

.UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Bolívar Schlottfeldt Marini

**COMO A NAÇÃO OYÓ PRODUZ SUA HISTÓRIA?
OS FUNDAMENTOS NEGOCIADOS NA PRÁTICA DO BATUQUE**

Santa Maria, RS
2017

Bolívar Schlottfeldt Marini

**COMO A NAÇÃO OYÓ PRODUZ SUA HISTÓRIA?
OS FUNDAMENTOS NEGOCIADOS NA PRÁTICA DO BATUQUE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Ciências Sociais**.

Orientadora: Dra. Jurema Gorski Brites
Coorientadora: Dra. Monalisa Dias de Siqueira

Santa Maria, RS
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Marini, Bolívar Schlottfeldt

Como a nação Oyó produz sua história? Os fundamentos negociados na prática do Batuque / Bolívar Schlottfeldt Marini.- 2017.

132 p.; 30 cm

Orientadora: Jurema Gorski Brites

Coorientadora: Monalisa Dias de Siqueira

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, RS, 2017

1. Batuque 2. Religião 3. Afro-brasileira 4. Tradição
I. Brites, Jurema Gorski II. Siqueira, Monalisa Dias de
III. Título.

Bolívar Schlottfeldt Marini

**COMO A NAÇÃO OYÓ PRODUZ SUA HISTÓRIA?
OS FUNDAMENTOS NEGOCIADOS NA PRÁTICA DO BATUQUE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Ciências Sociais**.

Aprovado em 14 de setembro de 2017:

Jurema Gorski Brites, Dra. (UFSM)
(Orientadora)

Monalisa Dias de Siqueira, Dra. (UFSM)
(Presidente / Coorientadora)

Maria Catarina Chitolina Zanini, Dra. (UFSM)

Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Dr. (UFMG)

Santa Maria, RS
2017

DEDICATÓRIA

*À minha família, em especial ao meu avô Daniel, que infelizmente não pode
presenciar mais esta conquista acadêmica, mas que deixou inspiração e saudade às
pessoas dessa terra.*

AGRADECIMENTOS

A concretização desse trabalho ocorreu, principalmente, pelo auxílio compreensão, dedicação e pelo axé de várias pessoas. Agradeço a todos que contribuíram de alguma forma para a conclusão deste estudo e, de uma maneira especial, agradeço:

- à minha orientadora Jurema Gorski Brites e à minha coorientadora Monalisa Dias de Siqueira, pela dedicação, compreensão e precisas observações que ajudaram à concretização deste trabalho;

- à professora Laure Marie-Louise Clémence Garrabé, que me orientou durante os dois primeiros semestres e parte do terceiro semestre de mestrado, por sua dedicação e pela forma como conduziu comigo os princípios desta pesquisa.

- à minha família, pelo incentivo e por poder compartilhar com eles a comemoração de cada vitória;

- às ancestrais da nação Oyó de Alegrete/RS, Emília de Oyá Ladjá, Doca de Yemanjá e Lili de Xapanã, agradeço à licença (*agô*) de poder registrar suas histórias;

- à minha família de santo do Ilê Axé Oxum Demun pela amizade, disposição, paciência e confiança, em especial ao meu Babalorixá, Carlos de Oxum, ao meu padrinho e avô de santo, Airton de Yemanjá, e a Maria Delói de Ogum, madrinha de todos os filhos deste Ilê;

- ao Conselho do Povo de Terreiro do Município de Alegrete, em especial à sua presidenta, Denise de Ogum, e a Clodoaldo de Oxalá, meu amigo, mestre de capoeira e colega de militância;

- aos responsáveis pela AURAFÁ, que gentilmente colaboraram com histórias sobre o passado da Umbanda e do Batuque de Alegrete/RS, especialmente ao senhor Sylla Orguissa (postumamente), à Dona Tita e à Dona Rita Jussara, zeladoras de Umbanda e guardiãs da família espiritual de Mãe Eunice.

RESUMO

COMO A NAÇÃO OYÓ PRODUZ SUA HISTÓRIA? OS FUNDAMENTOS NEGOCIADOS NA PRÁTICA DO BATUQUE.

AUTOR: Bolívar Schlottfeldt Marini
ORIENTADORA: Jurema Gorski Brites
COORIENTADORA: Monalisa Dias de Siqueira

O presente estudo teve por objetivo pesquisar uma família de santo composta por dois terreiros de Batuque da nação Oyó na cidade de Alegrete/RS. O objetivo central tratou da forma como a comunidade dos terreiros produz sua própria história através de mecanismos de negociação da tradição. Tal processo de negociação ocorre quando os fundamentos religiosos precisam ser flexibilizados em virtude de diferentes fatores. A tradição possui mecanismos próprios de codificação e decodificação, e foi aferido que, nos terreiros observados, esses mecanismos funcionam em uma triangulação de forças, na qual estão implicadas diferentes agentividades: a agentividade do invisível, que são os orixás e os espíritos dos ancestrais falecidos; a agentividade dos mais velhos, detentores da autoridade dentro dos terreiros; e os fatores externos, que podem ser desde proibições legais às práticas do culto, pobreza circunstancial e oscilação de preços e disponibilidade de mercado dos itens necessários aos rituais. Quando essas forças são acionadas, a tradição pode ser modificada, e essas mudanças, que ficam impressas na memória das pessoas, produzem as histórias individuais e coletivas que dão forma à identidade dos terreiros.

Palavras-chave: Batuque. Religião. Afro-brasileira. Tradição.

ABSTRACT

HOW THE OYÓ FOLK PRODUCE THEIR HISTORY? THE NEGOTIATED FUNDAMENTALS IN THE PRATICE OF THE BATUQUE.

AUTHOR: Bolívar Schlottfeldt Marini
ADVISOR: Jurema Gorski Brites
CO-ADVISOR: Monalisa Dias de Siqueira

This research aimed to investigate a religious group composed by two *terreiros* (temples) of the religion called Batuque of the Oyó people in the city of Alegrete, in the south of Brazil. The central objective dealt with the way in which the community of the *terreiros* produces their own history through mechanisms of negotiation of the tradition. Such a negotiation process occurs when religious fundamentals need to be flexibilized in reason of different factors. Tradition has its own mechanisms of codification and decoding. It has been verified that in the *terreiros* which I observed these mechanisms work in a triangulation of forces, in which are implicated different agencies: The agency of the invisible, that are the *orixás* (the deities) and the spirits of the ancestors deceased; the agency of the elders, who hold authority within the *terreiros*; and external factors, which can be prohibitive laws to worship practices, poverty and price fluctuations, and market availability of items necessary for rituals. When these forces are aroused, tradition can be modified and these changes, imprinted in people's memories, producing the individual and collective stories that shape the identity of the *terreiros*.

Keywords: Batuque. Religion. Afro-brazilian. Tradition.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Foto do quadro de avisos do Ilê Axé Oxum Demun escrito por Carlos de Oxum.....	64
Figura 2 – Local de honra do terreiro de Airton de Yemanjá.....	78
Figura 3 – Foto de Mãe Lili de Xapanã (Aleli Ferreira Bertola) no lugar de honra do terreiro de Airton de Yemanjá.....	79
Figura 4 – Paramentações de orixá no terreiro de Airton de Yemanjá. Foto do dia 18/11/12.	80
Figura 5 – Mãe Lili de Xapanã em dia festivo. Data desconhecida.	83
Figura 6 – Foto tirada em junho de 1994 no terreiro de Lili de Xapanã.....	87
Figura 7 – Genealogia do terreiro de Carlos de Oxum.....	88

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Observações de campo pertinentes para a elaboração das hipóteses e problemática da pesquisa	38
Quadro 2 – Listagem dos orixás conforme sua ordem na nação Oyó.....	50
Quadro 3 – Listagem dos orixás conforme sua ordem nas demais nações	51
Quadro 4 – Categorização dos orixás	52
Quadro 5 – Atribuições, símbolos e características dos orixás na nação Oyó.....	53
Quadro 6 – Calendário de datas fixas do Ilê Axé Oxum Demun	61
Quadro 7 – Calendário com as etapas de um ebó de apronte	68
Quadro 8 – Etapas de um ebó de apronte no terreiro de Carlos de Oxum	121

LISTA DE ABREVISTURAS E SIGLAS

Afrobrás	Federação das Religiões Afro-Brasileiras
AURAFÁ	Associação de Umbanda e Religião Africana de Alegrete
CPTMA	Conselho do Povo de Terreiro do Município de Alegrete

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 CAPÍTULO METODOLÓGICO	26
1.1 INTERESSE DE PESQUISA E ENTRADA A CAMPO	28
1.2 MÉTODO E TÉCNICAS	34
1.3 RECORTE DE PESQUISA: PARTINDO DO PROBLEMA SOCIAL PARA O PROBLEMA CIENTÍFICO.....	38
1.4 A ÉTICA E O SEGREDO	40
2 A TRADIÇÃO AGENTIVA	42
2.1 PECULIARIDADES DO BATUQUE GAÚCHO	44
2.2 OS ORIXÁS.....	47
2.3 CALENDÁRIO LITÚRGICO.....	61
2.3.1 Datas fixas	61
2.3.2 Datas móveis	63
3 CARACTERIZAÇÃO DO OYÓ EM ALEGRETE	74
3.1 ALEGRETE: A CIDADE, AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A NAÇÃO OYÓ	74
3.2 GENEALOGIA DA NAÇÃO OYÓ	77
3.3 A NAÇÃO OYÓ E AS NAÇÕES JEJE, IJEXÁ E CABINDA.....	88
4 O ILÊ AXÉ OXUM DEMUN E A CIDADE DE ALEGRETE	92
4.1 FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DO GRUPO	93
4.2 ASPECTOS ECONÔMICOS DO COTIDIANO DO TERREIRO	97
4.3 ATUAIS CONFLITOS E POLÊMICAS QUANTO ÀS PRÁTICAS DO BATUQUE	101
4.3.1 O sacrifício de animais	101
4.3.2 Debates sobre ecologia e poluição	103
4.4 UM TERREIRO PRODUZINDO SUA HISTÓRIA	106
5 A NEGOCIAÇÃO DA TRADIÇÃO NA NAÇÃO OYÓ	109
5.1 OS FUNDAMENTOS E A AUTORIDADE	109
5.2 UM <i>EBÓ</i> EM MEIO A UMA ENCHENTE	111
5.3 A TRIANGULAÇÃO.....	118
5.3.1 O potencial criativo da crise	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS	130

INTRODUÇÃO

Na década de 1970, uma Yalorixá¹ da nação Oyó² estabeleceu um terreiro de Batuque³ na cidade de Alegrete, no interior do Rio Grande do Sul. Natural dessa cidade, ela fora iniciada em Porto Alegre em uma tradicional linhagem do Batuque, a família de mãe Emília de Oyá Ladjá. Essa Yalorixá, conhecida por mãe Lili de Xapanã, era negra, de origens humildes, deficiente física (perdera os movimentos das pernas ainda jovem), dona de uma fé memorável e de uma capacidade sem igual para organizar sua família de santo⁴ em tempos de crise. Essas suas características a tornaram uma das Yalorixás mais reconhecidas da tradição africana de Alegrete, sendo constantemente mencionada – inclusive por membros de outras famílias de santo – como um exemplo de conduta religiosa, de liderança comunitária e de poder espiritual.

É por causa dessa senhora que hoje eu escrevo este trabalho. Hoje, a família de santo de Lili de Xapanã em Alegrete tem continuidade em dois terreiros: o Ilê Axé Omi Orum, de Airton de Yemanjá; e o Ilê Axé Oxum Demun, de Carlos de Oxum (filho de santo de Airton). Neste último foi onde realizei minha pesquisa. Para esta família de santo, mãe Lili continua a ser uma bússola moral e uma referência em momentos de dúvida. Essa referência tem especial significado em momentos como agora, em que a vida do terreiro é sacudida por limitações materiais, seja sob a forma de uma pobreza circunstancial, da escassez de recursos, ou mesmo em situações que restringem a possibilidade de realização dos rituais ancestrais.

¹ Sacerdotisa de religião afro-brasileira, também chamada de Mãe de Santo, feminino de Babalorixá.

² O termo nação é uma palavra complexa, pois seu uso original tinha meramente o fim de denominar e classificar os escravos quanto a sua proveniência. Nem sempre estando relacionada com os grupos étnicos, mas mais comumente com as regiões portuárias onde esses escravos eram adquiridos, ou ainda relativo às nomenclaturas generalizantes dos grupos nativos. Ou seja, o termo foi criado com um fim e vem sendo empregado para outro, pois no Batuque frequentemente se recorre ao vínculo com uma identidade africana (ou identidade cultural de matriz africana) para legitimação do culto, e o passado mitificado dessas nações é recorrido como forma de solidificar essa legitimação. Segundo Ordep Serra (1995, p. 71 apud BANAGGIA, 2008, p. 106): “O conceito de ‘nação’ tem duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica (dos fundadores do culto) [...] certos designativos de ‘nação’ usam-se mais, ao que parece, como indicadores de formas litúrgicas”. No Batuque de Alegrete existem as seguintes nações: Ijexá, Jeje, Cabinda e Oyó.

³ A religião afro-brasileira no Rio Grande do Sul recebe o nome de Batuque, mas também pode ser chamada apenas de Nação, ou mesmo pelo nome específico da nação cultuada: “Sou do Oyó” ou “cultuo o Jeje”.

⁴ Conjunto de pessoas que compõe um terreiro. Geralmente um Pai ou Mãe de Santo (Babalorixá ou Yalorixá, respectivamente) e seus filhos de santo.

Devo, antes, situar brevemente o leitor no universo das religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul e, especificamente, de Alegrete. A religião de matriz africana mais antiga do estado é o Batuque, que surge em um processo similar ao Candomblé da Bahia, por exemplo, como um rito que preserva as tradições trazidas pelos antepassados africanos, ressignificadas em território rio-grandense. Além do Batuque, há a Umbanda, religião nascida no estado do Rio de Janeiro, na cidade de São Gonçalo, no ano de 1908, pelas mãos do médium⁵ Zélio Fernandino de Moraes, mas que se ramificou pelo Brasil, chegando ao Rio Grande do Sul em meados das décadas de 1930 e 1940(OLIVEIRA, 2008).

Embora a pesquisa se detenha mais dentro do Batuque da nação Oyó, a interação com outras linhas, como a Umbanda, a linha cruzada⁶ e também com a comunidade leiga é importante para o desenvolvimento desta pesquisa. Para muitas pessoas “de fora” (em linhas generalizantes), as nuances que diferenciam o Batuque da Umbanda (que são deveras contrastantes) não se delineiam com clareza. Ao falar com essas pessoas, parece que a maior preocupação está em categorizar o que é da “linha branca” e o que é da “linha negra”⁷. A imagem que formulam começa pelo nome da religião: Umbanda soa-lhes mais como algo bom, associado ao espiritismo kardecista, enquanto Batuque soa como algo pejorativo, ligado à magia negra, “batucaria”, “feitiçaria”, “macumba”, “saravá”. Compreendo por onde é guiado esse tipo de raciocínio, pois a Umbanda é um culto que tem mais influências brancas e europeias do que o Batuque, atenuando em muito os traços considerados demasiadamente negros. Os quais, no imaginário racializado da sociedade brasileira, comportam ambigüidades de sentidos (ORTIZ, 1991).

As diferenças começam pela estética dos terreiros e dos rituais: os altares de Umbanda são abertos aos olhos do público, nos seus rituais as pessoas usam vestes ocidentais (geralmente) na cor branca, os “pontos” (cânticos sagrados) são entoados em português e não há sacrifício animal; enquanto, no Batuque, os altares são fechados (sugere mistério), as roupas (axós) buscam lembrar um estilo africano e são confeccionadas na cor de cada Orixá (exótico, estranho), os “axés cantados” (cânticos sagrados do Batuque) são em língua africana (aspecto ainda mais exótico)

⁵ Termo emprestado pela Umbanda do Espiritismo. Refere-se à pessoa com capacidade de se comunicar com entidades do mundo espiritual.

⁶Diz-se dos terreiros que cultuam tanto Batuque quanto a Umbanda.

⁷ Usando a noção nativa do terreiro de Carlos, magia negra é toda a magia que viola o livre arbítrio de outrem.

e há sacrifícios de animais (o que gera as mais distorcidas e precipitadas interpretações).

Essa imagem que os leigos fazem acerca do Batuque e da Umbanda não deixa de influenciar o modo como os terreiros se relacionam. Há terreiros da chamada Umbanda pura⁸ (que não praticam o Batuque), os de Batuque puro e também os da “linha cruzada”, que cultuam ambas as religiões. Não pude estabelecer uma base estatística para isso, mas os terreiros da “linha cruzada” se sobrepõem numericamente aos demais (ORO, 1999).

A afirmação de pureza em um terreiro também suscita a definição do que é considerado “impuro”, pois, segundo Beatriz Góis Dantas (1988), a noção de pureza serve para os terreiros demarcarem um lugar para si e um lugar para os outros. Os adeptos da Umbanda dita “pura” alegam que, por não praticarem sacrifícios animais, estariam mais de acordo com as leis do *karma*⁹. Já o Batuque “puro” alega que são os legítimos defensores da tradição africana “de origem”. Existem ainda os terreiros da chamada “linha cruzada”, os quais defendem que apenas a união das duas linhas pode promover equilíbrio espiritual no terreiro.

A linha cruzada engloba uma grande variedade de modalidades de culto, pois, embora os adeptos do Batuque e da Umbanda se considerem pertencentes a um mesmo grupo (uma identidade batuqueira e umbandista), são duas religiões que não têm um corpo litúrgico padronizado. Dentro da linha cruzada há o culto da Quimbanda, que é um bom exemplo de como esse cruzamento ocorre, pois cultua os Exus e Pombagiras – entidades que vêm de um universo simbólico mais próximo da Umbanda, mas que recebem sacrifícios animais, variando também na forma de serem representadas nos altares, podendo ser sob a forma de estátuas, mais semelhante à Umbanda, ou também em pedras chamadas de *otás*, similar ao Batuque (BARBOSA NETO, 2012).

