o Estado é que deveria ter espaços para apoiar todos os segmentos religiosos através de recursos governamentais. Na sua perspectiva, a religião faz parte da cultura de um povo e deve ter apoio do poder público para se manter. Nas palavras de Joab:

Eu acho errado, porque mistura: uma coisa é uma coisa e uma coisa é outra coisa. A administração do político do país ela tem que ser diferenciada da religião. A religião é um credo e esse credo nós vamos debater se eu tenho um tipo o outro tem outro quer dizer, cada um puxa a brasa para seu assado. Então, eu acho que não podia existir isso. A lei teria que ser o que é para um é para todos e não ter nenhum lado ser favorável. Isso porque é exatamente isso aí que eu estou te dizendo, o umbandista, o africanista ele é consciente que não deve se envolver em política. Então eu acho que tinha que existir sim, tinha que o governo escutar os nossos representantes religiosos isso sim, nós ter uma como eles criam tantas secretarias, que eles criassem uma secretaria, a secretaria evangélica, a secretaria do católico para que eles pudessem, que nós pudéssemos tratar de nossos assuntos, os nossos interesses. Isso poderia ser feito. [...] O governo deveria chamar os líderes religiosos, conversar com eles é que a gente pudesse fazer uma coisa bonita aí os líderes religiosos poderiam ser eleitos sim, o secretário seria eleito, o secretário da umbanda seria eleito pelo umbandista, o secretário africanista seria eleito, seria quase um vereador? Sim, quase como um político? Sim, mas na secretaria, esse é um tipo de coisa que eu gostaria que pudesse um dia acontecer (16/03/2011).

Percebe-se que mesmo não concordando com a candidatura de pessoas de religião, Joab não descarta a política do acolhimento observada até agora na prática afro-religiosa, nesse caso, na organização política das casas de religião.

Existe muito o lado político e como a Federação não é política. Nós precisamos do político seja ele do partido qual for. As nossas portas estão abertas a qualquer político, seja ele evangélico, apostólico, católico, enfim, para nós não faz diferença, diferença que nós precisamos tratar de igual para igual. Então, para nós, e a gente é muito procurado, para fazer campanha política e eu acho que isso aí é errado, eu

acho que é errado porque nós precisamos de todos os políticos nós temos que ser imparcial, é uma das coisas que eu acho que tinha que vir uma lei que coibisse a campanha política como boca de urna também coibirem dentro dos templos religiosos quer seja ele católico evangélico, enfim, que a religião não deveria intervir na política (16/03/2011).

Ou seja, Joab não descarta o apoio de determinados políticos partidários, mas isso reforça a divisão dos segmentos e a não utilização da religião para promoção política. Na casa de Mãe Gisa de Oxalá os políticos também são aceitos, desde que não se utilizem da casa para promoção própria. Eles até tiveram uma estreita relação com a política partidária na época de seu tio Ceci, assim coloca Mãe Gisa:

Na época do meu tio, tinha um político que meu tio era apaixonado, ia a casa sempre era o Dr. Irajá Andara Rodrigues, foi político da casa, tanto que se tu for falar do Dr. Irajá, ele se lembra do Ceci. Quando eu precisei de um papel que eu tinha que dar para uma pessoa que eu conhecia há muito tempo atrás eu falei com ele, e ele me disse: 'não, eu lhe dou, não tem problema nenhum', conhecia e sabia do papel que fazia dentro da casa do meu tio. (09/02/2011)

Atualmente, Mãe Gisa não está comprometida com nenhum partido e nenhum ator político, mas ela acredita na necessidade de participar dos mecanismos de participação política no sentido de ter acesso aos recursos governamentais, para a manutenção de sua prática social:

Já estou indo agora, agora estou sendo política, eu até que tenho que fazer uma reunião como uma assistente social para entrar no conselho municipal de assistência social. Eu estava falando com a mãe Nara, teve um bate-boca muito bom daí a gente conversou muito sobre isso. E eu tenho a função do conselho Municipal da Criança e do Adolescente, quero ver se eu me 'escrevo' lá, como a gente trabalha com criança e adolescente então... Acho, é vou te dizer uma coisa, as casas de religião não se perceberam da força social e política que têm, no momento que eles se perceberem, acaba o evangelho deita e rola, entende? Com todo o poder econômico que o evangelho tem, entende porque o evangelho dá de dez a zero, é fantástico, eu sinto isso, e olha que é pouco não tem político partidário, tem uma politicazinha minúscula. (09/02/2011).

Por fim, existem várias formas de perceber a participação política dessas pessoas que além de vivenciarem as religiões afro-brasileiras atuam em projetos sociais. Essa percepção múltipla da ação social e política deve-se ao fato de ser um modo específico de estabelecer as relações dentro das casas de religião.

Sobre essa distinta maneira de equacionar as relações dentro da sociedade, José Carlos dos Anjos (2006), ao analisar o processo de disputa política na vila Mirim, em Porto Alegre, utiliza-se dos conceitos de contratos formais e explícitos e contratos *diádicos* ou alianças, para entender as relações políticas estabelecidas nas casas de religião de matriz africana.

Para esse autor, a primeira relação estabelecida no terreiro é uma relação diádica entre a mãe de santo e quem a procura. Pois essa pessoa que não tinha ainda contato com a religião vai até a terreira por indicação de alguém, inspirando confiança nessa relação. A partir daí, essa pessoa é convidada a participar das festas e atividades pela mãe de santo que a atendeu. Caso se inicie, ela ingressa na família de religião, momento que o recém iniciado começa a fazer parte de um grupo corporado, que é a família de santo. Nesse caso, a centralidade está nas relações entre pai e filho de santo. Pois, para Anjos, “em princípio a aliança diádica estabelece uma relação a partir de interesses pessoais, estando esses interesses definidos com relação a cada uma das unidades da díade, as pessoas como parceiras de uma aliança” (2006:95).

Anjos (2006) afirma ainda que essa relação entre pai e filho de santo restringe-se somente à dimensão religiosa e ritual, pois no momento que passa para a dimensão pessoal ou interpessoal esses laços são desestabilizados, pois as alianças diádicas são revestidas de uma relação mais profunda — a constituição do filho de santo como pessoa não aut centrada. Ou seja, o que é do santo é indissolúvel, mas o que é do homem pode se dissolver se houver a ruptura com a pessoa de religião.

Nesse sentido, pode-se entender os motivos das lutas políticas dessas lideranças religiosas serem consideradas lutas pessoais, tanto dos filhos, como dos pais de santo. Como no caso de Mãe Nara de Xapanã, que somente Bere D’Otim a acompanha em sua militância, e seus outros filhos não. Aliás, como veremos no Capítulo 4, no sentido inverso, Bere D’ Otim sai do movimento negro e vai para a religião.

3.3 A filosofia política da religiosidade afro-pelotense

Retomando um dos objetivos dessa investigação que é perceber a interface entre as organizações políticas e afro-religiosas freqüentadas, ou indicadas por militantes do Movimento Negro da cidade, percebe-se que a noção de *encruzilhada* e desterritorialização podem ser ferramentas teóricas importantes no entendimento da lógica de organização negra em Pelotas, principalmente no que tange a relação com a política institucional, na relação com os partidos políticos, bem como nos conflitos étnico-raciais existentes.

Nessa visão de mundo, os caminhos são percorridos como “fluídos”. Nesse caso, o fluído negativo seria o caminho fechado ou o circuito fechado. Os fluídos positivos seriam as energias nômades, que não fecham um território. Neste caso, por exemplo, ao exu pode ser solicitado trancar ou abrir caminho, sendo que ele pode estragar a vida da pessoa solicitada,

mas, contudo, ele pode retornar para devolver a quem o pediu, fechando assim o circuito (ANJOS, 2006).

Juntamente com a noção de encruzilhada se apresenta o conceito de desterritorialização, este, apontado por Deleuze e Guattari (2000) como um encontro de linhas diferentes de identidades presentes tanto nas posturas políticas, como em um fenômeno onde dois territórios se sobrepõem no tempo. Um processo que uma linha societal ao carregar outra não se funde, mesmo mudando a natureza das mesmas, não produzem uma síntese. Assim nos coloca os autores ao mencionar o princípio da ruptura a-significante contido na denominação de rizoma, conforme Deleuze & Guattari:

Mas isto é somente verdade no nível dos estratos – paralelismo entre dois estratos determinados cuja organização vegetal sobre um deles imita uma organização animal sobre o outro. Ao mesmo tempo trata-se de algo completamente diferente: não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento da valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um desses devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe (2000:16).

Já na prática da religiosidade, o antropólogo Norton Corrêa (2006) apresenta a *cosmovisão batuqueira* a partir da polaridade do campo da filosofia religiosa, contrapondo a visão de mundo ocidental com a visão de mundo batuqueira. Primeiro, o autor trata das diferentes teorias que apontam à cultura ocidental como superior, estando ligada ao bem, à verdade única e absoluta, Deus, céu, o certo, a perfeição. Deixando para as outras, o mal, a mentira, o diabo, o inferno, o castigo, a imperfeição. Ainda faz a oposição do céu em cima e o inferno embaixo.

Não é por acaso que ao comparar esses aspectos com as relações étnicas, percebe-se que o primeiro universo está associado à luz, à cor da claridade, ao branco; já o mal, “embaixo” é relacionado com o escuro, o negro, as trevas, além do que a figura de Jesus é representada, na maioria das vezes, como um loiro de olhos azuis, contrapondo-se à figura do diabo como o príncipe das trevas, principalmente a relação de Exu com o diabo.

O bem e o mal na concepção batuqueira não são opostos, nem tudo é totalmente mal, nem tudo é totalmente bem. Nessa concepção, os orixás agem em conformidade com o comportamento dos filhos míticos: se cumprirem as obrigações, as oferendas, eles terão a devida proteção, caso contrário, serão castigados pelos orixás.

Outro fator comparado pelo autor diz respeito ao sentimento de acúmulo e distribuição de bens. No sistema capitalista, a sociedade é dividida em classe e *status*, o prestígio social é percebido pelo acúmulo de bens. Já no batuque se observa o critério da

distribuição, isto é, repara-se à simplicidade do modo de vida vivenciada pelas grandes autoridades religiosas. Além do quê, a comunidade batuqueira vive na base da cooperação o sucesso da casa ou de todos é o sucesso de um e de cada um.⁵²

Por fim, o autor faz uma comparação do sagrado restrito e do sagrado amplo, isto é, para o cristão ocidental o mundo sagrado é restrito em comparação ao do batuqueiro. Pois, suas ações são limitadas na polaridade bem *versus* mal, já a relação com a divindade não é praticada em todos os momentos de sua vida. O sagrado no mundo cristão se dá em pequenos momentos como no ato de ir à missa aos domingos, ou em eventos formais. Por sua vez, a religiosidade no batuque é vivenciada no cotidiano dos filhos e filhas de religião, pois o orixá se constrói junto a pessoa após a iniciação.

Após apresentar a prática social realizada nessas casas de religião, observa-se alguns aspectos da prática ritual que são freqüentemente transportados ao universo de organização social e política, nesse caso no movimento social negro da cidade.

O primeiro fator por mim observado foi a prática do acolhimento nas casas de religião, pois geralmente, busca-se o auxílio espiritual em momentos de desespero e o não encontrar respostas em outros segmentos da sociedade, principalmente no que tange aos cuidados com a saúde. Esta prática de acolher quem está precisando também foi transportada para os projetos sociais, como é o caso da Associação Olojukan, a qual mesmo sendo dirigida por uma mãe de santo, atua junto à diferentes comunidades católicas da diocese de Pelotas.

Nesse aspecto, as três organizações, as três casas pesquisadas frisam o não envolvimento dos projetos com a religião, no sentido de obrigar as pessoas a freqüentarem a casa para participarem do projeto — e nem as ações são restritas aos filhos da casa. Ou seja, não há condicionantes à participação desde que as regras da casa — as relacionadas aos projetos! — sejam respeitadas.

Por exemplo, no CEAAB, uma das condições de participação no reforço escolar é a freqüência na escola. Pode parecer uma condição redundante, mas na realidade as crianças e adolescentes por não possuírem o devido acompanhamento dos pais preferem ficar nas ruas que ir à escola. Isso ocorreu com um dos meninos que freqüentava as aulas do CEAAB, ao

⁵² Isto é observado também na eficácia do ato ritual. Segundo Mãe Nara de Xapanã, “O orixá não admite erro.” Isto se refere às cores, ao tempo de cozimento, à quantidade de determinado alimento. A atenção maior deve-se ter em dia de matança, quando se oferta aos dozes orixás. Deve-se ter todo cuidado para não misturar ou confundir as *inhalas* de cada orixá, que deverão ser fritas e colocadas junto às demais oferendas.

invés de ir para aula ele preferia vender sucata pelas ruas. Foram várias as vezes que Mãe Gisa de Oxalá procurou os responsáveis desse jovem, auxiliando não somente a criança, mas também a família.

O segundo diz respeito à ancestralidade e o tempo de religião. O respeito a esta regra faz parte do desenvolvimento da pessoa dentre a família de santo. Não é só fazer as obrigações e receber os axés. Como me colocou um dia um filho de Bará: “*cê dá axé pra quem não tem axé*”. Essa frase é referente à queixa do não cumprimento da tradição de aprendizado e conhecimento na trajetória de vida da pessoa de religião. Por exemplo, se um filho que recebe todos os orixás de uma só vez, como foi no caso de Berenice, ou do Baiano de Oxalá, isso não significará que eles estarão prontos para terem suas casas de batuque, pois mesmo estando prontos, eles precisam ter o tempo de vivência na vida religiosa: o conhecimento é apreendido e vivenciado.

Outra reclamação comum é sobre os *caciques*⁵³ que com menos de três anos de *apronte* já abrem as suas casas de religião, seus *Ilês*. Assim se posiciona uma praticante da umbanda: “*é uma irresponsabilidade com a nossa religião, nem sei como os orixás ainda não se revoltaram*”. A lógica da vida em religião é de um longo e incessante aprendizado. Nunca se está totalmente pronto, quanto mais se sabe, mais responsabilidade se possui.

O terceiro diz respeito à hierarquia que também está relacionada ao tempo de religião e à ancestralidade. Cada um tem uma função dentro da casa, e essa função é estabelecida pelo pai ou mãe de santo da casa. As perguntas geralmente são respondidas por aqueles que praticam a religião há mais tempo. Vale lembrar que essas regras não estão escritas em um manual de entrada, elas devem ser observadas e respeitadas, pois muitas vezes o silêncio é o medidor dessas ações. Muitas vezes esta característica entra em choque com a prática da democracia moderna, já que a legitimidade de ação ou ocupação de algum cargo não está na escolha democrática, mas no merecimento, como veremos mais adiante.

O quarto aspecto refere-se à percepção e à influência das divindades, dos espíritos e da natureza tanto nas relações pessoais como nas políticas. Isso foi observado no tipo de comida servida nos encontros, por exemplo, o arroz com galinha é um grande tabu alimentar, pois é alimento servido para os *eguns* em rituais próprios. Ou no ato de fazer as refeições sentados. Fato este observado na hora do lanche no CEAAB, onde todos sempre lancham sentados, e isto se estende às festas religiosas. Também na casa de Mãe Clara de Iansã, as pessoas bebem refrescos e se sentam após uma mobilização política. Tudo isto é feito para

⁵³ Cacique é chefe da casa de Umbanda, ou linha cruzada.

não atrair os espíritos indesejáveis, os causadores de mazelas por estarem próximos às pessoas.

A transferência e a modificação de alguns aspectos rituais às práticas políticas, no intuito de pedir proteção e êxito nas atividades, merecem menção. Salienta-se que essas práticas não significam simplesmente transportar determinado símbolo ritual para o ambiente político: quando feitas são sob a orientação dos orixás ou das entidades.

Esse movimento foi observado nas atividades referentes à Marcha Zumbi dos Palmares, de 2010. Nesse ano houve uma descentralização das comemorações, pois além da marcha realizou-se uma tarde de diálogos e apresentações culturais no Bairro Dunas. A atividade foi organizada pelo Grupo de estudos “O quilombo é aqui”, do qual Baiano de Oxalá participa. No final das atividades o Grupo Afropel dançou para alguns orixás.

Ao final do encontro ainda foi distribuído aos participantes o amalá de Xangô, para esse orixá abençoar a atividade. Lembro que algum tempo depois uma das coordenadoras de uma das mesas, uma militante do movimento negro, comentou comigo sobre o fato dizendo que havia achado estranha essa prática, mesmo ela não sendo de batuque, embora acreditasse na umbanda. Ela lançou certa crítica como se o grupo não soubesse o que estava fazendo. Mas em outro momento, Baiano de Oxalá disse que foi a Cabocla Jurema que lhe orientou a fazer o amalá. Pois Xangô é o orixá da justiça, dos estudos e também das relações políticas, por isso seu amalá. Contudo, essas práticas, esse símbolo somente pode ser feito mediante orientação e permissão, caso contrário, os efeitos podem ser danosos.

Outro aspecto observado desse cruzamento entre prática religiosa e prática política está nas explicações que envolvem o mundo dos orixás serem acionados para justificar relações de empatia entre os militantes do movimento negro, e isto se refere às *quizilas* dos orixás nas passagens mitológicas, como por exemplo, os filhos de Ogum com os filhos de Xangô; os filhos de Oxum com Iansã ou Obá, sendo que essas modalidades são colocadas em ação nos momentos de conflitos.

O quinto aspecto refere-se ao feitiço e à lógica da guerra, pois nos acontecimentos mitológicos dos *orixás* existem inúmeras passagens de confronto entre eles. É a lógica da guerra: ataca-se para se defender. Nos diversos conflitos verifica-se a utilização de oferendas, mandingas que auxiliam na vitória, ou na derrota. De um ou de outro, como é o caso de *Obá* e *Ogum*: *Obá* era irmã gêmea de *Iansã*, grande guerreira, vencida todos, qualquer um que fosse lutar com ela perdia. Um dia ao saber da fama da invencibilidade de *Obá*, *Ogum* o grande guerreiro, marcou um duelo. Mas, antes da batalha, *Ogum* preparou uma oferenda com a

comida tabu da guerreira. Depois de uma exausta batalha, *Ogum* venceu *Obá*. E, em seguida, a possuiu sexualmente, à força (PRANDI, 2001).

Parte do segredo da religião está tanto na relação com os orixás, como nas oferendas feitas a eles. Para entender esse raciocínio, devemos despir-nos da lógica maniqueísta que divide o mundo em ‘bom’ e ‘ruim’, ‘bem’ e ‘mal’. A lógica do feitiço é de ataque e defesa. Vários foram os exemplos da prática dentro da religião. Por exemplo, num dia, ao terminar a festa, uma festa de cigano, fui embora com uma filha de Oxum e ela comentava durante o trajeto que estava gostando da casa. Contou-me vários problemas pelos quais estava passando e disse que a única reclamação que tinha é “*o problema da mãe é que ela não lida com o outro lado. Ela até poderia, mas não quer*”. Ao questionar sobre o que seria o “outro lado”, ela me disse que seria o lado do “*dano*”, a parte do ataque, que às vezes é necessário (Diário de campo, 30/12/2010).

Eu ainda destaco que a lógica da prática da religiosidade afro-brasileira está fortemente vinculada à prática ritual, que a mesma é guardada e transmitida de geração em geração por parte da família de religião, de terreira para terreira. Os ensinamentos são repassados tanto pelos guardiões, como pelas divindades. Com isso, a ação social dessas pessoas está diretamente relacionada aos princípios da religião.

Neste capítulo se propôs apresentar a ação social realizada em algumas casas de religião relacionadas ao Movimento Negro da cidade. Percebe-se que são três formas de proceder politicamente dentro das casas de religião. Uma delas foca no indivíduo, como o reforço escolar efetuado por Mãe Gisa via o CEAAB. Já na Olojukan, fundada pela Mãe Nara de Xapanã, verifica-se uma ação em parceria com os movimentos sociais e algumas políticas do Estado. Por fim, encontra-se, na prática do AfroPel, a utilização do corpo como mediador e instrumento de mostra da prática afro-religiosa à sociedade, além de agrado aos próprios orixás.

No que tange as organizações coletivas ligadas à temática étnico racial, como no caso da Federação de Umbanda e do Movimento Negro, nota-se a transferência da lógica da prática da religiosidade para essas ações coletivas. No caso da Federação, a personificação na figura do Presidente, seguindo a tradição de organização burocrática de um estatuto da década de 1970, foca suas ações mais na prática ritual, do que nos direitos políticos.

Já o Movimento Negro é visto como um campo de batalha onde seus participantes invocam a presença dos orixás de guerra, assim aponta-se para a necessidade do conhecimento da cosmologia afro-religiosa para equacionar os desentendimentos e desencontros dessa organização social. Assim como o mito do Orixá Ogum, que estava

sempre a guerrear, “sempre com a espada na mão”, não entende o silêncio de seus súditos e parte direto para o ataque. Ao saber dos reais motivos do silêncio, o próprio Ogum se arrepende de sua intolerância quando enfia sua espada no chão e é tragado pelo solo. Esse mito mostra que até os orixás não vivem só de guerra, mostra que a espada deve ser largada.

Por fim, necessita-se compreender o processo de participação social e política das pessoas de religião junto à sociedade. Perceber que para esses sujeitos “ser” e “estar” no mundo social vai além das obrigações como indivíduo e cidadão. O compromisso com os orixás e com a família de religião deve ser levado para onde a pessoa for. Uma ética religiosa própria, que pauta a ação social e política desses grupos.

Otim esconde que nasceu com quatro seios

Oquê, rei da cidade de Otã, tinha uma filha.

Ela nascera com quatro seios

E era chamada Otim.

O rei Oquê adorava a filha e não permitia que ninguém soubesse de sua deformação.

Este era o segredo de Oquê.

Este era o segredo de Otim.

Quando Otim cresceu, o rei a aconselhou a nunca se casar.

Pois um marido, por mais que a amasse, um dia se aborreceria com ela e revelaria a mundo seu vergonhoso segredo.

Otim ficou muito triste, mas acatou o conselho do pai.

Por muitos anos Otim viveu em Igbajô, uma cidade vizinha,

Onde trabalhava no mercado.

Um dia um caçador chegou ao mercado.

Ficou tão impressionado com a beleza de Otim que insistiu em casar com ela.

Otim recusou seu pedido por diversas vezes, mas, diante da insistência do caçador, concordou, impondo uma condição:

o caçador nunca deveria mencionar seus quatro seios a ninguém.

O caçador concordou e impôs também uma condição:

Otim jamais deveria pôr mel de abelha na comida dele.

Porque isso era seu tabu, seu euó.

Por muitos anos Otim viveu feliz com o marido.

Mas como ela era esposa favorita, as outras esposas do caçador sentiam-se muito enciumadas. Um dia as outras esposas reuniram-se e tramaram contra Otim.

Era o dia de Otim cozinhar para o marido

e ela preparava um prato de milho amarelo cozido enfeitado com fatias de coco, o predileto do caçador.

Quando Otim deixou a cozinha por alguns minutos, as outras sorratamente puseram mel na comida.

Quando o caçador chegou em casa e sentou-se para comer, percebeu imediatamente o sabor do ingrediente proibido.

Furioso, bateu em Otim e lhe disse as coisas mais cruéis revelando seu segredo:

“Tu, com teus quatro seios, sua filha de uma vaca! Como ousaste quebrar o meu tabu?”

A novidade espalhou-se pela cidade como fogo.

Otim, a mulher de quatro seios, era ridicularizada por todos.

Sentido-se coberta de vergonha,

Otim fugiu de casa e deixou a cidade do marido.

Voltou para sua cidade Otã

e refugiou-se no palácio do pai.

O velho rei a confortou, mas ele sabia

que a notícia chegaria também à sua cidade.

Em desespero, Otim fugiu para a floresta.

Ao correr na mata, tropeçou-se ao chão e, ali onde caiu, transformou-se na montanha.

Ali estava Oquê, a montanha

e seguiu seu curso.

Oquê, a montanha, e Otim, o rio,

São cultuados até hoje em Otã.

Odé, o caçador, nunca se esqueceu de sua mulher (PRANDI, 2001:144).

4. CONSAGRAÇÃO DA VIDA AO ORIXÁ: O CRUZAMENTO

Após analisar o processo de participação social e política das pessoas de religião junto à sociedade pelotense, este capítulo tem como objetivo problematizar o processo de iniciação de duas militantes atuantes no movimento negro de Pelotas — Bere D’Otim e Janaina de Iemanjá. A partir disto, pretende-se aprofundar quem são esses atores sociais, suas características sociais, além de perceber os principais motivos que levam uma pessoa a se inserir no universo das religiões afro-brasileiras.

Antes de ressaltar a trajetória e os motivos que levaram essas militantes do movimento negro a ingressar na vida religiosa, necessita-se problematizar a noção de pessoa no campo da antropologia, pois a partir dos rituais de iniciação o indivíduo torna-se uma pessoa de religião, e vai se construindo junto ao seu orixá.

Na segunda parte serão apresentados os rituais de iniciação nas nações ou lados do batuque: Ijexá-jeje e cabinda. Optou-se por apresentar os ritos iniciáticos separadamente no intuito de salientar a diversidade dessa prática religiosa. Por fim, se dará uma discussão sobre os principais fatores que levaram os demais entrevistados, a entrar na vida afro-religiosa.

4.1 “*Eu vou me construindo com meu orixá*”⁵⁴: a noção de pessoa de religião

Entrar na religião de matriz africana requer uma mudança de hábitos de quem se consagra a determinado orixá. Pois o orixá não nasce pronto, ele vai se construindo em uma relação de troca por intermédio da prática ritual.

Lembrando que para o etnólogo Vitor Turner (2005), a prática ritual configura-se como pontos fixos, tanto na estrutura social como cultural de cada sociedade. Através do símbolo dominante, Turner (2005) problematiza a articulação entre a ordem moral e a social, relacionando a organização social de cada sociedade.

Tratando-se da religião afro, é no ritual de *obrigação*, ou seja, nos rituais de sacrifício de animais, que a pessoa vai se construindo junto ao orixá. Ou seja, o processo de iniciação

⁵⁴ Fala de Mãe Gisa de Oxalá em entrevista, em 09/02/2011.

vem acompanhado de uma série de *obrigações* — termo nativo que designa a noção de sacrifício. Parte-se do significado da palavra sacrifício que sugere a “idéia de consagração, todo sacrifício, um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso — ele é consagrado” (MAUSS & HUBERT, 2005, p.15).

Isso foi observado na casa de Pai Xapanã onde os filhos de santo não utilizam a palavra sacrifício, mas sim *obrigação*. Contudo, pode-se fazer várias analogias de sacrifício com *obrigação*, embora a noção de obrigação não se restrinja somente ao ritual de corte, mas também se trata da relação permanente com o orixá assentado, dos cuidados com a água nas quartinhas⁵⁵, das eventuais bandejas com os alimentos preferidos de cada orixá, bem como, da oferta dos batuques com rituais de quatro pé, como veremos a seguir.