Logo, essas diferenças decorrem da forma de “cruzar e descruzar esses lados”, conforme diz Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012, p. 8). Geralmente os terreiros não misturam as práticas do Batuque com as da Umbanda ou Quimbanda, nem mesmo espacialmente, pois os objetos de culto de cada entidade também são postos separados no terreiro, como observa Barbosa Neto (2012, p. 8):

⁸O termo “pureza” está aqui empregado da mesma forma que observei no terreiro de Carlos de Oxum, referindo-se ao terreiro de Umbanda ou de Batuque que não pratica a linha cruzada.

⁹ Conceito importado do Kardecismo, usado aqui de uma forma que lembra o neodarwinismo de Kardec.

Na casa de Pai Mano, os exus são os seres que, sempre localizados do lado de fora da casa, encontram-se, no entanto, simultaneamente próximos dos eguns (dos mortos) e dos orixás (dos deuses), mas não de qualquer orixá e sim daqueles que, dentre eles, são os mais distantes do *parentesco de santo*, cuja fabricação é um dos objetos do ritual de iniciação.

Como visto, o que vai determinar a forma de cruzar e descruzar as linhas são as afinidades que as entidades possuem entre si.

O terreiro de Carlos somente passou a praticar a Umbanda e a Quimbanda em meados de 2016 (no período final da minha pesquisa), em virtude de uma exigência das próprias entidades, que justificaram dizendo que a inserção do culto da Quimbanda iria *“equilibrar a rua”*. Carlos costuma dizer: *“a Umbanda é a porta de entrada do Batuque num terreiro de linha cruzada”*. Segundo ele, a Umbanda tem uma estética geral mais assemelhada às outras religiões cristãs e a linguagem usada na Umbanda é mais acessível àqueles que tiveram uma primeira socialização dentro do contexto cristão (o que configura a maioria da população).

Esse “branqueamento” da religião, como aponta Ortiz (1991), se manifesta na forma como a Umbanda faz a tradução de um universo sagrado mais distante para algo mais próximo e familiar. Para isso são criadas novas significações e pontos em comum entre a Umbanda e o Batuque, que passaram a existir de forma complementar, embora sejam religiões surgidas em épocas, contextos e lugares diferentes. Como se a Umbanda fosse colocada como um tom intermediário em um *dégradé* que parte do Batuque e vai até o cristianismo. Essa relação de “porta de entrada” que a Umbanda tem para com o Batuque não se dá no nível de uma razão instrumental, mas sim numa relação de eficácia, em que a Umbanda facilita a tradução de universos religiosos diferentes. Jurema Brites (1993) acompanhando a interpretação de Reginaldo Prandi (1991) em “Os candomblés de São Paulo” conferiu um movimento semelhante na sua dissertação de mestrado, no entanto com vetores invertidos. A etnografa descreve uma casa de Umbanda em Porto Alegre que paulatinamente vai se aproximando da Linha Cruzada para finalmente tornar-se um Terreiro de Candomblé. Na trajetória das Nações africanas a casa foi mudando de avô de santo até chegar perto de uma linhagem considerada “mais africana”. Dessa forma, ela argumenta que o Candomblé também migra de status dentro de setores da sociedade brasileira e vai conquistado adeptos na medida em que de “religião de negros”, vai tornam-se símbolo da cultura nacional, tendo como

uma das molas propulsoras a divulgação dessa religião entre artista e intelectuais tropicalistas.

Essa disputa sobre a tradição é um pano de fundo relevante da construção cotidiana das identidades do “povo de santo” entre o qual esta pesquisa foi realizada. Assim, utilizo essa disputa pela tradição mais legítima (que acalora as discussões internas nos terreiros) para expor importantes contribuições à problemática desta pesquisa.

Dentro dessa perspectiva, reúno nesta introdução uma prévia dos resultados obtidos na pesquisa desenvolvida nessa família do Batuque da nação Oyó, situada na cidade de Alegrete/RS, e constituída por dois terreiros: a casa mãe, o Ilê Axé Omi Orum, liderado pelo Babalorixá Airton de Yemanjá; e o Ilê Axé Oxum Demun, liderado por Carlos de Oxum (filho de santo de Airton de Yemanjá). É neste último que se concentra a maior parte das observações.

A problemática trata de como essa família de santo produz sua história através da negociação dos fundamentos religiosos. Essa produção ocorre quando os fundamentos precisam ser negociados em virtude de fatores externos. Quando tensionados mediante limites materiais incontornáveis¹⁰, o grupo se vê obrigado a negociar os fundamentos para garantir a continuidade de seus rituais. Dessa forma, novas configurações ritualísticas passam a fazer parte da liturgia, deixando impressões na história do grupo. Isso leva ao conceito de agência, que é, para Homi Bhabha (1998), uma estratégia de sobrevivência cultural, tanto transnacional, quanto translacional. É transnacional, devido ao deslocamento cultural da África para o Brasil; e também é translacional, pois esse deslocamento ao longo da história implica em diferentes compreensões de como a cultura atribui significado e o que é significado pela cultura (BHABHA, 1998).

Portanto, os batuqueiros demonstram a capacidade de agência através de uma espécie de bricolagem¹¹ (LÉVI-STRAUSS, 1976), em que moldam seu fundamento juntamente com elementos de outras nações e também do mundo exterior à sua religião. Porém, mesmo que o ato de negociar fundamentos seja uma característica do grupo que vem viabilizando os rituais de acordo com a mudança dos tempos, isso

¹⁰ Com essa expressão pretendo representar o preço crescente dos materiais de uso litúrgico, a disponibilidade (cada vez mais escassa) desses materiais, as proibições legais de realização dos rituais (leis contra o sacrifício de animais e do uso de espaços públicos para oferendas) que ameaçam e cerceiam os direitos dos praticantes das religiões afro-brasileiras.

¹¹ Trata-se da união de elementos diversos para formar outro elemento individualizado, a exemplo das religiões híbridas, como o Batuque e a Umbanda.

acaba afetando a maneira como a comunidade se enxerga em termos de legitimidade e autoridade das lideranças religiosas, pois para Carlos, Airton e as demais autoridades dessa família da nação Oyó o que autoriza um Babalorixá ou Yalorixá perante sua comunidade é justamente o vínculo que ele representa com o passado e a tradição.

Tomando a expressão apresentada por Clara Mariani Flaksman (2014), Airton e Carlos têm “enredo” para explicar a legitimidade que estes pais de santo possuem para diante de tais situações. A autora apresenta este termo nativo do Candomblé que possui três principais significados: o de narrativa, um modelo de relação social e também de emaranhamento.

É uma narrativa, pois a tradição a qual Airton e Carlos representam conta a sua própria história, nas formas pelas quais as inovações rituais ajudam a contar como eram as condições de vida no passado e o que motivaram tais inovações. Segundo, é também um modelo de relação, pois retrata o processo contínuo de formação de indivíduos dentro do Candomblé ou do Batuque, cada pessoa tem “enredo” com um orixá, pois são os orixás que escolhem as pessoas, e não o contrário. E, por último, também tem o significado de emaranhamento, como se a religião fosse uma teia na qual as pessoas se prendem. A meu ver, o batuque também “prende” as pessoas, como Carlos costuma também dizer: *“uma cabeça que já recebeu axorô¹² vai ser sempre do axé, não importa por onde a pessoa ande”*.

Por isso, prescrever ou mudar certos preceitos pode representar a quebra de uma tradição e, conseqüentemente, a perda da força de um terreiro. Essa preocupação se manifesta ainda mais pungentemente sobre a nação Oyó, grupo minoritário em todo o estado do Rio Grande do Sul. Em um levantamento feito juntamente à Afrobrás (Federação das Religiões Afro-brasileiras), foi constatado que há 82 terreiros registrados na cidade de Alegrete, sendo destes apenas dois da nação Oyó. Este fato se confirma na literatura sobre o Batuque no Rio Grande do Sul (BRAGA, 1998; CORRÊA, 1992), na qual o Oyó é referido largamente como minoritário ou em desaparecimento também no restante do estado.

Tanto Norton Corrêa (1992) quanto Ari Pedro Oro (1999), em suas pesquisas, realizaram revisões bibliográficas sobre o Batuque. Ambos apontaram que os primeiros registros bibliográficos começam com Leopoldo Bettiol e Dante Laytano

¹² Sangue derramado nos rituais.

nas décadas de 1920 e 1930 e, posteriormente, recebem as contribuições de Herskovits e Bastide nos anos 1940 e 1950. Enquanto Bastide usa o modelo do Candomblé baiano como fita métrica para todas as religiões afro-brasileiras, Herskovits aporta uma perspectiva de que o Candomblé em si é uma religião flexível. De qualquer maneira, ambos antropólogos já tomavam o Batuque como uma genuína manifestação religiosa que tenta reconstruir em território gaúcho um passado africano. As outras contribuições para os estudos sobre o Batuque se dão no campo do folclore, por autores como Carlos Galvão Krebs, Edvino Friderichs e Ernesto La Porta. Oro (1999), na sua revisão bibliográfica, fala da produção acadêmica sobre o Batuque, através da qual fica evidente que a década de 1990 foi a mais profícua em termos de variedade de autores e temas abordados, mas no tocante à nação Oyó, os registros se tornam escassos. Tanto Corrêa (1992) quanto Oro (2008) dedicam poucas linhas, nas quais referem sempre o Oyó como um culto antigo, muito tradicional, mas em minoria se comparado com as outras nações que existem (jeje, ijexá, cabinda, nagô e moçambique)¹³.

Para fins de comparação com pesquisas em outras nações, também revisei as obras “Aprendiz de bacana: mobilidade social em uma terreira afro-brasileira” (BRITES, 1993) e “O batuque e a linha cruzada: variações sobre os sistemas etnolítúrgicos afro-brasileiros” (BARBOSA NETO, 2012). Ambas apontam para algo importante de se observar: como diferentes terreiros e linhas do Batuque lidam com os mesmos problemas em épocas também diferentes.

Não somente os praticantes da nação Oyó temem o desaparecimento de suas tradições. Intelectuais acadêmicos e também o “povo de santo” tomam o exemplo de outras nações das quais não se têm mais conhecimento, como o culto do Moçambique e do Nagô, ou mesmo de cultos ainda existentes, mas diluídos dentro da tradição de nações mais numerosas, como o caso da nação Jeje, hoje diluída dentro do culto Ijexá, para apontar a nação Oyó como minoritária. Essa possibilidade de desaparecimento ou diluição os faz ponderar muito essa negociação da tradição. Pessoas de mais idade no culto, como Airton e os seus irmãos de santo (que hoje configuram as pessoas de mais idade da nação Oyó em Alegrete) afirmam não gostar de muitas inovações. Eles se dizem divididos entre desaparecer estatisticamente e criar possibilidades de viabilização do seu culto que possam

¹³ Expandirei esse assunto no capítulo metodológico.

suprimir elementos que dizem ser fundamentais para a definição da identidade da família de santo.

Porém, chamo atenção ao fato de que a negociação da tradição não é algo novo, tampouco se opõe à tradição num binarismo simplificante do tipo: passado x futuro ou tradição x inovação. A negociação da cultura se fez presente em toda a história do Batuque, visto que se trata de uma religião típica de povos originários retirados à força de seu local de origem, e que precisaram reformulá-la em um ambiente novo, com elementos materiais, espaciais e sociais novos. Portanto a negociação caminha ao lado da história do Batuque, produzindo cultura em meio às condições adversas.

Mesmo assim, hoje em dia, o passado é visto pelos batuqueiros como um ponto de referência, e as inovações como algo que ameaça a ordem religiosa. Esse ponto de equilíbrio situado entre a viabilização do ritual e a perda do significado das coisas é muito tênue. Os mais velhos costumam dizer que, embora as coisas possam mudar, é preciso manter um “mínimo aceitável” de rigor. Esse termo “mínimo aceitável” não apareceu em minhas observações como um ponto final ao processo de negociação, mas sim como o ponto em que o processo de negociação se densifica, revelando o mecanismo pelo qual essa família de santo realiza essas negociações. Isso será retomado na apresentação dos conceitos e hipóteses.

Voltando à problemática, ao questionar como a nação Oyó produz sua história, procuro compreender como os batuqueiros significam suas práticas através do tempo. Sempre ouvi dos batuqueiros de outras nações que a nação Oyó era menor numericamente, também encontrei poucos registros escritos e pesquisas sobre a nação, mas mesmo assim ela está viva e lutando pela sua identidade religiosa. Embora seja difícil circunscrever um fundamento, pois sua natureza consiste num segredo cuidadosamente guardado, as falas dos mais velhos revelam (à “boca pequena”) que a nação só conseguiu sobreviver ao tempo justamente por negociar a tradição. Relatos ouvidos dos tempos de perseguição política, pobreza ou de escassez de recursos denunciam a violência cometida para com os praticantes do Batuque e demonstram as formas de resistência e as táticas¹⁴ abordadas por esses agentes para manter viva a tradição.

¹⁴ Conceito-chave que descreve um dos dois tipos de comportamento apontados por Certeau (1974). Para o autor, existem as “estratégias”, relativas às instituições, e as “táticas”, relativas às pessoas comuns, podendo configurar uma forma de resistência ou “contra-estratégia”. Neste trabalho, a

Sendo assim, quais são as forças que atuam na negociação da tradição? O termo êmico “fundamento” sintetiza em uma unidade menor os elementos de um ritual: os valores do grupo, a vontade dos Orixás e a autoridade dos mais velhos. Analisando os fundamentos, percebi que neles habitam os elementos que são tensionados durante a negociação da tradição.

Chego assim às hipóteses. A hipótese primeira (hipótese de trabalho) é fruto das observações preliminares no terreiro de Carlos de Oxum e em outros terreiros que visitei antes de decidir onde faria o campo. Ela serviu como ponto de partida, porém, quando vi a maneira como ela se conjugava na prática, se fez necessária uma reformulação, chegando à hipótese segunda: 1) Hipótese Inicial: a nação Oyó é reticente às mudanças, pois é um culto minoritário e isso representa um risco à sua existência. As modificações são vistas, pelo grupo, como elementos exóginos e não são desejadas pela maioria. 2) Hipótese segunda: a nação Oyó se mostrou mais flexível do que aparentava no início. A mudança e a negociação fazem parte da tradição do grupo. As negociações são autorizadas pelas normas da tradição, operando dentro de um sistema previsto e intencional que passei a chamar de “triangulação” (categoria operatória), que é uma medição de forças entre três vértices: fatores externos (agentividade dos objetos, do meio e da sociedade exterior), a autoridade dos mais velhos (agentividade da ancestralidade) e as entidades (agentividade do invisível).

A hipótese inicial foi refutada durante um *ebó*¹⁵ observado entre os dias 5 e 18 de outubro de 2015. Nessa mesma ocasião, intensos temporais atingiram praticamente todo o estado do Rio Grande do Sul. Especialmente em Alegrete, as chuvas causaram uma enchente que desabrigou centenas de pessoas, destruiu casas e interditou a ponte Borges de Medeiros, principal via de tráfego entre a zona leste da cidade (local que dá acesso ao terreiro) e a região central. Esse desastre climático restringiu o acesso a vários itens necessários ao *ebó*, pois se inviabilizou o acesso a certos pontos da cidade, e o terreiro ficou sem água e luz, forçando mudanças no ritual. Também em virtude das chuvas, morreram algumas aves que seriam usadas no *ebó*. Naquele momento, mediante tantas limitações, cogitou-se

negociação dos fundamentos é algo totalmente tático, pois estabelece uma “contra-estratégia” a vários fatores externos, como o preconceito e a perseguição religiosa, por exemplo.

¹⁵ Do yorubá, *bó* = servir. Ritual no qual se sacrificam animais “quatro pé” (cabras, cabritos, ovelhas, carneiros ou porcos) aos Orixás. Nestas ocasiões ocorrem os “aprontes”, rituais que consagram os adeptos ao grau de “prontos” na religião, ou seja, já estão prontos para se tornarem Babalorixás ou Yalorixás.

interromper o ritual, mas ponderou-se que o investimento financeiro feito até aquele ponto com a organização do *ebó* era tanto, que seria melhor negociar uma saída viável (evitando mais perdas financeiras), que conciliasse a vontade das entidades e que respeitasse a tradição.

Consultando os orixás (através do oráculo dos búzios) e os mais velhos, Carlos verificou que havia a possibilidade de fazer modificações para viabilizar o ritual. O número de aves ofertado a algumas entidades foi reduzido, alguns rituais que ocorreriam em dias diferentes foram reunidos no mesmo dia e alguns itens materiais foram substituídos. Essa possibilidade de viabilizar o ritual em meio a tamanha crise foi acompanhada por todos que estavam presentes, gerando reações bastante positivas (principalmente entre os mais novos), pois nem todos sabiam da existência dessas possibilidades. Porém, entre os mais velhos, esse ritual foi motivo de cautela, pois se estava mexendo naquilo que há de mais sagrado em um terreiro, que é a sua tradição. Por isso, eles acompanharam todos os processos, para que o valor sagrado dos rituais não se perdesse.

Para tanto, reúno aqui as contribuições teóricas com as quais pretendo cercar a problemática nas suas diversas dimensões. Primeiramente há o fenômeno, que trata da negociação da tradição e da cultura, abordada por Homi Bhabha e Néstor García Canclini; e há também a maneira como os batuqueiros definem suas práticas ao longo da história, sobre o qual incidem Marshall Sahlins e Eric Hobsbawn. Com isso, defendo a minha posição teórica, demonstrando como pretendo responder a problemática.

Começo justificando minha postura acerca dos termos hibridez cultural, sincretismo e mistura. O sincretismo é um termo científico que vem sendo empregado por uma longa tradição de pesquisadores, como Cândido Procópio Ferreira (1977), Roger Bastide (1973), Roberto Motta (1982), Clóvis Moura (1988) e outros. Hoje em dia, é muito usado na linguagem popular do campo para se referir à forma como Catolicismo, Batuque, Umbanda, Espiritismo etc. interagiram em dados momentos da história, gerando novas configurações do culto. Esse termo faz parte do vernáculo cotidiano do batuqueiro e do umbandista para se referir à correspondência entre os orixás e santos católicos, ou na relação dos dias de culto dos orixás com os dias dos santos.