As consagrações não são todas de mesma natureza, algumas podem se esgotar em seus efeitos nos objetos consagrados. Já no sacrifício, a consagração vai além da coisa consagrada, pois esse ato atinge moralmente a pessoa responsável pela cerimônia.

Na antropologia, Marcel Mauss e Henri Hubert (2005) definem o “sacrificante” como o sujeito que recolhe os benefícios do sacrifício ou se submete a seus efeitos, podendo ser individual ou coletivo – quando mais pessoas o assistem – sendo o que distingue a consagração do sacrifício é que ‘a coisa’ consagrada servirá de intermédio entre o sacrificante e a divindade para quem o sacrifício foi realizado.

Ou seja, o sacrifício instaura a “aliança pelo sangue uma aliança direta entre a vida humana e a vida divina” (MAUSS & HUBERT, 2005). O sacrifício é um ato que modifica o estado moral da pessoa que o efetua, ou de certos objetos pelos quais ela se interessa mediante o processo de consagração, podendo somente ser efetuado em um meio religioso por pessoas preparadas.

No universo das religiões de matriz africana o fato da pessoa *ir ao chão* significa que ela passará por um processo de construção — a pessoa de religião com seu orixá. A consagração está primeiramente no ato de derramar o *axorô* do animal ofertado ao orixá na cabeça do neófito.

No intuito de problematizar a noção de pessoa, Mauss (1974) salienta o contexto moderno sobre a construção dessa noção focando sua análise nos processos históricos, sociais e culturais do Ocidente, conformando um *eu* indivisível, racional, individual e consciente. Ele

⁵⁵ A *quartinha* é um vaso na cor correspondente de cada orixá. Esse vaso é consagrado no ato de iniciação e a água deve ser trocada toda semana. A *quartinha* fica guardada no quarto de santo sob os cuidados das mães ou pais de santo, pois ele (ele quem? O pai de santo ou a quartinha?) simboliza o bem estar do iniciado, se por ventura alguém quisesse fazer o mal ou atrapalhar sua vida, pode ser por intermédio da água da *quartinha*.

realiza um diálogo comparativo entre sociedades modernas e tradicionais, percebendo a noção de pessoa na sua construção cultural diversa.

Na concepção tradicional, a noção de pessoa, de indivíduo é confundida com o clã ao qual pertence, mesmo que seja destacado pela máscara em ocasiões cerimoniais. Em seus estudos com os *Pueblo*, no México, ele repara que existe uma forte ligação da posição dos descendentes aos prenomes, títulos, direitos e funções, relacionadas à sobrevivência e ao reaparecimento na terra. Sendo esses “nomes” algo fundamental da ordem social dessa sociedade (MAUSS, 1974).

Outro fator abordado, agora tomando o caso do noroeste americano, é que o indivíduo em sociedade tradicional congrega uma ancestralidade, uma posição e uma força impessoal sobre-humana. O homem estende-se aos objetos e os objetos se estendem aos homens. Tudo faz parte da pessoa, do proprietário e da família.

A respeito da pessoa cristã, Marcel Mauss (1974) destaca o fato de fazer da pessoa moral uma entidade metafísica, na qual a noção de pessoa humana está na noção de um homem revestido de um estado. A pessoa cristã seria o mesmo fenômeno, pois ela está na unidade da igreja em relação à unidade de Deus. O Pai, o Filho e o Espírito Santo conformam a unidade das três pessoas da trindade. Cristo revela que é a partir da noção de “um”, que é trino, que a idéia de pessoa foi criada.

Por sua vez, Louis Dumont (1985) enfatiza que a noção de pessoa através da problemática entre valor e indivíduo, parte de valores do individualismo, por intermédio de conceitos de igualdade e liberdade expressos no diálogo com o discurso da diferença, da reabilitação dos que são diferentes, do reconhecimento do outro. Para o autor a consciência moderna exclui a dimensão valorativa que antes fora embutida na concepção de pessoa moral.

Esse autor configura essa problemática em dois fatores: primeiro no momento em que trata de questões de direitos iguais para todas as diferenças deixadas de lado, como não reconhecidas. Nesse caso, o reconhecimento se dá *do outro com o outro*.

Nestes termos, parte-se da universalidade da hierarquia e toma-se o individualismo igualitário como um valor supremo. Dumont afirma que é impossível defender a diferença e exigir, ao mesmo tempo, a igualdade e o reconhecimento.

Outro autor que aborda essa temática é Roger Bastide (1973). Para ele a concepção da pessoa no candomblé acontece a partir da *lavagem de contas*⁵⁶, ou seja, em um dos processos de iniciação à vida religiosa.

Primeiramente, o autor faz uma comparação da concepção da pessoa africana com a concepção de pessoa para a sociedade medieval. Pois a concepção medieval admite uma escala de existência do ser. E é nesse sentido que a noção de pessoa africana se aproxima dessa definição. No candomblé o status social se define por um grau mais elevado do ser, ou seja, no ato de iniciar-se a noção de pessoa admite a existência de uma escala de grau do ser, podendo a pessoa ser várias ao mesmo tempo.

Roger Bastide (1973) ainda se refere ao status social do candomblé diferentemente do direito costumeiro, ou seja, não possui apenas um valor sociológico, não se define apenas por cargos e poderes estabelecidos. O status social do candomblé se define pelo grau de existência do ser através dos inúmeros processos rituais passados pela pessoa. Esse processo está relacionado ao ritual de *lavagem de contas* que consiste em transmitir ao indivíduo um aumento de força e, conseqüentemente, um aumento de existência.

Todavia, esse grau de ser não se confunde com o grau de liberdade, ao contrário, a *lavagem de contas* retira o iniciado das facilidades profanas para inseri-lo em um caminho repleto de perigos, pois quanto mais se avança na religião, mais compromissos se têm com esse sagrado. Nesse caso, o que está em jogo é a relação entre o fato de adquirir poder/status e, ao mesmo tempo, um aumento de obrigações como tabus alimentares, tabus sexuais, rituais específicos no dia consagrado ao orixá (BASTIDE, 1973).

Para Bastide (1973), é através do ritual da lavagem de contas que se permite compreender a noção dos africanos sobre a pessoa humana. Isso tudo revela a atenção a uma ética atrelada aos deveres e às responsabilidades do iniciado junto às divindades, pois o fato de não cumprir as determinações e os cuidados com os orixás consagrados, faz com que a pessoa corra o risco de sofrer uma série de desgraças como forma de punição em conseqüência ao seu não cumprir, ao seu não fazer as devidas oferendas.

A construção da pessoa no candomblé, para Goldman (1987), está relacionada aos rituais de obrigação por onde cada orixá é assentado. Esse universo ritualístico e cosmológico tem em vista que o espírito do ser humano é composto por diversos orixás. A construção da

⁵⁶ A *lavagem de contas* é uma expressão dos praticantes do candomblé que se refere ao processo iniciático em que o noviço recebe o colar referente a seus orixás. Esse colar passa por uma lavagem com determinadas folhas e outros materiais, correspondentes a cada orixá que se referem à pessoa a ser iniciada. No candomblé é o primeiro rito de iniciação.

pessoa se dá ao longo de um tempo mensurável, no qual a cada obrigação um orixá é assentado, e após 21 anos de iniciação o filho de santo adquire certo fortalecimento relacionado ao controle da possessão, pois quanto mais velho o iniciado, menos ele é atingido pelo transe.

A pessoa de religião se constrói através do assentamento dos orixás pelos rituais de obrigação, e é encarada na sua multiplicidade cujo orixá ajuda a construir. Com isso, a existência, no candomblé, é virtual e construída paulatinamente ao elaborar “ao mesmo tempo, uma pessoa folheada, múltipla, mas que busca recompor-se” (GOLDMAN, 1987:105).

Para Roger Bastide (1973) a noção de pessoa de religião está no fato da relação entre poder, status e obrigação. Ou seja, o poder de uma pessoa vai aumentando na mesma proporção em que suas obrigações aumentam. Sendo assim a compreensão de pessoa para os africanos está baseada numa ética atrelada a deveres e responsabilidades, que caso sejam desrespeitadas o filho de santo pode sofrer as penalidades dos deuses em si consagrados. Já Goldman aponta para uma construção gradual da pessoa, uma existência virtual construída paulatinamente onde se forma, uma pessoa folhada que ao mesmo tempo busca se romper. Pois para o autor:

Percebe-se então que o ser humano é pensado como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais, o corpo (ara), o Ori, os orixás, o Erê, o Egum, o Exu. O que há nesse sistema de particular, e que faz com que o candomblé seja uma *religião* no sentido estrito do termo e não apenas um sistema de classificação, é que embora todo o homem seja pensado como nascendo necessariamente composto por esses elementos, sua existência permanece em estado, digamos virtual, até o momento em que esses elementos são “fixados” pelos ritos de iniciação e confirmação. (GOLDMAN, 1987:104)

Ambas as percepções apontam uma pessoa construída junto à divindade. E foi esse processo de construção da pessoa de religião observada tanto na iniciação de Bere D’ Otim, na nação ijexá/jeje, e Janaina de Iemanjá, na cabinda.

4.1.1 A noção de pessoa e a construção da identidade nacional

Antes de apresentar as trajetórias dessas militantes políticas pertencentes ao Movimento Negro de Pelotas, é necessário problematizar alguns fatores macro-sociais que influenciam na constituição da identidade étnica afro-brasileira. Principalmente no que diz respeito as narrativas a respeito ao preconceito e discriminação pelas características fenotípicas trazidas pelas interlocutoras, bem como as que serão suscitadas a seguir.

Os dados demográficos do censo 2000⁵⁷, sobre um total de aproximadamente 170 milhões de habitantes no território brasileiro apontam para 44,65% da população “preta” e “parda”. No Rio Grande do Sul, esse percentual cai para 12,65% de pretos e pardos num universo de 10.187.798 habitantes. Considerando a cidade de Pelotas, o percentual de pessoas que se definem como preta e pardas chegam a 15,96% de um total de 327.778 indivíduos.

Sobre esses processos de auto-identificação étnica temos que levar em conta o processo de branqueamento pensado por uma elite intelectual, em meados do século XX, e incorporado pela população brasileira, até os dias atuais.

A seguir segue uma reflexão feita nas ciências sociais sobre esse fenômeno que interfere não só no processo de construção da identidade afro-brasileira, mas também nas organizações referentes ao movimento social negro.

A ideologia da democracia racial está contida na obra literária de Gilberto Freyre: *Casa Grande e Senzala*. Nesse livro, a partir da idéia de miscigenação e ao ressaltar a influencia do afrodescendente na formação do povo brasileiro, o autor sugere uma relativa harmonia entre negros e brancos na sociedade brasileira. Ainda nessa obra, o autor aborda uma visão paternalista, apontando para a questão da mistura racial (ORTIZ, 1994:43), focando apenas em seu resultado: a figura do mulato e a miscigenação como uma forma de mobilidade e de ascensão social, tornando a mestiçagem uma característica brasileira. Outro aspecto suscitado é a confusão das categorias de classe e raça na sociedade brasileira, como aponta Emília Costa:

Embora reconhecesse que os brasileiros não foram inteiramente isentos de preconceito racial, Freyre argumentava que a distância social no Brasil fora resultado de diferenças de classe bem mais do que preconceito de cor ou de raça (COSTA, 1979:227).

A ideologia do branqueamento acaba por ocultar as diferenças raciais na sociedade brasileira, pois acaba se disseminado no pensamento coletivo, e se tornando um impasse no que tange à auto-identificação enquanto preto, moreno, negro, afrodescendente, afro-brasileiro. Até mesmo porque existe uma relação entre cor e classe, pois ao falar de cor, ou ausência de cor, se remete a determinada posição social — e, neste processo, a figura do moreno mascara a negritude. Com a palavra, a antropóloga Yvonne Maggie:

Moreno contém em si a gradiente, a oposição entre negros/brancos e a oposição preto/branco. Ela é uma categoria que por excelência fala do nosso modo particular cotidiano de falar nas raças e nas oposições sem falar delas (1995:231-2).

⁵⁷ Os dados do censo 2010 sobre esta temática somente estarão disponíveis em julho de 2011.

Nos anos 1950, alguns autores da escola paulista se dedicaram a analisar o preconceito racial no Brasil. Nesse contexto, Florestan Fernandes revela que a sociedade brasileira possui o *preconceito de ter preconceito*. Mesmo abominado na academia, nos dias de hoje, a idéia falsa da democracia racial ainda influencia a auto-identificação (ORTIZ, 1994).

Roberto DaMatta (1990) dá sua contribuição ao identificar a fábula das três raças, caracterizando-a como uma ideologia das elites dominantes, como sendo um conjunto de idéias capaz de conciliar uma série de impulsos contraditórios de nossa sociedade, não possibilitando, assim, um pano de fundo para uma real transformação. Essa fábula permite pensar o Brasil de uma forma integrada e de maneira individualizada.

O mito das três raças, as bases de um projeto político e social para o brasileiro (através da tese do branqueamento), permite ao homem comum, ao sábio e ao ideólogo conceber uma sociedade altamente dividida por hierarquizações como uma totalidade integrada por laços humanos... A fábula que possibilita visualizar nossa sociedade como algo singular – especificidade que nos é presenteada pelo encontro harmonioso das três raças (DAMATTA, 1990:69).

Sobre esta problemática, a antropóloga Lilia Moritz Shwarcz (1999) analisa as contribuições sobre as questões raciais dentro das Ciências Sociais, através da verificação do tema das “relações raciais e desigualdades no Brasil”. Grande parte de sua pesquisa está calcada nos catálogos da ANPOCS.

Primeiramente, a autora aponta para diferentes fases dessa produção, começando com as análises do final do século XIX, que, com grande influência do período romântico, criticavam a mestiçagem nesse período. Os primeiros estudos do final dos anos 1910 eram atentos ao pessimismo das teorias Darwinistas, causando um movimento que negava o argumento racial e destratava a miscigenação (SHWARCZ, 1999).

Contrapondo-se a isto, nos anos 30, observa-se uma produção que passa a exaltar a democracia racial como um elemento unificador, ou seja, “como se o veneno se transformasse em antídoto” (SHWARCZ, 1999:270). Nesse contexto, houve também uma articulação entre o estado e a produção intelectual, interferindo na formação deste “pensamento nacional”. Nas palavras dessa autora:

É neste contexto também que uma série de intelectuais dessa época estavam ligados ao poder público e passaram a pensar políticas culturais que viriam de encontro a “uma autêntica identidade brasileira”. Com esse objetivo é que são criadas ou reformadas uma série de instituições culturais que viriam “resgatar” o folclore, a arte e a história nacionais e que projetos oficiais são implementados no sentido de reconhecer na mestiçagem a verdadeira nacionalidade (SHWARCZ, 1999:273-4).

Houve um conjunto de análises no intuito de derrubar essa falsa idéia, mas a ideologia da democracia racial apontava para novas formas de miscigenação, e na

sobrevivência dessa idéia como um legado histórico e enraizado na hierarquização social. O uso da noção do branqueamento por Thomas Skimore (1976) retoma o termo raça no pensamento brasileiro, como uma variante local, abrindo caminho para as análises referentes à existência da discriminação em diferentes esferas da sociedade brasileira (SCHWARCZ, 1999:286).

Essas análises contribuem para o entendimento do processo organizacional do afrodescendente, ao perceber as particularidades na sociedade brasileira quanto ao trato dos diferentes grupos étnicos existentes na sociedade. Elas nos mostram que desde o princípio do pensamento nacional houve uma negação do ser negro na estrutura social como um todo.

4.2 Bere D'Otim

Berenice nasceu em 1968 na cidade de Bagé, na região da campanha do RS — na pampa negra. Com um ano de idade, junto com sua família de seis irmãos, mudou-se para Rio Grande. Sua mãe era empregada doméstica e seu pai pedreiro do Exército. Aos 12 anos, na 6ª série, Berenice começou a trabalhar como doméstica na mesma casa que sua mãe em Rio Grande.

Por incentivo de seus patrões ela começou a trabalhar em uma rede de supermercados na cidade. Aos dezessete anos ela se casou e aos 18 teve sua filha, Sandra. Nessa época ela se mudou para Santa Vitória do Palmar, extremo sul do RS, onde terminou o ensino fundamental, aos 22 anos.

Em Santa Vitória do Palmar ela parou de trabalhar e passou a ser dona de casa, pois seu esposo trabalhava na Corsan, uma companhia estatal de tratamento e abastecimento de água no RS, e acabou por constituir uma família economicamente estável.

Passados alguns anos, Berenice se mudou com a família para a cidade de Capão do Leão, cidade onde mora até os dias de hoje. No Capão do Leão ela terminou o ensino médio e trabalhou de forma autônoma vendendo cachorro-quente na frente da escola Castelo Branco, onde estudava.

Trabalho e determinação são qualidades marcantes de Berenice, e foi por intermédio de suas redes profissionais que ela se inseriu no movimento sindical, e, a partir daí, no movimento negro. Na década de 1990, ainda na cidade de Rio Grande, ela trabalhava na rede Walmart de supermercados como caixa operadora e já participava de greves da categoria por melhores salários, iniciando, a partir de então, sua participação no sindicato dos comerciários. Nas suas palavras, *“quando trabalhei de caixa operadora lá, eu sempre fui muito falante e questionadora e aí teve uma greve e eu puxei a greve”*.

Em Santa Vitória do Palmar, ela parou com a militância sindical e sua situação à levou a um estado depressivo e, em consequência, ganhou muito peso. Diante deste quadro, ela procurou ajuda em uma casa de artesanato e através da produção desses materiais, decorrente da rede de relações construídas na militância sindical, ela se inseriu na economia solidária, projeto que lhe possibilitou acessar o Movimento Negro de Pelotas. Assim explica Berenice:

“Eu fui para Santa Vitória, um lugar calmo, tranqüilo, eu engordei fui para 150 quilos. Não sei, a depressão começou e depois eu engordei, sei que as duas coisas estavam juntas. Eu saí de casa para fazer artesanato. Tudo que começa para mim acaba ficando grande, comecei a cortar vidro, fazer artesanato em vidro e já vim vender dentro de Pelotas, na Bento Gonçalves. Na Bento Gonçalves eu conheci a Govacir Porciúncula, uma das fundadoras do PT, ela convidou o Claudio a participar da cooperativa da economia solidária. A cooperativa fazia viagens para vender os produtos e tinha muita política no meio, política partidária do PT. Mas eu senti que ali não era lugar de negro estar, na economia solidária. Uma das lideranças me disse com toda a educação dela me indicou a Ernestina, no Sindicato das Empregadas Doméstica, praticamente mandou: ‘vai que aqui não é o teu lugar’. Conheci a representante do sindicato das domésticas, ela começou a me passar informação e eu comecei a pesquisar, já tinha internet. Conheci também um representante, da UNEGRO” (15/03/2011).

Berenice transitava entre dois blocos políticos do movimento negro estadual, o MNU, através de Ernestina, ligado ao PT, e a UNEGRO, relacionado ao PCdoB, por intermédio de Antonio, de Rio Grande. Nesse período, ela diz que não entendia muito das divisões do movimento social, e que não se posicionou em nenhum dos lados.

“Eu me lembro como se fosse hoje que eu não entendia nada de política. Achava que tudo era a mesma coisa, que ela estava me emperrando a minha vida, não me dava dinheiro para viajar e também não me emperrava. Eu não sabia que ela jamais me daria porque ele era PCdoB. Quando eu comecei a freqüentar as reuniões em Porto Alegre, foi quando eu comecei a perceber que eu teria que ter uma base, teria que ter alguma entidade de apoio, que me alavancasse” (15/03/2011).

Berenice começou a participar das reuniões do Movimento Negro da cidade de Pelotas no ano de 2006, por influência de Ernestina, líder do Sindicato das Trabalhadoras Domésticas da região sul do RS. Participando do Movimento Negro, Berenice conheceu Mãe Nara de Xapanã e decidiu consagrar sua vida aos orixás, passando de Berenice a Bere D’Otim.

Otim é o orixá a ser consagrado em Berenice, uma militante política que atua em projetos ligados à economia solidária e à temática quilombola da região sul do RS. A atuação de Bere D’Otim não passa despercebida no movimento negro. De forte personalidade, a iniciada seguidamente combatia em fervorosas discussões com outros militantes. Ela também não se filia a posições políticas estabelecidas pelos militantes mais velhos do movimento, chegando a ser protagonista de grandes discussões nas conferências de direitos e encontros do movimento negro.

No objetivo de fortificar sua ação política Bere confirma seus orixás a serem assentados e ingressa no mundo afro-religioso.

A seqüência dos ritos iniciáticos pode variar de acordo com as diferentes nações do batuque, bem como as causas que levaram as pessoas a entrar na religião. Por exemplo, na nação cabinda, o primeiro passo da iniciação está na jogo de búzios, momento da revelação do anjo da guarda, ou do orixá da cabeça, já na nação ijexá-jeje a iniciação se dá com o *bori ou borido*.

4.2.1 *Bori*: Primeiro fundamento de feitura do orixá na cabeça

Segundo Mãe Nara de Xapanã, mãe de santo de Bere D'Otim, não existe uma seqüência padronizada no processo de iniciação no batuque, tudo depende da situação em que a pessoa decide ingressar nesse universo. Mas tudo começa pela jogada de búzios, com a finalidade de saber quais orixás acompanham cada indivíduo. Pode ser pelo batismo na religião, pelo *borido*, ou axé de aves, ou até mesmo pelo ritual de *quatro-pé*, como foi no caso de Berenice. Um dos motivos de sua iniciação foi a inserção no Movimento Negro, assim coloca essa militante:

“Sei que dentro do movimento, dentro da política tinha muita demanda, de pessoas que queriam conseguir aquilo acima de qualquer maneira. Falavam sempre que pediam para Exu, ao seu orixá, a seu guia de cabeça. E eu me sentia um peixinho fora d'água. Que é bem típico de filha de Otim, tudo rápido, eu não tenho tempo, eu tenho que comer cru, eu tenho que ser rápida. Eu disse para Nara: ‘quero ir para o chão’” (15/03/2011).

Rapidez, uma das características do orixá Otim, ela caça pelo prazer e come sua presa crua. E foi nessa rapidez que Berenice assentou 10 orixás já no seu primeiro ritual de obrigação. Segue trecho do diário de campo sobre o ritual de feitura, o ritual de *quatro-pé*:

“Quinta- feira, uma noite chuvosa de 03 de setembro de 2009, já se percebia a movimentação dos filhos de religião na entrada lateral da casa de Mãe Nara. No interior do salão de religião estavam homens e mulheres com roupas brancas, alguns deles com avental branco e no centro do salão estava uma mulher de pele negra, filha de Otim, vestida de branco, esperando para dar um passo fundamental em sua vida. Berenice me contou que no dia anterior Mãe Nara jogou os búzios para confirmar os orixás a serem assentados. A sua cabeça pertence à Otim, o seu peito a Odé e os seus pés a Bará⁵⁸. Além dos três, foram assentados mais sete orixás pedidos pela dona da cabeça, o orixá Otim. No chão do salão havia um grande pano branco que servia para o banquete dos orixás. Em cada ponta havia uma cumbuca⁵⁹ com diferentes tipos de alimentos: canjica branca para Oxalá, canjica amarela para Oxum, milho com sete batatas cozidas para Bará Ajelu e outra com milho batata, pipoca com fitas crepom vermelha para Bará. Em cada ponta da mesa estavam estes alimentos, mais as cumbucas com água na cor correspondente aos orixás. No outro lado do salão estava o esposo de Mãe Nara,

⁵⁸ Na Nação Ijexá- Jeje todos os filhos tem seus pés dados a Bárá.

⁵⁹ Recipiente de barro para colocar as comidas dos respectivos Orixás.

filho de Oxalá, afinando os tambores de corda e recomendando que ninguém tocasse nos animais enquanto estes fossem fazer a volta no salão antes do corte, pois seria muito trabalhoso se alguém desvirtuasse o caminho deles.

No pejí, ou quarto de santo, estavam os assentamentos dos orixás a serem assentados em Bere. As estátuas⁶⁰ de Odé-Otim são de madeira e junto a ela está a guia a ser consagrada. Além das imagens deles estavam os símbolos de cada orixá a ser assentado junto a Otim: Bará, Ogum, Oiá, Xangô, Odé, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá.

Ao som da sineta, os participantes se acomodaram, com os pés descalços, formaram um grande círculo ao redor da mesa e uma das filhas de santo, com um ramo verde nas mãos e com um recipiente com água, foi ao encontro da iniciada, levando o líquido até a sua boca, e com o ramo em sua testa para pedir a Ago licença para participar do ritual. Em seguida, faz o mesmo com todos participantes, iniciados ou não.

Mãe Nara se posicionou para pedir licença aos orixás a fim de começar os trabalhos. Dentro do pejí estão os filhos que auxiliaram no corte: dois homens e duas meninas. As rezas são em Ioruba, vão de Bará a Oxalá e são puxadas pelos tamboreiros, que têm importância extrema no ritual, pois é com o toque dos tambores em sintonia com a reza que os orixás chegam. Ao começar as rezas para Bará, o esposo de Nara traz o cabrito do Bará que entra pela porta da frente, em uma de suas mãos está um prato com milho e um ramo verde que o induz a fazer a volta no salão até a frente do pejí. O cabrito vai sozinho, sem ser obrigado, embora induzido.

Depois de realizado o primeiro corte a Bará, uma das filhas de santo passa uma bacia com axorô⁶¹ para todos, filhos e não filhos, fazerem a marcação. A marcação consiste em fazer o sinal do cruzeiro nos pés com axorô para Bará abrir os caminhos. Essa marcação é para todos os participantes, porque no lado ijexá-jeje todos possuem o Orixá Bará nos pés, sendo assim todos puderam fazer a marcação, inclusive eu.

O corpo do animal, com um pano enrolado no orifício onde ficava a cabeça, na cor correspondente ao orixá, vermelho no caso do Bará, é erguido e todos batem palmas, e em seguida é colocado na mesa previamente preparada. No chão, o corpo do cabrito foi colocado de lado, seus testículos são tirados e no corte tanto da cabeça, como do testículo é colocado um enrolado verde com milho dentro. No meio, os dois galos do Bará. A seqüência assim segue: um cabrito e dois galos para Ogum; uma cabrita e duas galinhas para Iansã; um carneiro enorme e muito bonito e mais dois galos para Xangô; uma casal de Porcos para Odé e Otim com dois galos e duas galinhas respectivamente. Para Xapanã, o Pai da casa, um cabrito e dois galos; uma cabrita e duas galinhas para Oxum; para Iemanjá uma ovelha e duas galinhas e, por fim, uma cabrita branca e dois galos para Oxalá.

No decorrer do processo, a seqüência não mudava, o animal era conduzido até a frente do pejí, o orixá, se estivesse no mundo, se alimentava do axé que lhe era oferecido, a bacia com o sangue passava para os filhos correspondentes a cada orixá se marcarem, aí a marcação não era somente nos pés, era na nuca, no peito, na barriga, nas pernas e onde a pessoa achasse necessário.