Bastide (1975, 1978) interpreta o sincretismo de uma forma contrária à tradição antropológica de seu tempo, na qual Nina Rodrigues (1977), na obra da década de

1930, “Os Africanos no Brasil”, associa a mistura racial à degeneração. Para Bastide, a coexistência desses universos simbólicos deu origem a dois tipos de sincretismo: o sincretismo mosaico e o sincretismo fusão (PEIXOTO, 2000). Enquanto o sincretismo fusão interpreta como uma fragmentação das culturas e da memória coletiva, a ponto que estas passam a perceber-se apenas de forma desconexa, o sincretismo mosaico interpreta como uma separação e inserção de elementos (rituais, entidades etc.) justapostos como em um mosaico.

Porém, Pierre Sanchis (1994) chama atenção ao fato de que a aceitação do sincretismo pelo campo se dá também de forma variada. Compreendendo que ele é uma construção cultural fruto do período da escravidão, muitos Babalorixás e Yalorixás, geralmente os do Batuque “puro”, passam a evitar as relações sincréticas em defesa de uma pureza daquilo que é africano nos rituais. O conceito de pureza oposto ao de sincretismo e mistura são construções sociais que participam dos discursos de hegemonia (SANCHIS, 1994). O autor menciona algo (que eu também percebo), o fato do sincretismo ser mais bem aceito pela Umbanda. Analiso que seja porque, na Umbanda, há uma coexistência mais plural de universos simbólicos (africano, indígena, europeu, cristão, exotérico e até oriental), os quais estão também mais explicitados do que no culto do Batuque.

Ou seja, São Jorge não deixou de ser São Jorge, e Ogum¹⁶ não deixou de ser Ogum. Os adeptos dessas religiões estão cientes disso e sabem os motivos pelos quais hoje se cultua Ogum com imagens de São Jorge em terreiros de Umbanda e que se façam festas a Ogum no dia 23 de abril nos terreiros de Batuque. Na lógica da minha argumentação, foi uma tática de viabilização do culto africano em épocas de proibição legal e preconceito. Acreditar que os africanos aceitaram essa troca seria anular a agentividade e a capacidade de reflexão do processo de mistura cultural das comunidades afro-religiosas do passado.

Bhabha (1998) e Canclini (1997) afirmam que, ao invés de uma troca de significados, ocorre uma mistura, que não é empregada no sentido de fusão de elementos (o que poderia essencializar os batuqueiros numa categoria híbrida acabada), mas sim de uma mistura de significâncias que desterritorializam os

¹⁶ Orixá cultuado no Batuque. Tem poder sobre a guerra, o trabalho, a metalurgia e a tecnologia. Devido a suas atribuições, costuma ser representado de forma híbrida através das imagens de São Jorge.

contextos religiosos do africano e do colonizador, juntando-os num espaço criativo, emanante de significados, onde a cultura é produzida.

Isto é, para Bhabha (1998), o *third space*: um vértice de tradução e negociação da cultura, um espaço que critica posições essencialistas da identidade e a conceitualização de culturas originárias. Isso atribui um caráter dinâmico ao Batuque, descerrando-o da imagem autocontida e atemporal. No universo do Batuque, as diferentes “nações” estão constantemente se afirmando num espaço que elas compartilham. Neste espaço, travam-se as negociações, e é dessa confluência entre fundamentos e fatores externos, colonizador e colonizado, que surge esse vértice criativo, emanante de significados, que quebra com os binarismos ao se proclamar “terceiro espaço”.

Abrindo um parêntese muito importante, ressalto que reconheço hibridez não só na religião, mas também na minha condição de pesquisador, em parte devido ao longo tempo em que estou no mesmo campo. Comecei a pesquisar o terreiro em 2011 e, devido a sucessivas e infrutíferas tentativas de entrar em programas de mestrado, eu prolonguei minha permanência e aprofundei laços com a comunidade do terreiro. Isso me coloca numa híbrida e delicada posição, que não é nem a do antropólogo que pesquisa sobre o Batuque, nem do batuqueiro que estuda Antropologia. Menciono isso, pois a perspectiva teórica da hibridez se espria do campo para o fazer científico. Retomarei essa minha condição no capítulo metodológico.

Voltando, Bhabha (1998) também frisa a relevância da globalização nesse processo, indo ao encontro de Bastide (1973), que ressalta o fato de que religiões como a Umbanda só tiveram possibilidade de se difundir em regiões urbanizadas, onde as possibilidades de viabilização do culto eram melhores. E embora a Umbanda venha de outro contexto e faça parte de uma experiência religiosa diferenciada do Batuque, a maneira como se deu a síntese dos diversos elementos constituintes da Umbanda muito se assemelha à forma como os antigos do Batuque falam de como seus ancestrais foram bricolando elementos de diferentes nações.

Isso é outra forma de dizer que os indivíduos e as culturas não são impermeáveis aos acontecimentos históricos. Marshall Sahlins (1981) joga uma luz sobre esse debate entre estrutura e evento, pois ao observar as diversas formas que os batuqueiros têm de negociar com a tradição, vejo que elas são validadas pelos próprios preceitos tradicionais, podendo gerar novos significados e uma atualização

do universo mítico do grupo. Vejo isso no cuidado que os batuqueiros têm com a “rotinização” dos acontecimentos. Explico: tudo que ocorrer pela primeira vez em que um tipo de ritual é feito no terreiro tende a tornar a acontecer em todas as vezes que o ritual se repetir no futuro. Portanto, faz-se o possível para evitar discussões e atrapalhos de qualquer ordem ou instância, pois podem “virar axé”, como dizem. Este ato de “virar axé” também significa, na minha compreensão, “virar história”. Hobsbawm e Ranger (2008) mencionam que as tradições inventadas são como regras amplamente aceitas que tentam inculcar uma continuidade com o passado através da repetição.

Portanto, a “invenção de axés” é um meio pelo qual os membros do terreiro produzem a própria história e criam enredos (FLAKSMAN, 2014), tanto no sentido de relação com o orixá para o qual será consagrado, como também no sentido da construção de narrativas pessoais e do processo contínuo de formação pessoal dentro do axé.

Até mesmo no momento em que o terreiro aceita ser alvo de uma pesquisa, ocorrem mudanças na relação dos agentes do terreiro para com a tradição. Silva (2000) menciona que textos célebres sobre as religiões afro-brasileiras (por exemplo: *Os Nagô e a Morte*, *As Religiões Africanas no Brasil* etc.) acabam, muitas vezes, sendo usados como referências para os fazeres cotidianos de muitos terreiros, não como um manual de como fazer religião, mas como um demonstrativo de como acontece a religião de matriz africana em outros lugares do Brasil. Gabriel Banaggia (2008) também aponta para o fato de que o antropólogo não deixa de ser mais um dos agentes do campo. Seguindo a linha do autor, o que dizer das inovações e mudanças nos processos culturais quando o antropólogo se inicia no terreiro, como é o meu caso?

Outro autor no qual me apoiei foi Victor Turner (2013). A análise dos modelos de ritos de passagem e das fases características desses ritos me ajudou a direcionar o olhar para tudo aquilo que se contrapunha ou fugia desses modelos. Isso foi importante para revelar peculiaridades do grupo e a forma como estes se comportam quando o tecido social se rarefaz durante a fase da liminaridade. Foi partindo dessa análise que elaborei as hipóteses e identifiquei as categorias operatórias.

Concluindo, a compreensão dos processos que levam à mudança na tradição sugere que as diferentes formas de organização do Batuque, que se apresentam

como nações ou linhas, surgiram de formas singulares de viabilização do culto. Quando Sahlins (1999) diz que as culturas não são objetos em risco de extinção, é porque as tradições possuem sistemas próprios para reelaborar as culturas quando da inserção de novos elementos. Portanto, como visto em campo, mesmo as modificações mais abruptas no corpo ritualístico do Batuque ocorrem dentro de uma ordem prevista pelos mais velhos e pelas entidades, respeitando os significados tradicionais. Portanto, a discussão não é sobre a existência ou não de mudanças, mas sim sobre a compreensão do conceito de mudança destes cultos, que causa uma torcida epistêmica ao ocidente. O Batuque muda para poder continuar.

1 CAPÍTULO METODOLÓGICO

Analisando aspectos da maneira como dirigi minhas observações de campo, relembro de algumas ações que, intencionais ou não, direcionaram a minha compreensão do campo até o ponto em que hoje me encontro. Alguns desses aspectos diferem de muitos antropólogos que trabalham com religiões afro-brasileiras. Não falo apenas do fato de ter me iniciado no batuque, pois outros pesquisadores já passaram pelo processo de iniciação – como Vagner Silva (Candomblé e Umbanda em São Paulo), José Flávio Pessoa de Barros (Candomblé da Bahia) e o icônico Pierre Verger (Candomblé da Bahia) –, mas sim de algo relativo ao ponto de vista através do qual desenvolvi o trabalho etnográfico. Exemplifico destacando os trabalhos etnográficos em terreiros de diferentes religiões afro-brasileiras dos antropólogos Sérgio Ferretti (Casa das Minas e culto aos Voduns¹⁷), Jorge de Carvalho (Xangô de Pernambuco), Márcio Goldman (Candomblé), tratando aqui da maneira como estes pesquisadores descrevem sua entrada em campo (SILVA, 2000).

Os autores citados mencionam como tiveram que negociar as condições para a sua entrada e permanência no campo, de como o pesquisador dificilmente perde seu status de “intruso” no meio religioso e de como muitos pais e mães de santo, em dado momento, se surpreendem por estarem lhes transmitindo informações que poucos dos seus filhos de santo possuem. Já no meu caso, ao retomar anotações e lembrar dos eventos, vejo que procedi de forma diferente, agindo de maneira mais intuitiva e improvisada do que intencional e tentando aproveitar as oportunidades que me ofereciam. Hoje percebo como essa abordagem influenciou os resultados aos quais cheguei. O que eu fiz foi evitar usar a minha condição de pesquisador para negociar os termos da minha permanência em campo, para obter informações que usualmente não são dadas a um neófito. Eu apenas segui a trajetória de qualquer membro do Batuque, cumprindo sucessivos graus de iniciação e sem exigir nada além do que usualmente se oferece a alguém na minha condição iniciática.

Lembro que raríssimas vezes eu me posicionei em algum lugar onde não me fosse permitido, também nunca negocie informações sigilosas ou inacessíveis usando a condição de pesquisador como argumento. Posso afirmar com bastante

¹⁷ Entidades africanas originárias da antiga região do Daomé, atual Benin.

segurança que praticamente toda informação da qual dispus é a mesma informação que está à disposição de qualquer adepto da religião com o mesmo grau de iniciação que eu. Passei por vários graus de iniciação, através de um longo período de campo (em janeiro de 2017 completei seis anos de campo), o que me possibilitou observar os mesmos rituais através de pontos de vista de adeptos de diferentes graus. Ressalto que essa escolha se adequa melhor em uma etnografia de imersão profunda, como categoriza Strathern (2014). Passando por uma imersão do modelo clássico, é possível desenvolver um conhecimento mais profundo sobre o campo, aprender sua linguagem e criar acordos, que se tornam importantes no decorrer da etnografia, pois será preciso falar de assuntos secretos, como tabus, fundamentos etc. Todos esses procedimentos sempre foram negociados com cada um da família de santo, como poderão ver adiante.

Portanto, quero apenas apontar peculiaridades do caminho que trilhei e como isso colaborou com a pesquisa. Essa abordagem só se tornou possível, pois eu entrei neste campo no ano de 2011, época em que aspirava à seleção de mestrado em História na UFSM. Mesmo não tendo sido selecionado, eu prossegui com a observação de campo, dispondo então de um maior tempo para observar os rituais e o cotidiano do terreiro, que comecei a freqüentar semanalmente. Como eu vi que disporia de mais tempo, resolvi seguir o caminho dos outros filhos de santo do terreiro – ou, como fala Flaksman (2014), fui me enredando dentro do Batuque. Devido a essa familiaridade que foi sendo construída com a comunidade do terreiro, me foi oferecida por Carlos (Babalorixá do terreiro) a possibilidade de me iniciar na religião, que aceitei de maneira bastante respeitosa. Naquele momento percebi dois compromissos que eram irreversíveis: eu deveria me empenhar nas atividades do cotidiano do terreiro para corresponder à confiança a mim oferecida; e também deveria concluir o trabalho, desenvolvendo a dissertação, tanto por uma ética acadêmica quanto pela amizade desenvolvida pelo Babalorixá e os demais membros da família de santo.

Observar os mesmos rituais pelo ponto de vista de adeptos de diferentes graus foi também me ensinando a maneira como os batuqueiros aprendem a sua religião. Essa maneira de me portar foi orientando minha visão pela perspectiva das pessoas de status igual ao meu. Como fala Miriam Rabelo (2015, p. 229) em seu artigo “Aprender a ver no candomblé”, a percepção e o aprendizado do adepto se dá dentro de limites a ele impostos. Toda experiência de visão também é acompanhada

de uma experiência de “não visão”, ou de restrição da visão. Seja por tabus, ou por seleção hierárquica de quem pode presenciar determinado ritual (e com qual proximidade pode), o iniciado principiante logo aprende que a informação nunca é dada de “mão beijada”, e se ele deseja aprender deve fazer as ligações entre fragmentos de informação captados em momentos oportunos.

Foi desse modo apontado por Rabelo (2015) que eu também aprendi na nação Oyó. Essa nação tem processo de aprendizagem que é lento e sólido, similar ao processo do Candomblé, descrito pela autora. Tudo que custa tanto a ser aprendido passa a ter um enorme valor, ensinamentos que não são mais esquecidos. Essa característica se mostra fundamental em uma religião minoritária, tão assolada pelo medo do desaparecimento. Mais ainda em uma nação como a Oyó, tradição minoritária dentro de uma religião minoritária.

Assim, na sequência, pretendo tratar dos métodos e técnicas empregados na pesquisa e também relatar como se deu minha entrada em campo, as primeiras observações, a maneira como cheguei até a problemática. Também demonstro o recorte temático, sua delimitação e formulação das hipóteses (já apresentadas).

Escrever este capítulo foi também um grande exercício de memória, pois, devido ao tempo que já me encontro pesquisando esse grupo, mesmo que eu faça o uso contínuo de anotações, nem sempre é possível recordar qual pensamento ou ideia tivera, que me levaram a proceder de determinada maneira por esse trajeto percorrido. Isso, porém, revelou outro importante dado. Independente de alguma informação que se perca (qual a data exata da referida observação, quantas galinhas foram sacrificadas, as cores das contas de miçangas), o que fica de duradouro são as experiências partilhadas nesses momentos irreplicáveis. O que permanece é a memória das vivências realmente significantes, e este é o material do meu trabalho. Relato nas seguintes páginas as condições nas quais entrei em campo, as opções metodológicas, as escolhas que fiz e também quando as situações não eram passíveis de escolha.

1.1 INTERESSE DE PESQUISA E ENTRADA A CAMPO

Minha entrada nesse campo ocorreu no ano de 2011. No momento, estava desenvolvendo um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de especialização em

História e Geografia sobre as nações de Batuque da cidade (MARINI, 2012). Porém, mantenho relações com essa comunidade desde 2009, ano em que estava pesquisando a Umbanda em Alegrete para um TCC de graduação em História. Na ocasião fiz entrevistas com líderes religiosos de vários segmentos das religiões afro-brasileiras da cidade. Naquela época, os temas sobre a cultura afro-brasileira já haviam ganhado mais destaque em virtude das leis 10.639/03 e 11.645/09, que instituíram o ensino da cultura afro-brasileira e indígena nas escolas. Em virtude disso e também por que inexístiam pesquisas sobre Umbanda ou Batuque na cidade de Alegrete, me interessei pelo tema de pesquisa.

Nas sondagens iniciais, percebi que a configuração das religiões afro-brasileiras em Alegrete não diferia substancialmente de como é no estado do Rio Grande do Sul de um modo geral. O Batuque da cidade conta com a presença das mesmas nações referidas na literatura (Jeje, Ijexá, Cabinda e Oyó), havendo uma predominância do culto Jeje-Ijexá, seguido do Cabinda e do Oyó (este com apenas dois terreiros) em menor número. A Umbanda e a Quimbanda também são bastante difundidas e quase todos os terreiros cultuam mais de uma dessas religiões. Os terreiros dessa modalidade mesclada, chamada “linha cruzada”, praticam essas religiões (linhas) em dias diferentes.

O interesse em trabalhar com a nação Oyó surgiu por este ser um tema ainda pouco debatido. As revisões da literatura sobre o Batuque mostram sempre o Oyó como minoritário, ou como culto em desaparecimento. Percebi também um número limitado de fontes sobre a nação Oyó. Reginaldo Gil Braga e Norton Corrêa, autores de “Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre” (1998) e “O Batuque do Rio Grande do Sul” (1992), respectivamente, concordam que a nação Ijexá é majoritária, a nação Jeje se encontra praticamente extinta (tendo sido assimilada pelo culto Ijexá), a Cabinda existe em menor quantidade que o Ijexá, e a Oyó é a mais minoritária, praticamente em desaparecimento. Há também outro livro, de autoria de Walter Calixto Ferreira, mais conhecido como Pai Borel de Xangô, que se trata de um livro de fundamento, estilo de escrita na qual os próprios pais e mães de santo registram os fundamentos do seu culto. Também o trabalho de Cauê Fraga Machado (2013), “Tem que saber iniciar, tem que saber terminar: O desfazer no Batuque Gaúcho”, artigo apresentado à UFRJ e que tem outra temática, focando no ritual fúnebre (*arisun*) da nação Oyó. As obras de Ari Pedro Oro (2008), dentre as quais “Religiões Afro-brasileiras no Rio Grande do Sul: Passado e Presente”, reforçam a informação expressa por Braga e

Corrêa. Isso torna ainda mais importante o ato de criar um registro formal dessa religião. Assim, esta pesquisa tem a intenção de registrar e proteger trechos da história do grupo, fatos de seu cotidiano e fragmentos da sua cultura.