Todos os animais foram erguidos e saudados com palmas, menos as aves, e depois colocados lado a lado, no pano branco, no chão com as aves ao lado dos quatro pé. De todos os animais foram retiradas as genitais e tapadas com o acaçá, um enrolado de folha de bananeira com arroz. Dentro do pejí ficaram as partes destinadas aos orixás, colocados acima dos assentamentos de todos os orixás, ou seja, objetos e ferramentas que representam cada um deles. Com a mesa já posta e cheia de oferendas, no caso os animais, os orixás começam a ir embora, a sair dos corpos dos filhos de santo, mas sempre lhes é comunicado: 'vamos subir Pai' ou 'vamos subir Mãe'. Tudo com o auxílio dos filhos da casa. Sentada com uma toalha na cabeça, com a cor respectiva ao orixá, o filho faz um sinal em forma de cruz em cada pé e sopra no ouvido, em seguida é oferecido dendê ou mel, dendê para os orixás de guerra que

⁶⁰ Elas foram esculpidas por um artesão que está em liberdade condicional, sendo o indicado para fazer as imagens.

⁶¹ Axorô é a denominação dada ao sangue dos animais ofertados aos orixás.

vai até Xapanã e mel de Oxum a Oxalá. A seguir seguem as imagens dos orixás assentados de Bere D' Otim.



Os orixás de guerra também comem um pouco de mel, também é dada água na quartinha da cor de cada orixá, neste momento o orixá se encontra no estado de axero, o orixá criança, momento de transição antes da pessoa voltar a si, lembrando que um dos fundamentos do batuque é da pessoa nunca saber que recebe determinado orixá.

O Axero do orixá se levanta e vai cumprimentar a todos dizendo 'bom dia', beijando a mão da pessoa e dando a sua para beijar. Eles sentam, pedem seu 'vaga-lume', um cigarro, e às vezes também pedem 'fresca na cola', que seria refrigerante Coca Cola. É nesse estágio que algumas pessoas fazem consulta com os orixás, pois é o momento que eles falam.

No decorrer do ritual os filhos se dividem, uns ficam na cozinha fazendo a limpeza, lavando e separando as parte dos orixás, a parte dos orixás e a parte para os demais participantes. Esse trabalho deve ser feito com muita atenção, pois não se deve alterar a ordem nem as partes de cada orixá. Também se observa certa divisão sexual do trabalho, as mulheres cuidam das aves e os homens, dos animais quatro pés" (03/09/2011).

Nessa primeira fase de obrigação, a iniciada principia a sua relação com Otim, a partir do *axorô* derramado em sua cabeça, nas ferramentas do orixá. Desse modo, sela-se a relação da iniciada com seu orixá. E a partir deste momento, Berenice começa a ser a Bere D' Otim.

4.2.2 Primeiro dia de chão: resguardo e acolhimento na família de religião

No batuque não há um dia da semana determinado para começar um ritual de obrigação, uns começam na sexta-feira, como menciona Norton Correia (2009), outros preferem o trabalho na madrugada, tudo depende de como as *Ialorixás* ou os *Babalorixás* conduzem seus reinos.

Na casa do Pai *Xapanã*, Mãe Nara começa na quinta-feira, deixa um intervalo na sexta-feira para os filhos que trabalham descansar, e faz a Festa do Batuque no sábado. Eles preferem começar tudo cedo para não prejudicar os filhos e nem incomodar os vizinhos. Segue mais um trecho de meu diário de campo.

“Tarde de sexta-feira, dia 4 de setembro de 2009, entro pela porta lateral e vou direto à cozinha. Vou conversar com a Mãe Nara, que estava com outras filhas de santo preparando algumas coisas para a festa de sábado. Conversamos sobre o ritual de iniciação, sobre como foi tranqüila a obrigação, como seu Loro estava feliz com toda a função e, nesse momento, ela fala sobre a feitura na cabeça, em que foi feito o Bori de feitura na iniciada: ‘O Bori é a cabeça, é o fundamento da cabeça. Nós respeitamos o princípio da criação, é Pai e Mãe, ou é Mãe e Pai, a dualidade cósmica é presente’.

Nara comenta que a cabrita de Oxalá que parou na frente da agora Bere D’Otim, e que a naturalidade que os animais iam até o pejú significava a aceitação dos orixás em relação à obrigação. Pois ela não iria fazer o chão, mas iria presentear os orixás se ela recebesse uma graça. Contudo, Nara diz que ‘só que eu não posso matar para dez orixás e não dar o axé seria antiético da minha parte. Eu não vou te encher de obrigação sem te dar condições de trabalhar e defender suas obrigações’. Ainda falamos sobre os orixás assentados para onde eles iriam e ela me respondeu: ‘eles agora estão no chão, mas depois eles sobem para as prateleiras. Os Odés vão para as prateleiras e os outros orixás vão para as moradas. Hoje eles estão comendo nas vasilhas de obrigação. Mas segunda-feira eles vão já pra morada. Eles recebem o peixe na morada. O peixe representa a claridade, a mediunidade presente. Nós damos o axé de visão para aquele orixá, e é para todos. Cada orixá recebe seu peixe as mulheres recebem o pintado, o sangue do pintado, o Axoro, e os homens do bagre ou do Jundiá, são peixes de pele’.

Era dia de trabalho, preparativos para a festa e de grande atenção a Bere D’Otim que estava no chão. Enquanto conversávamos, as filhas de santo estavam na cozinha e faziam várias perguntas, uma delas estava fazendo um café para a iniciada e comentou que ao presentear quem está no chão, é como presentear o Orixá. Perguntei sobre as preferências do orixá assentado, ela me respondeu: ‘A Otim não tem doce específico. Se tu deres doce para a obrigação é para o orixá, é bom trazer flores, arranjo para Otim, uns papéis marrom e dourado com flores brancas. Na religião a troca é a doação’. Bere D’Otim estava deitada em um colchão próximo ao congar de umbanda da casa, ao seu lado havia um colchão de casal onde sua madrinha de religião, Ana Lucia de Oxalá, filha de sangue de Nara, passou a noite com Bere (04/09/2009).

Um dos fundamentos da nação Ijexá/Jeje estava no fato de Bere D’Otim ter que ficar todo o tempo deitada próximo ao chão, e tudo que fosse dado para ela deveria ser colocado primeiro no chão para, em seguida Bere pegar. Isso é ir ao chão, ficar alguns dias de resguardo, deixando a energia da obrigação agir no corpo do iniciado.

Durante o dia Bere D’Otim recebeu muitas visitas de seus irmãos de santo, muitos levaram presentes, a maioria, doces, pois ao agradar o iniciado também se agrada ao orixá. Para o etnólogo Pierre Verger (2000), esse dia é começo de uma nova vida para o iniciado, inicia-se uma vida de troca e doação, assim foi com Bere D’Otim.

4.2.3 O batuque: a festa dos Orixás

Segundo Norton Correia (2009), o ritual para os Orixás acontece em três momentos: a matança (*serão*); a festa (momento que se come a *comida de religião*, alimentação oriunda da obrigação, faz-se a dança na roda para todos os orixás); e, por último, a terminação (momento da levantação, do passeio no mercado e na igreja).

O batuque desse sábado era a festa da mãe *Otim*. *Otim* esposa de *Odé*, ambos orixás da caça, mas a festa era para *Otim*, para esse orixá que se dançaria na roda de batuque. A primeira festa do batuque de iniciação Bere D’*Otim* ocorreu em um sábado, dia 5 de setembro de 2009, segue meu diário de campo:

“Cheguei ao *Ilê* do Pai *Xapanã* no início da tarde, e como corriqueiramente fui até a cozinha onde estavam preparando um bolo grande e o molho para o pirão. *Nara* estava arrumando uma gamela com frutas e comida para *Xangô*. O clima de festa estava presente em todos os ambientes da casa, cada um fazia uma coisa, ninguém ficava parado, sob a orientação de Mãe *Nara* e de *Louro*, seu esposo, todos queriam contribuir de alguma forma. Os preparativos estavam centralizados na cozinha, os filhos de santo estavam fazendo o bolo, assando a carne de carneiro, fazendo banana caramelada para *Xangô*, preparando as compotas de doces em calda (de pêssego para *Oxum*, abacaxi para *Obá* e figo pra *Xapanã*, *Bará*). Em seguida, fomos para o salão para organizar os doces e as frutas e fazer o céu no *pejí*. O céu é quando se coloca uma grande toalha branca de renda sobre as obrigações. Depois continuamos a organizar o que faltava. Meados do começar da festa, várias pessoas estavam se arrumando, umas passavam seus *axós* e *túnicas*, outras faziam alguns ajustes nos *axós* na sala de Mãe *Nara*, todos se preparavam para a grande festa. No quarto pessoal da mãe de santo estavam várias mulheres se vestindo, apareci na porta e Mãe *Nara* perguntou se eu queria participar da roda, se eu queria dançar o *alujá*, fiquei na dúvida, pois só pode dançar quem estiver com roupa apropriada. Ela tinha um *axó* e uma túnica sobrando, acabei aceitando. Fomos para o salão onde *Nara* colocou o turbante na cabeça da iniciada.



Antes de começar as danças na roda de batuque, seu *Louro* passou com a *quartinha*, dizendo umas palavras em *Ioruba* e soprando água em diferentes pontos da casa. Depois disso todos de pé comiam o pirão com a ‘galinha de obrigação’, galinha que foi sacrificada na última quinta, como mostrada na figura abaixo. Os pratos eram distribuídos na ordem hierárquica dos orixás, de *Bará* a *Oxalá*, e, por último, os demais convidados. Todos comiam com as mãos, e não podiam comer sentados sob punição de *Xangô*.



Na festa de batuque toca-se, canta-se e dança-se para cada orixá, de Bará a Oxalá. O ritmo do corpo é dado pelo tambor, os movimentos são coordenados pelos orixás na terra. Alguns orixás sobem e descem, pois subir e descer são expressões utilizadas pelos praticantes no processo de ocupação dos orixás nos filhos de santo. No intervalo das batidas alguns filhos e participantes vão tomar axé com o orixá. O orixá não fala, com os olhos fechados, a expressão do rosto também fechada, e transmite o axé através de um abraço, é um cumprimento característico”.

A finalização do batuque de Bere D’Otim foi através do ritual de terminação: momento em que se realiza o levantamento dos assentamentos dos orixás que estavam no chão do *pejú* para as prateleiras. Antes do levante é colocado o *axorô* de peixe.⁶²

Esse foi o início de uma nova vida a essa militante do movimento negro de Pelotas, que consagrou a sua vida ao orixá *Otim*. Ela passou não somente a vivenciar os ritos e as obrigações do batuque, mas incluiu em sua esfera de participação política a defesa da prática da religiosidade afro-brasileira, como veremos no Capítulo 5.

Para Bere D’Otim ela ainda se encontra em um processo de construção com seu orixá, pois para ela:

Foi tudo muito surpresa, hoje eu tenho ela [Otim], ela e eu somos uma pessoa só. Eu estou construindo ainda a Bere D’Otim e a Otim em Bere. Acontece que quando eu fui procurar o movimento negro, eu precisava entrar para uma casa, até conversei com meu primo, que é o Birasul, e ele me referenciou a Nara (15/03/2011).

Berenice torna-se Bere D’ Otim depois de duas semanas de resguardo e aprontamento na casa de Mãe Nara de Xapanã. Uma série de ritos e obrigações que asseguraram a proteção dessa orixá em sua vida política.

Para a iniciada a primeira mudança reparada foi a tranqüilidade de lidar com os problemas políticos, sentindo-se mais protegida, pois ela tinha o conhecimento de muitos

⁶² Não pude acompanhar esse ritual, pois estava com Mãe Gisa de Oxalá na cidade de Porto Alegre, na Festa de batuque dos 50 anos de religião de seu pai de santo, Cleon de Oxalá. Tal ritual foi apenas relatado a mim por Mãe Nara.

militantes que estavam não somente respaldados por alianças políticas, mas — agora — protegidos pelos orixás e entidades da umbanda.

4.3 Janaína de Iemanjá

Janaína tem 44 anos de idade e nasceu na cidade de Canguçu, no interior da região sul do RS. Sétima filha de uma família de 11 crianças, seus pais eram agricultores e por passarem muita dificuldade incentivaram seus filhos a terminarem os estudos.

Foi através de sua formação profissional que Janaína se inseriu na militância social, primeiramente pela teologia da libertação e, posteriormente, no curso de História. A partir daí ela ingressou no movimento negro, participando do grupo “Nós Negros”, na UFPel, na década de 1980. Assim ela se posiciona:

“A gente sempre foi uma família muito unida. Sempre teve muito presente a presença do pai e da mãe, daquelas famílias tradicionais em que o pai é o senhor da casa, a mãe é aquela que fica cuidando dos afazeres domésticos, criando os filhos. Então os meus pais sempre tiveram dupla, tripla jornada de trabalho, desta, eu sou a única da família que conseguiu sair da condição social da família de filhos negros que estudaram. A gente, todos nós estudamos, mas a única que conseguir chegar ao ensino superior, até o mestrado fui eu. Aos doze anos eu saí e fui estudar e já assumi essa condição de cuidar da minha vida escolar. Quando eu saí de casa, eu lembro que a minha mãe disse assim: ‘Olha minha filha, tu vai porque eu não tenho mais nada a te oferecer. Para mim, tu estudar é tu cuidar da tua vida’. Então, aos doze anos eu assumi, meu material escolar quem comprava era eu” (03/03/2011).

Assim como Bere D’Otim, Janaína, ainda na adolescência estudava e trabalhava em casa de família. Trabalhava de babá durante a manhã e, à tarde, estudava na cidade de Canguçu. No ensino médio fez Magistério, ainda trabalhando, agora na própria escola, ela completa que:

“A história do magistério é muito interessante. A escola que eu estudava no magistério, era uma escola de freiras e era uma escola particular e eu não tinha condições de pagar. Então a forma como eu fazia era ficar, depois que as outras alunas todas saíam. Eu ficava com uma colega, que também vivia na mesma condição que eu, que não era negra, era uma menina branca, mas também era pobre. Não tinha condições de pagar a escola, nós ficávamos arrumando as salas de aula. Então nós não pagávamos a escola porque tínhamos bolsa, mas a nossa forma de pagar a escola era ficar arrumando o ambiente para as outras estudarem. E assim, lembro das primeiras experiências no magistério, eu tive nessa escola, eu fazia, eu estudava, trabalhava e assim que me formei, quando eu comecei a fazer o estágio eu já comecei a trabalhar” (03/03/2011).

Logo após terminar o curso de magistério, ela tentou trabalhar na área, e apesar de sua qualificação, sofreu discriminação racial e percebeu as diferenças na sociedade pelotense:

“Numa escolinha de gente, de família tradicional em Pelotas que tinha aqui perto da praça, a praça dos macacos. Essa praça aqui na avenida. E ali me pediram o currículo e a minha amiga levou o meu currículo. E eu tinha a experiência de três anos de magistério em sala de aula. Na hora que eu fui fazer a entrevista, primeiro

esperei à manhã inteira, à tarde inteira e não me recebiam. Eu não entendia porque que, eu estou aqui para fazer a entrevista, porque que eles não me recebiam. E aí, quando eu fui para a entrevista, eu me lembro que a dona da escolinha disse: 'não, mas nós não queremos alguém, tu tens muita experiência'. Eu disse: 'como eu tenho muita experiência? Vocês não querem alguém com experiência?' E aí ela não me disse porque, mas ficou na entrelinha, que, para mim, eu não podia trabalhar naquela escolinha porque eu era negra. Porque a minha colega que trabalhava na escolinha, ela nem o segundo grau tinha terminado, e eu tinha terminado o magistério, eu tinha três anos de experiência e ela acabou pegando o trabalho, e eu não. A partir dali eu comecei a tentar entender como são as coisas. Por que eu não podia ter um trabalho que eu tinha a qualificação, que eu estava pronta para fazer? Por que eu não podia fazer? Naquele momento é que me despertou a consciência negra, até ali eu tinha a consciência que eu era uma mulher negra e tal" (03/03/2011).

Na cidade de Canguçu, Janaína participou do clube social negro, o Clube América. O Clube Harmonia era exclusivo para as pessoas brancas, negros não podiam entrar. Janaína coloca que além da segregação racial existia uma segregação econômica, pois somente os negros que moravam no centro da cidade participavam assiduamente das festas e dos blocos de carnaval.

Ainda em sua adolescência, Janaína de Iemanjá começou a participar ativamente dos grupos de jovens da igreja católica. Simultaneamente, ela iniciou a sua participação, pois os grupos dos quais ela participava estavam relacionados à Teologia da Libertação, assim ela coloca:

"Eu acho que a minha inserção religiosa também teve muito ligada com a inserção política, porque eu sempre fui da igreja católica, mas sempre fui militante nos movimentos sociais dentro da igreja católica. Eu era do grupo de jovens, eu adorava cantar, eu lembro que isso para mim sempre foi uma coisa muito boa e eu sempre tive esta facilidade de organizar o grupo, de trabalhar em grupo. Eu era da época da igreja católica, da Teologia da Libertação e na Teologia da Libertação a gente aprendia muito isso, de que tu tinhas que ter o teu compromisso religioso, mas o teu compromisso religioso não era só trabalhar com a oração. A oração era a ação, e aí a gente tinha esse compromisso de trabalhar com as comunidades. Então tinha essa, trabalhar com as pessoas não é?" (03/03/2011).

Durante a realização do curso de História na UFPel, Janaína trabalhou no Hospital Universitário. E aproximando-se da doença ela se aproximou do ser humano. Nesse período, ela ingressou no movimento negro, casou-se com um dos militantes e continuou seus estudos sobre as relações étnico-raciais, atuando contra o racismo e os preconceitos na cidade de Pelotas.

"Na História eu acabei vivendo o meu casamento. Casei-me com um historiador também. Fui militante do movimento estudantil na História, no Centro Acadêmico da História. Junto a outros militantes comecei a entender assim: nós somos uma população onde a maioria não consegue estudar. Porque eu me lembro que, para que eu pudesse estudar, tinham coisas que eu não podia fazer em casa, que eu não fazia em casa. Então, os outros trabalhavam e faziam para que eu pudesse estudar, e isso foi criando em mim esse compromisso de 'eu tenho que dar o retorno, eu preciso dar esse retorno para a minha família, eu preciso dar esse retorno. Pô,

enquanto eu estou estudando, os outros estão trabalhando’, as minhas irmãs são excelentes cozinheiras. Algumas delas empregadas domésticas, e, assim, elas sabem tudo na questão da alimentação, da cozinha, eu não sei nada, porque eu não aprendi, e se criou na minha família isso de que, quem estuda, não trabalha no sentido de que tu vais fazer as coisas, as tarefas de casa, quando tu não tiver as tarefas da escola. Meu pai e minha mãe sempre trabalharam muito com isso, mesmo não dizendo, mas hoje eu olhando para trás eu consigo me dar conta disso, de que meus pais sempre tiveram isso, quem estuda, quer dizer, eu não lavava a louça, eu tinha que estudar, eu tinha que estudar, eu não tinha que ficar fazendo as coisas domésticas, não é? E isso foi criando em mim isso, não é Carlinha, essa coisa do compromisso que eu tinha, eu tenho que devolver isso para alguém. E quando eu fui para a História eu me dei conta do mundo que tinha ao meu redor e de quanto eu tinha que descobrir, no sentido de entender por que as relações são assim, por que as pessoas são assim e aí eu comecei a me dar conta da questão do preconceito na História” (03/03/2011).

Em 1995, Janaína se formou no curso de História e continuou a militar no movimento negro, no grupo “Lanceiros Negros”, do qual ela foi uma das criadoras, em 1994. Esse grupo tinha como objetivo pensar as ações afirmativas na UFPel. Ela chegou a organizar um seminário com o historiador João José Reis, que discute a temática da resistência negra:

“E, nos Lanceiros Negros, já começamos a pensar as ações políticas dentro da Universidade. E eu me lembro que uma das coisas que nós começávamos a discutir, nesse período o meu grande objetivo era o meu artigo de conclusão do curso de licenciatura em história, que tinha como tema a resistência negra à escravidão. Porque sempre a gente discutia muito isso, mas a gente não escutava, a gente não ouvia essa coisa da resistência. Eu já estava lendo o João José Reis que discute a questão da resistência. Eu já tinha alguns contatos com algumas coisas do Abdias do Nascimento, a questão do quilombismo. E aí eu já estava lendo algumas coisas com relação a isso e aí a nossa militância ela passa a ser muito mais efetiva nas políticas negras. E aí a gente já começa a ver algumas atuações por dentro da Universidade e, assim, pensar em organizar os estudantes negros” (03/03/2011).

Desde então, Janaína não pára de participar do Movimento Negro de Pelotas, participou do projeto Griô, da década de 1990, da festa Quizomba e do projeto CABOBU, nos anos 2000. Ela também atuou no Coletivo de Professoras Negras junto à professora Ivete, na Escola Estadual Assis Brasil. E, pela via profissional, como historiadora da ONG CAPA, começou a atuar junto às comunidades quilombolas, trazendo essa temática para o Movimento Negro da cidade. Nesse período ela também simpatizou com o Partido dos Trabalhadores e sempre se identificou com o lado mais político-organizacional do Movimento Negro.

Foi através da militância que Janaína começou a pensar em se iniciar na religião de matriz africana. De gênio forte, sempre à frente dos palanques com o microfone na mão, muitos acreditavam que ela era filha de Iansã, por sua personalidade firme e guerreira, pois dificilmente ela perdia um debate, uma discussão, suas palavras feriam com golpes, denunciando diretamente as irregularidades perante a comunidade negra. Como ela mesma coloca, “*estava sempre com a espada na mão*”. E foi na Conferência Estadual da Promoção da Igualdade Racial em Porto Alegre que um amigo, filho de Xangô, foi ao seu encontro

depois de mais uma agressiva fala de Janaína e disse que ela deveria largar a espada, caso contrário essa lâmina iria lhe matar. Como ela mesma diz:

“E aí eu me iniciei na religião, e isso vai acabar mudando essa relação, por exemplo: uma das experiências mais difíceis que eu tive, e que foi realmente, eu digo: ‘eu preciso saber quem é a minha mãe’. Foi na Conferência da Promoção da Igualdade Racial em Porto Alegre [2009], no momento da discussão entre a capital e o interior. A Conceição que acabou criando aquela confusão, já estava aquele clima. Naquela tensão, naquela tensão, naquela tensão e ali eu tive a experiência de que realmente eu larguei a espada da Iansã e vou descobrir o meu jeito de fazer as coisas no Movimento, ou eu vou morrer guerreando com uma espada que não era a minha. Eu tinha introjetado isso... Eu estava lutando com uma espada que não era minha” (03/03/2011).

Para Janaína o episódio da conferência foi um primeiro aviso para ela entrar no batuque, pois outros fatores, tais como problemas financeiros e de saúde a levaram a procurar por Mãe Gisa de Oxalá, que ela conheceu nas reuniões do Movimento Negro. O fato de Janaína estar lutando com uma espada que não era a dela estava consumindo a sua saúde, desse modo necessitava se fortalecer junto ao seu orixá — que é Iemanjá. A seguir, segue o seu processo de iniciação.

4.3.1 A iniciação de Janaína na nação cabinda

O processo de iniciação de Janaína na nação cabinda difere-se em pequenos detalhes da iniciação de Bere D’Otim, na nação Ijexá-Jeje. O fato de jogar os búzios e saber qual é o anjo da guarda, ou o orixá de cabeça, é considerado o primeiro rito iniciático na religião, desse modo, cria-se um portal para a possível aproximação do orixá.

Entretanto, será apresentada a iniciação na cabinda, porque o diferencial e o específico das religiões de matriz africanas estão nas sutilezas de seis detalhes, por exemplo: o ritual de obrigação na cabinda é chamado pelos filhos de Mãe Gisa de *serão*; já na casa de Mãe Nara, *bori*. Assim, seguem fragmentos do meu diário de campo sobre a iniciação de Janaína.

4.3.1.1 O serão

Na cabinda, o *serão* é o início do ritual de quatro-pé, é o momento em que a família de religião se une para acolher o seu novo integrante. No caso de Janaína, sua iniciação aconteceu junto à inauguração do novo salão de batuque da casa do Pai Oxalá. Esse acontecimento contou com a presença de Pai Cleon de Oxalá, irmãos de religião de Mãe Gisa de várias localidades do estado, além de seus filhos de santo e de convidados de outras casas de batuque da cidade. Seguem as observações desse ritual:

“As mudanças do salão foram visivelmente perceptíveis na noite de 27 de novembro de 2010, na rua 38 do Jardim Europa, Bairro Areal, Pelotas, a começar por um toldo, que se destacava à frente do novo salão, nas cores amarelo, verde e vermelho.

Meados de começar, o ritual de *quatro-pé*, o movimento dos filhos da casa era intenso para deixar tudo no seu devido lugar. Como de costume, fui até a cozinha para cumprimentar Mãe Gisa de Oxalá e já no pátio avistei uma mesa com algumas frentes, algumas bem diferentes das que avistei no lado ijexá/jeje, a única que identifiquei foi à frente de Bará, de Oxum e de Iemanjá.

Ao entrar na cozinha, me deparo com a iniciada, outra militante do movimento negro, Janaína, filha de Iemanjá. Estava na cozinha, quieta, com uma camiseta branca dizendo na frente CEAAB e nas costas Mãe Gisa de Oxalá. Conversei um pouco com ela, lhe dei um abraço, e depois lhe acompanhei até o quarto onde ela ficaria ‘presa’ em todo o processo ritual. Eu entrei junto com Janaína na sala de aula do CEAAB, que serviu como quarto para ela. E, no mesmo instante, percebi que não era para estar ali. Pois aqui se nota um diferencial da cabinda para o lado Jeje/ijexá. Na cabinda, o iniciado não pode se comunicar com quase ninguém, só o necessário e somente assuntos sobre o ritual. Então, rapidamente saí para o pátio, pois uma de suas futuras irmãs de santo, filha de Oxum, disse que ela não poderia conversar muito.

Nesse momento, novamente percebe-se a diversidade da prática da religiosidade afro-brasileira, pois mesmo eu tendo observado vários rituais do batuque, estava em outra casa, outro lado, as regras e os costumes mudam, e mudam muito. Neste caso a iniciada fica reclusa, sem contato com ninguém, somente com sua mãe de santo e sua madrinha de religião.

Outro fator diferencial diz respeito às cores, tudo deve ser branco: os lençóis, as toalhas, as roupas — e quanto menos falas, melhor. Conversa-se somente o necessário.

“Fiquei um bom tempo sentada na área, junto a uma participante de umbanda que acompanhava o seu filho. Observávamos atentamente um homem com a camiseta branca escrito em verde, Pai Cleon. Ele manuseava umas folhas de bananeira cortadas em retângulos simétricos e as colocava em uma bacia com água. Em seguida, secava a folha com uma toalha branca. Depois de seca, era enrolada com canjica branca e um ‘angu’ transparente, ele preparava o *acaçá* de Oxalá. Passado um tempo, entramos no salão de pés descalços e com um avental branco. No canto do salão estava a iniciada sentada em um banco baixo com um avental branco que cobria o seu rosto. Antes de começar o ritual faz-se uma limpeza na família de sangue de Gisa e na iniciada. Pai Cleon explicara tudo, o porque de fazer esta limpeza somente naquelas pessoas e que os demais teriam a oportunidade de fazer no final do ano” (Diário de campo, 27/11/2010).

Outro fator diferencial neste espaço é fato de os participantes do ritual permanecerem o tempo todo ajoelhados em respeito a Xangô Kamucá, e os orixás começarem a chegar após as rezas a Xangô. Nesse ritual, os animais foram todos ofertados de uma só vez: os *quatro-pé*, as aves e os pombos, respeitando a seqüência mitológica. Diferente do que aconteceu nos rituais de iniciação de Bere D’Otim, que primeiro foi axé de *quatro-pé* e aves e, depois, de pombos, em um segundo batuque.

A marcação na iniciada, ou seja, o derramamento do axorô na cabeça de Janaína, aconteceu no quarto de santo, todos os *axorôs* são colocados em sua cabeça no quarto de santo. Na roda de encerramento só participa quem tem *quatro-pé*, o restante fica sentado com a cabeça baixa em respeito ao sagrado ali referenciado. Isso tudo faz parte do fundamento, e, no final do ritual, Pai Cleon que conduziu o mesmo, explica que a nação cabinda funda-se no sacrifício, na humildade, no respeito e na misericórdia.

Terminado o corte, seguem todos para uma janta e, em seguida, para o trabalho de preparo dos animais. Os homens ficam com os *quatro-pé* e as aves, em grande maioria, pertencem às mulheres. Contudo, somente os homens podem preparar as *inhalas* do Bará Lodê. Todos

trabalharam no depenar das galinhas, contudo, quem corta são aqueles que têm alguma experiência”.

A respeito desse dia, momento de entrega de Janaína à Iemanjá e à família cabinda do batuque, a militante coloca que se sente amada e acolhida em uma nova família, em uma nova forma de se perceber no espaço social.

“Professora, Mestre em Educação, diretora de escola, minha vida é completamente agitada. Assim, foi uma experiência em que eu me senti amada e cuidada. É um filho que está ganhando uma nova família e aquela família tem todo um comprometimento contigo. Então, toda a família trabalha para ti. Todas aquelas pessoas trabalharam para mim, no sentido de me cuidar, de me preparar o alimento que eu ia comer, de rezar para mim, de fazer as oferendas que tinha que fazer. Então todas aquelas pessoas estão cuidando de ti, é como se estivesse num grande colo, e esse colo está ali, te dando comida, perguntando se tu estás com calor, se tu estás com frio, se tu estás bem. Emocionante, Carlinha, até hoje quando eu falo, eu ainda me emociono, porque é emocionante tu ver. É um momento na tua vida, é uma família inteira nova que tu estás ganhando, cuidando de ti. Cuidando para que o ambiente fique tranqüilo, ninguém grita, ninguém fala alto, todo mundo te cuida. Tu faz todo o ritual de abertura dos teus chacras, da tua entrada. Tu dormes, eu dormi um dia e uma noite, eu dormi uma noite e um dia inteiro. Eu dormi vinte e quatro horas. Porque tu estás assim, é como se tirassem tudo de dentro de ti, tu estás vazio” (03/03/2011).

Tanto no trecho do diário de campo como na fala de Janaína se percebe um momento de acolhimento da família de religião à iniciada. Como já comentado, é o rito que marca a consagração de Janaína Iemanjá, pela família de religião da nação cabinda.

4.3.2 A roda de batuque

A festa era para Oxalá, pois estava sendo inaugurado o salão de nação, e para Iemanjá, que estava recebendo uma filha que iria dedicar a sua vida aos cuidados da mãe de todos os orixás. Segue a passagem mitológica onde Iemanjá é considerada a mãe dos orixás:

Iemanjá dá a luz às estrelas, às nuvens e aos orixás
Iemanjá vivia sozinha no Orum.
Ali ela vivia, ali dormia, ali se alimentava.
Um dia Olodumaré decidiu que Iemanjá
precisava ter uma família,
ter com quem comer, conversar, brincar, viver.
Então, o estômago de Iemanjá cresceu e cresceu,
e dele nasceram todas as estrelas.
Mas, as estrelas foram se fixar na distante abóboda celeste.
Iemanjá continuava solitária.
Então, de sua barriga crescida nasceram as nuvens.
Mas as nuvens perambulavam pelo céu,
até se precipitarem em chuva sobre a terra.
Iemanjá continuava solitária.
De seu estômago nasceram então os orixás,
nasceram Xangô, Oiá, Ogum, Ossaim, Obaluaê e os Ibejis.
Eles fizeram companhia a Iemanjá (PRANDI, 2001:385-6).

A narrativa mitológica acima trata da constituição da família de Iemanjá. E é nesse sentido que na casa de Mãe Gisa havia dois grandes motivos de comemoração: o salão como morada das entidades e a entrada de Janaína de Iemanjá à família de religião.

“Uma fileira de carros, homens vestidos de branco com a cabeça coberta e suas guias em transversal, mulheres de axó branco e com cabeça coberta com turbante e suas guias na mão anunciavam a grande festa. Na frente da casa estavam duas tochas acesas e a porta com faixas nas cores brancas, vermelhas, verdes e amarelas, no pátio estavam os convidados e os que não faziam parte da família de religião. Entrei na casa e entreguei à Mãe Gisa o crisântemo branco e azul que levei para os orixás homenageados da casa. Mãe Gisa pediu para entregar ao *Ogã*, ele me levou até o quarto de santo para eu entregar aos orixás. O quarto de santo estava cheio flores, várias cestas com frutas, bolos e doces. No centro do chão havia um tapete branco com uma almofada branca. Um pilar com uma gamela com frutas e acima uma única imagem de Oxalá. No canto do salão havia uma casinha vermelha com uma quartinha vermelha dentro. Na frente do ilê estava a grande família de nação cabinda que ao som dos tambores e dos fogos de artifício entraram no salão para começar a festa de batuque. Só ficava no salão quem fazia parte da família de religião. Novamente foi sutil a percepção desses ‘pequenos’ e grandes detalhes: quem podia ficar na frente eram somente os filhos que tinham *quatro-pé*, contudo eu não havia ficado por muito tempo, só fui até ali para bater umas fotos e logo percebi que estava *fora do lugar*, quando uma filha de Oxum olhou para mim e disse em voz baixa para outra e depois começou a rir: ‘*lá vem ela*’. Logo, saí dali e fui para o pátio junto aos demais. Aí nota-se como se dá o controle e o aprendizado, pois ninguém fala nada, apenas deve-se exercitar a observação dos atos de quem há mais tempo pratica a religião. Esse ato refere-se à hierarquia e o respeito existente no batuque. Ainda mais que havia aproximadamente mais de cem pessoas e, nesse caso, quem tem prioridade são aqueles que consagraram sua vida aos orixás.



As rezas foram puxadas pelo *alabê* filho de Xangô. Da família de Pai Cleon e de sua filha Gisa todos estavam de branco, pois ambos são filhos de Oxalá, somente as filhas de Iemanjá estavam de azul, como a iniciada. As rezas foram de Bará a Xangô, depois se fez um intervalo para a janta, onde foi servida uma variedade de pratos feitos com carnes oriunda da obrigação. Em seguida voltaram para o salão a fim de continuar a roda de batuque tocando para Odé, Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Ao final, os orixás já na terra, entregam as frutas e os doces aos participantes, como na mesa de *ibeji*” (27/11/2010).



Agora Janaína é Janaína de Iemanjá e, como comentou Bere D’Otim, ela sente que está se construindo junto aos seus orixás consagrados. Conforme palavras de Janaína de Iemanjá:

“Agora somos nós duas. Eu para cortar o meu cabelo eu tenho que pedir para ela, para pintar o meu cabelo eu tenho que pedir para ela, ele não é mais meu. Muda, muda numa série de coisas, numa série de coisas. Tem alimentos que eu não posso comer. Eu não pude visitar a Giamarê no hospital, eu não podia entrar no hospital, eu não podia entrar no cemitério, eu tenho que ter todo um ritual para entrar e sair do cemitério e quando chegar em casa... Hoje eu sou muito mais mãe, hoje eu escuto muito mais, hoje eu sou muito mais tranqüila, hoje eu sou muito, eu sou guerreira, eu continuo aquela guerreira, mas é uma guerreira muito mais doce, muito mais sábia. Porque une a característica do orixá. A tua inteligência é a inteligência, como a Mãe diz, assim: ‘agora tu tens a inteligência, o conhecimento da tua Mãe’” (03/03/2011).

Além dos rituais apresentados acima, encontra-se no batuque o batizado na religião, que no caso do lado *ijexá-jeje* pode ser feito separado do ritual de *quatro-pé*. O batizado consiste em colocar um *axorô* de ervas na cabeça do filho a ser consagrado. Também existem, em ambos lados, os rituais de segurança do final do ano. Trata-se de um ritual destinado não somente aos aprontados na religião, mas também àqueles que desejam a proteção dos orixás que guiam o ano, bem como a proteção do orixá da casa. A proteção é materializada nos cordões nas cores dos orixás do ano e da casa.

4.4 “Minha mãe tinha terreira em casa”

A maioria dos entrevistados teve o primeiro contato com a religiosidade afro-brasileira dentro de sua própria família. Por intermédio de suas mães, tias, eles foram construindo

elementos de identificação com a cosmologia de matriz africana. Nesse sentido, pode-se utilizar a noção de *habitus* de Pierre Bourdieu (1983) no momento que o hábito se torna uma segunda dimensão do homem, podendo conformar e orientar a ação. Idéia esta que como produto das relações sociais pode assegurar a reprodução das mesmas, pois para Bourdieu, *habitus* seria:

Sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente ‘regulamentadas’ e ‘reguladas’ sem que isso seja o produto de obediência de regras, objetivamente adequadas a um fim, sem que se tenha a necessidade da projeção consciente desse fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizada de um maestro (BOURDIEU, apud ORTIZ, 1983:15).

As influências da família de sangue dos entrevistados foram acionadas em momentos específicos da trajetória desses sujeitos. Em princípio não seguiram a prática afro-religiosa, mas por fatores inusitados, como em caso de doenças, a prática religiosa serve de solução aos problemas, mesmo que seja o último recurso.

Como foi no caso de Bere D’Otim, que iniciara no batuque somente no ano de 2009, mesmo sendo filha de uma Cacica da Umbanda, como ela mesma coloca:

“A minha mãe tinha terreira em casa. Desde pequena, sete ou oito anos, ela dizia que era a idade para colocar a criança a desenvolver, a pessoa a desenvolver, e eu já desenvolvia. Todos nós, as minhas irmãs, a mãe botava a gente a girar. A nossa casa era de madeira e tinha um congar com as imagens, lá em Rio Grande. A mãe era católica fervorosa em Bagé, quando ela foi para Rio Grande ela teve muito doente e ela conheceu várias pessoas que levou ela a uma benzedeira muito famosa de Rio Grande, que eu não lembro o nome, eu era muito pequena. Começou a despertar isso na mãe e até hoje a mãe, apesar de estar com 74 anos, ela tem uma mediunidade muito forte” (15/03/2011).

Na fala de Bere D’ Otim pode-se perceber a utilização dos recursos da prática religiosa, como o ato de sua mãe colocar ela, e sua irmã, a girar. O ato de girar vai preparando o corpo para receber as entidades da umbanda.

Nesse sentido, pode-se relacionar essa prática a outro conceito de Pierre Bourdieu (1983) que é o de *hêxis corporal*, onde se exprime as relações com o mundo social. Pois mesmo seguindo outros caminhos fora da prática afro-religiosa, as experiências vividas em suas famílias dispõem-se como herança que são acionadas em outras situações. Como ocorreu com sua filha mais velha de Berenice, que saiu do estado de depressão ao começar a freqüentar uma casa de religião. Assim, como ocorreu com Bere D’Otim que, ao intensificar sua atuação no universo da política, sentiu a necessidade de se fortalecer espiritualmente.

Mãe Gisa de Oxalá também conheceu a umbanda através de sua família, e ela seguiu o trabalho realizado por seu tio Ceci, como já mencionado no Capítulo 2. Para Mãe Gisa, mesmo ela sendo oriunda de uma família de religião, ela acredita que são os orixás e as entidades que escolhem as pessoas, pois ela passou um tempo somente freqüentando a religião e a assumiu em decorrência de uma série de problemas, tanto financeiros como de saúde, como veremos a seguir. Contudo, foi na sua família que ela adquiriu os elementos do universo afro-religioso. Nas palavras de Mãe Gisá de Oxalá,

Eu nasci na casa de umbanda. A minha família é toda de umbanda e com 12 anos, eu tinha que entrar ou entrar [risos]. Eu já tava, tanto na umbanda como na religião de matriz africana. Eu acredito muito que a gente é escolhida. Tu tens que ter tua mediunidade para poder entrar. E como meu tio era cacique da terreira e as coisas que comigo, desde menininha, estavam extrapolando o normal de uma menina, entrei para corrente e um mês depois eu estava incorporada. Quer dizer, a entidade que abriu meu corpo foi um Exu (09/02/2011).

Já Baiano de Oxalá, que mora junto a sua avó carnal e mãe de santo, também conheceu a religião na infância e iniciou por proteção, pois ele e seus irmãos estavam vulneráveis às energias que circulam no universo afro-religioso. Assim ele se posiciona:

De umbanda eu sempre fui, desde a barriga de minha mãe. Na nação eu entrei com cinco anos, fazendo uma obrigação, com uma segurança com o pai Oxalá e mãe Oxum. Eu fiquei com esta segurança, seguro pelos orixás até meus onze anos. Todos os mais velhos da nossa família eram da religião, e nós, as crianças, estávamos sempre envolvido com o ritual, com a função religiosa. A gente acaba pegando energias negativas. Nós queríamos era brincar numa roda de batuque e não queria compromisso nenhum, e aí os orixás acabaram chamando, e a gente acabou entrando para a religião. Meu irmão, o Anderson, teve convulsões parou na CTI, nós entramos, nós irmãos entramos para a nação cabinda (02/03/2011).

Mãe Nara de Xapanã também passou pelo mesmo mecanismo de Mãe Gisa de Oxalá e Baiano de Oxalá, pois sua família era toda praticante da umbanda, mas ela não acreditava em nada. Por problemas de saúde, uma das entidades, um caboclo, a procurou e, desde então, ela dedica a sua vida à religião.

Retomo agora a conclusão do Capítulo 2, a respeito da observação de uma identidade familiar e geracional. Muito dos entrevistados tiveram seus primeiros contatos com as religiões de matriz africana no seio de suas famílias. Hábitos, signos desse universo são acionados em determinadas fases de suas vidas, mesmo que em um primeiro momento haja uma negação. Como no caso de Mãe Nara, que tinha uma tia cacica de terreira, ainda ou Bere D'Otim, cuja mãe tinha terreira em casa.

E mesmo que seja em famílias de religião distintas de seus pais, tios, ou tias, o primeiro contato com esse universo foi por intermédio de suas redes familiares. Por outro lado, essa relação é geracional no sentido da continuidade, como ocorre com Baiano de Oxalá

e Mãe Gisa de Oxalá: enquanto Baiano de Oxalá está sendo preparado para assumir o lugar de sua avó paterna e sua mãe de religião, Mãe Gisa de Oxalá é chamada pelo caboclo de seu tio Ceci.

Já os problemas relacionados à saúde do corpo ou a problemas psicológicos contribuíram para o ingresso nas religiões de matriz africana, como veremos no próximo tópico.

4.5 “Eu entrei na nação pela dor”: A relação entre problemas de saúde e a entrada nas religiões de matriz africana

Para o antropólogo Raul Lody (1987), em alguns casos a iniciação no candomblé ocorre devido a necessidades sociais, a cura de doenças e, até mesmo, pelo desejo de desvendar os segredos do mundo afro-religioso.

No caso dos meus entrevistados, os problemas relacionados à saúde foram um dos principais motivos de ingresso na prática afro-religiosa. Como foi o caso do irmão carnal de Baiano de Oxalá que estava com muitas convulsões, e encontrou sua cura junto à iniciação no batuque, e por isso sua família o iniciou aos cinco anos. Assim coloca Baiano:

“E vim morar aqui no Areal, na Rua Gago Coutinho. Foi quando eu entrei pro mundo nação, o mundo religioso pela parte da cabinda. Foi quando o meu irmão teve a última convulsão grave e estava desenganado pelos médicos. E pela religião aí ele fez a primeira obrigação dele de quatro-pé, ele deu a obrigação ao pai dele que é Oxalá, Oxalá Olocum. A minha avó [materna] veio a falecer, nós nos afastamos, a gente queria abandonar a religião, não porque ela tivesse falecido, mas a gente entrou na casa dele por causa dela, porque senão a gente não seria da nação” (02/03/2011).

Já o caso de Mãe Gisa de Oxalá foi por problemas psicológicos, pois o orixá se aproximava e ela tinha vários desmaios.

“Quando tu tens o dom da religião, quando tu és chamada pela religião, mais cedo ou mais tarde tu vai entrar, ou pelo amor, ou pela dor... Tu tens dois caminhos, um caminho é entrar pelo amor, ou pela dor. E pela saúde, tua vida fica toda enrolada, ou amanhã ou depois, ou por um filho, tu é obrigado a entrar... É melhor entrar por amor. Eu entrei na nação pela dor, não agora, mas quando lá atrás eu entrei pela dor. Porque eu fui escolhida pelo orixá, eu tinha problema de pressão baixa que eu ficava fora do ar por um dia. Larguei o psiquiatra porque eu não estava louca. Não, eu achava que estava louca. Eu enxergava horrores. Quando me baixava a pressão eu ia para outro mundo, e quando eu me acordava eu via frente, eu via a praia, eu via aqueles clarões, eu via serviço que eu não sabia nem como acontecia” (09/02/2011).

A relação entre doença e manifestação das entidades afro-religiosas também foi observada junto a Mãe Nara de Xapanã em dois momentos de sua vida. Um deles foi quando sua filha mais velha estava com coqueluche e foi curada pelo toque de uma entidade nos olhos

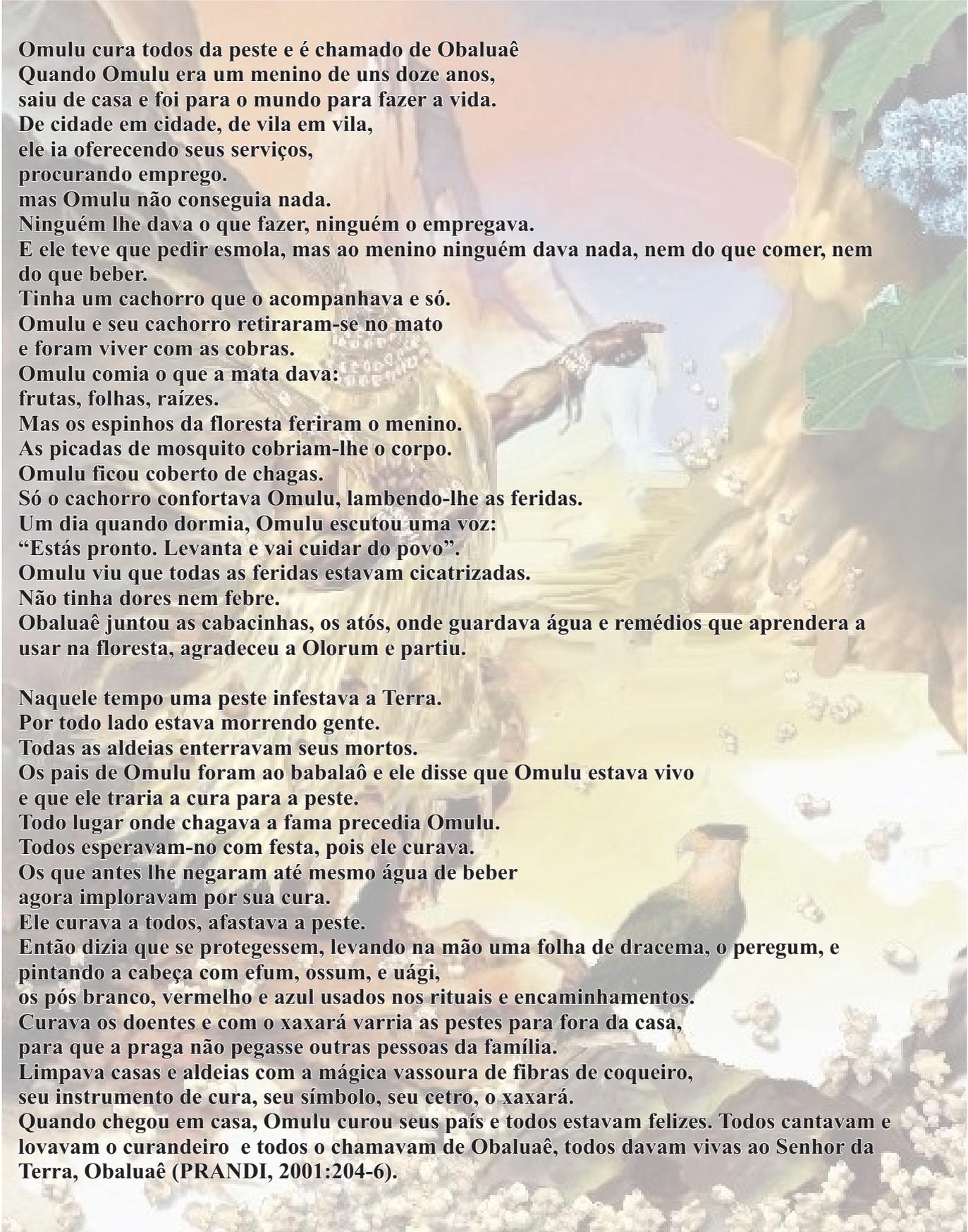
de sua filha. O segundo momento foi durante o nascimento de um outro filho, um caboclo apareceu e a avisou que ela deveria procurar um hospital. Assim explica Mãe Nara:

Tinha que tirar em seguida: 'tira o gafanhoto de teu ventre que o caminho dele é esse aqui. E nos pé do congar tava um caixão'. Eu fui direto e o médico me mandou ir de volta para casa, disse que eu voltasse para casa. Quando minha tia chegou em casa o caboclo chegou. Caboclo avisou que se eu não o tirasse naquele dia ele iria morrer. Esse foi o Sete Flecha, o caboclo de uma tia minha. Os médicos não queriam fazer cesárea e ele estava morrendo, o Paulo Renato" (11/03/2011).

Um dos focos de atuação de Mãe Nara junto ao movimento negro é a prevenção da doença, em particular, a anemia falciforme, e sua parceria junto ao poder público é pela prevenção da DST-AIDS. Atualmente, a Mãe Nara de Xapanã está organizando a rede municipal de religiões de matriz africana e saúde, como será analisada no Capítulo 5 dessa dissertação.

A partir do estudo feito neste capítulo, pode-se perceber vários fatores que levam uma pessoa a se iniciar nas religiões de matriz africana. Aspectos que vão desde problemas financeiros até problemas de doença. Percebe-se, então, que é o conjunto desses fatores que levam a maioria dos entrevistados a ingressarem na vida afro-religiosa.

Já para as participantes do Movimento Negro de Pelotas, a própria participação política, associada a problemas de saúde, levaram à consagração a seus orixás protetores. Em situações de conflitos pessoais os dispositivos afro-religiosos, já apreendidos em âmbito familiar, são acionados para a resolução de problemas que são percebidos como sinais de que os orixás estão próximos e pedindo para serem consagrados.



Omulu cura todos da peste e é chamado de Obaluaê
Quando Omulu era um menino de uns doze anos,
saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida.
De cidade em cidade, de vila em vila,
ele ia oferecendo seus serviços,
procurando emprego.
mas Omulu não conseguia nada.
Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava.
E ele teve que pedir esmola, mas ao menino ninguém dava nada, nem do que comer, nem do que beber.
Tinha um cachorro que o acompanhava e só.
Omulu e seu cachorro retiraram-se no mato
e foram viver com as cobras.
Omulu comia o que a mata dava:
frutas, folhas, raízes.
Mas os espinhos da floresta feriram o menino.
As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo.
Omulu ficou coberto de chagas.
Só o cachorro confortava Omulu, lambendo-lhe as feridas.
Um dia quando dormia, Omulu escutou uma voz:
“Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”.
Omulu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas.
Não tinha dores nem febre.
Obaluaê juntou as cabacinhas, os atós, onde guardava água e remédios que aprendera a usar na floresta, agradeceu a Olorum e partiu.

Naquele tempo uma peste infestava a Terra.
Por todo lado estava morrendo gente.
Todas as aldeias enterravam seus mortos.
Os pais de Omulu foram ao babalaô e ele disse que Omulu estava vivo
e que ele traria a cura para a peste.
Todo lugar onde chagava a fama precedia Omulu.
Todos esperavam-no com festa, pois ele curava.
Os que antes lhe negaram até mesmo água de beber
agora imploravam por sua cura.
Ele curava a todos, afastava a peste.
Então dizia que se protegessem, levando na mão uma folha de dracema, o peregum, e pintando a cabeça com efum, ossum, e uági,
os pós branco, vermelho e azul usados nos rituais e encaminhamentos.
Curava os doentes e com o xaxará varria as pestes para fora da casa,
para que a praga não pegasse outras pessoas da família.
Limpava casas e aldeias com a mágica vassoura de fibras de coqueiro,
seu instrumento de cura, seu símbolo, seu cetro, o xaxará.
Quando chegou em casa, Omulu curou seus pais e todos estavam felizes. Todos cantavam e lovavam o curandeiro e todos o chamavam de Obaluaê, todos davam vivas ao Senhor da Terra, Obaluaê (PRANDI, 2001:204-6).

5. RELIGIÃO E PODER: ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

No processo de organização social e político, as religiões afro-brasileiras incluem-se nas categorias de comunidades tradicionais, ou comunidades de terreiro. São categorias políticas que servem como ferramenta ao acesso às políticas públicas deste segmento.

Esses termos foram observados em diferentes momentos da organização social negra, principalmente nas conferências da comunidade negra e do meio ambiente: Conferência Estadual do Meio Ambiente 2007; Conferência Municipal e Estadual da Comunidade Negra 2009; Encontro Estadual AIDS e Religião 2009; Encontro Municipal AIDS e Religião 2009.