Quanto à escolha do campo, mesmo depois de ter conhecimento dos dados acima, eu ainda não tinha optado por nenhum terreiro específico. A minha entrada nesse terreiro foi ocorrendo de maneira bastante espontânea. Conheci o Babalorixá Carlos de Oxum no ano de 2009, em um seminário sobre educação (ambos somos professores da rede pública municipal das séries finais do Ensino Fundamental e do Ensino Médio). Na ocasião, palestrava uma professora sobre as leis de inclusão étnico-racial e religiões afro-brasileiras. Eu me lembro de ter comentado com ela sobre como a literatura sobre o Batuque, embora bastante rica, ainda falava pouco sobre nações numericamente pequenas, como a nação Oyó. Naquele momento, um bilhete chega a mim, passando de mão em mão. Nele dizia: “Eu sou um Pai de Santo da nação Oyó”. Eu olhei para o lado do qual veio o bilhete e na outra extremidade da fila de cadeiras estava Carlos, um homem branco de olhos claros e, na época, com 39 anos. Carlos é o oposto do estereótipo físico que a sociedade faz de um Babalorixá. Ele me acenou indicando que fora ele quem enviara o bilhete.

Naquele mesmo dia, ele me convidou para visitar o seu terreiro. Eu achei todo esse processo inicial muito rápido; num momento eu me queixava sobre a falta de fontes sobre a nação Oyó, noutro momento, eu já estava tomando café com um Babalorixá da nação Oyó. Eu lhe falei sobre a pesquisa que vinha desenvolvendo e solicitei um horário para uma entrevista. Desse primeiro contato vieram outras visitas à casa, porém sem um maior compromisso. Posteriormente, em dezembro de 2010, marquei outra entrevista com Carlos. Na época eu já estava interessado em pesquisar o Batuque para desenvolver um projeto de mestrado em História. No dia marcado, ele também convidou à sua casa o seu Babalorixá, Airton de Yemanjá, líder do terreiro Oyó mais antigo da cidade. Comecei as perguntas indagando sobre os elementos que diferenciavam o Oyó das demais nações, qual a genealogia da família de santo, o porquê de não praticarem a Umbanda (na época). No fim da entrevista, perguntei quais seriam as possibilidades de desenvolver uma pesquisa naquela família religiosa. Eles me autorizaram e eu fiquei na condição de “encostado” no terreiro. Essa condição autoriza uma pessoa a participar de alguns rituais, mas ainda não a reconhecem como membro (filho) efetivo da casa. Isso só passa a acontecer após a iniciação propriamente dita.

Comecei, então, a fazer observações no terreiro em janeiro de 2011. O terreiro de Carlos (que existe desde 2005) possuía cerca de quinze filhos de santo – hoje conta com 26 filhos e filhas de santo (o número oscila pela entrada e saída de filhos). Lá há um número aproximado entre homens e mulheres, havendo 14 homens e 12 mulheres. Mais da metade deles são autodeclarados negros. Em sua maioria, adultos; apenas cinco são jovens e crianças em idade escolar. Praticamente todos os filhos desempenham alguma profissão, que são muito variadas, indo da classe média baixa até os que dispõem de uma melhor condição de vida. Há donas de casa, uma cuidadora de idosos, professores (as) do Ensino Básico (Educação Física, Língua Portuguesa, Matemática e História), servidores (as) públicos (as) da área da saúde, veterinários (as), um garçom, um funcionário do frigorífico, uma cozinheira de escola, um trabalhador de uma firma que presta serviços a propriedades rurais, enfermeiros (as), e também os que alternam entre diferentes empregos. O que se vê como regra é que são pessoas das camadas populares e que entraram em contato com o terreiro por conhecerem o Carlos de algum círculo profissional. Os motivos que levaram essas pessoas a ingressar no terreiro são variados, mas a maioria foi em busca de alguma cura espiritual. Há também aqueles que já eram praticantes em outros terreiros, dos quais saíram por motivos pessoais, e procuraram o terreiro de Carlos para dar continuidade à sua vida espiritual.

As histórias dessas pessoas me ajudam a entender essa grande teia de relações que compõe o terreiro. No começo eu anotava o que acontecia no cotidiano e participava de alguns rituais realizando atividades mais simples e que não requeriam iniciação religiosa (limpeza em geral, alguma ajuda na cozinha). Fui percebendo, a partir da observação, que aquelas informações obtidas batiam com os dados da revisão bibliográfica. Ali havia um problema social interessante: um culto minoritário, dentro de uma religião também minoritária, tentando existir em meio à pressão de múltiplas forças externas (pobreza, leis injustas, preconceito) e internas (compromisso com a ancestralidade e a tradição)¹⁸. Só o fato de existirem já se constitui em um trabalho de resistência, existirem e ainda conseguirem pôr em prática seus ritos ancestrais e coordenar a vida de uma extensa comunidade que orbita o terreiro consiste em um esforço muito maior. Como dizem os mais velhos da

¹⁸ A maneira como esses fatores se articulam na realidade do terreiro será expandida no capítulo 5.

família: “O que a gente faz aqui não é só matar galinha e se arrodear”. De fato, vai muito além disso.

Outra das peculiaridades da minha entrada em campo foi a iniciação religiosa. É algo que não obrigatoriamente precisava ocorrer, porém, do ponto de vista em que me encontrava, “encostado” no terreiro, não conseguia ter acesso a muita informação, ainda mais numa nação com fama de ser muito fechada ao olhar de pessoas de fora. Além disso, eu pretendia tratar de questões que raramente surgem no cotidiano. As tensões que os fatores exteriores (condições materiais, proibições legais, preconceito etc.) exercem sobre os fundamentos só surgem em momentos que um grande gasto precisa a ser feito ou se precisa mobilizar muitos recursos, ou ainda quando se precisa negociar aspectos legais do culto, como a lei do silêncio (os rituais se estendem além da meia noite), por exemplo. Essas situações ocorrem justamente nas festas e ritos de iniciação. Ademais, enquanto pesquisador “encostado” no terreiro, eu não tinha nenhuma responsabilidade para com a manutenção do culto. Essas obrigações são exclusivas dos iniciados.

Outro detalhe que chama a atenção, mas que na época me passou despercebido, é que eu estava interessado em pesquisar um terreiro justamente pelos discursos de pureza que eram emitidos por pessoas, tanto de dentro quanto de fora do Oyó. Foi justamente a afirmação de que o culto do Oyó era “mais fechado” que me despertou a vontade de pesquisá-lo. O que eu não percebia na época era o quanto a minha atividade como pesquisador dentro do terreiro corroborava para a construção desses mesmos discursos (BANAGGIA, 2008). Posteriormente, passei a me interessar pelas negociações com o sagrado presentes na tradição oyó, outro ponto profundamente afetado pela minha posição como pesquisador/iniciado, pois mesmo que eu tentasse me misturar com os demais filhos da casa, eu estava inserindo outros elementos dentro dessas negociações, tornando-me também um agente do campo.

Em maio de 2011, foi marcado o ritual de *bori*, pelo qual eu me iniciei no terreiro de Carlos. Comigo, iniciaram-se Jiki de Yemanjá, que já era iniciada em um terreiro de Porto Alegre, Diorges de Bará (filho carnal de Jiki) e Taila de Xangô, uma menina de pouco mais de três meses de idade. Juntamente deles, compartilhei a preocupação em encontrar as aves certas para todas as entidades, comprar os utensílios, fabricar os artefatos etc. Compartilhando dessas responsabilidades, eu passei a ver quais são os fatores que afetam os diferentes atores que estão

envolvidos no processo de um ritual. As famílias de Jiki e Taila já eram envolvidas com o Batuque e não dispunham de muitos recursos financeiros. Eu, na época, era professor substituto do Instituto Federal Farroupilha, ganhava menos de um salário mínimo e era totalmente principiante naquela experiência. Estávamos todos num “mesmo barco”.

Optando por me expor às tensões e dilemas do campo, pude ver esses processos por outra perspectiva. Essa nova condição me obrigou a fazer o exercício de pensar como um Batuqueiro. Nos ritos de iniciação, precisei mobilizar recursos próprios para adquirir e construir artefatos, negociar animais, aprender os fundamentos e muitos outros detalhes que compõem esses complexos rituais. Nessas situações, vi como as pessoas são colaborativas e precisam usar de engenho e criatividade para dar cabo das necessidades que se apresentam.

Todavia, nem sempre a iniciação religiosa significa ter mais acesso aos conhecimentos e ao cotidiano do terreiro. Em sua tese “Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia”, a antropóloga Clara Mariani Flaksman (2014) explica que, no seu caso, foi exatamente o contrário, pelo fato de Gantois ser um terreiro muito célebre e, por isso, muito visado por pesquisadores. Mãe Carmem e as outras lideranças do Gantois estavam melindrados devido a outros pesquisadores que foram ao Gantois apenas com o objetivo de iniciar-se, levar de lá os conhecimentos, mas não seguir mantendo nenhum vínculo de responsabilidade para com o terreiro. Por isso, Flaksman enfrentou resistência no começo da sua pesquisa no Gantois, mas quando ela manifestou que não tinha interesse de “fazer santo” lá, as pessoas perceberam uma maior transparência nas suas intenções e a sua permanência foi permitida. Como cada terreiro possui suas peculiaridades, há também formas peculiares de cada pesquisador construir sua entrada a campo.

Desde janeiro de 2011, aprofundei graus de iniciação e também conhecimentos nas práticas cotidianas do terreiro. Assumindo esses encargos de adepto dentro do culto me coloquei sob circunstâncias similares aos demais. Existem exigências sobre os adeptos que até podem soar banais, mas elas oferecem restrições e, algumas vezes, constrangimentos, pois são marcas que identificam os adeptos do Batuque em meio à sociedade, identidade que nem todos têm facilidade em assumir devido ao preconceito. Essas restrições e tensões as quais eles estão submetidos incluem as interdições alimentares, segundo a qual é proibida a ingestão de arroz com

galinha; de vestuário, já que se deve vestir branco às sextas-feiras; e de circulação, pois se deve evitar velórios e cemitérios (quando há a necessidade de frequentá-los, deve-se tomar um banho de limpeza com ervas após). Todas essas situações vêm sendo muito férteis para o desenvolvimento da pesquisa.

Esse vínculo e o compromisso estabelecido com Carlos e com a comunidade do terreiro hoje são irreversíveis. Embora eu tenha entrado no terreiro como pesquisador, as relações, que antes eram somente de pesquisa, foram se tornando mais complexas. Cada grau de iniciação e cada aprendizado reforçaram votos de compromisso para com a comunidade do Ilê Axé Oxum Demun. Em virtude desses compromissos, e do respeito e amizade para com Carlos e os meus irmãos de santo, após o término deste trabalho de pesquisa, não será encerrado o vínculo, nem a relação de filho da casa, mesmo que eu decida seguir pesquisando em outros campos. Esses anos de campo modificaram profundamente o meu modo de ser, partilhando as histórias pessoais e coletivas com o grupo, que influenciaram na minha formação ritualística enquanto indivíduo dentro do terreiro (GOLDMAN, 2012).

1.2 MÉTODO E TÉCNICAS

A etnografia é o método que perfaz toda a pesquisa. Além da observação participante, fiz uso da técnica de entrevista. Eu acreditava que com a entrevista poderia coletar informações complementares à observação. No começo, as entrevistas que apliquei sempre tinham a pretensão de serem semiestruturadas, mas os irmãos de santo do terreiro ofereceram muita resistência a qualquer tentativa de direcionamento, então elas acabavam sendo entrevistas abertas ou, no pior dos casos, divagações redundantes para me fazer desistir da tentativa de entrevistar. Por isso, comecei a perceber que as mais ricas colaborações eram aquelas obtidas nas conversas espontâneas, em que a formalidade da entrevista não os retraísse. Mesmo assim, as tentativas de entrevista foram válidas, pois revelaram os limites da informação que eu poderia obter. Fiz duas entrevistas com Carlos de Oxum (no terreiro de Carlos, o Ilê Axé Oxum Demun) e uma entrevista com Airton de Yemanjá (no terreiro de Airton, o Ilê Axé Omi Orum), todas no ano de 2011.

Vagner Silva (2000) trata dessas sutilezas do ofício de etnógrafo de terreiros. A questão das entrevistas é quase um rito de passagem para o etnógrafo, uma vez que são vistas como uma forma de transmissão oral de conhecimentos religiosos.

No cotidiano dos terreiros, esse tipo de transmissão não ocorre sem merecimento. Inclusive o ato de perguntar algo ao pai de santo não é bem visto, o conhecimento vem da observação do fazer e da participação (RABELO, 2015). Portanto, as entrevistas mais estruturadas não têm a mesma penetração que uma conversa mais descontraída, geralmente enquanto todos depenam e trincham as aves, ou varrem o salão do santo. Carlos já me disse várias vezes: “*sabe por que eu estou te dando esse axé? Porque tu não pediu*”, querendo dizer que aqueles que sabem aguardar a hora de receber os axés ou iniciações são os que de fato as recebem. Saber a hora de perguntar também foi um aprendizado para mim, pois nem sempre os Babalorixás e Yalorixás estão dispostos a tratar de certos assuntos. Todos esses ajustes nas ferramentas de observação foram sendo feitos ao longo do percurso, e falhas processuais aconteceram, mas elas serviram para afinar essas ferramentas.

Outro ponto sobre o qual sempre me auto critiquei foi a dificuldade de estabelecer uma sistemática nas observações. Nas primeiras vezes eu levava algum material para anotação, mas percebi algum constrangimento por parte dos presentes, então suspendi as anotações *in loco*. Também nem sempre conseguia manter uma sistemática de visitas, mas ao ler sobre o trabalho de campo de Goldman (2003) e ver a maneira como ele descreve suas anotações e registros, que nem sempre podiam ser feitos *in loco* ou no mesmo dia da observação, percebi que minhas práticas de campo não apontavam uma falha de metodologia, mas sim uma demonstração de conhecimento sobre o que pode ou não se fazer dentro de um terreiro. Um caderno de anotações, um gravador ou uma câmera são ferramentas úteis, mas que distinguem e identificam o pesquisador dentro do cotidiano do terreiro, podendo também precaver os adeptos de se abrirem e expor informações. Foquei, assim, na experiência compartilhada com os batuqueiros. Acredito que viver sobre essas circunstâncias e vivenciando momentos em que se está propenso às mesmas forças que os demais vêm me bastando para conseguir compreender detalhes importantes sobre o que é ser batuqueiro nessa família de santo.

Dessa forma, me empenho sempre em reforçar os acordos com o grupo, uma vez que é dessa relação de respeito, confiança e intimidade que coleteo o meu material. Esse é outro fato que merece destaque, a minha familiaridade com o meio. Fato do qual não se pode desviar em virtude do tempo prolongado em que desenvolvo pesquisas no campo. Essa familiaridade me traz uma preocupação quanto ao retorno da pesquisa para a comunidade, pois, havendo um convívio mais

intenso com o grupo, o trabalho está constantemente propenso ao olhar dos informantes. Não me incomodo, pois acho esse retorno saudável à pesquisa. Os informantes, ao exporem suas opiniões sobre o que está escrito, já me fizeram repensar certos pontos. Isso não é como uma censura, já que não me furto de publicar dados que julgo importantes para esta pesquisa e para o debate geral sobre religiões afro na academia, mas sempre o faço com bom senso, sem exteriorizar informações sigilosas e tratando com o devido respeito as situações delicadas.

Outra percepção minha no campo é direcionar a observação ora para tipos de pessoas, ora para pessoas no singular, como fala Geertz (1997). No primeiro caso, percebo que há inclinações para determinado tipo de postura dentro do grupo e que são condicionadas a tipos: mais velhos, jovens, “encostados”, “boridos”, “prontos”¹⁹, batuqueiros de outras nações etc. No segundo caso, ao direcionar o olhar para um indivíduo singularizado, posso fazer anotações referentes à sua capacidade de agência frente às situações que surgem.

Hoje, sinto que a autoria dessa pesquisa ocorre de maneira compartilhada com os agentes da comunidade do terreiro. Em especial o Babalorixá Carlos de Oxum, mas também seu pai de Santo, Airton de Yemanjá, e sua madrinha, Delói de Ogum. Esta merece um destaque especial, pois se tornou uma das pessoas pelas quais eu mais me apeguei afetivamente. Ela, negra, quase oitenta anos de idade, funcionária da Escola Marista e agente comunitária, mora em Porto Alegre/RS, onde tem um terreiro no bairro Rubem Berta, mas visita o terreiro em Alegrete com frequência, geralmente em rituais de maior importância, como quinzenas e *ebós*. Foi ela quem me ensinou a trabalhar com a carne dos animais sacrificados: tirar o couro (corear), limpar as vísceras e trincar a carne, temperar e assar ou cozinhar. Além destes, há os filhos mais velhos e mais experientes da casa, como Jarlei de Ogum, uma senhora que trabalha como doceira e que está em processo de abertura do próprio Ilê; Zé de Oxalá, professor de Educação Física que viveu muito tempo na nação Cabinda, da onde traz muitas experiências e também questionamentos sobre o modo Oyó de ser e fazer (e que me ajudaram muito na formulação da problemática); Nair de Yemanjá, professora aposentada e uma das filhas mais antigas de Carlos, que a incumbiu de ser a responsável por morar na cozinha de santo, local de passagem

¹⁹ “Encostado” é uma pessoa que participa da vida do terreiro sem ser iniciado propriamente, mesmo assim é preciso de uma autorização das entidades e dos mais velhos para isso. “Borido” é quem se iniciou através do *bori*, um ritual mais primário de iniciação. Já os “prontos” são os que fizeram um *ebó de apronte*, ritual mais complexo que configura o último grau de iniciação.

obrigatória de qualquer iniciante na religião; além de outros que citarei ao longo do trabalho, mas que não são menos importantes.

Assim como o cineasta e antropólogo Jean Rouch, que compartilha a autoria dos seus filmes documentários com os mágicos de Wanzerbe (1948) ou com os aldeões do Mali (1949), eu também não posso deixar de compartilhar a autoria deste trabalho com todos esses agentes encontrados no campo, visto que meu aprendizado acadêmico se entrelaça com o aprendizado religioso, pois aprendi a manipular a magia, interagir com as entidades, respeitar a natureza e viver em comunidade. Compartilho da condição híbrida de Rouch, na qual procuro encontrar minha identidade como antropólogo que estuda o Batuque, ou de iniciado no Batuque que fala para a academia.