Nesses espaços a religião era relacionada às questões de saúde, meio ambiente e ancestralidade afro-brasileira. A identificação do “povo de axé” — pessoas ligadas à religião de matriz africana — é facilmente percebida pela utilização de um arsenal de símbolos rituais que identificam as filiações religiosas dessas pessoas. Linhas finas e coloridas no braço ou tornozelo, batas, *axós* (saias rodadas), guias, colares de miçanga, sementes, conchas ou búzios, formam o conjunto de indumentárias que, em determinados momentos, são transportados do universo religioso para os espaços de decisão e participação política.

Este capítulo tem como objetivo apresentar quatro momentos de intersecção, de cruzamentos, através da noção de encruzilhada (Anjos, 2006) entre a organização afro-religiosa e a política fora das casas de religião.

O primeiro deles se refere a um pequeno relato da participação desse segmento religioso em espaços fora do ciclo ritual e sua lógica da segmentaridade, ou seja, em espaço de organização política fora das casas de religião. O segundo, trata das festividades de Iemanjá, no dia 02 de fevereiro, uma festa que envolve grande parte da população pelotense e na participação do poder público em conjunto com a Federação Sul-Rio-grandense de Umbanda e Cultos Afros. O terceiro momento diz respeito à organização política de lideranças religiosas pelo viés da saúde no diálogo com a política do SUS. E, o último

momento, diz respeito ao processo de mobilização política em parceria com a Secretaria Municipal de Saúde, através do programa de prevenção HIV e AIDS.

5.1 Elementos rituais fora do ritual — A segmentaridade da organização afro-religiosa

O primeiro evento observado foi a etapa estadual da Conferência do Meio Ambiente no ano de 2007. Nesse encontro eu realizava uma pesquisa de campo sobre o movimento negro da cidade no curso de Especialização em Sociologia e Política, acompanhado alguns militantes do movimento de Pelotas. Nesse evento se destacou um grande número de participantes com *axós* brancos; com colares amarelos, verdes, vermelhos; túnicas verdes, vermelhas, brancas; enfim, essas pessoas formavam uma mancha colorida entre o grande número de participantes daquele evento político.

Ainda nesta conferência, a principal pauta defendida pelas comunidades de terreiro, em especial o CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras), pessoas como Baba Diba de Iemanjá da nação Oió/Ijexá, pai de santo do militante do movimento negro de Pelotas Flavio Sousa, era a garantia para a realização dos rituais, pois na época existia um projeto de lei que proibia o sacrifício de animais.⁶³

A Conferência de Direitos é um espaço destinado à organização da sociedade civil para formular políticas públicas que atendam às diferentes necessidades dos diversos segmentos da sociedade. O espaço de maior disputa política é a escolha dos delegados para a etapa nacional em Brasília. Os grupos ou regiões que mais demonstrarem força de mobilização política sempre terão um maior número de vagas para as próximas etapas, neste caso a conferência nacional.

Outro exemplo da organização política das comunidades de terreiros foi a conferência de promoção da igualdade racial. A etapa estadual, realizada nos dias 22 e 23 de maio de 2009, na cidade de Porto Alegre, suscitou uma exaustiva discussão sobre a disputa de duas vagas que sobraram depois do rateio por regiões. A dúvida era se as vagas ficariam com as comunidades de terreiros, ou com o recente grupo organizado, o movimento clubista, organizado pelos clubes sociais negros. Mais de duas horas de discussões calorosas, de onde saíram até mesmo ofensas pessoais sobre quem melhor representaria a comunidade negra — a comunidade de terreiro *versus* o movimento clubista.

⁶³ Lei Estadual nº 12.131/2004.

Os argumentos baseavam-se nos terreiros como espaço legítimo de resistência negra *versus* a resistência cultural dos clubes como um espaço de sociabilidade. Não havendo consenso entre os segmentos, partiu-se para a votação, o famoso levantar de crachás. De forma esmagadora ganhou o bloco das comunidades de terreiro. Na mesma hora em que se percebeu a vitória, começaram a tocar os tambores, a cantar e a dançar as rezas em iorubá, e por cerca de quinze minutos a conferência ficou suspensa. O representante do Governo do Estado, que presidia a sessão não fez nada, ficou ali parado olhando no meio da conferência a mostra de uma roda de batuque.

Na passagem acima percebem-se fragmentos do cruzamento entre os segmentos do movimento negro, sendo que a disputa maior ocorre no campo da representação política nacional, ou seja, na escolha dos delegados da sociedade civil para a conferência nacional, na briga pela legitimidade da representação política. Dentro da lógica do campo da política havia uma disputa entre os representantes de organizações religiosas e culturais.

Outro momento de disputa entre militantes do movimento negro da cidade de Pelotas ocorreu no “Seminário Helena do Sul”, entre os dias 17 e 23 de janeiro de 2010. Na noite de terça-feira do dia 19 de janeiro, o eixo base de discussão era a Intolerância Religiosa. A mesa foi mediada pelo coordenador da CUFA, Central Única de Favelas, e participantes do Evangelho Quadrangular. Estavam presentes representantes de diferentes práticas religiosas: Pastor Hamsés, da Igreja Anglicana; Ministro Francisco, da Igreja Católica; Pastor Marcos Garcia, da Igreja Evangélica e a Yalorixá Nara Louro, representando a Federação Sul Rio-grandense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros, mas quem falou foi Joab, o atual presidente da Federação.

Antes de começar as falas dos palestrantes, um dos militantes ligado a matriz africana, colocou uma música de Clara Nunes e, na mesma hora, outro participante, da Igreja do Evangelho Quadrangular, pediu para desligar o som. Conforme suas palavras: “*temos que respeitar a todos, não porque é coisa de negro tem que ser ligado ao batuque!*”. Esta fala mostra a complexidade das organizações negras pelo viés da segmentaridade, a não unidade tão criticada por diversos militantes ao descrever o movimento negro de Pelotas.

Uma nova postura em desacordo com a presidência da Federação foi observada nos comentários sobre as falas no Seminário Helena do Sul. Principalmente quando um dos militantes comentou sobre a presença do crucifixo na Câmara de Vereadores, pois como o Estado é laico não deveria ter símbolos somente de uma crença religiosa, ou tem de todos, ou não tem de nenhum.

O presidente da Federação colocou que a cruz deve estar sim na casa do povo, pois Deus é pai de todos e que a Umbanda não era uma religião negra. Ao falar isto, vários militantes sentados na platéia se contorceram, balançaram a cabeça. Vendo que souu muito mal a colocação do presidente, os militantes chamaram Mãe Nara de Xapanã para finalizar a fala referente às religiões de matriz africana. Mesmo porque, em princípio seria ela quem faria o discurso, o nome dela era o que constava na programação, quanto a mim, sentada na primeira fila, passei o seminário inteiro me perguntado o por quê de ela não estar na mesa. Ao final da conferência, ela me disse que Joab, presidente da Federação, havia chegado e ela deveria respeitar a hierarquia.

A segmentaridade da mobilização negra foi também observada nos conflitos referentes à tentativa da Federação Sul-riograndense de Umbanda e Cultos Afros em congregar várias casas de religião de Pelotas e da região sul do RS. Muitas casas não são filiadas à Federação por não concordarem ou aceitarem a sua lógica de ação ou a presidência. A Federação busca exercer certo controle às casas de religião através da emissão do alvará de liberação para que se tenha permissão de realizar os cultos aos orixás e entidades, e este só é cedido mediante pagamento de uma mensalidade.

Conforme vimos no Capítulo 3, o não pagamento da casa de religião à Federação pode implicar na repressão por parte do Estado. Um episódio que ilustra a aliança dessa instituição com o poder público estadual ocorreu dia 02 de fevereiro de 2010. Eu estava no Batuque da Festa de Iemanjá, no Bairro Barro Duro, quando avistei um amigo de longa data, do tempo no qual eu participava das CEBs, pelos idos anos de 1995 a 1999. Hoje ele era *Cacique de Umbanda*, um filho de Xangô.

Assim que ele me viu, falei-lhe da pesquisa referente ao PPGCS, que eu estava acompanhando a casa de Mãe Nara e da Mãe Gisa. Nesse instante ele mencionou que a Mãe Nara estava lhe ajudando em um caso de intolerância religiosa, pois na semana anterior, a polícia havia fora em seu Centro e quebrou tudo o que lá havia, destruíram os fundamentos da casa. A partir do relato, lhe perguntei se ele não tinha o alvará. Ele disse que não, pois não concordava com a prática da Federação, “*aquele alemão, pensa que sabe tudo*”.

A lógica da segmentaridade não diz respeito somente às práticas políticas dos movimentos sociais. Ela ordena também as relações internas dessa matriz religiosa. Uma vez mais trago a minha etnografia para corroborar o fato: um dia fui falar com Mãe Gisa, lhe mostrar algumas imagens que havia registrado durante a festa de Exu, pois enquanto Mãe Gisa foi jogar búzios para uma cliente, fiquei sentada próxima à mesa na cozinha conversando com uma tia de Mãe Gisa. Ela me perguntou sobre o trabalho e quando eu mencionei que se

tratava de uma pesquisa do movimento negro, ela me replicou dizendo que não sentia simpatia por isso, que era muita briga, vaidade. Mencionou também que considerava desagradável o negro usar cabelo *black*, ou com trancinhas. Para o meu constrangimento, disse que um dia apareceu um aluno da faculdade, um colega do genro de Gisa, caracterizando essa pessoa como um: “*negro, bem preto, com os cabelos espetados, até pensei que fosse marginal. Era dessas coisas de movimento dos negros, eu não gosto disso*” (17/08/2009).

A seguir será apresentado mais um dos pontos de intersecção, ou cruzamento entre religião e política em Pelotas: a Festa de Iemanjá, um dos maiores momentos de manifestação pública das religiões de matriz africana nas cidades litorâneas do país.

5.2 “Com licença do senhor eu vou saudar Iemanjá”⁶⁴: Iemanjá e o poder político

Na cosmologia afro-religiosa, Iemanjá, além de ser mãe de todos os Orixás, demonstra o processo de conquista do poder, sobre o domínio de determinado setor da humanidade. Segue novamente um trecho da passagem mitológica de abertura do Capítulo 2:

Iemanjá não se conformou.
Ela falou, falou e falou nos ouvidos de Oxalá.
Falou tanto que Oxalá enlouqueceu.
Seu *ori*, sua cabeça, não agüentou o falatório de Iemanjá.
Iemanjá deu-se então conta do mal que provocava
e tratou de Oxalá até restabelecê-lo.
Cuidou de seu *ori* enlouquecido,
oferecendo-lhe água fresca,
obis deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssimas.
E Oxalá ficou curado.
Então, com o consentimento de Odumaré
Oxalá encarregou a Iemanjá de cuidar do *ori* de todos os mortais.
Iemanjá ganhara enfim a missão tão desejada.
Agora ela era a senhora das cabeças (PRANDI, 2001, p. 96-9).

A passagem mitológica acima, demonstra a luta de Iemanjá pela conquista de poder, além da natureza dos demais orixás, frisa a inquietação e o descontentamento do orixá sobre sua condição de ficar aos “cuidados de Oxalá”. Sua estratégia de utilizar a “fala” como um recurso de conquista de poder, pode ser relacionada ao desempenho de ação política participativa que se utiliza do discurso como ferramenta de ação.

⁶⁴ Este é o refrão de uma música que ficou tocando durante parte do dia 02/02/2010, antes do encontro de Iemanjá e Navegantes. “Táva na beira do mar, quando ouvi a sereia cantar. Táva na beira do mar quando ouvi a sereia cantar. Ah como é tão lindo, o canto de Iemanjá. Oh como é tão belo o canto de Iemanjá. Com licença do senhor, com licença de Oxalá, com licença do senhor eu vou saudar Iemanjá. Sai do mar, linda seria, saia do mar e vem brincar na areia. O dô Oiá, O doce abá”.

Este tópico da dissertação se propõe a apresentar a festa de Iemanjá realizada no Balneário dos Prazeres em Pelotas, como um espaço de visibilidade das relações de poder entre a Prefeitura, a Câmara de Vereadores e a Federação de Umbanda.

Salienta-se que o trabalho não objetiva justificar as práticas colonialistas de determinados partidos e políticos com a prática ancestral dos orixás, mas, sim, e principalmente, apontar para pontos de diálogo entre diferentes visões de mundo. Segue o trecho do diário de campo:

“Multidão. A imagem de muitas pessoas foi a primeira cena registrada na minha câmera digital naquela noite escura de segunda-feira, dia 02 de fevereiro de 2010, afinal era a 22ª Festa de Iemanjá.⁶⁵ A festa ocorreu no Bairro Balneário dos Prazeres, conhecido com Barro Duro. A concentração se deu na parte baixa do bairro, em frente à gruta de Iemanjá, que fica na beira da Lagoa. Em frente à Laguna dos Patos, uma grande estrutura foi organizada pela Prefeitura Municipal: cordão de isolamento, Brigada Municipal, estrutura de palco para os tamboreiros, lotes para acomodação dos acampamentos das casas de religião de diferentes localidades, tudo estava muito organizado, tudo estava no seu devido lugar.



No entorno da gruta estava uma grande multidão de fiéis. Simultaneamente havia vestígios de uma grande festa popular: bares com pagode, carrocinhas de churrasquinho, pipoca, lanches diversos, bebidas e um grande número de pessoas circulando. Uma mistura de festas, para dizer a verdade, a noite parecia uma festa de carnaval. De dia parecia a romaria de Nossa Senhora de Guadalupe, que ocorre na Cascata, no interior de Pelotas. Já de noite, em alguns momentos nos bares, parecia uma festa de pagode. No centro da festa, em frente à gruta, assemelhava-se a uma atividade política, pois estavam presentes o Prefeito, vereadores, seus assessores, militantes de diferentes partidos políticos para saudar a Rainha do Mar. O sagrado constantemente se cruzando com o profano, o profano conectando-se ao sagrado, o político no religioso.

A organização estava, digamos, impecável, sem brigas, sem confusão alguma. As famílias de religião ali presentes formavam um imenso círculo. No centro havia uma

⁶⁵ Fui ao Balneário dos Prazeres, no Barro Duro com duas amigas militantes do movimento negro, participantes do grupo “O Quilombo é aqui.”

fileira de toldos, fazendo um corredor até a entrada da gruta. Na frente da gruta de Iemanjá, como se fosse o centro de um grande palco, estavam o Prefeito da cidade Adolfo Fetter Jr. (PP), o vereador Ademar Ornel (DEM), os vereadores Milton Martins e Marcola (PT) e Joab presidente da Federação de Umbanda. Sorrisos, fotos, abraços, cumprimentos, momentos que se assemelhavam às campanhas político-partidárias, como se todos estivessem unidos ao redor de um único objetivo. Algumas pessoas diziam “*olha lá aquele sem vergonha, quem olha diz que é boa gente*”; ou “*deve tá pagando promessa, ganhou mesmo não sabendo governar, por isso essa organização toda*”, frases pronunciadas aleatoriamente por pessoas que estavam na multidão à espera de Iemanjá.⁶⁶



Diferentes cores das batas, camisetas e axós formavam blocos que contornavam e enfeitavam o cenário. Cada casa de uma cor, cores vivas, verde, amarelo, azul. Crianças vestidas nas cores de *Iemanjá*, pessoas com velas nas mãos, presentes, flores, bandejas com doces, perfumes, colares, pulseiras, brincos, famílias inteiras para prestar homenagem à deusa. Além dos símbolos sagrados da religião, havia um arsenal de *banners*, cartazes que demonstram a presença do poder público, próximo ao palco dos tambores.

Passada a meia noite, era dia 02 de fevereiro, os fogos incessantes anunciavam a chegada da imagem. Todos queriam ver, todos queriam tocar, mesmo a imagem ficando em frente à gruta toda a noite, a vontade de todos era saudar Iemanjá no momento de sua chegada. A imagem era uma estátua grande, com cabelos pretos compridos, os cabelos não faziam parte da pintura, era como se fosse uma instalação na estátua, podendo essa ao longe ser confundida com uma pessoa. Passando o empurra, empurra, os flashes das fotos, o cessar dos fogos, a imagem de Iemanjá foi colocada no centro e em frente à gruta. Em seguida, foi cantado o hino do Brasil e, em seguida, o hino da umbanda⁶⁷.

⁶⁶ Para chegar ao centro tive que esperar Bolinha, filho de *Oxalá*, da casa de Mãe Neci de *Oxalá*, para entrar, pois antes da chegada de *Iemanjá*, somente as casas credenciadas podiam ficar ali. Havia uma linha de isolamento, uma linha maleável, uma fina corda que restringia, ficando a critério de casa liberar ou não a passagem. Entrei no centro das atividades, fui falar com o Presidente da Federação que estava junto ao Prefeito e ao vereador Ornel. Pedi permissão para ficar ali e fotografar.

⁶⁷ *Refletiu a luz divina. Em todo seu resplendor. É o reino de Oxalá, Onde há paz e amor. Luz que refletiu na terra! Luz que refletiu no mar! Luz que veio de aruanda! Para todos iluminar! A umbanda é paz, é amor, É um mundo cheio de luz, É a força que nos dá vida, a grandeza que nos conduz. Avante filhos da fé. Igual a nossa lei não há. Levando ao mundo inteiro. A bandeira de Oxalá.*



Olhos fechados dos participantes, mão no peito, mais fogos ao término do hino. Então começaram as falas, todas elas agradecendo a divindade, a primeira delas foi a de Joab presidente da Federação: *“Esta é uma noite simples de agradecimento de tudo que a gente fez pela nossa religião, a umbanda”*. A fala do vereador Ademar Ornel ligado à Federação foi na mesma linha: *“esta é uma noite de agradecimento de e pedir força para este ano que está sob comando dela. Todos sabem o poder da nossa religião, a Umbanda... Um grande Axé”*. No momento em que o Prefeito Adolfo Fetter Jr. começou a falar, o som das vaias tomou conta do ambiente. A fala não demorou muito, se limitou a salientar a presença do poder público: *“nesta festa viemos para reunir, para celebrar. No meu caso, para oferecer carinho e apoio, a estrutura, os fogos... Fé, celebração esperança no futuro. Axé e Boa noite”*.

Ao terminar as falas começaram as homenagens dos centros: As casas que conseguiram anotar a presença foram: Templo de Umbanda Joana Dark, Reino Pai Oxalá e Mãe Jurema, Centro Africano Pai Oxalá e Mãe Jurema, Reino de Iansã e Mãe Baiana, Casa de Ogum Iara e Pai Joaquim de Angola, Casa Rei Congo, Maria Conga, Tenda do Cigano Exu Bará da Rua, Centro Espírita Umbanda Sete Espada. A mesma seqüência foi seguida por todas as casas. Cada tamboreiro ocupava a posição no palco, a roda era feita na frente da imagem, e eram puxados três pontos por casa. O que chamou a atenção foi que vários filhos das casas realizavam uma curiosa seqüência de saudação à imagem de *Iemanjá*, ao presidente da Federação, ao prefeito e ao vereador do Partido Democrata. Saudavam não somente a *“rainha das águas”*, mas também as autoridades públicas, o poder ali presente, saudavam *Iemanjá e o poder político*. Essa dupla saudação à *Iemanjá* e ao poder político se estendeu aos demais participantes da festa.

Terminado o momento de homenagens à *Iemanjá*, começou a roda de batuque⁶⁸ sob organização do Centro Africano Pai Oxalá e Mãe Jurema. Antes de começar o ato de veneração e respeito, foi servido aos participantes canjica branca com coco e leite. Enquanto as pessoas comiam, era formada a mesa com as frentes para os Orixás.

⁶⁸ A cada festa uma casa se responsabiliza em organizar a roda de batuque.

Uma toalha branca, com crianças do grupo AfroPel, representando os orixás como estatuas vivas, imóveis, só mudavam de posição para fazer outra pose, continuando ali, imóveis. Os orixás representados eram Bará, Oxum, Iemanjá nova e Iemanjá velha. As rezas de Bará a Oxalá foram cantadas, no meio da sequência das rezas míticas, paravam para os Orixás realizar seus *passes*⁶⁹ nas pessoas. Também foi servido um suco com pedaços de frutas, o *atan* que é a bebida de Ogum. O batuque foi até às 6h da manhã. Como era muito cansativo acompanhar de pé e ficar num mesmo espaço, várias pessoas saíram para dar uma volta. No entorno, havia os acampamentos das diferentes famílias de religião e quem não era de batuque ficava fazendo suas linhas nos espaços dedicados a cada grupo. Acontecia tudo ao mesmo tempo no passar da madrugada. Festa dos Orixás, festa dos Exus e pomba giras, pagode, forró. A juventude era maioria, havia bebida, cigarro, maconha, namoro. A festa da divindade e a festa dos humanos” (1 e 2/02/2010).



A Festividade de Iemanjá traz elementos para refletir a diversidade de organização e resignificação da cultura afro-brasileira. Possibilitou um espaço de encontro de diferentes tipos de autoridades: autoridade política e autoridade religiosa. Nesse evento encontrou-se uma mistura de sentimentos, tais como, fé, respeito, tolerância, reverência à divindade e, ao mesmo tempo, tolerância e intolerância- devido as vaías - aos representantes políticos.

A política dentro das casas de religião, em tese, está diretamente ligada a uma série de elementos que servem de manutenção da relação entre deuses, natureza, mortos e homens. Do mesmo modo, hierarquia, compromisso e responsabilidade são características do poder dentro desse universo religioso.

A noite de 01 de fevereiro de 2010 se configurou pela multiplicidade de significações sobre a solenidade — ora a fé e a devoção, ora a atividade política. O centro da atividade constantemente se transformava ora em espaço de devoção, ora em palanque político. Signos

⁶⁹ Passe é a denominação dada ao momento que o Orixá toca na pessoa, repassa sua energia, seu axé. Este termo também é utilizado nas sessões espíritas pelos médiuns.

de diferentes visões de mundo se cruzando em diversos momentos rituais, possibilitaram perceber outras formas de conviver com a diferença e com a diversidade.

Uma tolerância sem ausência da crítica. Uma resistência pautada não no confronto direto, como ocorre em outros momentos, mas uma resistência que é vivenciada no dia a dia de quem pratica a religiosidade e a política afro-brasileira. Constitui-se um conjunto de significados de uma visão de mundo distinta da ótica do Estado: uma vivência pautada pelo atendimento, respeito e cuidado com os Orixás foram constantemente revitalizadas.

5.3 O terreiro como promotor de saúde: o diálogo com o poder público na defesa dos direitos à saúde

A narrativa mitológica que apresenta esse capítulo serve como eixo de reflexão para o segmento político organizacional desse encontro: a promoção da saúde. Obaluaê⁷⁰ é o orixá da cura e também o dono das doenças em geral. No mito, o orixá assume o trabalho de curandeiro após passar por grandes dificuldades marcadas nas feridas de seu corpo, mas por receber a missão de “cuidar do povo” tem suas lesões cicatrizadas. É desse cuidar que algumas lideranças religiosas defendem politicamente o terreiro como um espaço promotor de saúde e propõem ações que dialoguem com a proposta do Sistema Único de Saúde, e com outros programas de ação do poder público. Através de encontros de formação e discussão, diferentes lideranças religiosas buscam alternativas para atuar dentro da estrutura do Estado.

5.3.1 Didá Ará: I Encontro Nacional de Tradições de Matriz Africana e Saúde

Porto Alegre, 18 de setembro de 2010, sábado. Ao subir as escadarias da Rua Borges de Medeiros já se notava signos do grande ritual da política institucional: eleições 2010. Bandeiras, vestígios de santinhos, números, cartazes, elementos que anunciam o momento institucionalizado de exercer a cidadania política através do voto.

O Hotel Everest, situado à Rua Duque de Caxias 1537, serviu como hospedagem de “*Didá Ará*”⁷¹: I Encontro Nacional de Tradições de Matriz Africana e Saúde: Comunidades tradicionais de terreiro integrando saberes, fortalecendo vínculos e construindo o SUS”. O objetivo desse encontro era “dar visibilidade aos saberes tradicionais dos terreiros na construção de estratégias de interlocução entre espaços sagrados e o Sistema Único de Saúde”.⁷²

⁷⁰ Também é denominado de Omulu, Xapanã ou Sapatá, dependendo da passagem mitológica.

⁷¹ *Didá-Ará* é um termo da língua iorubá que significa “saúde integral”. (Texto de divulgação do evento)

⁷² Texto encontrado no material de divulgação do evento.



A organização do evento foi realizada pela Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde, pelo Grupo de Pesquisa Processos e Organizações dos Pequenos Grupos do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia da PUC/RS e com patrocínio da Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa do Ministério da Saúde. A cidade de Pelotas se fez presente através de quatro militantes do movimento negro: Flavio do Ogum (filho de Babá Diba de Iemanjá, pai de santo proponente do encontro), Sandrali de Oxum (mãe de santo do movimento negro de Porto Alegre, que atualmente mora na cidade de Pelotas), e Mãe Nara de Xapanã e sua filha de santo Bere D' Otim (representantes da ONG OlojuKan).

O credenciamento se torna um momento de reencontro para pessoas que já compartilharam outros espaços de militância social e política. O que mais se comentava era a recomendação da organização do encontro em não fazer propaganda político partidária no local, como colocava uma das participantes de Porto Alegre: *“aqui não pode entregar santinho em respeito ao povo e santo”*. Falas que apontavam para pontos de intersecção entre o ritual da política institucional com a organização política das casas de religião.

Antes de começar a primeira atividade — o passeio no Bará do Mercado Público e na Usina do Gasômetro, agendados para as 10h30 — encontrei Bere D' Otim. Ela me chamou e dividiu um dilema que estava vivenciando naquele momento, pois não estava com seu axó. O conflito se dava no ato de permanecer ou não na atividade com roupas do cotidiano, ou voltar para onde ela estava hospedada e pegar a túnica. O embate se agravava devido às discussões feitas por ela anteriormente, via e-mails, com a coordenação do evento. Estando “à paisana” ela poderia deslegitimar sua presença político-religiosa no encontro. Ela decidiu voltar para onde estava hospedada em um prédio da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e pediu para que eu a acompanhasse.

Ela dizia que não se sentia segura em assumir a sua religiosidade naquele momento, ou seja, andar pelas ruas de Porto Alegre com uma enorme saia e bata na cor marrom, com

um grande colar que era sua guia imperial, que simbolizava os doze Orixás por ela assentados. No hotel, ela pediu que eu vestisse uma bata com estampa tigrada para lhe acompanhar. A minha vontade era dizer não, mas vi que ela estava hesitante e pensei nas trocas que, nós pesquisadores, precisamos fazer durante a etnografia.

Mesmo contrariando a minha vontade, vesti a bata que ia até os pés. Ela também me ofereceu uma de suas guias, mais uma vez fiquei com dúvida, pois lembrei que um dos meus interlocutores disse que eu nunca deveria aceitar a guia de ninguém, somente se a pessoa fosse pai ou mãe de santo. Perguntei a Berenice se não fazia mal eu usá-la e ela disse que como já era pronta não haveria problema. Vestidas, pegamos o táxi e fomos até a atividade no Hotel Everest.

Inicialmente, me senti desconfortável, mas, ao mesmo tempo, mais familiarizada com o campo de pesquisa, pois muitas pessoas elogiaram a bata dizendo que eu estava bonita, “mais africana”. E, ao olhar-me no espelho, percebi que não era nem tão igual e nem tão diferente, pois a caderneta de anotações no bolso e o tênis *All Star* me tornavam próxima e não idêntica às demais pessoas que compunham o meu trabalho de campo. Signos e traços de minha personalidade que não estavam cobertos por aquela vestimenta.

O passeio no Bará do Mercado e na Usina do Gasômetro configurou-se uma transposição de processos rituais realizados nas casas de religião para um evento político-religioso. Momento de pedir proteção e abrir caminhos para a boa realização da atividade e a construção da Rede Estadual de Matriz Africana e Saúde. É a mostra para a sociedade da organização política desse segmento. Mais ainda porque ao final do processo ritual de uma “obrigação”, o ritual do *passeio* consistiu em apresentar o iniciado na religião de matriz africana a diferentes locais da cidade. Como coloca o historiador Mateus Cunha (2007), na produção sobre o Bará do Mercado de Porto Alegre:

O passeio é um ritual presente em todas as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. Depois de uma “obrigação”, em que uma pessoa vai ao chão e animais são sacralizados para seus orixás, é realizado o passeio, que passa — obrigatoriamente — pelo Mercado Público de Porto Alegre (p.12).

Além do Mercado Público fomos a uma igreja e também saudar as águas, seja no mar ou na lagoa. Esse procedimento pode ser modificado de acordo com a tradição da casa: no Ilê do Pai Xapanã, o ritual consiste na visita ao mercado, a uma igreja católica e à Laguna dos Patos; por fim, toma-se café na casa do padrinho e da madrinha de religião. Segundo Mateus Cunha (2007), existem casas que não fazem o passeio na igreja por acreditarem em um processo de dessincretização, retornando às raízes africanas.

Em frente ao Mercado Público, na manhã de sábado de 18 setembro de 2010, cem pessoas se aglutinaram em torno de uma roda de autoridades religiosas de diferentes partes do país. O tambor e as rezas em iorubá despertavam olhares de quem passava por esse estabelecimento comercial tradicional da capital gaúcha. Inicia-se a saudação ao Bará do Mercado, cerimônia conduzida por Mestre Borel de Xangô, as rezas para o orixá foram realizadas da frente até o centro do Mercado onde está o assentamento do Bará.



O respeito aos mais velhos é uma forte característica da política vivenciada nas casas de religião e esse cuidado também foi um dos fatores transferidos para o evento. Começando na ida do hotel para o Mercado Público, na ocupação dos lugares do ônibus. Naturalmente, acomodavam-se sentados aqueles que tinham mais tempo de vivência na tradição religiosa, e ao mesmo tempo uns fiscalizavam os outros.

Ao voltar para o salão de reunião do hotel, depois de pedir licença aos Orixás foram homenageados os mais velhos do batuque. O ritual consistiu em chamá-los para compor a mesa e para pedir a sua bênção. Ato que demonstra o respeito aos ancestrais ou àquelas pessoas que dedicaram a sua vida à manutenção das práticas religiosas de matriz africana. Outra forma de transpor esta “política de valorização dos mais velhos” estava no início de quase todas as falas proferidas, dizendo-se antes: “A bênção dos mais velhos e a minha bênção aos mais novos.”

Essa hierarquia também foi observada antes de começar o ritual de “obrigação”, ou *serão*, pois com uma caneca contendo água e uma folha de determinada planta, um dos filhos mais velhos, já pronto⁷³, realiza o rito de pedir licença. O ato consiste em levar um recipiente com água até a boca dos participantes para os mesmo beberem, e colocar um ramo de folhas na testa da pessoa, proferindo a palavra “ago” que significa pedir licença.

⁷³ *Ser pronto* significa ter todos os Orixás assentados, já possuindo condições para ser pai ou mãe de santo. Contudo, o que mais conta não é ter ou não os Orixás assentando, mas sim o tempo de vida em religião.

Nesse ritual existe uma seqüência a ser seguida: primeiro, os filhos prontos há mais tempo, depois os filhos da casa e, por último, os participantes e convidados não iniciados. Todos podem participar desde que respeitem a hierarquia, sob a penalidade de não estar seguindo as regras da religião e serem repreendido pelos participantes.

No *Didá Ará* a saúde era a temática que unificava as diferentes tradições religiosas. Eles partem do princípio que o cuidado com a vida refere-se a diferentes aspectos de ser e estar presente no espaço social. E é nesse sentido que a prática de saúde vivenciada nos terreiros pode dialogar com os princípios do SUS.

Teoricamente o SUS entende a saúde como algo integral, que abrange não somente o bem-estar biológico do ser humano, mas também os aspectos sócio-culturais e econômicos. O evento tinha como objetivo discutir pontos que possibilitam o diálogo das diferentes formas de participação das lideranças religiosas nos espaços destinados a organização da sociedade civil com o SUS. Desta forma, os organizadores do evento pronunciaram os seguintes objetivos:

Fortalecer o debate em torno do tema: "Terreiros e Saúde" reunindo diferentes lideranças de tradições de matriz africana e pesquisadores do País e do Estado do Rio Grande do Sul, bem como setores governamentais e não-governamentais da saúde em torno da temática "Comunidades Tradicionais de Terreiro Integrando Saberes, Fortalecendo Vínculos e Construindo o SUS"; - Dar visibilidade aos saberes tradicionais das comunidades tradicionais de terreiro; - Propor a construção de estratégias de interlocução entre terreiros e SUS.⁷⁴ (BLOG Dida Ará)

A programação oficial do encontro foi dividida em momentos de formação e troca de experiências relacionadas às práticas de saúde vivenciadas nas casas de religião, nas pesquisas e no diálogo com o poder público. A dinâmica de organização se dividiu em momentos de formação, através dos painéis e das rodas de diálogo com pessoas de diversas áreas do conhecimento e na construção do regimento da rede. Os temas abordados foram os seguintes:

- Teologia afro-brasileira e saúde;
- Religiões afro-brasileiras e saúde: conquistas e desafios;
- Mitologia, educação e mulher;
- Os terreiros e a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra;
- Os terreiros e a saúde ambiental;
- O papel do terreiro no controle social e na atenção integral da população;
- Direitos e deveres das religiões afro-brasileiras;
- A produção de saúde nos terreiros e o diálogo com o SUS;
- O protagonismo das religiões de matriz africana.

⁷⁴ Informações extraídas do Blog do Evento: <http://dida-ara.blogspot.com/>

Durante o *Didá Ará*⁷⁵ percebeu-se dois momentos distintos de participação: o primeiro, referente à programação oficial, ligado às palestras, contendo as contribuições dos participantes a respeito da temática Saúde e religião; o segundo, referente à programação extra-oficial, ligado a organização da rede estadual RENAFRO Saúde.

No andamento do encontro se observou o cruzamento das práticas vivenciadas nas casas de religião com as práticas exercidas no processo de organização social e política dos movimentos sociais. Os aspectos ligados ao dia a dia das casas de religião foram: as rezas aos Orixás, a batucada nos intervalos das palestras, a coloração das roupas referentes tanto aos Orixás de cada participante, bem como ao Orixá correspondente ao dia da semana, as guias e colares que indicam a filiação religiosa dessas pessoas.

Como exemplo disso, no domingo de 20 de setembro, quase todas as pessoas estavam com batas e axós de cor branca porque era dia de Oxalá. Já na segunda-feira do evento houve um cruzamento tanto nas roupas como nas rezas, pois no batuque era dia de Bará, sendo assim as vestimentas eram de cor vermelha, já no tambor de mina era dia de Xapanã, logo as roupas tinham cor lilás ou vermelho e preto. Segue a foto de Mãe Nara e Bere D'Otim:



As práticas relacionadas ao processo de organização social e política aconteceram através das articulações realizadas nos intervalos do encontro, através do repasse clandestino e minucioso dos santinhos correspondentes aos candidatos a Deputado Estadual e Deputado Federal, bem como, na própria metodologia do encontro que era semelhante às ocorridas nas conferências de direitos e seminários de diversas temáticas sociais.

⁷⁵ Expressão em iorubá que significa saúde integral

Outra maneira de perceber o cruzamento entre a religião e política no *Didá Ará* foi por intermédio das manifestações orais e nos discursos desses participantes. Suas falas e seus argumentos percorriam ora as dimensões da prática ritual religiosa, ora a dimensão da democracia participativa. Os pontos de intersecção entre essas dimensões estavam nas noções de poder político e participação política. Aponta-se para a compreensão de política baseada no acolhimento e a percepção de uma cosmovisão africana orientando as práticas sociais, bem como as dimensões e percepções de poder.

5.3.1.1 “*Quem tem ori não baixa a cabeça*”: As dimensões de poder na cosmovisão batuqueira

No campo das organizações sociais e políticas a “fala”, ou o ato de discursar, é o principal instrumento de articulação e mobilização das causas sociais. As “falas” no *Didá Ará* se configuraram como um importante mecanismo de observação da relação entre religião e política, pois fragmentos do *ethos* religioso foram identificados nas manifestações dos participantes.

Segundo Norton Corrêa (2006), no processo ritual nas casas de batuque é na “fala” que se verifica uma das mais importantes cerimônias do ciclo ritual, pois é nela que se realiza a confirmação da presença do orixá — ou se a manifestação é apenas um “vento”. Essa cerimônia pode ser pública ou secreta, dependendo da casa.

Nas casas com lideranças mais rigorosas, o “axé de fala”⁷⁶ é dado ao orixá depois de 8 a 10 anos de presença dele na terra. Portanto, a “fala” se configura como um ato de extrema responsabilidade, já que não é fácil possuir este axé, ainda mais que no batuque a pessoa não sabe que recebe o orixá, muito menos saberá se possui ou não este “axé.” Pois, como coloca um dos participantes, “*o axé de fala vale ouro*”.

Outro aspecto referente à “fala”, e também observado nas casas de religião, está relacionado ao controle, no respeito à hierarquia tanto nos momentos rituais como em outros espaços, sempre se respeita os mais antigos na vida religiosa. O controle da fala é realizado pela “fofoca”, pois em diversos momentos, de forma bem cautelosa, percebi os filhos contando episódios sobre seus irmãos, principalmente os que se referiam à infração de alguma regra da vida religiosa.

Outra dimensão de política na cosmologia da prática da religiosidade afro-brasileira está na importância do uso das palavras proferidas em diversas situações. Além da relevância

⁷⁶ Nas casas que acompanhei não observei esta cerimônia.

do “axé de fala”, no processo ritual, as palavras servem como chaves para a chegada tanto dos Orixás como das entidades. Nas rezas ao som de batidas específicas cantam-se passagens mitológicas de diferentes fases de cada orixá. Nesse sentido a palavra é sinônima de poder, mediante a fala do participante do evento: “*Tudo começa com a força da palavra, no colher das folhas, nas rezas...*”, ou “*o poder da palavra transforma, olho no olho e ori no ori*”.

A palavra se configura ora como arma de guerra, como munição, ora como um escudo. Sendo assim, elas devem ser medidas, pois podem atingir aquele que a proferiu de forma inadequada. Essa é a maneira que as lideranças religiosas apresentam-se no cenário de disputa política: “*falar é dar visibilidade de nossa cosmologia sem desvelar nossos segredos. Segredo é segredo.*” Enfim, na “fala” se identifica uma grande instância de poder em ambos os campos de organização social, tanto na democracia participativa, quanto na prática da religiosidade afro-brasileira.

A organização do Estado Moderno acontece através da democracia participativa, ou seja, a escolha dos representantes políticos pela maioria da população. No *Didá Ará* termos como ‘poder’ e ‘participação política’ se relacionaram no sentido de encarar o Estado como “*o poder instituído*” e da necessidade de se apropriar dos espaços de participação política do “*poder da caneta*”, no intuito de garantir a prática da religiosidade de matriz africana.

É preciso contextualizar que o poder dentro das casas de religião de matriz africana não é somente sinônimo de prestígio, existe uma relação de grande responsabilidade com os cargos adquiridos no decorrer da trajetória religiosa. Este poder é adquirido pelos anos de prática de vida religiosa e pelos inúmeros rituais que a pessoas realizou em seu ciclo de vida considerando sua relação com o Orixá ou a entidade.

O número de assentamentos ou de obrigações feitas pela pessoa de religião basta para lhe dar o prestígio religioso. Seus *axés* (*axé* de faca, *axé* de búzios, *axé* de fala) ou seus aprontes estão diretamente relacionados com o tempo de vivência religiosa. Pois, como coloca um dos participantes: “*não adianta ter axé e não saber frentear⁷⁷ os pais e as mães [Orixás]*”.

A noção de poder é agenciada pela relação com o Orixá, como colocou um dos participantes na abertura do *Didá Ará*, dia 18 de setembro de 2010: “*Quem dita a regra é o Orixá, não é qualquer um.*” Ele afirmou isso porque os acontecimentos estão diretamente ligados à vontade das divindades. Isso não significa que as pessoas não possuam agência ou

⁷⁷ Frentear significa fazer as bandejas com os determinados alimentos para cada orixá ou entidade, em determinada situação. Como se fosse a “moeda” certa na quantia certa para estabelecer a troca com a divindade. Controle que é percebido na prática ritual onde os filhos e filhas estabelecem a relação com as divindades.

livre arbítrio. Significa, sim, que a pessoa não está sozinha, que o Orixá faz parte de sua constituição enquanto pessoa. A partir do momento que se consagra a vida à divindade, a entidade também influencia no processo, faz parte da relação. Portanto, existe uma relação onde o Orixá, ou entidade, podem agir no sentido de guiar porque “*o Orixá sabe o que faz.*”

O poder Legislativo, Executivo e Judiciário é percebido como “*poder da caneta*”. Foram exatamente com essas palavras que Baba Diba de Iemanjá justificou a necessidade de organização política das comunidades de terreiros. Mais ainda depois que surgiram algumas leis municipais da cidade de Porto Alegre, que poderiam afetar a prática da religiosidade afro-brasileira, como o projeto de lei que proibia o sacrifício de animais para rituais religiosos, ou o atual projeto sobre a lei do silêncio, que diz respeito ao toque do tambor. Outro fator preocupante e mobilizador para as comunidades de terreiro é o aumento de representantes no legislativo das igrejas pentecostais que abertamente atacam as religiões de matriz africana.

A luta contra a intolerância religiosa é a pauta principal, é a linha que procura unificar uma organização religiosa que tem como sua principal característica o poder descentralizado. O grande desafio da organização afro-religiosa está em como aglutinar essas lideranças oriundas das casas de religião que possuem sua própria lógica de organização? Como tratar a representação política, que confere poderes aos representantes nesse segmento da sociedade, quando nas casas de religião o pai e a mãe de santo são os que detêm a autoridade maior? Nesse caso a luta pela saúde serve como um dos eixos passíveis de serem considerados aglutinadores nesse processo.

5.3.1.2 “*Quem é de axé diz que é!*”: A participação política das casas de religião de matriz africana

O Dida Ará propõe uma nova metodologia de participação que não destaca somente os ideais da democracia moderna. Foca também em diferentes fatores da prática desta religiosidade, como coloca um dos participantes: “*o terreiro como promotor de saúde.*”

E através desta concepção de saúde integral é que se estabelece uma ponte com as formas de participação social do Estado moderno. O Projeto de política do SUS também tem a mesma concepção das casas de religião no momento em que se tem a concepção integral de saúde. É desta forma que a participação política foi abordada. Pois parte-se do princípio que o pai e mãe de santo resolvem mal-estares para os quais o médico não encontra solução.

Um dos cruzamentos entre a prática da religiosidade afro-brasileira e o processo de participação política do Estado Moderno foi observado na fala de uma mãe de santo no Painel 2: Religiões Afro-Brasileiras e Saúde: conquistas e desafios. Em seu discurso, a liderança

religiosa relatava um processo de negociação com representantes políticos em sua cidade. Mediante os avanços da negociação a mãe de santo mencionou a necessidade de realizar a negociação com Exu, o dono dos caminhos e das encruzilhadas: “*vou ter que fazer muita comida para Exu para eles manterem a palavra*”. Ou seja, Exu estava relacionado ao poder de mudança na construção social e política, pois “*sem exu não se faz nada*”.⁷⁸ Nesse sentido, a prática política é reforçada pela prática religiosa.

A relação com as entidades e os Orixás se configura como um terceiro componente no processo de negociação política. No decorrer do encontro, os Orixás que foram relacionados ao poder foram Exu⁷⁹, o dono do mercado, Ogum, aquele que abre as portas, e Iansã, a rainha do mercado. A dimensão do poder é percebida nas passagens mitológicas dos orixás, pois:

Para os iorubas tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam do Olodumaré ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana (PRANDI, 2001:20).

Na passagem acima, o autor sinaliza aspectos da relação estabelecida entre a pessoa e o orixá. No momento que se compreende que essas divindades têm a tarefa de “governar o mundo e outras dimensões da sociedade” nota-se o princípio da configuração que aciona a divindade como um terceiro agente no processo de negociação do espaço social, ou seja, na maneira de participação popular, nos espaços de formulação das políticas públicas.

É importante salientar que esta não é uma regra geral para as casas de religião de matriz africana, nem poderia, pois a diversidade é o que caracteriza esta prática religiosa. Para muitos, o espaço de negociação com a divindade se dá no jogo de búzios. Da mesma forma coloca o pesquisador Jônatas C. Silva (1988) ao refletir sobre a influência das mães de santos no sistema político baiano, na década de 1940. momento em que grandes políticos baianos assinam as forças dos orixás para proteção política. Nesse contexto o Estado político baiano, de certa forma, protege a prática afro-religiosa chegando a criar um centro de cultura afro na cidade (SILVA, 1988).

As participações nos Painéis II e III⁸⁰ focavam a relação entre os terreiros e a política nacional de saúde integral. Os mesmos abordaram aspectos ligados à atuação do poder público e à participação política, salientando que o poder público nem sempre tem o poder de

⁷⁸ Ponto do Exu “Olha lá ele é o exu, sem exu não se faz nada, Olha lá ele é o Exu rei das sete encruzilhadas.”

⁷⁹ Lembrando que Exu aqui se refere ao Bará, o qual dependendo de sua passagem cronológica recebe um nome.

⁸⁰ Paineis II: Religiões Afro-Brasileiras e Saúde: conquistas e desafios. Paineis III: Os terreiros e a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra

mudar, por isso colocam a necessidade do diálogo entre o SUS e a prática de saúde vivenciada nas casas de religião.

Nesse sentido, se incentivava a participação política como colocou um dos painelistas: *“o povo de terreiro deve procurar assento nos conselhos”*. A procura pela participação política acontece de forma descentralizada, não apontando, de forma imediata, a ocupação de cargos políticos. Existe o reconhecimento da não possibilidade de contar com o voto do povo de santo. Assim como mencionou outro painalista: *“o problema é que povo de santo não vota em pai de santo que se candidata”*.

Os segmentos de organização dos terreiros foram também evidenciados nas causas ambientais, no movimento negro e nos movimentos populares de saúde. A participação nas conferências do meio ambiente se deu a partir dos conflitos ambientais com projetos de leis municipais que intencionam proibir os sacrifícios de animais — da mesma forma, os códigos de posturas que tentam limitar o toque do tambor.

Assim, se configurou a abertura do Painel IV com Mãe Carmem de Obá, que foi delegada na 3ª Conferência do Meio Ambiente. Sua participação foi pelo segmento comunidade de terreiro e como ela mesma colocou: *Aparijé* – em ioruba significa: matamos para comer. No decorrer da explanação ela complementou : *“a obrigação no terreiro tem o ebó da festa, onde todos consomem, todos comem. O que não se consome se planta na natureza”*. Na passagem acima pode-se perceber a manifestação do entendimento da cosmovisão de matriz africana que leva em conta a natureza, o meio ambiente no processo de ser e estar na sociedade.

Uma das dimensões de política abordada nas falas diz respeito à tradição do acolhimento nas casas de religião. O terreiro como lugar de acolhimento no sentido de ser de todos, desde que haja respeito às divindades. A política do acolhimento na prática do terreiro consiste, por diversas vezes, na última opção em situações de doença ou de crise. Também se refere a não discriminação com a escolha sexual dos filhos, pois dentro do panteão africano Oxumaré é um orixá que é metade homem e metade mulher. Outra, diz respeito à tradição de provocação e resistência na prática desta religiosidade, já que ainda hoje ela sofre com a intolerância religiosa, já que a fé quebra as diferenças étnicas.

É através da política do acolhimento e do viés da resistência que os participantes do evento propõem o diálogo com as políticas estatais através dos princípios do SUS, pois o SUS é visto como uma política transformadora, assim coloca Baba Diba de Iemanjá: *“O Didá Ará é uma proposta de gestão do município. A gente é um povo de resistência”*. E é desta forma que o povo de axé tem o poder de auxiliar o SUS, e é neste sentido que se incentiva a

participação no Conselho Municipal de Saúde, que é visto como um dos espaços onde se exerce o “poder da caneta”, desempenhando assim o controle a partir de muita negociação, controle, cautela e observância ao limite. O limite está no risco que qualquer pessoa corre ao entrar na estrutura de organização do Estado. Esse cuidado foi comentado no café da manhã da terça-feira, último dia do encontro.

Nesse dia, eu fiquei por último e não tomei café com Mãe Nara e sua filha de religião Bere D’ Otim. Sentei com três mães de santo, duas de São Paulo e uma do Rio de Janeiro. Uma delas estava com um bóton do MNU, Movimento Negro Unificado. Conversamos, falei de minha pesquisa e a mãe de santo de São Paulo disse que a relação com a política partidária e com o governo tem que ser feita com muita cautela, pois ela conhecia muitas lideranças que foram cooptadas de uma maneira sutil que aos poucos foi enfraquecendo o movimento social. Pois, segundo ela, aqueles que tinham o papel de encaminhar as pautas políticas de diferentes segmentos da sociedade civil, trocam de posição, *“já não falam as mesmas coisas, não agem com a mesma incisão”*. De acordo com o comentário de uma liderança paulista, realizado a mesa do café da manhã, este tipo de prática causa uma morte no seio da mobilização social.

Outra concepção de política vivenciada na cosmovisão de matriz africana passa também pela política da mesa de jogo⁸¹. Pois é no jogo de búzios que se tem a confirmação das orientações dos orixás. Contudo, a dimensão de poder e participação política passa pelo sentido da utilização das palavras, ora como arma de guerra, no embate das demandas políticas, ora na sacralização dos ritos na relação com os orixás. O poder dentro das casas de religião está diretamente ligado ao aumento das responsabilidades, ligado à hierarquia e ao tempo de consagração da vida ao orixá. Pois no ato de agir politicamente leva-se em conta a relação estabelecida com as divindades.

5.3.1.3- Vivenciando a cosmopolítica afro-brasileira

Para pensar a relação entre participação política e religiosidade afro-brasileira é necessário ater-se a determinados componentes que expressam a cosmologia africana, ou a cosmologia batuqueira, no caso do RS.

Esses signos foram constantemente acionados em diferentes segmentos de ação social e política dos militantes pertencente às religiões de matriz africana. Alguns elementos como a

⁸¹ A consulta ao jogo de búzios é feita em momentos decisivos da vida da pessoa. É só nos búzios que se terá a certeza do orixá pertencente à cabeça do filho e os demais orixás a serem assentados. O axé de búzios está no domínio de Oxalá de Orumiláia, que vem da visão, só quem já é pronto pode receber este axé, nas casas mais tradicionais, somente depois de 10 a 12 anos de vida de religião. (CORRÊA, 2006).

relação entre mundos, a relação com o corpo, podem constituir esta forma diferenciada de percepção das relações no espaço social expressos nas falas dos participantes do *Didá Ará*.

O painalista Jairo de Jesus menciona a existência de uma teologia das religiões de matriz africana que tem como princípio a pluralidade na prática desta religiosidade e aponta para sua tradição de lidar com a diferença. Já que em cada região do país encontram-se diferentes formas de estabelecer a relação com os orixás. Diversidade esta que é sempre mencionada pelos praticantes e estudiosos da religião, assim coloca Jairo de Jesus: “*a visão de mundo africana é uma boa proposta para nosso país. Quando se tem essa visão de mundo trabalha com a diversidade*” (Participante do Painel I, 18/09/2010).

Além da diversidade existente nesta religiosidade, os participantes apontaram para a existência da relação entre mundos material e imaterial. O mundo imaterial é designado de *Orum*, destinado aos orixás e aos *eguns*. Já o material é do domínio dos homens, o *aiê*. Assim colocou a painalista:

“O axé é produzido na relação entre o material e o imaterial, do aiê como o orum. Na estrutura mítica se encontra a noção de sujeito... A relação com o cosmo, com o mítico e o sagrado. Pensar a saúde nessa perspectiva”
(Participante do Painel IV, 19/09/2010).

A relação entre os mundos *aiê* e *orum* se dá no corpo da pessoa, pois o orixá chega através da ocupação do corpo de seu filho. Considera-se o corpo como território do sagrado, daí vem a preocupação com a saúde, o cuidar do corpo não se refere somente ao bem-estar da pessoa, mas também do *orixá*, por que o corpo é a morada do orixá.

Esta relação corpo/orixá se amplia à natureza, pois os orixás também são considerados elementos da natureza. Por exemplo: Bará, dono dos cruzeiros do movimento; Ogum, do ferro forjado; Iansã, dos raios, ventos e relâmpagos; Xangô, do fogo, rocha, raios e trovões; Odé-Otim, da caça; Ossanha, das folhas; Xapanã, terra e solos; Oxum, das águas doces, rios, lagos e cachoeiras; Iemanjá, águas do mar e dos grandes rios. Com isso, relacionar-se com orixá é relacionar-se com a natureza como coloca o participante: “*na ocupação, a natureza se aproxima de você, elementos da natureza tomam conta de seu corpo*” (Participante do painel III, 19/10/2010).

A noção de saúde e o cuidado com os orixás não está somente relacionada ao bem estar do corpo, está no zelo do *ori* — na língua iorubá, significa cabeça — local que é assentado o orixá. O mal-estar da cabeça, as doenças mentais e a loucura causam a insociabilidade, quase uma morte social.

Os problemas relacionados a distúrbios mentais são encarados de forma diferente dentro da cosmologia afro-brasileira. Eles podem chegar a ser indícios de manifestações dos orixás, presenças de eguns, ou conseqüências de feitiços. Sintomas que não serão diagnosticados, nem mesmo tratados pela medicina convencional, mas sim com ritos religiosos específicos. A solução pode vir desde a entrega de uma bandeja a determinado orixá, a confecção de uma guia de segurança ou até mesmo à iniciação na religião. Conforme coloca uma das participantes: “*eu não sabia mais quem eu era*”.