Também faço uma menção ao trabalho de Roy Wagner, “Coyote Anthropology” (2010 apud DULLEY, 2011). O autor estabelece um paralelo entre a entrada a campo do antropólogo Carlos Castaneda e sua jornada espiritual com seu guia espiritual, Dom Juan Matus. Faço um paralelo similar com o meu método de pesquisa, embora Carlos de Oxum não tenha os mesmos ares de ancião misterioso que Dom Juan tinha. Ao contrário, ele é uma pessoa bastante jovial e espontânea, muito conectado com as novas tecnologias, inclusive agendando os rituais do terreiro através de aplicativos como WhatsApp. No entanto, Carlos age de fato como um guia espiritual, ele tem um profundo conhecimento sobre a religião e o funcionamento dos rituais. Esse conhecimento o habilita a modificar elementos sem que “se perca o axé”, como ele diz. Ele desempenhou o papel de guia e eu, o de iniciado, ao entregar-me à experiência espiritual. A Antropologia do Coiote que Wagner trata é uma Antropologia reversa, em que se pressupõe que o pesquisado tem as mesmas condições de agência que eu pressuponho que tenho. Por conta disso, tanto eu serei afetado pelo modo de vida dos pesquisados, quanto os pesquisados serão afetados pela minha permanência no terreiro.

Essa dialética trabalhada por Wagner (2010 apud DULLEY, 2011) prescinde de síntese, ou seja, existe uma possibilidade de fusão de horizontes, sem que para isso os lados dessa simetria pesquisador/pesquisado deixem de ser o que são. Esse diálogo existiu desde meu primeiro contato com Carlos naquela palestra em 2009. Naquele dia eu falei ao público do meu interesse em pesquisar a nação Oyó e também que estava à procura de fontes, mas foi Carlos quem me entregou o bilhete e, posteriormente, veio ao meu encontro.

Como anteriormente falado, o material mais responsivo para a problemática fora extraído das observações em eventos específicos que quebraram a rotina do terreiro. Geralmente as festas (*xirês*) e ritos iniciáticos (*boris* e *ebós*) fazem essa quebra com o cotidiano, mas houve dois eventos que se superaram nesse ponto. Essas observações etnográficas mais específicas à problemática de pesquisa ocorreram conforme organizei na seguinte forma:

Quadro 1– Observações de campo pertinentes para a elaboração das hipóteses e problemática da pesquisa

Terreiro: Ilê Axé Oxum Demun, liderado por Carlos de Oxum e situado na Rua Otacílio José Gonçalves 194, bairro Balneário Caverá.	
Data	Observação
20 de janeiro de 2015	<i>Xirê</i> para Ossanha, Ogum, Odé, Otim e Oyá (Orixás regentes do ano de 2015)
De 30 de março a 4 de abril de 2015	Ritual da Guerra e <i>omiossé</i> (limpeza) das obrigações dos Orixás.
5 a 18 de outubro de 2015	<i>Ebó</i> de Oxalá.
Nota	Além destas, são feitas observações periódicas na ocasião dos rituais semanais de manutenção, chamados de “obrigações”, e que costumam ser aos sábados. Nessas ocasiões, as atividades não são exclusivamente dedicadas à religiosidade, mas também à manutenção e limpeza do espaço físico do terreiro.
Terreiro: Ilê Axé Omi Orum, liderado por Airton de Yemanjá e situado na Rua Nossa Senhora do Carmo 270, bairro Centro.	
Data	Observação
20 a 22 de agosto de 2015	Ritual dedicado à ancestralidade e assentamento do Ilê Ebó Iku, um tipo de local de culto aos espíritos (<i>eguns</i>) dos antepassados desta família de santo.

Fonte: Próprio autor

1.3 RECORTE DE PESQUISA: PARTINDO DO PROBLEMA SOCIAL PARA O PROBLEMA CIENTÍFICO

Conforme os dados apresentados, percebi um problema social claramente expresso. Os efeitos hegemônicos sofridos pelo Oyó, que é referido diversas vezes

como estando em desaparecimento ou diluindo-se dentro da superioridade numérica do Ijexá, ameaçam a existência e individualidade do culto. Porém, seria precipitado supor que as modificações sofridas pela tradição são sintomas somente da modernidade, que são novidades na continuidade da tradição oyó. Tendo em vista que o Batuque surgiu através da experiência colonial, em que a interação entre opressor e oprimido, corporificados em suas particularidades, gera o que Bhabha (1998) chama de *Third Space*²⁰. O Batuque, portanto, já nasceu num contexto de ressignificações do contato colonial.

Existem ainda condições materiais que impõem limitações ou inserem elementos novos. Relacionando-as em síntese: o preço dos materiais necessários para os rituais vem sofrendo altas subas; novas leis que visam cercar os direitos dos adeptos de religiões afro-brasileiras são votadas (como o PL nº 21/2015 da deputada gaúcha Regina Fortunati²¹); e ainda há os elementos internos que também interferem, no caso, as questões éticas provenientes das adaptações feitas nos rituais mais complexos. Algumas simplificações foram sendo feitas para atender às condições materiais dos batuqueiros, por exemplo: os rituais de feitura (*ebós*), que costumavam durar duas semanas, há alguns anos vêm sendo encurtados para somente uma semana (em outras nações) em virtude dos horários de trabalho dos filhos do terreiro. Modificações desse tipo a nação Oyó é reticente em aceitar, pois não são apenas modos de fazer modernos que estão substituindo os antigos, mas sim mudanças que podem modificar o resultado e a eficácia dos rituais. Por isso, toda a alteração é muito pensada e estudada pelos mais velhos. Só depois disso é dado seu aval.

Desse jeito, o problema social que tinha em frente passava a se aproximar de um problema científico. O que eu estava procurando era a maneira como os batuqueiros definem a si e as suas práticas através do tempo, a maneira como os agentes dessa comunidade produzem sua história e também como negociam suas práticas para viabilizar seus rituais. O que eu viria a perceber no futuro é que essas duas incógnitas são a mesma coisa. A maneira como eles negociam a tradição é também uma forma de produzir sua história, como será melhor explicado nos capítulos adiante.

²⁰ O conceito de *third space* se refere ao modo como o antagonismo colonial produz discursos complementares como espaços de resistência e negociação, mas também de criação de cultura.

²¹ O Projeto de Lei nº 21/2015 buscava criminalizar o sacrifício de animais em rituais religiosos no estado do Rio Grande do Sul.

1.4 A ÉTICA E O SEGREDO

Sobre as questões éticas, sempre me preocupo em frisar aos membros do terreiro as minhas intenções de pesquisa, para que todos tenham conhecimento de que as informações dadas e as análises obtidas nas observações do cotidiano poderão aparecer no trabalho final. A fim de que se sintam mais à vontade, torno público a eles o meu jeito de trabalhar e de escrever, para que assim saibam que, mesmo que muita coisa seja registrada, nem tudo que ouvi e aprendi será escrito e, o principal, que nada será publicado sem consultá-los previamente.

Este é um ponto bastante delicado, pois sempre há muito controle sobre as informações que circulam pelo terreiro. Aliás, esse controle legitima a autoridade dos Babalorixás e Yalorixás. Porém, se a pesquisa é publicada, qual controle eles terão sobre o conteúdo? Como prever por quais olhos o trabalho será lido? Não há o menor controle. Por isso mesmo que, a cada rito de iniciação que eu fiz, foram surgindo novas responsabilidades para com o terreiro, sobre as quais eu procuro estar ciente. Saber até que ponto essas responsabilidades se cruzam com a minha função de pesquisador e até que ponto posso tornar público o que é particular ao terreiro. A vantagem da iniciação religiosa não reside apenas no fato de dispor de mais informações (pois se essas informações são sigilosas, de pouco adiantaria tê-las, já que não poderiam ser publicadas), mas sim na possibilidade de compreender a experiência religiosa por óticas diferentes, inclusive por diferentes graus de responsabilidade sobre os conteúdos sagrados e secretos.

Quando me refiro ao segredo dentro da religião, penso que a cada nível de iniciação vai se aprofundando o conhecimento sobre os fundamentos sagrados, e é normal que muita coisa disso não possa ser exposta. Essa escolha sobre quais detalhes da minha pesquisa devem ser publicados não é somente do pesquisador, há membros do terreiro cujas vidas estão lá retratadas: o Babalorixá cuja autoridade deve ser respeitada, a vontade dos mais velhos, que (junto dos *orixás* e *eguns*) sempre têm o voto de Minerva em qualquer decisão importante para a comunidade, e também aspectos da vida dos demais que nem sempre desejam que sejam expostos. Convivo também com o constante cuidado de comparar a realidade deste terreiro com os outros terreiros da cidade e com os terreiros retratados nas pesquisas mais conhecidas sobre religiões afro-brasileiras, pois há fatos que são

secretos em um terreiro, mas em outros não o são. Isso acarreta uma responsabilidade não só para com o terreiro, mas também para com a religião.

Por fim, não raro escuto os pais de santo mais antigos dizerem que o “charme da religião é o segredo”, que sem ele não haveria mistério algum e, portanto, haveria menos interesse das pessoas na religião. Segundo eles, aquilo que se desvela sem pudores não gera interesse pela descoberta, pois já não careceria de esforço nenhum para se obter. O sigilo e o cuidado em expor os fundamentos vão acompanhar todo este trabalho. Há interesse do grupo que esse trabalho sirva para dar amplitude a sua voz, portanto, a sua voz deve ser ouvida e levada em consideração. Colaborar com a ciência, respeitando as limitações de exposição postas pela tradição, também é interesse deste trabalho, por isso não me importo quando determinada informação obtida é vetada de publicação, pois a análise do conteúdo ocultado é tão frutífera para o estudo e o debate antropológico quanto o próprio conteúdo revelado.

2 A TRADIÇÃO AGENTIVA

Quando eu estava cuidando dos preparativos para o “*ebó de apronte*”²² que eu fiz em 2015, sempre pedia a Carlos uma listagem de itens e afazeres: animais, roupas, artefatos, alimentos, materiais, oferendas e outras tarefas que seriam necessários ao ritual. Carlos sempre me passava uma listagem detalhada de todos os materiais dos quais eu necessitaria, frisando que todos os itens e afazeres eram fundamentais ao processo. Eu, então, saía atrás das galinhas, pombos, tecidos, tigelas de barro, patos, miçangas coloridas etc.

Carlos estava ciente da dificuldade de obtenção de todos esses itens, sabia também que muitos deles eram escassos ou indisponíveis, fato sobre o qual eu nem sempre estava ciente. Na data marcada, eu me reunia com ele e contava sobre os percalços que passara, sobre o que havia conseguido e o que não conseguira. Ele, então, tomava a providência de tentar fazer o ritual acontecer, mesmo com as restrições apresentadas. As negociações sobre essa viabilidade se davam tanto com as entidades quanto com o seu Babalorixá, Airton de Yemanjá.

Ao observar esses acontecimentos, percebi uma tendência, da qual eu destaco três pontos interessantes: 1) a descrição dos rituais sempre contava com uma maior complexidade de elementos do que de fato ocorria na realização desses mesmos rituais; 2) as entidades e os mais velhos aceitavam os termos da negociação com mais facilidade quando era argumentado que foi pedida uma lista específica de itens, que o filho procurou por eles em todos os lugares possíveis e que não os encontrou; 3) os mais velhos sempre fazem uma defesa dos valores tradicionais, usam como argumento a maneira com que seus ancestrais (fundadores(as) dos primeiros terreiros) procediam frente às dificuldades²³.

Há uma frase que sempre é dita: “*quando os santos querem algo, eles dão a condição pro filho*”. Ou seja, o sucesso ou não na obtenção dos materiais e condições necessárias para os rituais passa a ser também uma questão de fé, e a falha nesse intento seria também uma falha na fé do filho de santo. Isso se percebe quando os mais velhos contam como as Yalorixás e Babalorixás ancestrais do

²² Último grau dos ritos de passagem. Após esse ritual, o iniciado é chamado de “pronto”, podendo ter filhos de santo e abrir um terreiro, caso queira.

²³ Segundo Dantas (1988, p. 145), os terreiros de candomblé também constroem ideais de pureza, geralmente relacionados com a linhagem do terreiro e/ou com a proximidade dos rituais com o modo de fazer idealizado do passado mítico africano.

Batuque deram origem à religião. Dizem eles: “*Imaginem aquelas senhoras (apontando para a fotografia delas na parede) faziam antigamente, numa época com mais preconceito e menos recursos?*”. De fato, é uma religião que surge no Brasil sob o peso da violência colonial e da escravidão, e que apesar disso tudo conseguiu se estabelecer fazendo uso de uma grande engenhosidade, criatividade e resistência. Ou seja, se aquelas agentes do passado conseguiram fazer o que fizeram (e com menos recursos), então é só uma questão de esforço e fé.

Mas qual seria o objetivo, então, de projetar tantas cobranças sobre os filhos de santo? Observei que essas exigências servem para submeter o filho de santo a condições similares às que os(as) ancestrais estavam submetidos(as), uma forma de preservar seus fundamentos recriando uma realidade de um passado e de uma ancestralidade(aos quais se reportam constantemente nas lendas e causos). Para preservar o saber, eles também preservam o modo de aprender, reproduzindo o fazer característico dos seus antepassados e recriando essas condições de aprendizado que os diferenciam e lhes dão identidade própria.

Para melhor compreender, tomemos a distinção que Goldman (2012) faz entre o dom e a iniciação nos rituais do Candomblé. O dom seria o que é nato do indivíduo, as suas capacidades individuais, como a capacidade de incorporar as entidades ou “deixar o santo montar”. Já a iniciação é aquilo que é feito e depende das competências e habilidades dos especialistas da religião, os Babalorixás e Yalorixás que realizam os rituais. Portanto, para desenvolver essas competências, o indivíduo precisa passar por essas etapas, que são também provações para demonstrar que aquele indivíduo é capaz de dar conta de toda uma carga de exigências.

Analisando a partir da noção de enredo de Flaksman (2014), é como dizem os agentes do campo em que a autora pesquisou, nem todos aqueles que têm enredo (relação com o orixá ou um dom) irão um dia se iniciar (enredar-se na religião, deixar-se “prender” pelo Candomblé ou pelo Batuque).

Essa relação entre Orixás, antepassados e pessoas se descreve numa temporalidade e a relação entre passado e presente se preenche de sentidos de opressão e resistência, colonialidade e subalternidade. Reconheço assim o conceito de *third space* de Bhabha (1998), que se trata desse hiato entre o sistema de representação e o potencial de renovação. Segundo o autor, é o ponto preciso onde a cultura é feita, um lugar onde o subalterno tem seu direito de resposta, fazendo

valer sua agentividade. O terceiro espaço é também um ponto de possibilidades e de embate, onde o subalterno expressa essa agentividade insurgindo-se, rompendo, questionando e negociando com o contexto da realidade vivida.

O termo negociação será muito retomado para definir como se dão essas relações entre tradição, fundamento e as condições materiais. O presente capítulo, portanto, servirá como um registro desses modelos ideais acerca do universo religioso e mítico do Batuque. Será mostrado também como o fator histórico (relação com o passado) influencia na vida do batuqueiro, a sua relação com as entidades (os orixás e os *eguns*) e o que estas significam para eles, além de uma descrição dos rituais que compõem a liturgia do Batuque, em que eles consistem e o seu papel dentro da religião. Usei, para isso, os registros das observações de campo e também os relatos coletados em entrevistas com os Babalorixás Carlos de Oxum e Airton de Yemanjá.

Por isso, neste capítulo, pretendo apresentar um dos vértices do processo de triangulação ao qual me referi anteriormente. Este vértice são os orixás e a agentividade do invisível. Será mostrado como as entidades determinam como os rituais devem ser executados e com que frequência, inclusive. Como Airton costuma dizer: *“o objetivo de nós todos estarmos aqui é esta minha mãe [Yemanjá] que está ali na prateleira, o resto é o resto”*.

2.1 PECULIARIDADES DO BATUQUE GAÚCHO

Durante a diáspora africana, o Brasil recebeu escravos desde o século XV até meados do século XIX. Neste período, cerca de 10 milhões de nativos africanos foram trasladados de seus locais de origem para servirem de mão de obra escrava para as nações mercantilistas da Europa em suas colônias (LOPES, 2004, p.236). Vieram, então, para as terras brasileiras africanos de várias origens, das quais se podem destacar os bantos²⁴ e sudaneses²⁵. No tocante ao Rio Grande do Sul, a colonização começou por duas vias distintas. A primeira e mais antiga pelo norte, na qual João de Magalhães (1725) se desloca do centro do país até Laguna (SC), onde

²⁴ Segundo Lopes (2004, p. 98), designa cada um dos membros da grande família etnolinguística a qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados de angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc.

²⁵ Segundo Lopes (2004, p. 634), como eram chamados os escravos nagôs e jejes, designação arbitrária dada aos povos africanos localizados a Oeste, entre o Saara e Camarões.

desembarca e avança a pé até o território atual do Rio Grande do Sul. Da expedição de Magalhães, 31 eram os membros encarregados do trabalho braçal, dentre pardos e escravos. E a segunda rota pelo sul, com a fundação da cidade de Rio Grande no ano de 1737 (CORRÊA, 1992, p. 40).

A presença negra no Rio Grande do Sul é referida como bastante significativa, em especial na região das charqueadas (Pelotas, por exemplo), que necessitava de mais mão de obra do que as regiões que tinham no pastoreio a sua principal atividade econômica (na fronteira oeste do estado, como é o caso de Alegrete), já que no pastoreio predominava o trabalho assalariado mesclado à escravidão. Dessa forma, a região das charqueadas ainda figura como o local de mais expressiva participação numérica do negro na população do Rio Grande do Sul. As charqueadas eram áreas rurais onde se produzia a carne seca (charque), um dos elementos da alimentação dos escravos. Estas começaram no Rio Grande do Sul por iniciativa dos portugueses e luso-brasileiros que vinham de São Paulo. Uma de suas entradas era o porto de Rio Grande, local também de intensa venda de escravos. Os escravos vendidos nesse porto passavam primeiro pelo porto de Santos, uma medida da coroa para coibir o tráfico ilegal de escravos e garantir seus lucros (BRAGA, 1998, p. 25).

Porém, os dados dessas pesquisas eram aceitos com reticência pela historiografia tradicional, que era afeita ao mito da “democracia racial” que pretensamente existia no Rio Grande do Sul, segundo alguns historiadores rio-grandenses. Baseados nas crônicas de viagem do francês Saint’Hilaire, historiadores comprometidos com o tradicionalismo, como Moysés Vellinho²⁶ e Walter Spaldin²⁷, defendiam que a presença de escravos na província era numericamente desprezível e que os escravos que aqui viviam recebiam um tratamento similar ao trabalhador assalariado.

Esses mesmos historiadores ignoram o fato de que, na própria obra de Saint’Hilaire, as referências sobre o número de escravos oscilam dependendo da região. Nas fazendas de pastoreio era realmente pequeno, mas “nas charqueadas, a coisa muda de figura” (SAINT’HILAIRE, 1974, p. 47 apud CORRÊA, 1992). Estes

²⁶Refiro-me a Vellinho (1970), livro reeditado pelo Instituto Estadual do Livro / CORAG (Porto Alegre) em 2005. Neste livro, o autor distingue a composição étnica do gaúcho brasileiro, que pela menor presença africana e indígena, possui um status de supremacia sobre o gaúcho platino.

²⁷ Autor de obras como: Pecuária, charque e charqueadas no Rio Grande do Sul (1944), Gênese do Brasil-Sul (1953) e A história e a lenda (1957), nas quais defende a democracia racial entre brancos e negros no Rio Grande do Sul durante a escravidão.

historiadores deixam também de recorrer a outros relatos de época que mostram o contrário, como o relato do aventureiro Nicolau Dreys: “O Rio Grande do Sul é o Purgatório dos Negros”; além dos relatos do viajante Arsène Isabelle, que retratam a violência sofrida nas estâncias e as condenações em praça pública nas cidades (CORRÊA, 1992, p. 43). E quanto à parte numérica, Corrêa fala de uma população escrava correspondente a 30% da população da província, percentual que aumentava ao avaliar certas cidades individualmente, como Vacaria (43%), Osório(38%) e Porto Alegre(36%) (CORRÊA, 1992, p. 44). Com base nisso, percebe-se que a presença do negro em nossa sociedade foi bem mais expressiva. Pelotas, cidade expoente das charqueadas, e Rio Grande, porto pelo qual chegavam boa parte dos escravos em nosso estado, contavam com percentuais de escravos ainda maiores, 60% e 36% respectivamente (CARDOSO, 2003 apud CORRÊA, 1992).

Nos relatos do campo, os mais velhos sempre se reportam à cidade de Porto Alegre como irradiadora do Batuque para outras regiões. Mesmo que Alegrete tenha um passado marcado também pela escravidão, não chegaram aos dias de hoje registros de uma religiosidade própria dos escravos desta religião (pelo que se tem notícia, ao menos). Sendo assim, as referências reforçam que Porto Alegre, Pelotas e Rio Grande sejam os berços do Batuque no estado. Porém, torna-se difícil precisar as datas de fundação das primeiras casas de nação, que Braga (1998) e Corrêa (1992) estimam ter ocorrido em meados do século XIX em Pelotas e Rio Grande, ocorrendo em seguida o deslocamento de algumas dessas casas para Porto Alegre.

Quanto à tradição dessas casas, tanto Corrêa quanto Braga falam de uma predominância dos sudaneses. Ao que parece, as tradições sudanesas (com ênfase no lado nagô/ioruba), sobrepujaram as demais, como observa o professor Dante Laytano, citado por Braga (1998, p. 27):

Mas o que precisa ficar assinalado é que as culturas sudanesas se impuseram sobre as demais, ao ponto de elas desaparecerem do Rio Grande do Sul, pelo menos em Porto Alegre que todas as 71 casas de culto africano existentes acusaram, no sistema, o avassalador domínio sudanês através das culturas daomeanas e nagôs com oió que lhe pertence.

Essa predominância sudanesa encontra um eco no trabalho de Roger Bastide (BRAGA, 1998, p. 30), que reconhece que o Batuque rio-grandense possui muitas similaridades com o Xangô de Recife, sem estabelecer, contudo, um parentesco.

Braga menciona o interesse de Bastide em estabelecer essa descendência dos Candomblés da Bahia, para tornar o Candomblé um referencial de “pureza” frente às tradições africanas do resto do Brasil, ideia a qual não é sustentada por Braga.

Corrêa não desconsidera que talvez haja alguma participação de cultos afro da região nordeste nas raízes do Batuque, uma vez que menciona a vinda de baianos e pernambucanos para Porto Alegre em meados do século XIX. Essa teia de suposições leva a crer que o Batuque é uma mescla das tradições dos negros da região das charqueadas com as de negros que já tinham uma experimentação religiosa nos Candomblés da Bahia ou nos Xangôs pernambucanos. Como resultante dessa variedade cultural, surgiram os “lados” do Batuque. Estes “lados”, como são chamados pelos adeptos, são as diferentes tradições ou nações que compõe este complexo religioso chamado Batuque (Oyó, Ijexá, Jeje, Nagô, Cabinda e Oiá/Moçambique).

Porém, buscando na literatura sobre o Batuque, e mesmo na literatura sobre o Xangô, não há nenhum outro autor que faça essa mesma afirmação da vinda de baianos e pernambucanos para o Rio Grande do Sul. Ao que se sabe, o Batuque é uma religião típica do Rio Grande do Sul, fruto da escravidão e das relações coloniais estabelecidas nas charqueadas, as quais possuem um projeto singular, dando origem a uma religião também singular dentre as demais religiões afro-brasileiras.

2.2 OS ORIXÁS

Falar dos orixás requer uma cautela e um grande melindre, já que qualquer explanação (mesmo que superficial) terá de tratar dos ritos de possessão. Para o Batuque do RS, a possessão é um tabu. Os filhos de santo que se “ocupam” das entidades são chamados “cavalos de santo” (pois dizem de forma metafórica que os orixás “montam” as pessoas), e eles não devem saber que se “ocupam”. A justificativa dada é que, dessa forma, os “cavalos de santo” não se envaidecerão frente aos demais irmãos de santo que não se ocupam, os chamados “cabeças secas”. A quebra desse tabu infere em riscos de vida para quem o infringe e também para a sanidade daquele que descobriu que se “ocupa” do orixá. Por isso, em todas as narrativas etnográficas sobre os momentos em que há a possessão pelo orixá, usarei um personagem universal que unifica as experiências de possessão nos

casos observados. Os eventos nos quais ocorreram essas observações serão também generalizados em um evento fictício, mas no qual serão inseridos os acontecimentos reais. Faço isso porque sei que esta pesquisa retornará aos sujeitos do campo e prezo pela confiança que me foi depositada pelos membros do terreiro.

Os orixás são entidades sobrenaturais, mas também são parte integrante dos seres humanos. Na concepção do Batuque, nosso corpo material é chamado de *ará*, e a alma humana é composta por três partes: o *eledá* (orixá guardião), o *emi* (sopro da vida) e o *ojiji* (o duplo espiritual). Este último, após a morte, é chamado de *egum*, o fantasma, que também é cultuado nos terreiros nos ritos à ancestralidade.

Cada pessoa nasce sob a proteção de orixás específicos: 1) o orixá de cabeça, responsável pela personalidade da pessoa, sendo o único que “monta” nela; 2) o orixá de corpo, chamado também *adjuntó*²⁸, faz par com o orixá de cabeça, influenciando de maneira menor na personalidade; 3) os orixás de passagem, que podem ser vários e, diferente dos orixás de cabeça e corpo (que estão presentes todo o tempo na personalidade do filho), influem de forma passageira na personalidade; 4) e, por fim, os orixás da ancestralidade, que são os *eledás* dos ancestrais da pessoa em questão, eles protegem o filho de santo assim como os demais, mas não influenciam na personalidade.

Em um terreiro, os orixás são representados através de artefatos chamados de “assentamentos”, que são pedras recolhidas na natureza (chamadas de *otás*) que, ao receber um sacrifício animal (como será mais bem explicado na descrição dos rituais), passa a abrigar a energia do orixá, sendo chamada então de *acutá*, os quais são postos em altares. Os “assentamentos”, visualmente falando, contêm louças, potes e vasilhas de barro, objetos (aparentemente) ordinários, mas que passam a ter uma função sagrada quando são usadas para abrigar os *acutás*. Dentro desses recipientes são postos os símbolos dos orixás forjados em metal ou esculpidos em madeira ou barro, algumas vezes é posta junto uma escultura do orixá (chamada de *vulto*).

Porém, essas entidades não estão localizadas unicamente na materialidade da representação (uma escultura, um artefato) ou somente em uma dimensão espiritual distante de nós. Eles estão em todos esses lugares, seja nos materiais do culto, nos elementos da natureza, na energia que a anima as pessoas, na personalidade das

²⁸Segundo Lopes (2004, pg. 44): apócope da palavra fongbé “to” (pai) com a portuguesa “junto”. Orixá secundário da pessoa.

peças e também em uma dimensão espiritual. O Batuque compreende que o mundo é dividido em *orum* e *aiyé*: o *orumé* a dimensão na qual vivem os orixás e Olodumaré²⁹, e o *aiyé*, o mundo material. *Orum* e *aiyé* não se opõem em localização, como o céu e a terra do imaginário judaico-cristão. Eles estão, sim, entrelaçados, mas em dimensões diferentes. Santos (2012, p. 56) cita que muitas traduções de *orum* fazem referência ao céu (sky) ou ao paraíso (heaven), mas que os povos nagô (yorubá) não fazem essa distinção, sendo duas dimensões, como ela diz, “entrelaçadas”.

Essa sistematização dos orixás representa algo relativamente novo, fruto das ressignificações ocorridas no Brasil a partir do período escravista, que modificaram os rituais da tradição yorubá (VERGER, 2002). Hoje, no Batuque, existe um panteão fechado de orixás (chamado de *irumalé*), que varia de 7 a 16 orixás, geralmente, dependendo muito da tradição do terreiro. Cada orixá tem incumbências e poderes bastante distintos (água, terra, fogo, saúde, guerra, paz, justiça etc.). Porém, na África, isso se dava (e ainda se dá) de forma diferente. Pierre Verger fala que na região do povo yorubá, atual Nigéria, o culto aos Orixás se dá de forma distinta em cada cidade ou reino: “O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé, está em seu lugar com o poder do trovão” (VERGER, 2002, p. 8). Portanto, o que temos no Brasil é uma ressignificação de uma tradição que hibridizou culturas distintas em um mesmo universo. Dessa forma, tanto a dinâmica dessas entidades com as pessoas quanto a própria percepção do sagrado são diferentes. Como Verger exemplifica:

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, à se, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. (VERGER, 2002, p. 9)

²⁹ Entidade precedente aos orixás, criadora do cosmos e que deu origem aos Orixás Fun-fun, aqueles que são responsáveis pela criação do mundo, sua cor predominante é o branco. O rito do Oyó reconhece os seguintes Orixás Fun-fun: Oxalá, Obatalá, Odudua, Okô.

O Batuque busca, portanto, uma interação com as energias dos orixás e um estreitamento progressivo de laços com essas entidades através da sucessão de vários ritos de passagem. Silva (1995, p. 125) faz uma constatação similar quando analisa os ritos de iniciação como graus de proximidade com o sagrado. Deixando os ritos para o próximo subtítulo, friso que essa relação de proximidade com os orixás é repleta de cuidados, pois eles são entidades temperamentais, exigentes e austeras. Oferendas que não estejam do seu agrado, condutas pessoais dissonantes do interesse coletivo, desrespeito às leis do fundamento etc. são sempre punidas, podendo gerar uma *quizila*³⁰ entre orixá e pessoa.

Como visto, eles não estão presentes no cotidiano do terreiro apenas de forma passiva, eles são agentes na vida religiosa, ora demandando tarefas e rituais (e exigindo o seu bom cumprimento), ora averiguando entre os filhos da casa aqueles que necessitam de um amparo ou correção em sua conduta. Nos momentos de discórdia ou dúvida, eles manifestam-se no oráculo dos Búzios ou ocupando seus cavalos de santo e intercedem pela ordem no grupo, promovendo a união e mantendo a coesão social ao dar instruções sobre o bom proceder.

Algo muito presente na ritualização dessas entidades é a sua categorização dentro da religião e o lugar que ocupam na ordem desse panteão chamado de *irumalé*. Eles são reverenciados em uma ordem específica a qual difere entre as nações. Na nação Oyó primeiro se reverenciam os Orixás masculinos, depois as orixás femininas, conforme a tabela abaixo:

Quadro 2– Listagem dos orixás conforme sua ordem na nação Oyó

ODEM DO IRUMALÉ OU XIRÊ NA NAÇÃO OYÓ	
Homens	Mulheres
1) Bará	10) Yemanjá
2) Ogum	11) Obá
3) Xapanã	12) Otim
4) Ossanha	13) Ibeji
5) Odé	14) Oxum
6) Bocum	15) Oyá

³⁰ Uma quizila pode ser uma oferenda não aceita ou quando os orixás se recusam a validar um ritual pela infração de algum fundamento.

7) Orumilaia	16) Oxalá ³¹
8) Xangô	Obs.: O Ibeji é um orixá duplo representado por dois meninos gêmeos. Eles podem ser listados também após Aganju.
9) Aganju	

Fonte: Próprio autor

Já para as nações Jeje, Ijexá e Cabinda não há divisão entre masculino e feminino, como consta no quadro abaixo:

Quadro 3 – Listagem dos orixás conforme sua ordem nas demais nações

ODEM DO IRUMALÉ OU XIRÊ NAS NAÇÕES JEJE, IJEXÁ OU CABINDA	
1) Bará	8) Obá
2) Ogum	9) Ossanha
3) Oyá	10) Xapanã
4) Xangô	11) Oxum
5) Ibeji	12) Yemanjá
6) Odé	13) Oxalá
7) Otim	Obs.: Nas nações Jeje, Ijexá e Cabinda, os Ibejis são representados por um casal de gêmeos.

Fonte: Próprio autor

Além da divisão entre polaridades masculina e feminina, os orixás podem se dividir em novos (“de frente” ou “do dendê”) e velhos (“de fundo” ou “do mel”). O mel e o dendê estão presentes nas oferendas desses orixás e também no ritual do ossé (que será explicado na próxima seção).

Essa divisão entre orixás novos e velhos é importante, pois muitos tabus e proibições decorrem delas, proibições estas que não se restringem somente aos filhos de santo, influenciando também os orixás quando manifestados nos ritos de possessão. Filhos de orixás velhos não podem dançar o *alujá*³², nem preparar o

³¹Oxalá é um orixá masculino, mas é saudado junto com as mulheres e se alimenta também somente de animais fêmeas.

³² Dança da guerra de Xangô, os orixás dançam em ritmo frenético em frente ao tambor (*ilú*). É nessa hora que muitas possessões ocorrem simultaneamente.

pirão do *amalá* de Xangô, nem ir fazer rituais em encruzilhadas e cemitérios, nem cumprimentar o Orixá Bará (quando ocupando um cavalo de santo) com o gesto de bater cabeça³³.

Quadro 4 – Categorização dos orixás

DIVISÃO DOS ORIXÁS ENTRE NOVOS E VELHOS	
Chamados de: novos, de frente, frenteiros, do dendê. Habitam as encruzilhadas, matas, pedreiras, cemitérios e praias.	Bará
	Ogum
	Xapanã
	Ossanha
	Odé
	Bocum
	Orumilá
	Xangô
	Aganju
	Oyá
Chamados de: velhos, de fundo, cabeça grande, do mel, da praia. Habitam somente as praias	Obá
	Otim
	Oxum
	Yemanjá
	Oxalá

Fonte: Próprio autor

Outra observação: nas nações Jeje, Ijexá e Cabinda, os orixás velhos (Oxum, Yemanjá e Oxalá) ficam no final do *xirê*. Já na nação Oyó, Oyá troca de lugar com Yemanjá, sendo a última mulher reverenciada antes de Oxalá. E observando a sequência dos orixás homens, Xangô é o último deles. Isso ocorre porque, na mitologia da nação Oyó, Xangô é considerado um ancestral ilustre e também antigo rei do reino de Oyó (na atual Nigéria), portanto, ele e sua esposa Oyá ocupam um lugar prestigioso na ordem do *xirê*.

Cada orixá possui um papel nos mitos, que são elementos de organização, emanantes de referências e códigos que se materializam nas práticas do grupo. Segue uma descrição detalhada das peculiaridades da ritualização de cada orixá:

³³ Reverência em que uma pessoa se deita e encosta a cabeça no chão em frente ao altar, ou a uma autoridade, ou a algum orixá.

Quadro 5 – Atribuições, símbolos e características dos orixás na nação Oyó.