Nas falas do Painel II nota-se que a relação do terreiro e a promoção de saúde estão na equidade de funções de cura, tanto do psiquiatra, quanto do pai de santo, pois “*as pessoas sentiam-se bem no terreiro, não em forma de milagre, mas o terreiro como um complemento no tratamento*”. Percebeu-se que as mazelas ligadas aos transtornos mentais podem ser também tratadas como mazelas sociais causadas pelo modo de produção instituído na sociedade: “o capitalismo traz a doença da emoção, da situação. “*O vírus nem tá matando tanto, quem tá matando é a cabeça.*” Na visão de mundo ocidental, as mazelas não são tratadas como parte do ser humano, diferente de como é visto no terreiro onde “*a mazela é o encontro do humano com outro humano*”.

Diferentes formas de perceber e agir no espaço social fazem parte do cotidiano de quem consagra a sua vida aos orixás, a sua subjetividade é construída na relação com o orixá, assim coloca uma das participantes: “*eu me vejo como reflexo do meu orixá*”, e esse reflexo é percebido nas ações políticas desses militantes.

O agir social calcado na cosmologia africana é um agir permeado pela noção de tradição africana, com base nas raízes dos antepassados que trouxeram a religião para o território brasileiro. É agir levando a consideração da existência de uma relação entre o mundo dos homens, das divindades e dos orixás. Esta relação é entre mundos e se manifesta no corpo – o corpo como morada dos orixás e das entidades. Com isso, a luta em defesa da saúde tornou-se um ponto de intersecção entre a participação religiosa e política.

5.4 – O nosso partido é o orixá: a luta em defesa da religiosidade afro-brasileira

Tentando se aproximar da lógica da cosmologia africana para entender a forma de organização política sob a mitologia dos orixás, nesta seção será utilizada uma das passagens mitológicas do orixá Obaluaê e Iansã:

Obaluaê tem as feridas transformadas em pipoca por Iansã

Chegando de viagem a aldeia onde nascera,
 Obaluaê viu o que estava acontecendo
 uma festa com a presença de todos os orixás.
 Obaluaê não podia entrar na festa,
 devido à sua medonha aparência.
 Então ficou espreitando pelas frestas do terreiro.
 Ogum, ao perceber a angústia do orixá,
 cobriu-o com uma roupa de palha que ocultava sua cabeça
 e convidou-o para entrar e aproveitar a alegria dos festejos.
 Apesar de envergonhado, Obaluaê entrou,
 mas ninguém se aproximou dele.
 Iansã tudo acompanhava com rabo do olho.
 Ela compreendia a triste situação de Omulu
 e dele se compadecia.

Iansã esperou que ele estivesse bem no centro do barracão.
 O xirê estava animado.
 Os orixás dançavam alegremente com suas *equedes*.
 Iansã chegou então bem perto dele, e soprou suas roupas de *mariô*,
 levantando as palhas que cobriam sua pestilência.
 Nesse momento de encanto e ventania, as feridas de Obaluaê pularam para o alto,
 transformadas numa chuva de pipoca, que se espalharam brancas pelo barracão.
 Obaluaê, o deus das doenças, transformou-se num jovem,
 num jovem belo e encantador.
 Obaluaê e Iansã Igbalé tornaram-se grandes amigos
 e reinaram juntos sobre o mundo dos espíritos,
 partilhando o poder único de abrir e interromper
 as demandas dos mortos sobre os homens. (PRANDI, 2001, p.206-207)

Ela se refere ao processo de cura de Obaluaê a partir da mobilização do vento de Iansã. Iansã é o orixá que vai à guerra junto a Xangô, é a dona do movimento. Nessa passagem ela está atenta a Obaluaê, ela não fica parada, e através do seu sopro ela muda a situação do outro orixá. Pode-se perceber também o acolhimento ao diferente, presente na ação do Orixá Ogum, que não deixa Obaluaê ficar de fora.

A luta em defesa da prática da religiosidade afro-brasileira foi observada em diferentes setores de organização da sociedade civil, configurando a ação político-religiosa fora do terreiro. Em seguida, dois momentos de organização política de pessoas das lideranças religiosas serão apresentados: o primeiro deles é a constituição da Rede estadual de Religião de matriz africana e saúde, a RENAFRO/RS; e o segundo é a organização pelotense dos encontros AIDS e Religião.

5.4.1 “Deixa o tempo lhe mostrar”: Organização política da RENAFRO/SAÚDE-RS

Uma prática essencial do processo de organização da sociedade civil nas conferências, fóruns, conselhos de direitos é a elaboração de diretrizes para nortear a prática política, ou seja, a elaboração de um regimento interno.

No *Didá Ará* a elaboração do regimento se deu em dois momentos: na pré-elaboração nos intervalos dos painéis, refeições; e outro na plenária final de leitura e aprovação do regimento.

O primeiro passo foi definir uma pequena comissão formada por lideranças religiosas de diferentes localidades para pensar uma proposta a ser apresentada a todos no último dia do *Didá Ará*. Já no final do primeiro dia houve uma reunião com os pais e mães de santos depois do jantar. A reunião não estava na programação e havia dúvidas entre os participantes sobre quem poderia participar. Algumas pessoas disseram que era somente para quem tinha quatro-pés. Mãe Nara foi para a reunião e eu fui para o quarto com a sua filha de religião, a Bere D’ Otim. Tarde da noite, Mãe Nara diz que era para todos participarem, mas como a reunião não estava na programação, tampouco fora anunciada, ficou a dúvida.

Nota-se que, aleatoriamente, mesmo não se tendo a certeza dos critérios de participação, ela valeu-se do status de dentro das casas de religião, pois dentro da hierarquia entre os filhos de religião, vêm primeiro os mais velhos — ou seja, os antepassados, os pais e mães de santos dos nonos da casa, dentre os filhos quem tem mais tempo de religião e quem tem seus orixás assentados.

A continuidade da elaboração da proposta do regimento aconteceu na mesa do café da manhã de domingo, 19 de setembro, onde estavam reunidos algumas lideranças como: Mãe Nara de Xapanã, Jairo de Jesus, uma filha de Iansã de Pernambuco e sua mãe de santo e Mãe Sandrali D’ Oxum, da cidade de Pelotas.

Quando eu estava passando para ir até a plenária, Mãe Nara disse que eu poderia ajudá-los, pois estava fazendo mestrado em sua casa de religião. Desse modo, eu sentei em frente ao *notebook* de Jairo de Jesus, que estava redigindo a proposta, e enquanto ele foi buscar café, segui redigindo o que eles discutiam sobre as regras de participação da rede. Mãe Nara Louro de Xapanã carregava consigo um modelo de regimento de outra instância de organização por ela freqüentada.

A confecção do regimento foi feita através de uma equipe de diferentes localidades do país. E a partir desse modelo foi-se escrevendo, de forma bem sucinta, os critérios de participação, de coordenação e de funcionamento da rede. O primeiro impasse referiu-se a

estrutura de organização, ou seja, se a coordenação estadual seria constituída por coordenação regional ou municipal. O conflito ocorreu pelo fato de que a lógica de organização das casas de religião passa pela hierarquia e pelo respeito aos mais velhos, ainda mais pelo fato de cada casa ser considerada um reino governado pelo orixá e pelas entidades sob a responsabilidade do pai ou da mãe de santo.

As *Ialorixás* com mais tempo de religião defendiam que fosse por cidade, uma jovem, Anita de Iansã, do Maranhão, tencionava pela organização estatal, que era por micro-regiões. Sua mãe de santo estava sempre lhe repreendendo e lhe aconselhando: “*não se mete, o que acontece lá talvez não aconteça aqui.*” Esta tensão se fez presente também na votação do regimento no último dia de encontro.

Outro critério de representatividade da rede ateu-se ao fato dos coordenadores serem negros ou não-negros⁸². Esta discussão começou logo após a abertura do encontro na Orla do Rio Guaíba quando todos se deslocavam até o ônibus que levaria os participantes ao hotel Everest. Fui acompanhando a discussão entre uma filha de Oxum, participante do MNU⁸³, e a filha de Otim, atuante na Economia solidária.

A filha de Oxum dizia que os representantes das causas negras tinham que ser negros, isto é, “*pelo menos isso eles não podem tirar da gente.*” Bere D’Otim concordava, entretanto salientava que não deveria se prender exclusivamente a esse critério, pois o que contava era o comprometimento político com as questões do negro. Finalmente concordaram com persistência ambas as posições: a da cor e do compromisso com a causa.

A finalização da elaboração do regimento aconteceu no último dia do evento. Iniciou-se com a fala do coordenador nacional da RENAFRO/SAÚDE, Ogã Marmo, fazendo uma breve contextualização do surgimento da rede e da ligação do terreiro como espaço promotor de saúde.

O clima estava tenso e ao mesmo tempo parecia que muitas pessoas não entendiam o que estava acontecendo. A mesa foi liderada por Sandrali D’Oxum, vestida com uma túnica e turbante roxo com detalhes dourados, com uma pequena estrela do PT no peito, uma mistura de acessórios que demonstravam tanto sua filiação religiosa, quanto sua preferência político-partidária. Seu corpo foi utilizado como território de representação política e religiosa.

⁸² O termo ‘não-negro’ é utilizado pelos militantes do movimento negro como uma forma política em se referir as pessoas brancas atuantes na defesa das questões étnico-raciais, colocado como ponto de referência os negros.

⁸³ MNU- Movimento Negro Unificado

A dinâmica do trabalho se realizou através da leitura do regimento construído no decorrer do encontro, capítulo por capítulo, artigo por artigo. Quando alguém discordava de algo, levantava a mão e pedia um destaque para discutir com os demais participantes aquele ponto.

Os artigos tratavam de assuntos referentes à constituição e à organização da rede, por exemplo: o artigo 1º salientava a necessidade das casas de religião em participar de algum grupo de trabalho nos diversos movimentos sociais. O artigo 2º falava dos objetivos da rede: “Reunir lideranças de matriz africana e do movimento social, gestores, pesquisadores do Estado e do país que possam contribuir com essa temática”.

Os artigos que mais causaram discussão e desentendimento faziam referência ao critério de participação das cidades e o tempo do mandato, polêmica não resolvida nas reuniões de elaboração desta proposta: como seria composta a Coordenação Estadual? Por cidade ou por regionais?

O grande impasse ocorreu entre a jovem filha de Iansã, do tambor de mina do Maranhão, que sustentava a divisão por região, dando como exemplo a sua realidade, defendendo que seria mais fácil se articular por regionais. Dinâmica de organização por regionais é bem comum em outros espaços de organização social e política, que acaba verticalizando a hierarquia das coordenações.

A outra proposta, defendida por Babá Diba de Iemanjá, da Nação *Jeje/Oió* e Mãe Nara Xapanã da nação *Jeje/Ijexá*, que nesse evento representava Pelotas, seria que a coordenação estadual fosse composta por representantes das diferentes cidades. Mãe Nara apontava para a lógica de organização das casas de religião onde cada casa é administrada por um Babalorixá, Ialorixá ou Cacique de Umbanda, ainda mais que nenhum reino, ou ilê, é maior que outro. Baba Diba ainda coloca que no RS é diferente e que tem suas especificidades, a organização por município, portanto, poderia ser uma maneira de agregar mais casas de religião, uma hierarquia pensada pela horizontalidade.

As retóricas prosseguiram como uma grande batalha, as palavras ora se configuravam como armas munidas de munição, ora se transformavam em vento, sem sentido. Ora os participantes se manifestavam acenando a cabeça, ora um *zum-zum-zum*, tomava conta do espaço. Uma luta de força entre duas lógicas: a do estado democrático de centralização de poder, e a do movimento político-religioso que tem como prática organizativa o eixo rizomático, e não o vertical, como afirma Anjos (2006) sobre a filosofia política existente na prática da religiosidade afro- brasileira.

Como não houve consenso entre os participantes, utilizou-se naquele momento a lógica democrática do voto, o famoso levantar o crachá. Sandrali D' Oxum encaminha a defesa de cada uma das idéias e coloca para a maioria decidir: se a coordenação estadual seria composta por cidades ou por região. Pediu-se para levantar o crachá quem concordava com a proposta nº 1, e em seguida, quem concordava com a proposta nº 2. Nenhuma das propostas ganhou por contraste visual. Em seguida, olharam novamente e contaram cada crachá. Fiquei atenta, neste momento, para a ação das pessoas e muitas, inclusive, levantaram seus crachás de acordo com a escolha dos outros que estavam ao seu redor. Por fim, a proposta por região foi a mais votada.⁸⁴ Nesse caso, os mais velhos na religião e os representantes do Rio Grande do Sul perderam a batalha.

O segundo ponto de discordância entre o direcionamento da RENAFRO/RS se referia à noção de tempo: o tempo cronológico ou o tempo necessário para se fazer determinada tarefa, ou acontecimento. Nesse debate Mãe Nara não se posicionou, apenas ficou atenta ao embate entre Baba Diba e filha de Iansã. Mais uma vez houve um momento de tensão entre a filha de Iansã e Baba Diba, os outros participantes pouco falavam. Ela frisava que:

O representante da RENAFRO estadual não poderia ficar por muito tempo por questão de prática. Para não correr o risco de ficar somente na mão de uma pessoa, ou de correr o risco da rede servir de promoção para futuros cargos políticos em diferentes governos.

Por isso, ela defendia o mínimo de dois anos com possível recondução ao cargo. Já Babá Diba colocava que a dimensão de tempo é complicada, salientava que a luta nos conselhos de direitos é muito lenta, devido ao grande número de reuniões, à demora das respostas do poder público que chegava levar seis meses para marcar uma audiência. Portanto, e mais uma vez, se depara com a divergência de lógicas, agora com a questão do tempo. Enquanto ambos faziam suas colocações, Mãe Nara de Xapanã comentava com sua filha de santo e comigo, sua afinidade com as colocações de Baba Diba, e certo desconforto com o posicionamento de filha de Iansã do tambor de mina: “*é uma realidade dela e não a nossa.*”

Novamente as propostas foram à votação da plenária através do “levantar” de crachás e a proposta mais votada foi a que contemplava a modalidade de representação por regiões e não por cidades. A proposta defendida pela filha de Iansã do tambor de mina ganhou o

⁸⁴ Lembro-me que na votação de levantar dos crachás existem várias lacunas de fazer com que vença uma proposta já pré-estabelecida. Principalmente quando se pede para repetir a votação. Essa prática é chamada de “patrolar”. Nesse dia, tenho nítida impressão da filha de Iansã vir carregada com as práticas desses “militantes profissionais”, tais como: pedir vários destaques, falar alto, não respeitar a fala do outro. Por coincidência ou não, as duas propostas por ela defendidas foram as mais votadas.

segundo pleito. No final da votação pairou o silêncio, uma troca de olhares e em baixo tom, uma liderança aqui do Rio Grande do Sul comentou: *“Deixa o tempo lhe mostrar.”*

Nessa batalha é nítido o confronto de diferentes lógicas de organização política: uma estruturada pela lógica de organização do estado moderno, através da escolha dos representantes e do tempo determinado na permanência em cargos de poder; e, em contraponto, a lógica da prática da religiosidade afro-brasileira, na qual a escolha dos representantes ocorre não por intermédio do voto, mas pela indicação, pelo merecimento, ou pelo tempo de religião que cada pessoa tem, respeitando com isso a hierarquia dentro cada nação ou lado no batuque.

Outro contraponto se deu pela noção de tempo, pois não está em questão o tempo cronológico, mas o tempo necessário para o acontecimento de algo. Quando se fala em um mandato de dois anos, limitando cronologicamente a ação política, está se contrapondo a noção de tempo (que não é contado desta forma), pois Baba Diba relatou que a burocracia do Estado, principalmente no que tange à demora de agendamento de reuniões com o poder público, ou pela liberação de verbas para a realização de projetos, prejudica o funcionamento e a realização das atividades propostas pelas organizações sociais, por isso ele defendia a renovação dos mandatos sem tempo determinado.

Por fim, essas lógicas se cruzam e ambas coexistem na prática das pessoas que militam na rede. Mesmo que no voto, aparentemente a lógica do Estado saiu vencedora, o silêncio e a frase daquele participante ao final da plenária: *“deixa o tempo lhe mostrar”* demonstra que não são as regras em si que estão sendo ali votadas, mas a prática do funcionamento da rede que deverá ser levado em conta. No final, todos os representantes de cada região e os mais velhos são chamados para referendar o nascimento da RENAFRO-SAÚDE /RS. Segue na foto seus representantes:



No processo de aprovação do regimento interno e da constituição da Rede Estadual de Religiões de Matriz Africana e Saúde – a RENAFRO-RS – verificou-se nitidamente o confronto entre diferentes tipos de lógica de organização do espaço social. Os principais

conflitos se deram em torno do tipo de representatividade regional ou local, e do tempo do mandato.

A representação regional pressupõe a unificação das casas de religião, fator que está totalmente em desacordo com a lógica da prática da religiosidade afro-brasileira que, como já mencionado, prima pela descentralização e por isso as lideranças religiosas mais antigas defendiam a proposta da representação por cidades e não por regionais.

Outro fator se refere ao tempo determinado pela estrutura organizativa, no caso o mandato de dois anos, permitindo somente uma renovação. O que está em jogo não é o tempo cronológico e sim o tempo necessário para cumprir com as determinações da rede levando em consideração cada realidade.

Por fim, a lógica estrutural do encontro baseia-se na lógica da organização centralizada e com tempo determinado. É através do voto e do levantar de crachás que se remete à ordem de organização da política do Estado moderno, sendo que esta prevaleceu no processo de construção do regimento da Rede Estadual.

Contudo, quando uma pessoa de religião, com mais anos de prática religiosa comenta: *“deixa o tempo lhe mostrar”*, ela demonstra a confiança e a autoridade presente na visão de mundo afro-brasileira, como se a guerra não estivesse acabado ali, que o tempo mostraria o diferencial em organizar as pessoas e as casas de religião sob a ótica do Estado, e não da filosofia política afro-religiosa, como deveria ser.

5.4.2 Organização da religião e saúde em Pelotas

Na cidade de Pelotas eventos relacionados ao combate às DST's e à AIDS congregam lideranças religiosas dos diversos lados da religião. São lideranças religiosas que participam de ONGs, como “Vale a Vida”, “Gesto” e grupos que participam do Programa DST/HIV/AIDS da Secretaria Municipal da Saúde.

A organização em defesa e combate a estas doenças se deu pelo programa da Secretaria da Saúde e pelo Conselho Municipal da Saúde de Pelotas que mobilizou diferentes organizações atuantes na promoção da saúde. Foram três encontros que trataram dessa temática: um com diferentes religiões e dois encontros direcionados especificamente à matriz africana e organizados por Mãe Nara Louro de Xapanã, em parceria com a RENAFRO-SAÚDE/RS, e com apoio financeiro do Programa DST/HIV/AIDS da Secretaria Municipal de Saúde de Pelotas.

O primeiro evento⁸⁵ foi realizado no dia 23 de outubro do ano de 2009, contando com lideranças de diferentes matrizes religiosas, como menciona a divulgação do evento:

O Programa DST/HIV/AIDS da Secretaria de Saúde (SMS) da Prefeitura de Pelotas realizará o Seminário AIDS e Religião no dia 23 de outubro. O encontro, que deve contar com líderes de diversas matrizes religiosas, tais como da africana, luterana, católica e evangélica, discutirá com a comunidade a influência da religião, da disseminação e da prevenção do HIV e da AIDS. O seminário acontece na Catedral do Redentor, localizada na esquina das ruas 15 de Novembro e General Telles (Jornal Diário da Manhã, 05/10/2009).

O segundo evento foi sobre as religiões de matriz africana e AIDS, foi organizado pela ONG Olojukam e contou com a participação do CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões afro Brasileira). A seguir, o relato etnográfico que também serviu como relatório do encontro.

No início da tarde de uma terça-feira quente e abafada de 24 de novembro do ano de 2009, na sede da Federação Rio-grandense de Umbanda e Cultos Afros, realizou-se o “Primeiro encontro de Matriz Africana e AIDS” do município.

Estavam presente lideranças religiosas, alguns militantes do movimento negro da cidade, representantes da Pastoral Afro, da Secretaria de Cidadania do município, do Fórum dos Conselhos, da Secretaria da Saúde, da ONG Vale a vida e RNP.

Ao meio de resquícios colorido dos enfeites da última festa de batuque, das imagens dos orixás e das entidades da umbanda, Mãe Nara de Xapanã, da ONG Olojukan, coordenava os trabalhos sobre temas relacionados à religião de matriz africana e saúde. Suas palavras eram de incentivo para que os presentes pudessem se tornar multiplicadores na luta pela à prevenção de AIDS em suas casas e em seus reinos de religião.

A mesa de abertura foi composta pelas entidades já citadas. Todos comentaram que o cuidado com a saúde é independente da crença e que existe a necessidade de união para tratar e prevenir essa realidade. Em seguida Pai Gilberto de Oxum, participante da ONG Vale a Vida e do Grupo “RPN”, que apóia portadores do vírus HIV, falou da importância de procurar as ONGs que estão preparadas para lidar com esta problemática. Mostrou através de seu exemplo como pôde dar a volta por cima, pois quando descobriu que era portador do vírus da AIDS ele se perguntava: “*por que minha mãe Oxum deixou isso acontecer comigo?*” E que, no primeiro momento, ele se revoltou com a religião, mas com o passar do tempo sob a proteção de Oxum se reergueu. Por fim, ele frisou a importância de encontros que possibilitam este tipo de conversa e troca sobre esta temática.

A próxima participação foi de Mãe Carmem de Oxalá, do CEDRAB, que direcionou sua fala à prevenção e ao modo de inserir esta discussão no terreiro, de como trabalhar a prevenção sem a exclusão. Comentou do cuidado com corpo como morada dos orixás. Ela retomou o histórico do acolhimento dado pelas casas de religião nos momentos de necessidade, e do poder das lideranças religiosas nas comunidades, relacionando os terreiros como as grandes unidades de saúde. Reforça a necessidade de retomar este papel socialmente construído das casas de religião pelas comunidades. Por fim, as falas salientaram a

⁸⁵ Não cheguei a participar deste evento, mas ele foi mencionado pelos participantes do 2ª encontro de matriz africana e AIDS, e também na abertura dos demais.

importância da tradição de acolhimento para o tratamento de diferentes doenças, inclusive aos portadores de HIV.

Outra temática discutida foi sobre as “Terapias complementares em saúde” e a Política Nacional do SUS. A fala foi feita por um filho de Ossanha que debateu a forma pela qual o Estado percebe o saber tradicional, e como a população se utiliza destas práticas, principalmente no cuidado com o corpo, nos banhos de ervas, na utilização dos chás e das infusões. Ao falar dos chás alguns participantes interagiram com perguntas relacionadas à utilização de determinados chás. Como por exemplo, se o chá de macela pode ser utilizado por aqueles que são soro positivo. O filho de Ossanha (filho de santo de Mãe Nara) terminou sua explanação sobre a importância de identificar as fases das plantas e de relacioná-las com nosso corpo e com nossas necessidades.

A última fala foi a do representante da ONG GESTO, e ele tratou sobre os avanços do tratamento de quem convive com HIV, e da dificuldade em utilizar preservativos da população, principalmente no que tange às barreiras culturais na prevenção. Após os agradecimentos aos orixás, conduzidos por Mãe Nara, todos confraternizaram degustando acarajé. Nas palavras de Mãe Nara: “*A semente foi lançada, cabe agora a cada um que aqui estava presente cultivar e continuar semeando a prevenção, o cuidado com seu corpo e, principalmente, o amor próprio*”.

O segundo encontro ocorreu no dia 12 de novembro de 2010, numa sexta-feira e, diferentemente dos demais, não foi em sede alguma de nenhum segmento religioso. O motivo da troca de lugar também não fora por ninguém justificado. A atividade ocorreu no salão da CTMR Companhia Telefônica de Melhoramento e Resistência, localizado na Rua Barão de Santa Tecla, entre as ruas Dom Pedro II e General Telles, na área central da cidade.

Houve um grande atraso para o início do encontro e esse momento serviu de diálogo e descontração entre os participantes. O salão não estava ornamentado, somente cartazes das campanhas: “Quem é de axé diz que é!”, do *Didá Ará*, e prevenção DST e AIDS.⁸⁶ O perfil do encontro não destoou do último, só que desta vez a saudação a todos os orixás foi feita com tambor, e as rezas em iorubá. Novamente, como no *Didá Ará*, as falas foram o método de percepção da relação entre religião e participação política pelo viés da saúde.

⁸⁶ Como não haveria muita ornamentação, Mãe Nara solicitou-me que levasse o banner por mim apresentado no XII ENPOS.

As falas se referiam à ação de cura do terreiro, como coloca Baba Diba: *“a fala tem o poder de cura na vida aqui na terra. Nosso povo primeiro vai ao Pai de santo e depois vai ao médico... A primeira coisa de quem é de axé, se resolve com o santo.”*

Trata-se nesse momento da política de acolhimento das casas de religião, como coloca Baba Xandeco de Xangô: *“Devemos zelar por um olhar acolhedor, e buscar nossos direitos. Ninguém sai do terreiro sem atendimento, pois acreditamos no nosso orixá guiando a nossa vida.”*

Os participantes do 2º Encontro salientaram o cuidado com a terra: *“Cuidar da terra e não do céu, temos que cuidar daqui. (...) sair do campo da conversa e ir para ação.”* E mais uma vez Baba Diba de Iemanjá comenta sobre o diálogo com o SUS: *“SUS o plano de saúde mais completo, se sair do papel e ir para a vida.”*, pois segundo Pai Richard: *“O papel da comunidade de axé é cuidar da vida”*.

A relação com o corpo também foi mencionada: *“Nosso corpo é o altar vivo de nosso orixá. A essência está em nós, ela habita na gente, ele se manifesta na gente.”* Por fim, se falou no cuidado com a natureza: *“Mãe Iemanjá não gosta do barquinho, o que interessa é a oferenda. Mato não é lugar de ascender vela.”*

Sobre a prevenção ele também mencionou a arte de cuidar da vida a partir da visão ancestral, além de falar sobre os cuidados que os humanos devem ter com as divindades. As falas foram de duas lideranças religiosas que participam da ONG Gesto e da ONG Vale a Vida, que atua com pessoas portadoras do vírus HIV.