BARÁ	
Símbolos	Chave, foice, falo, corrente de ferro ou de aço, moedas, tridente, búzios.
Cor	Vermelho (nas guias e nos axós)
Saudação	Alupo
Animais sacrificais	Cabrito pequeno, galos vermelhos, galos d'angola e pombos (somente a qualidade chamada de Ajelú)
Comida	<i>Padê</i> , que é feito de milho (<i>abadô</i>), pipoca (<i>dubáarô</i>), balas de mel e um <i>apeté</i> de batata inglesa (purê de batatas no qual se esculpe uma forma simbólica do Orixá, que no caso do Bará é um pênis) e azeite de dendê
Saúde	Doenças do sangue e do órgão sexual masculino
Adjuntós	Oyá, Obá, Oxum, Yemanjá.
Qualidades	Lodê, Onã, Akessã, Bií, Adague, Lanã e Agelú.
Números	Um, três, sete e múltiplos de sete
Dia da semana	Segunda-feira
Hibridez	Santo Antônio
Características e domínios	Habita as encruzilhadas, rege o movimento, os caminhos, a trapaça, a liberdade de ir e vir e a curiosidade. O Bará Lodê é chamado de “Bará de fora”, pois seu assentamento é posto em um local externo à edificação do terreiro, agindo como um guardião. Os outros Barás, chamados de “de dentro”, são assentados próximos ao altar e funcionam como ajudantes dos orixás.
OGUM	
Símbolos	Serpente de aço (chamada de <i>dã</i>), armas brancas (espada, lança, faca), ferramentas de ferreiro (bigorna, tesoura, martelo) e ferramentas de agricultura.
Cor	Azul escuro (nas guias e nos axós)
Saudação	Ogunhê
Animais sacrificais	Cabrito, galos e galos d'angola.
Comida	Churrasco de costela bovina, laranjas e farofa e azeite de dendê e doces feitos com massa.
Saúde	Coluna vertebral
Adjuntós	Obá, Oyá, Oxum e Yemanjá.
Qualidades	Avagã, Onirê (ou Onira), Apiolá e Adiolá.
Números	Sete e múltiplos de sete
Dia da semana	Quinta-feira

Hibridez	São Jorge
Características e domínios	Habita as matas, os minérios (em especial o ferro e o aço), as rodovias e ferrovias. É o ferreiro dos Orixás, representando a metalurgia, a tecnologia, a agricultura e o trabalho. É também um guerreiro, representando a guerra, a vitória e a proteção. Problemas com álcool e violência também são associados a Ogum.
XAPANÃ	
Símbolos	Vassoura (chamada de Xaxará), porongo, cachimbo e as moscas.
Cor	Nos axós: vermelho com preto (Xapanã) e lilás (Sapatá). Nas guias, somente vermelho com preto.
Saudação	Abáú, Atotô, Ajubiró.
Animais sacrificais	Carneiro, galos e galos d'angola.
Comida	Feijão, amendoim, pipoca, farinha de Xapanã, tiras de coco assadas, pedaços de carne assadas e carne crua (para trabalhos de saúde e nos <i>opetés</i>).
Saúde	Doenças contagiosas, da pele e dos ossos.
Adjuntós	Obá, Oyá, Oxum e Yemanjá (raramente).
Qualidades	Não há
Números	Sete e múltiplos de sete
Dia da semana	Quarta-feira
Hibridez	São Lázaro, São Roque, Nosso Senhor dos Passos ou Cristo na cruz.
Características e domínios	Habita a terra (poeira) e os cemitérios. Por habitar a terra, ele também é dono dos grãos e das riquezas minerais. Muitos temem Xapanã pela associação com as doenças, mas no terreiro ele é referido como uma entidade muito benfazeja por ser o orixá de Mãe Lili.
OSSANHA	
Símbolos	Opassaníyn (haste de ferro com sete pontas e com um pássaro sobre a do meio, representando uma árvore), porongo, muleta, bengala, folhas, moedas, instrumentos de cirurgião (bisturi, agulha, serrote), de agricultura e jardinagem (pá, enxada, ancinho).
Cor	Verde (nas guias e nos axós)
Saudação	Ēwê ô
Animais sacrificais	Cabrito, galo arrepiado, galo d'angola e cágado.
Comida	Frutas (em especial os figos), farofa e opeté de batata inglesa e azeite de dendê.
Saúde	Articulações e cartilagens e musculatura
Adjuntós	Obá, Otin, Oxum, Yemanjá e Oyá (raramente).
Qualidades	Não há

Números	Sete e múltiplos de sete
Dia da semana	Quinta-feira
Hibridez	São José ou São Cristóvão
Características e domínios	Habita as matas, é ligado às folhas, chás e remédios, é o médico dos Orixás. É o dono do mistério das ervas, por isso, sem Ossanha, é impossível ritualizar qualquer outro orixá, como diz o ditado em língua yorubana: <i>Ko si eweko si Orisa</i> (sem folha não há Orixá).
ODÉ	
Símbolos	Arco e flecha e punhal
Cor	Azul com branco (nas guias e nos axós)
Saudação	Okêarô, Okê bambo.
Animais sacrificais	Porco e galos d'angola e galos
Comida	Chuleta de porco, <i>minhã</i> doce, feijão fradinho e azeite de dendê e frutas silvestres.
Saúde	Problemas respiratórios
Adjuntós	Otin, Oxum, Yemanjá e, muito raramente, com Oyá e Obá.
Qualidades	Não há
Números	Sete e múltiplos de sete e onze
Dia da semana	Quinta-feira
Hibridez	São Sebastião
Características e domínios	Orixá da caça, também habita as matas. Ele representa a generosidade, a alimentação, a saúde e a fartura. Também rege o ar e o amor, sendo reverenciado como uma espécie de "cupido" africano.
BOCUM	
Símbolos	Pomba, cajado, pilão, espada de vidro e, em alguns casos, o Oxê (machado)
Cor	Branco
Saudação	Bokun oká!
Animais sacrificais	Carneiro e galos brancos
Comida	Axoxó (milho cozido) com lascas de coco cru
Adjuntós	Não há
Qualidades	Não há
Números	16
Dia da semana	Quarta-feira
Hibridez	Menino Jesus de Praga
Características e domínios	Também chamado de "Oxalá de quarta-feira", esse Orixá tem similaridades com Oxalá e Xangô. Hoje só se faz menção a ele na roda do xirê e nas oferendas, mas não se ritualizam mais filhos para Bocum, embora

	saibam que isso ocorria no passado.
ORUNMILÁ	
Símbolos	Olhos, búzios
Cor	Branco com preto
Saudação	Não possui saudação específica
Animais sacrificais	Galinha preta
Comida	Axoxó (milho cozido), ovos cozidos, canjica branca.
Adjuntós	Não há
Qualidades	Não há
Números	16
Dia da semana	Sexta-feira
Hibridez	Santa Luzia
Características e domínios	É a entidade responsável pelo oráculo dos búzios, sendo essa sua única função. Não há filhos de Orunmilá e ele não ocupa o corpo de nenhum cavalo de santo, mas é considerado um Orixá Funfun (que usa a cor branca), junto de Bocum e Oxalá.
XANGÔ AGODÔ	
Símbolos	Oxê (machado) duplo, balança, pilão, tambor e chocalho
Cor	Vermelho e branco (as guias alternam três contas brancas e três vermelhas, os axós são bicolores, listrados ou mesmo no estilo <i>petit pois</i> com predominância de vermelho)
Saudação	Kaô Kabecilê
Animais sacrificais	Carneiro, galos d'angola e galos brancos
Comida	<i>Amalá</i> , que é um pirão de farinha de mandioca e de milho, acompanhado de carne refogada (geralmente peito bovino, ou espinhaço de carneiro, ou miúdos de frango) com folhas de mostarda e bananas.
Saúde	Nariz, boca, língua, cordas vocais e pressão sanguínea.
Adjuntós	Obá, Oyá, Oxum e Yemanjá.
Qualidades	Não há
Números	Doze e seus múltiplos
Dia da semana	Terça-feira
Hibridez	São Jerônimo ou São Judas Tadeu
Características e domínios	É um orixá da justiça, tem a função de equilibrar as ações humanas, rege questões relacionadas à intelectualidade e o saber. É dono do trovão e das pedreiras.

XANGÔ AGANJU	
Símbolos	Oxê (machado) simples ou curvado como as aspas de um carneiro, balança, pilão, tambor e chocalho.
Cor	Vermelho e branco (as guias alternam uma conta branca e uma vermelha, os axós são listrados, estampados ou mesmo no estilo <i>petit pois</i> com predominância de vermelho)
Saudação	Kaô Kabecilê
Animais sacrificais	Carneiro, galos d'angola e galos brancos
Comida	<i>Amalá</i> , que é um pirão de farinha de mandioca e de milho, acompanhado de carne refogada (geralmente peito bovino, ou espinhaço de carneiro, ou miúdos de frango) com folhas de mostarda, bananas e “doce de massa” (alfajores, bem-casados ou qualquer doce feito com massa de biscoito).
Saúde	Nariz, boca, língua, cordas vocais e pressão sanguínea.
Adjuntós	Obá, Oyá, Oxum e Yemanjá.
Qualidades	Não há
Números	Seis e doze
Dia da semana	Terça-feira
Hibridez	São Miguel Arcanjo
Características e domínios	Similar a Xangô Agodô, rege da justiça, o equilíbrio, a fala e a escrita, mas, especialmente, rege a natureza explosiva do mundo. Tudo que faz barulho pertence a Aganju (trovão, vulcão, terremoto, a fala humana e os instrumentos musicais).
IBEJIS	
Símbolos	Brinquedos, bonecas, chocalhos, tambores.
Cor	Azul e rosa ou vermelho e amarelo
Saudação	Ibeji mafia
Animais sacrificais	Casal de pombos telha
Comida	Doces variados
Saúde	Glândulas “gêmeas”, como as adrenais e a tireoide.
Adjuntós	Não há
Qualidades	Não há
Números	Dois, ou também os mesmos de Aganju
Dia da semana	Terças e sábados
Hibridez	São Cosme e São Damião
Características e domínios	Representam o nascimento, a vida, a pureza, a saúde, a misericórdia, a inocência e tudo que é duplo na natureza.

YEMANJÁ	
Símbolos	Âncora, remo, timão, barco, leque, espelho e peixe.
Cor	Verde água (nos axós) ou transparente (nas guias)
Saudação	Odô Iyá, Omi odô, Odô Fi Yabá
Animais sacrificais	Ovelha, galinhas e patos. Algumas Yemanjás mais novas (principalmente as acompanhadas de Xangô) comem um carneiro no lugar da ovelha.
Comida	Canjica branca, coco, cocada, peixes, mel e o Orobô, prato composto por canjica branca acompanhada de amendoins e cebolas refogados no mel
Saúde	Seios, lactação, retenção hídrica, afetações dos rins e da bexiga, além dos problemas mentais e da memória.
Adjuntós	Bará, Ogum, Odé, Xangô, Oxalá, e raramente com Ossanha e Xapanã
Qualidades	Boci (nova), Bomi (meia idade), Assabá (velha)
Números	Quatro, oito e múltiplos de oito
Dia da semana	Sexta-feira
Hibridez	Nossa Senhora dos Navegantes
Características e domínios	Orixá da maternidade e das águas salgadas (<i>Iyá Omo ejá</i> = mãe cujos filhos são peixes). É considerada a grande mãe, estando identificada com a amamentação e a criação.
OBÁ	
Símbolos	Navalha, facão, lança, escudo, panela e roda de fiar
Cor	Rosa (nas guias e nos axós)
Saudação	Oin Exó
Animais sacrificais	Cabrita sem aspás, galinhas cinza e galinhas d'angola.
Comida	Opeté de batata inglesa com casca, abacaxi, canjica branca, axoxó, feijão miúdo e azeite de dendê.
Saúde	Problemas auditivos
Adjuntós	Bará, Ogum, Xapanã e Xangô, raramente com Odé e Ossanha.
Qualidades	Não há
Números	Oito
Dia da semana	Terça-feira
Hibridez	Santa Catarina
Características e domínios	Orixá que habita os rios de águas turbulentas, ela é associada à virgindade, pois fora casada com Ogum e depois com Xangô, mas nunca consumou seus casamentos. É a dona da panela, representando a fartura, mas também representa os ciúmes e o rancor.

OTIM	
Símbolos	Cântaro de água, arco e flecha
Cor	Azul e branco (nas guias e nos axós)
Saudação	Okê bambo, Okêarô
Animais sacrificais	Porca, galinhas d'angola e galinhas "perdizes".
Comida	Chuleta de porco, feijão fradinho torrado, <i>minhã</i> doce e frutas silvestres.
Saúde	Problemas respiratórios
Adjuntós	Odé
Qualidades	Não há
Números	Quatro, cinco e oito.
Dia da semana	Quinta-feira
Hibridez	Santa Ifigênia ou Santa Bernadete
Características e domínios	É esposa de Odé, representando os mesmos princípios que o seu marido. Segundo afirmava a Iyalorixá Lili de Xapanã, corresponde ao ponto cardeal norte e às mulheres más.
OXUM	
Símbolos	Leque, espelho, joias, ouro, búzios, perfumes e todo o universo da vaidade feminina.
Cor	Amarelo (nas guias e nos axós). Os tons de Oxum Pandá são num tom claro de amarelo canário; Oxum Demun, num tom de amarelo acobreado e Oxum Docô, num tom de amarelo escuro ou amarelo com branco.
Saudação	Ore ieiê ô
Animais sacrificais	Cabrita, galinhas amarelas e galinhas d'angola.
Comida	Canjica amarela, quindim, <i>omilocun</i> (feijão fradinho com carne desfiada de galinha), <i>olelé</i> e mel.
Saúde	Fertilidade feminina, doenças uterinas e males do parto
Adjuntós	Bará, Ogum, Xapanã, Ossanha, Odé, Xangô e Oxalá.
Qualidades	Pandá (nova), Demun (meia idade), Olobá (meia idade) e Docô (velha)
Números	Quatro, oito e múltiplos de oito (o número oito, principalmente), mas segundo algumas afirmações o número mais próprio de Oxum seria o dezesseis.
Dia da semana	Sábado
Hibridez	Nossa Senhora das Graças (Oxum Pandá), Nossa Senhora da Conceição (Oxum Demun) ou Nossa Senhora Aparecida (Oxum Docô)
Características e domínios	Orixá da maternidade, e da procriação. Habita os rios e as cachoeiras. Também é o Orixá da riqueza, da prosperidade, da feminilidade da vaidade.

OYÁ	
Símbolos	Alfanje, chicote, taça, casa, esteira, peneira.
Cor	Marrom nas guias e nas quartinhas, mas os <i>axós</i> são em branco e vermelho, estampados ou no estilo <i>petit pois</i> com predominância de branco.
Saudação	Eparrei ô
Animais sacrificais	Cabrita, galinhas e galinhas d'angola.
Comida	Pipoca, maçã, batata doce frita em rodelas, opeté de batata doce e acarajé, canjica branca.
Saúde	Pulmões, doenças venéreas e vícios.
Adjuntós	Bará, Ogum, Xapanã, Odé (raramente), Xangô e rarissimamente com Oxalá.
Qualidades	Existem vários nomes, mas as Oyás são divididas entre as do mato (mais jovens) e as da praia (mais velhas).
Números	Oito ou nove (este é associado à Oyá Timboá, entidade ligada aos <i>eguns</i>)
Dia da semana	Terça-feira
Hibridez	Santa Bárbara e Santa Joana D'Arc
Características e domínios	Orixá guerreira, rege as tempestades e raios. Rainha dos <i>eguns</i> , do prazer e da sexualidade feminina.
OXALÁ	
Símbolos	Cajado, pano branco, olhos, pombas, conchas de caramujo.
Cor	Branco (nas guias e nos <i>axós</i>)
Saudação	Epaô Babá
Animais sacrificais	Cabrita, galinhas e caramujos (chamados de <i>igbin</i>).
Comida	Canjica branca, merengue, acaçá, acarajé sem tempero, caramujos e mel.
Saúde	Olhos, cabeça, coluna e doenças da velhice.
Adjuntós	Oxum, Yemanjá e Oyá (raramente).
Qualidades	Obocum: (jovem), Olocum: (meia-idade), Dacum (meia-idade) e Jobocum (velho).
Números	Quatro, oito e múltiplos de oito (o número dezesseis, principalmente). Possui o múltiplo trinta e dois como um número mais simbólico.
Dia da semana	Domingo
Hibridez	Jesus Cristo, Nosso Senhor do Bonfim
Características e domínios	Mais velho dos orixás, relacionado à visão, velhice, lentidão e sabedoria. Na natureza, rege o céu claro e as nuvens. Dono da cabeça, do sono e do intelecto.

Esses dados mostram como a presença do Orixá se exprime em inúmeros aspectos da vida humana. Isso atribui um grau de complexidade na ritualização dessas entidades, por exemplo: Oxum e Obá não têm um bom relacionamento entre si na mitologia dos orixás, pois Obá era casada com Xangô e Oxum a iludiu para roubar seu marido, portanto, as oferendas de Oxum não podem ser postas próximas às oferendas de Obá. Esses e outros detalhes mostram como lidar com essas energias é algo que requer um profundo conhecimento da identidade de cada orixá, seus gostos, quizilas e interdições.

2.3 CALENDÁRIO LITÚRGICO

O terreiro de Carlos, se comparado com outros terreiros, dispõe de um bom número de filhos de santo. Eles são responsáveis por grande parte do trabalho desempenhado dentro do terreiro, mesmo naquilo que não é diretamente religioso, como a limpeza e manutenção de objetos e espaços. Vale ressaltar que quase todos os rituais envolvem um grande esforço e empenho coletivo. Não é à toa que um dos sinônimos para os dias de ritual é a palavra “obrigação” (obrigação pra Oxum, obrigação de fim de ano, obrigação do *ebó* do pai fulano etc.). Segue uma descrição desses rituais categorizados pela sua periodicidade.

2.3.1 Datas fixas

Aqueles que possuem uma regularidade anual, ocorrendo sempre na mesma época e repetindo-se obrigatoriamente todos os anos. Abaixo segue um calendário dos ritos periódicos observados, no qual se pode observar o uso recorrente aos dias de culto consagrados aos santos católicos, cuja representação se hibridiza com a dos orixás.

Quadro 6 – Calendário de datas fixas do Ilê Axé Oxum Demun

DATA	NOME	FINALIDADE
20 de janeiro	Dia de Odé (oferenda aos orixás da mata)	Celebração hibridada com o dia de São Sebastião. Odé é um orixá das matas, por isso na ocasião se reverencia os outros orixás da mata:

		Ossanha, Otim e Ogum e Oyá. Essa tradição foi instituída por Pai Carlos.
02 de fevereiro	Dia de Yemanjá	Celebração hibridada com o dia de Nossa Senhora dos Navegantes.
Semana santa	Ritual da Guerra	Representação da paixão de Cristo através de uma simbologia híbrida entre Orixás e santos católicos, em que Xapanã representa Nosso Senhor dos Passos.
	Omiossé	Ritual de limpeza, única época do ano em que os assentamentos dos Orixás são retirados do altar. Eles são limpos e recolocados no lugar pelos seus respectivos filhos.
23 de abril	Dia de Ogum	Celebração hibridada com o Dia de São Jorge.
2º domingo de maio	Dia das mães	É feita uma grande oferenda a todas as Orixás femininas.
13 de maio	Dia dos pretos velhos	Celebração umbandista do dia da abolição da escravatura.
2º domingo de agosto	Dia dos pais	É feita uma grande oferenda a todos os Orixás masculinos.
Mês de agosto	Aniversário do Bará Lodê	Marca a data de assentamento do Bará Lodê do terreiro de Mãe Lili. Um dos marcos fundacionais do terreiro.
Mês de agosto	Festa para Xapanã	Agosto, tido como mês de mau agouro, é relacionado a Xapanã (Orixá das doenças). Mãe Lili costumava fazer seus <i>ebós</i> neste mês. A tradição foi continuada pelos seus descendentes de santo.
27 de setembro	Dia de Xangô de Ibeji	Celebração hibridada com o dia de São Cosme e Damião.
29 de setembro	Dia de Xangô Aganju	Celebração hibridada com o dia de São Miguel Arcanjo.
30 de setembro	Dia de Xangô Agodô	Celebração hibridada com o dia de São Jerônimo.
04 de dezembro	Dia de Oyá	Celebração hibridada com o dia de Santa Bárbara.
08 de dezembro	Dia de Oxum	Celebração hibridada com o dia de Nossa Senhora da Conceição
Final de dezembro	Limpeza de final de ano	É feita uma limpeza espiritual no terreiro e seus membros. Nessa

		limpeza são passados nas pessoas pacotes contendo os alimentos votivos dos orixás do ano que está para começar.
30 de dezembro	Frentes de final de ano	É feita uma homenagem a todos os Orixás e, em especial, aos Orixás que vão reger o ano que está por vir.