A orientação ocorreu por intermédio da prevenção e cuidado com as bebidas ofertadas às divindades, como colocou o participante da redução de danos: *“Por exemplo, não dar maconha para o Zé Pilintra, se a pessoa usa a entidade não precisa usar.”*

Por fim, Pai Gilberto de Oxum falou de seu trabalho na ONG Vale a Vida, cujo papel é orientar as pessoas, e complementou com as colocações dos demais participantes: *“Existe um desrespeito com o nosso povo, a discriminação e o racismo são a doença do povo. O vírus não mata, o que mata é a cabeça.”*

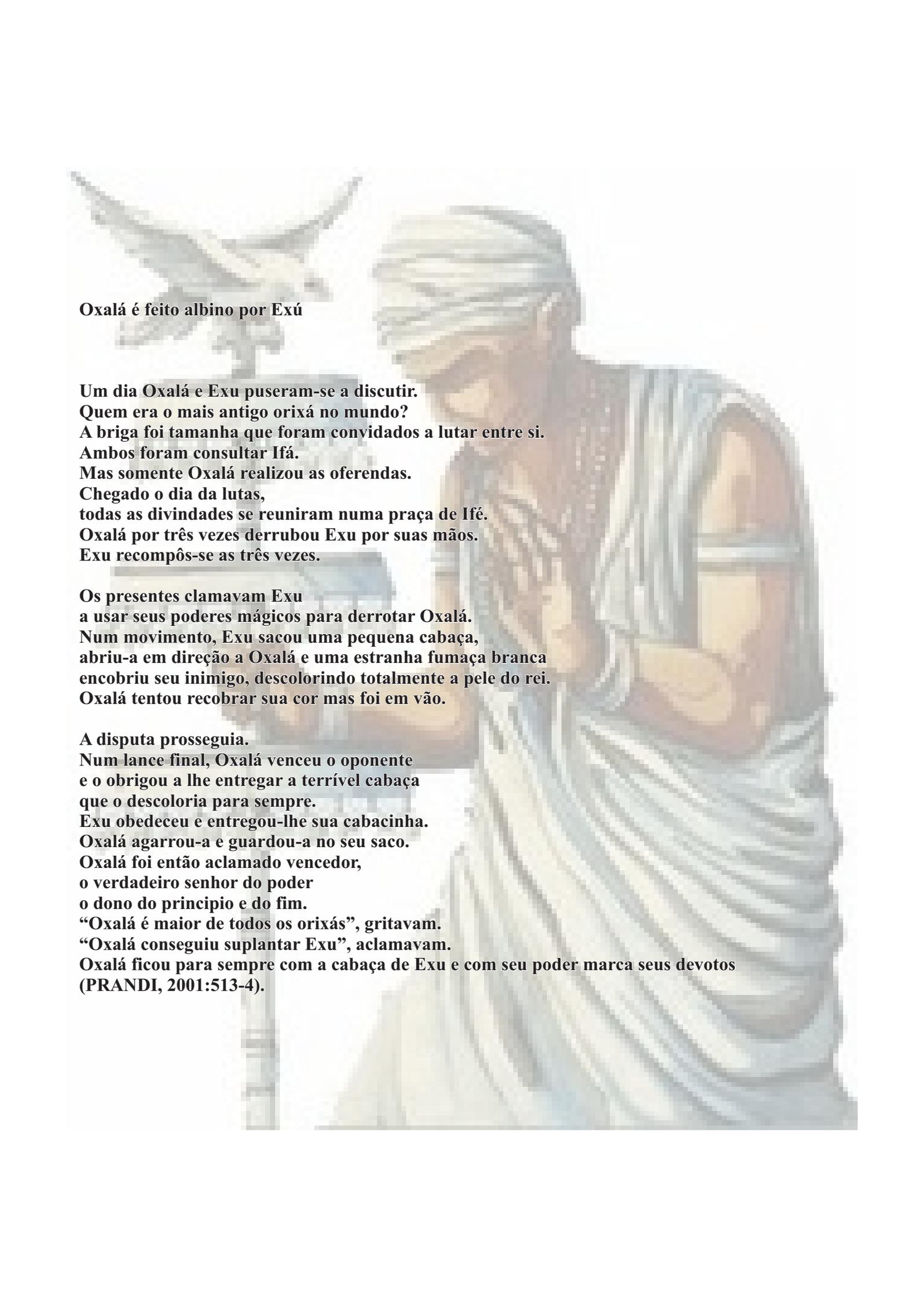
Nesse encontro, o que chamou muita atenção foi a forma como um dos participantes agiam no decorrer da fala de Baba Diba, batiam muitas palmas, com grande entusiasmo. Mais uma vez questões como: o terreiro como espaço de acolhimento, a relação do corpo como morada de orixá, o cuidado com a natureza estiveram presente nas falas dos participantes do evento. Já a participação do poder público foi como o apoio logístico para que ocorresse a atividade, mas as falas foram todas das pessoas de religião.

A partir desse capítulo percebe-se as diferentes formas de ação política fora da casa de religião: na festa de Iemanjá, na relação direta com as autoridades políticas que se fizeram presentes na festividade, como se demonstra no mito em que o orixá ganha o poder da cabeça, entre outros.

Também foram abordados os elementos que levam esse segmento religioso a atuar na luta em defesa da saúde, pois a saúde do corpo é necessária, já que é a morada do orixá, a tradição do acolhimento e da procura da população referenda o terreiro como espaço promotor de saúde.

Outro aspecto se refere à lógica da segmentaridade que acompanha esses militantes e à dificuldade de unificação exclusivamente pela temática da religião, com isso outras temáticas podem realizar esse papel, como no caso da saúde, do meio ambiente e da luta contra a intolerância religiosa.

Percebe-se na apresentação desse capítulo a relação do orixá Xapanã com a saúde e com a cura. E foi por esse viés da prática da saúde que as lideranças afro-religiosas começaram a atuar politicamente tanto no nível estadual, quanto no nível municipal, especificamente, neste caso, na cidade de Pelotas. É a noção do terreiro como espaço promotor de saúde que unifica algumas casas de religião e ao mesmo tempo, e em grande maioria, são os problemas relacionados à saúde que levam muitas pessoas a ingressarem nesse universo. Aqui a noção de saúde e doença serve como um portal ora para a religião, ora para a participação social e política.



Oxalá é feito albino por Exú

**Um dia Oxalá e Exu puseram-se a discutir.
Quem era o mais antigo orixá no mundo?
A briga foi tamanha que foram convidados a lutar entre si.
Ambos foram consultar Ifá.
Mas somente Oxalá realizou as oferendas.
Chegado o dia da lutas,
todas as divindades se reuniram numa praça de Ifé.
Oxalá por três vezes derrubou Exu por suas mãos.
Exu recompôs-se as três vezes.**

**Os presentes clamavam Exu
a usar seus poderes mágicos para derrotar Oxalá.
Num movimento, Exu sacou uma pequena cabaça,
abriu-a em direção a Oxalá e uma estranha fumaça branca
encobriu seu inimigo, descolorindo totalmente a pele do rei.
Oxalá tentou recobrar sua cor mas foi em vão.**

**A disputa prosseguia.
Num lance final, Oxalá venceu o oponente
e o obrigou a lhe entregar a terrível cabaça
que o descoloria para sempre.
Exu obedeceu e entregou-lhe sua cabacinha.
Oxalá agarrou-a e guardou-a no seu saco.
Oxalá foi então aclamado vencedor,
o verdadeiro senhor do poder
o dono do principio e do fim.
“Oxalá é maior de todos os orixás”, gritavam.
“Oxalá conseguiu suplantar Exu”, aclamavam.
Oxalá ficou para sempre com a cabaça de Exu e com seu poder marca seus devotos
(PRANDI, 2001:513-4).**

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A natureza desse campo de pesquisa exigiu-me um longo e estreito contato com esse universo, portanto, as considerações finais desse trabalho enfatizam mais a apresentação de possíveis pontos de intersecção, do que uma análise densa e fechada dessa realidade. Parte-se da problematização de vários olhares sobre a história da cidade de Pelotas, através da presença da matriz afro-religiosa e suas contribuições para a formação social da cidade.

Pensar a relação entre a Princesa e o Sopapo, possibilitou apreender os eixos norteadores da organização social e política dos afrodescendentes, do período escravocrata à atualidade. Na visão de alguns militantes do movimento negro, adeptos das religiões de matriz africana, afirma-se a ligação da tecnologia da produção do charque a um ritual de *quatro-pé* do batuque. Já no período abolicionista, as manifestações culturais do *Club Nagô* são mais que um desfile de carnaval. Configuram-se como denúncias às atrocidades do sistema escravocrata.

Já no final da década de 1990 importantes organizações afro-políticas formaram-se por intermédio do tambor, do sopapo, que é considerado mais que um instrumento musical, ou carnavalesco: um objeto sagrado. O sopapo como um atabaque rei – instrumento dedicado ao orixá Xangô –, pois por intermédio de seu toque, em conjunto às rezas, é que se abre o portal entre o mundo dos homens e o universo das divindades. O tambor é o instrumento do orixá Xangô, o orixá do fogo, da madeira e da justiça. Justiça pelo reconhecimento de uma matriz africana que também constitui não só as características biológicas dos afrodescendentes, mas de uma cosmologia que impulsiona sua organização social e política.

Como *linhas fluídas*, intentou-se demonstrar a complexidade organizacional existente na prática ritual. Em um mesmo espaço físico podem ocorrer até cinco modalidades de organizações coletivas, tais como: a umbanda, nas linhas de caboclos e pretos velhos; a quimbanda, ou linha cruzada, com os exus e as pomba giras; a linha do oriente, que vem com os ciganos; os rituais de batuque e os projetos sociais. São várias as atividades que não se misturam e não se fundem, mas se cruzam tanto no espaço físico quanto na constituição da pessoa de religião.

Embora cada uma ocorra de forma distinta e particular, pode haver outros cruzamentos, mas nunca uma fusão. Destaca-se, além desses cruzamentos, uma prática religiosa familiar e geracional. Principalmente no caso da continuidade do caboclo Rompe

Mato na casa de Mãe Gisa de Oxalá — bem como, no preto velho São Coroso que continua em contato com sua família carnal, por intermédio da família de religião.

A respeito da ação social realizada nas casas de religião e na relação com as organizações coletivas, percebeu-se primeiramente o choque do tipo de lógica organizacional: organização burocrática *versus* organização dentro de uma casa de religião. Isso foi observado na relação com a Federação de Umbanda, que opta por manter a lógica organizacional de sua fundação, na década de 1970, tomando a lógica da ancestralidade, que está de total acordo com a manutenção da prática afro-religiosa. Já no campo da organização social da Federação foi percebido a centralização de poder nas mãos de um presidente que é, ao mesmo tempo, um cacique de terreira. Para o presidente, a descentralização está na abertura que a federação dá para outras casas cultuarem as entidades da umbanda e utilizarem o salão e o espaço físico. Já no que tange às decisões políticas, ele guia-se pelo estatuto, que dá direito a voz e voto a quem está em dia com a mensalidade, ação essa que causa desavença entre as demais lideranças afro-religiosas.

A relação com o movimento negro foi percebida pela lógica da guerra: delineia-se um campo de batalha onde os participantes invocam a presença dos orixás de guerra e, portanto, existe a necessidade de conhecer a cosmologia afro-religiosa para equacionar os desentendimentos e desencontros dessa organização social, pois “*estar o tempo todo com a espada na mão*” pode atrapalhar no processo de construção coletiva.

A guerra leva duas militantes a ingressarem no mundo afro-religioso, principalmente pela necessidade de equilíbrio na ação política e, ao mesmo tempo, pela busca de uma fortificação pessoal. Diferente disso é o que ocorre com as lideranças afro-religiosas quando se deslocam em direção ao movimento negro. Primeiramente, há uma decepção quanto à lógica organizacional, como ocorreu com Baiano de Oxalá, que não se identificava com esse tipo de organização, a qual, por sua vez, não enxergava a religiosidade nele presente. Ou no caso de Mãe Gisa de Oxalá que somente percebe as disputas de vaidade política, característica desse universo. Entretanto e ao mesmo tempo, não descarta a ação social, ou mesmo a necessidade de participação nos espaços de representação política, contudo o movimento negro não se torna o principal meio de participação política.

Sobre o processo de inserção nas religiões de matriz africana verificou-se que se dá, por vezes, pelo movimento da militância política para a prática afro-religiosa, ainda mais que o movimento negro é percebido pelo viés da guerra. Também se destacam entre os motivos para iniciar-se nesse universo, os momentos de crise pessoal, principalmente fatores envolvendo tanto a saúde física quanto a psicológica. Uma prática que, na maioria das vezes,

tem sua apreensão no ambiente familiar, e em determinada etapa da vida esses mecanismos são acionados, independente da vontade e projeção pessoal.

Como afirma Mãe Gisa, é o orixá que escolhe e a pessoa “*entra pelo amor ou pela dor*”. A dor refere-se a essas mazelas físicas e psicológicas. Nesse sentido, pode-se problematizar a relação dessa religiosidade com o corpo, já que no, caso dos ingressos pelas doenças, é nesse corpo que os orixás ou entidades se manifestam. E esse corpo precisa ser preparado para receber determinada entidade. Por exemplo o caso de Baiano de Oxalá ao receber o caboclo Cobra Coral: no momento que sua entidade transforma-se em cobra, ela está sob o controle do corpo de Baiano, fato esse que causam fortes dores em seu abdômen.

Enfim, o motivo que permeia todos os entrevistados são os problemas com a saúde. A cura muitas vezes é diagnosticada mais pelo jogo de búzio do que pela medicina convencional.

O grande eixo que serve como ponto de intersecção para as lutas afro-religiosas é a promoção da saúde. Pois atuar em defesa da saúde é cuidar da manutenção dessa prática religiosa, já que o corpo serve como morada dessas entidades, tanto na incorporação — dos exus, pombagiras, preto velhos, caboclos e ciganos — como na ocupação no caso dos orixás. Como nas organizações em defesa do meio ambiente, nas quais as lideranças afro-religiosas militam no mesmo sentido de manutenção da prática religiosa, já que sem os elementos da natureza não se faz religião.

A prática ritual e a relação com as divindades foram um arsenal de princípios que são transportados para outros setores da sociedade, como afirma Roger Bastide (1973), a respeito da ética presente na pessoa de religião. E, ao mesmo tempo, essa pessoa é folhada (Goldman, 1987), no sentido que ela vai se construindo junto a seu orixá, ou suas entidades. Esse fator pode ser considerado no tipo de ação social do presidente da federação, que mesmo diferenciando sua prática religiosa da prática de presidente é guiado pela lógica organizacional de sua prática religiosa.

Nesse aspecto, todas as três organizações: Olojukan, CEAAB e Grupo Afropel, frisam o não envolvimento dos projetos com a religião, pelo menos não no sentido de obrigar as pessoas a freqüentarem a casa devido à participação no projeto, e nem às ações são restritas aos filhos da casa. Não há condicionantes à participação desde que se respeitem as regras da casa, ou dos projetos. Por exemplo, no CEAAB, uma das condições de participação no reforço escolar é a freqüência na escola.

A lógica da prática da religiosidade afro-brasileira está fortemente vinculada à prática ritual que foi guardada e transmitida de geração em geração pela família de religião, de

terreira para terreira. Essa mesma lógica pauta a ação social das pessoas de religião, as ações políticas são acionadas em instâncias de manutenção e preservação da prática afro-religiosa.

Por fim, este trabalho possibilitou-me averiguar um outro olhar sobre a presença afrobrasileira em diferentes setores da sociedade. Atendo-se ao Brasil – à religião, à política, ao cotidiano – diferentemente daqueles que aparecem nos livros de história, que evidenciam um modo ocidental de pensar a sociedade. Perceber elementos que serviram de eixos norteadores da organização social e da política afrodescendente. Um olhar diferenciado, ou uma filosofia política na prática dessa religiosidade, assim como propôs o antropólogo José Carlos Gomes dos Anjos (2006), ou até mesmo uma teologia de matriz africana, assim como propõe o afro-militante Jairo de Jesus. Enfim, uma forma distinta de se perceber no espaço social, nesse caso pela cosmologia africana e afro-brasileira.

Revisão Bibliográfica

Al-ALAN, Caiuá. A negra força da princesa: Política, Pena de morte e correlção em Pelotas (1830-1857).Pelotas: Edição do autor, Sebo Icária,2008.

ANJOS, José Carlos Gomes. No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre.Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

_____. A filosofia da religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano. **Debates do NER- IFCH/UFRGS**. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ano 9, n 15 2008. (p.77-96)

ASSUNPÇÃO, Jorge Eusébio. O Negro nas Charqueadas Pelotense. In. TRIUMPHO, Vera R.S..(org). **Rio Grande do Sul Aspectos da Negritude**. Porto Alegre: Martins Livreiro editor, 1991.p.117-127.

AVILA, Carla Silva de. **Beleza e Encantamento Negro. Estudo sobre afirmação étnica por intermédio do corpo na ONG Odara Pelotas/ RS**. 2006. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

_____. **Negros em Movimento, o movimento dos negros: A mobilização negra em Pelotas 1987-2007.2008** Monografia (Especialização em Sociologia e Política). Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

ÁVILA,Cíntia Agiar. **Na interface entre religião e política: Origem e prática da congregação em defesa da religiões afro-brasileiras (CEDRAB/RS)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BASTIDE, Roger. A construção africana da pessoa. IN **Estudos afro-brasileiros**.São Paulo. Ed. Perspectivas: 1973

_____. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo. Companhia das Letras. 2001.

BIRMAN,Patrícia. Fazer Estilo Criando Gêneros: Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Relume Dumará EdUERJ,1995

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**.Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero,1983

_____. Gênese e Estrutura do campo religioso. In.:**A Economia das Trocas Simbólicas**. 5ª Edição. São Paulo:Prespectivas.2004. (p.27-98)

CONTINS, Márcia; GOLDMAN, Márcio. "O caso Pomba-Gira: Religião e violência. Um análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade ." 1982

COSTA, Emília Vióti da. O mito da democracia racial no Brasil. In: _____ **Da Democracia à República: momentos decisivos**. São Paulo: Revista de Ciências Humanas, 1979. p.227-242.

CORADINI, O. L. Escolarização, Militantismo e Mecanismos de "Participação" Política. HEREDIA, Beatriz, TEIXEIRA, Carla, BARREIRA, Irllys (orgs.). **Como se Fazem Eleições no Brasil**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002, p. 103-153

CORRÊA, Norton F. **O batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-riograndese**. 2ª Edição. São Luis, Cultura & Arte, 2006.

_____. **Os tambores Batá no Batuque no Rio Grande do Sul (Extremo-Sul Brasileiro)**. In: Prepared for delivery at the 2009. Congress of the Latin American Studies Association, RJ Brasil June 11-14,2009.

CRUZ, Levy. Democracia Racial , uma hipótese. IN. **Trabalhos para discussão** N° 128, agosto de 2002. Disponível em:< <http://www.fundaj.gov.Br/tpal/128html74k>> acesso em 6 abr. 2005,00:55:21

DA MATTA, Roberto. **Sobre o simbolismo da comida no Brasil**. O Correio da Unesco, Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, pp. 22-23, 1987.

_____. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. 4ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. 248p

SCHWARCZ, Lília Moritz. Questão racial e etnicidade. In: ANAIS, **Reunião da ANPOCS**, Caxambu, 1999. p. 267-325.

DUARTE, Luis Fernando Dias. A construção social da pessoa moderna. IN: **Da Vida Nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. (Capítulo II, PP 35-58)

DUMONT, Louis. O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro, Ed.Rocco, 1985.

FERREIRA, Walter Calixto (Borel). **Agô-ie: Vamos falar de orishás?** Porto Alegre, Renascença, 1997.

GILLES,Deleuse; GUATTARI, Félix. Mil Platôs: Capitalismo e Esquisofrenia. Vol.1 São Paulo, Editora 34, 1995.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa de candomblé. IN: MARCONDES DE MOURA, Carlos Eugênio (org.) **Candomblé: Desvendando identidades**. São Paulo: EMW, (1987).

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**. N°13: 149-253,2005

_____. Como funciona a democracia: Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro, 7 letras, 2006.

GOLDMAN, Marcio; PALMEIRA, Moacir. **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria. 2006.

KADUNC, Alexandre. **Comida de Santo**. São Paulo, Triade, 3ª edição.

KOSBY, Marília Flôor. **“Aqui nós cultuamos todas as doçuras.” Contribuição negra para a tradição doceira em Pelotas**. 2007. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

_____. “Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro.”: Sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas/RS 2009. Dissertação. (Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais) da Universidade Federal de Pelotas

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1968). O triângulo culinário. In: SIMONIS, Yvan. **Introdução ao estruturalismo: Claude Lévi-Strauss ou "a paixão do incesto"**. Lisboa: Moraes, 1979. pp. 169-176; 2001

LONER, Beatriz Ana. Pelotas se diverte: Clubes Recreativos e culturais no Séc. XIX. **História em Revista** [da] Universidade Federal de Pelotas. vol.8.2002

_____. Negros: Organização e Luta em Pelotas. **História em Revista**, [da] Universidade Federal de Pelotas. vol 5. p.7-27. dez.1999

LODY, Raul. **Candomblé: Religião e resistência Cultural**. São Paulo. Editora Ática, 1987

MAGALHÃES, Mario Osorio. **Opulência e Cultura na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul: um estudo sobre a história de Pelotas (1860-1890)**. Pelotas: Ed. UFPel/Livraria Mundial, 1993.

_____. **Pelotas: toda a prosa**. Pelotas: Armazém Literário, 2000.

MAGGIE, Ivone. “Aqueles a Quem foi Negada a Cor do Dia”: As Categorias Cor e Raça na Categoria Brasileira. IN: MAIO, Marcos Chor . (org) **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro Editora Fiocruz, 1995.p.235- 249

MAIA, Mario de Souza. O Sopapo e o Cabobu: Etnografia de uma tradição no extremo Sul do Brasil. 2008. Tese (Programa de Pós Graduação em Música) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MALINOWSKI, Bronislaw. Tema método e origem da pesquisa. In: _____ **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova guiné Melanésia**. (2ª ed.) São Paulo: Abril cultural, 1978. p.17-34.

MAUSS, Marcel, ”As técnicas corporais”. In: _____ **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Ed. Universal, 1974. p.211-233.

MAUSS. Marcel e HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naif, 2005. P 15-54.

MELLO, Marco Antonio L. de, **Reviras, Batuques e Carnavais: A cultura de Resistência dos Escravos Em Pelotas**. Pelotas Ed. Universitária UFPEL, 1994.163p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Prefácio. In: **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MISCHE, A. De **Estudantes a Cidadãos. Redes de Jovens e Participação Política**. In: Revista Brasileira de Educação, nº. 5 e 6, 1997, p. 134-150

NETO, Francisco Pereira. “**Pluralismo religioso no contexto urbano: comunidades e novas subjetividades**”. TOMO, São Paulo-SE, nº12, jan/jun 2008.pp173-195.

OLIVEIRA, Bianca Ferreira. **Você sabe quem sou eu, você sabe quem sou eu?: Uma etnografia a respeito da construção da pessoa num terreiro de umbanda**. (2009) Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

ORO, Pedro Ari; ANJOS, José Carlos ; CUNHA, Mateus. A tradição do Bará do Mercado. Porto Alegre. PMPA, SMC, CMEC, 2007

ORTIZ, Renato. Cultura Brasileira e Identidade Nacional. Editora Brasiliense. 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo. Companhia das Letras. 2001

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: Ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

KUSHNRIR, Karina. **Antropologia e Política**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol.22 Nº64. 2007p. 165-167

RODOLPHO, Adriane Luisa. **Entre a Hóstia e o Almoço: Um Estudo Sobre Sacrifício na Quimbanda**. 1994. Dissertação. (Mestrado Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RODRIGUES, Nina. Sobrevivências religiosas: Religião, mitologia e culto. In: _____ **Os africanos no Brasil**. 5ª Ed. São Paulo, Ed. Nacional 1977 p.214-260

SANCHIS, Pierre. **As religiões dos brasileiros**. Horizonte , Belo Horizonte, v.1,n2p.28-43 2º sem.1997.

SIMMEL, Georg. Sociologia da refeição. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 33, pp. 159-166, 2004.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e voduns ma Bahia e na antiga costa dos escravos na África**. 2ª Edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

WACQUANT, Lóic. **Corpo e Alma. Notas Etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumara, 2002.

SANSONE, Lívio. Um paradoxo afro-latino? Marcadores étnicos ambíguos, divisões nítidas de classe e uma cultura negra vivaz. In: _____ **Negritude sem Etnicidade**. Rio de Janeiro, Pallas, 2004. p.9-35.

SANTOS, Edson Luiz Nascimento dos. **A frente Negra Pelotense (1933-1935)**. 2000. Monografia, Curso de História, Universidade Federal de Pelotas.

SANTOS, Gevanilda. O negro e o Socialismo. In: IANNI, Otávio (org). O negro e o socialismo. **Coleção socialismo em discussão**. São Paulo. Fundação Perseu Abramo, 2005.

SANTOS, Joel Rufino(org). Culturas negras, civilização brasileira. Negro Brasileiro Negro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** n°25.p.5-9.1997

SANTOS, Jose Antonio dos .Raiou a Alvorada: Intelectuais negros e imprensa Pelotas.(1907-1957). **História e Etnias de Pelotas**.vol 7, 2003.

SANTOS, Luis A. Castro. A casa Grande e o Sobrado na Obra de Gilberto Freyre. **Anuário Antropológico/[da]** Universidade federal do ceará.p.73-99.1983

SANTOS, Renato de Oliveira. Culto afro-brasileiro no Rio Grande do Sul. In: ASSUMPÇÃO, EUSÉBIO e MAESTRI,(coords). **Nós os afro-gaúchos**. 2ª ed Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 1998. P.108-113.

SANTOS, Roberto dos. O Negro no Rio Grande do Sul: uma realidade além do mito. In: TRIUMPHO, Vera R.S..(org). **Rio Grande do Sul Aspectos da Negritude**. Porto Alegre, Martins Livreiro editor, 1991.p.107-114. 1985

_____. Três Pontos de Reflexão Sobre o Negro no Brasil In: TRIUMPHO, Vera R.S..(org). **Rio Grande do Sul Aspectos da Negritude**. 1991 p.71-3.

SILVA, Jônatas C. História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In: REIS, João José (org.). **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: ed. Brasiliense, 1988. p.275-287.

SODRÉ, Muniz. Corporalidade e Liturgia Negra. In: SANTOS, Joel Rufino dos(org), Negro Brasileiro Negro. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Cultural**. N° 25.p.29-33.1997.

SHWARCZ, Lilia K. Moritz. “Questão racial e etnicidade”. In Sergio Miceli (org.), **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo, Editora Sumaré/ Anpocs, pp. 267-325.1999

TAVARES, Júlio. **Educação Através do corpo: A representação Do Corpo Nas Populações Afro-Americanas**. In. Santos, Joel Rufino dos. Negro Brasileiro Negro. Revista do Patrimônio Histórico Artístico Cultural. N° 25.p.216.221.1997.

TAVARES, Julio César de Souza. **Retrospectiva Histórica do Movimento Negro**. IN.: GARCIA, Januário.(concepção, organização e fotografia) 25 anos 1980-2005: Movimento Negro NO Brasil. 1ª edição Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006 pag. 11-17

TURCK, Gustavo; VALENTIN, Sérgio (org). **O grande tambor: entrevistas dos mestres Griôs**. Porto Alegre: Catarse, 2010.

TURNER, Victor W. Os Símbolos no Ritual Ndembu. In: Floresta de Símbolos. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005, p. 49-82.

_____. Dramas, Campos e Metáforas. Niterói: EDUFF, 2008.