Fonte: Próprio autor

Há ainda rituais que não são mais feitos, mas que são lembrados pelos mais antigos. Restaram algumas lembranças, como as do ritual do Bocum, que ocorria no Natal. Neste dia, era sacrificado um carneiro em homenagem ao Orixá, o ritual começava pela manhã e terminava à noite, quando todos brindavam com cerveja (um dos raros momentos em que havia ingestão de bebida alcoólica no Batuque).

2.3.2 Datas móveis

2.3.2.1 Ritos de manutenção

São os rituais relativos à manutenção do terreiro, seja pela limpeza ou reposição dos elementos sagrados que são gastos, como as velas e água das quartinhas³⁴, seja pela reativação de elementos mágicos. Quanto a este último tipo, posso destacar as obrigações feitas para o orixá Bará.

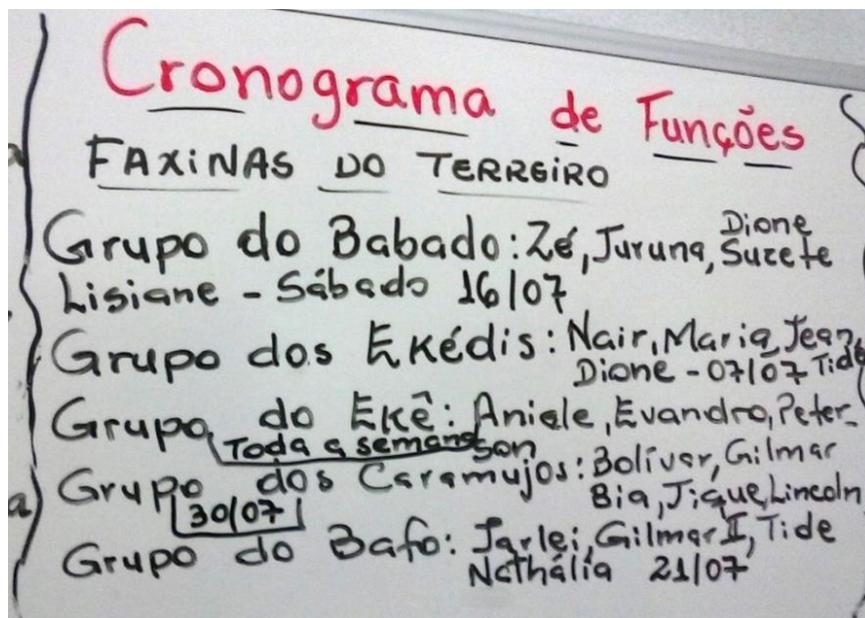
Bará é um orixá crucial para a vida do terreiro, uma vez que ele atua como guardião e movimentador das energias vitais. Semanalmente, os Barás recebem “obrigações” dos filhos do terreiro, sempre às sextas-feiras (para o Bará Agelú) ou segundas-feiras (demais Barás). A obrigação consiste em repor a água das quartinhas, fazer o *ossé* (ato de aplicar azeite de dendê e/ou mel na superfície dos *acutás* dos Barás) e “arriar” (ofertar) um *padê*, que é uma oferenda a base de batatas inglesas assadas, milho torrado, pipoca e balas de mel. Assim, essa entidade movimenta a vida do terreiro, por isso, mantê-lo bem alimentado, derramando azeite de dendê na superfície do seu *acutá* e servindo o *padê* são formas de garantir a prosperidade para todos(as). A reposição de água nas

³⁴ Pequenas vasilhas de barro que guardam a água sagrada de cada orixá. Precisam ser preenchidas com regularidade, pois não podem nunca secar.

quartinhas é semanal, o *padê* é arriado quinzenalmente, já o *ossé* pode ser feito mensalmente.

Outro rito cotidiano é a limpeza. Embora não seja diretamente religioso é um rito de grande importância, pois, como diz Carlos: “a *limpeza física do espaço reflete a limpeza espiritual*”. Mesmo atividades como essas precisam ter os dias agendados, porque o terreiro se localiza em uma região bastante afastada do centro da cidade (Balneário do Caverá), e poucos filhos do terreiro dispõem de veículo próprio, necessitando assim fazer uso de transporte público, que não é muito periódico nem eficiente (os ônibus passam apenas de hora em hora e somente até às 21h). A escala de revezamento entre os filhos da casa é feita pelo Babalorixá, que possui uma forma peculiar de fazer esse agendamento, conforme é possível ver na foto abaixo.

Figura 1– Foto do quadro de avisos do Ilê Axé Oxum Demun escrito por Carlos de Oxum



Fonte: Próprio autor

Carlos optou por essa forma de organização, pois alguns filhos de santo frequentam o terreiro em horários nos quais ele não se encontra. Ele também costuma fazer reuniões para organizar os eventos maiores, mas nem todos podem comparecer em todas as reuniões, por isso mais um motivo para ter o quadro de

atividades. Assim, o terreiro busca formas criativas de contornar as exigências do cotidiano.

Como se vê, as limpezas costumam ser semanais e planejadas em longo prazo. Nas épocas mais intensas de atividade no terreiro, nas quais o tempo de intervalo entre um ritual e outro é menor, essas limpezas podem ter sua regularidade alterada conforme a necessidade, para assim atender ao calendário do terreiro.

2.3.2.2 Ritos de Iniciação, festas aos Orixás e ritos fúnebres

Esses são rituais marcados conforme a necessidade ou a vontade do líder do terreiro e de seus filhos. Os ritos de iniciação mais básicos são o *Bori* e o *Oribibó*, do yorubá: *bó* = oferecer, *ori* = cabeça (portanto, “alimentar a cabeça”). É o ritual que marca o começo da vida religiosa e ingresso na irmandade de um terreiro. Antes de se iniciarem em um terreiro, os interessados passam um período sendo estudados pelo Babalorixá ou pela Iyaloriá, no qual se diz que as pessoas estão “encostadas” no terreiro. Aquele que está “encostado” participa da vida do terreiro, mas com responsabilidades de menor grau, isso porque o Babalorixá precisa se assegurar de que aquele será um filho comprometido para com os Orixás. Passado esse tempo “encostado”, a data do *bori* é marcada através do jogo de búzios, mas também se busca uma adequação com os horários de trabalho ou estudo da pessoa.

O ritual em si é bastante simples. Um dia antes da iniciação propriamente dita é feita uma limpeza espiritual no terreiro, nos iniciados e nos que irão trabalhar no *bori*. A partir de então, o iniciado não pode mais sair do terreiro. O iniciado é levado em frente ao altar, junto com ele está seu Babalorixá e seu padrinho ou madrinha de santo. Quem escolhe o padrinho é o próprio iniciado, e é um cargo muito importante, pois caso o Babalorixá venha a falecer, será o padrinho que dará continuidade à vida religiosa do afilhado. Essa é uma escolha que repercutirá para toda a vida da pessoa, pois não se pode trocar de padrinho, a não ser que esse venha a falecer ou abandonar o Batuque.

Quanto aos animais, são sacrificadas apenas aves, o sangue cai no corpo do iniciado e também numa vasilha, chamada de *bori*, que posteriormente fica guardada no altar. Sacrifica-se uma galinha ou galo para o Orixá de cabeça, outra para o de corpo, além de uma galinha branca e um casal de pombos para Oxalá

(que cobre todos os *Boris*). A pessoa fica de resguardo por quatro dias, dormindo em colchonetes no chão do terreiro (uma gíria para esse resguardo é “fazer chão”).

No final desse resguardo, o iniciado é levado ao “passeio”, momento no qual seu Babalorixá o levará a uma igreja (onde devem saudar o altar) e a um mercado, do qual devem levar duas alfaces, uma comprada e outra roubada. O passeio passa também por uma praia, pelo terreiro de algum familiar que more na cidade e, por fim, regressa ao terreiro. Depois disso, o iniciado faz uma refeição e está liberado para ir para sua casa.

Existem ainda variantes do *bori*, uma delas é o *oribibó*, que é um bori simplificado, feito para crianças com menos de 12 anos. Nele são sacrificados apenas um casal de pombos. A ritualização é idêntica, com exceção do resguardo, que é de apenas um dia. Outra variante é o *bori* de ervas, feito para crianças de colo ou muito novas. Nele a ritualização também muda pouco, porém não se sacrificam animais, apenas se usa uma maceração de ervas e água chamada de *omieró* e o resguardo também é de um dia.

O último grau de iniciação é o “apronte”. Para marcar esse acontecimento é feita uma grande festa, chamada de *ebó*. Do yorubá, *bó* = oferecer, um *ebó* é um dos rituais mais complexos que o Batuque realiza. Seu principal objetivo é assentar³⁵ os Orixás, pois o iniciado só pode ser considerado “pronto” na religião (ter completado todos os níveis iniciáticos) se ele tiver os seus Orixás assentados.

No Batuque, existe uma categorização quanto aos animais sacrificais. Existem os animais “dois pé” (aves como galinhas, patos, pombos e galinhas d’angola) e os animais “quatro pé” (mamíferos quadrúpedes como cabras, bodes, ovelhas, carneiros e porcos). Para um assentamento são necessários tanto animais “quatro pé” quanto “dois pé”, pois trata-se de um ritual de maior importância. O *edjé* (sangue) destes animais pinga sobre os assentamentos, passando a ser chamado de *axorô* (sangue ritual). O *axorô* impregna os objetos inanimados com a vida do animal.

Acredita-se que os orixás sejam energias da natureza, portanto, é preciso que estejam presentes nesse momento os elementos da natureza necessários para ancorar essas energias tão poderosas em um meio material. Por isso as ervas

³⁵ Um assentamento é uma representação material dos Orixás. Eles são representados em pedras chamadas de *acutás*, que ficam dentro de vasilhas de louça, barro ou vidro (dependendo da natureza do orixá). Esses assentamentos passam a ser guardados no altar atrás de uma cortina, raramente sendo vistos pelas pessoas em geral.

sagradas, juntamente do sangue dos animais e dos símbolos sagrados forjados no ferro ou esculpido na madeira e no barro, são reunidas para canalizar a energia do Orixá para dentro dos *otás* (pedras), que depois de sacralizadas passam a ser chamadas de *acutás*, que não são somente a morada dos Orixás, mas passam a ser tratadas como o próprio Orixá. São os objetos mais sagrados dentro do terreiro.

Uma peculiaridade: esses rituais descritos tanto iniciam o indivíduo quanto transmitem saberes que serão necessários na sua vida religiosa a partir de então. Porém, existem outros meios pelos quais pode ocorrer essa transmissão, além da participação no ritual. Goldman (2012) fala em dois tipos de transmissão do saber: a transmissão pela participação, que seria a realização dos rituais e a participação no cotidiano do terreiro, e a transmissão pelo sangue. O autor fala de pessoas da mesma linhagem sanguínea dos líderes do terreiro que podiam prescindir da iniciação religiosa, devido ao fato de terem nascido e sido criadas dentro do axé. Fato similar também ocorre no Batuque da nação Oyó, que são as pessoas *abíaxé*, pessoas cujas mães fizeram uma iniciação religiosa quando estavam grávidas. Porém, as mães não podem premeditar esse tipo de transmissão, fato que alguns sujeitos do campo interpretam como oportunismo para economizar com as iniciações religiosas dos filhos. Para a nação Oyó, os *abíaxés* são presentes enviados pelos orixás, é um tipo de acontecimento não intencional por parte das pessoas. Mas da mesma forma que Goldman (2012) descreve, muitos *abíaxés* da nação Oyó acabam fazendo mesmo assim os rituais de iniciação para “*não dar pano pra manga*” ou para “*não deixar o povo falar*”. Vemos que mesmo que algumas iniciações sejam espiritualmente prescindíveis, elas são socialmente necessárias, como uma forma de validação e de autorização daquele sujeito frente à sociedade.

Como visto, os objetivos centrais do *ebó* são o apronte e o assentamento dos orixás, mas o ritual é muito mais complexo, os preparativos ocupam toda a comunidade do terreiro por meses. Para proporcionar o entendimento da complexidade de um *ebó*, elaborei um cronograma que sistematiza o planejamento dos rituais e atividades do *ebó* de apronte no qual me iniciei. O referido ritual ocorreu em outubro de 2015 e, devido a problemas de ordem climática, o planejamento precisou sofrer flexibilizações. Não me deterei aqui em tratar do que foi negociado e modificado, uma vez que, nesta parte da dissertação, pretendo apenas fazer um modelo geral para que se entenda, em termos breves, no consiste um *ebó* de apronte da nação Oyó.

Quadro 7 – Calendário com as etapas de um *ebó* de apronte

DATA	ATIVIDADE	DESCRIÇÃO
28/09 Segunda-feira	Presente para a ancestralidade	As ancestrais mais célebres da genealogia da nação Oyó (Emília de Oyá, Ladjá, Doca de Yemanjá, Diva de Oxum e Lili de Xapanã) sempre são presenteadas com oferendas aos seus respectivos orixás antes qualquer iniciação.
02/10 Sexta-feira	Presente para Orixás da mata e do cruzeiro	Presente para os Orixás de frente, para que estes tragam abertura de caminhos e protejam o <i>ebó</i> contra qualquer mal
03/10 Sábado	Presente para Orixás da praia	Presente aos Orixás de fundo para que estes cubram o <i>ebó</i> com bons axés
05/10 Segunda-feira	Calçamento de segurança no terreiro	Neste <i>ebó</i> , em especial, também estava sendo inaugurando o novo salão do terreiro. Portanto, é feito um calçamento, ritual de conteúdo secreto que serve para proteger e santificar o espaço.
06/10 Terça-feira	Limpeza dos <i>Elebós</i>	É feita uma limpeza espiritual nos <i>elebós</i> (aqueles que vão ser iniciados). Depois dessa limpeza eles não podem mais ter contato com o mundo exterior
07/10 Quarta-feira	Limpeza dos demais filhos da casa que irão trabalhar no <i>ebó</i>	Essa limpeza tem a finalidade de limpar esses filhos que irão se envolver com o <i>ebó</i> para que não tragam más energias. Após a limpeza, eles não podem mais ingerir bebidas alcoólicas, nem ter relações sexuais até o fim do <i>ebó</i> .
08/10 Quinta-feira	Corte ³⁶ de assentamento dos Orixás	Dia em que o <i>ebó</i> começa de fato. Quando são sacrificados os animais (“quatro pé” e “dois pé”) para assentar os Orixás. Ritual

³⁶Sabendo que podiam faltar animais no assentamento, Pai Carlos organiza tudo para que isso não aconteça, além de também mandar usarem os melhores animais no 1º corte. Com isso, ele assegura que o assentamento (parte mais crucial) ocorra da maneira mais perfeita. No 2º corte é mais fácil conseguir concessões dos mais velhos (como de fato foi feito).

		bastante privado, do qual participam poucas pessoas.
	Serão de trabalho na cozinha	O corte começa cedo, mas o trabalho em limpar, remover o couro e trincar os animais sacrificados se estende até a madrugada do outro dia.
09/10 Sexta-feira	Preparo das carnes dos animais sacrificados e demais alimentos para a festa.	Trabalho de cozinha muito intenso. Dependendo de quantos terreiros foram convidados para a festa, pode ser uma grande quantidade de comida. O terreiro também é limpo e decorado para a festa.
10/10 Sábado	Primeiro dia de festa	Festa em que os <i>elebós</i> são apresentados à comunidade batuqueira. Serve para tornar público o que foi feito no corte ritual.
11/10 Domingo	Levantação da primeira parte da obrigação	O sangue (<i>axorô</i>) que cobria os assentamentos dos Orixás é limpo e é despachado na natureza
13 e 14/10 Terça-feira e quarta-feira	Dias de folga	Dias em que não há atividades religiosas.
15/10 Quinta-feira	Quinzena de confirmação	Segundo dia de sacrifício que envolve apenas animais “dois pé”. Serve para reforçar o ritual feito no primeiro corte.
16/10 Sexta-feira	Preparativos para o fim de festa	Faz-se outra limpeza do terreiro e preparam-se alimentos, além dos preparativos para o fim de festa
17/10 Sábado	Mesa de Ibejis	Na tarde do dia da segunda festa é feito um ritual para os ibejis, no qual se convidam crianças pequenas. São distribuídos doces e brinquedos. Esse ritual tem a finalidade de proteger todo o <i>ebó</i> contra o axé de <i>iku</i> (a morte)
	Fim de festa	Segundo dia de festa, usa-se trajes brancos e são distribuídos doces no final.

18/10 Domingo	Passeio	Os <i>elebós</i> têm seu primeiro contato com o mundo exterior depois do início do ritual. É idêntico ao passeio do final de um <i>bori</i> .
	Limpeza e levantação	O sangue (<i>axorô</i>) da quinzena de obrigação é limpo e despachado na natureza.

Fonte: Próprio autor

Algo que chama a atenção é o fator de mobilização que um *ebó* desperta no grupo. É um momento de fortalecimento dos laços comunais, um sentimento de *communitas*, conforme menciona Turner (2013), pois ele rompe com a ordem cotidiana do grupo. Também porque o iniciado fica em um estado de “fragilidade” durante o ritual, precisando ser alimentado e cuidado por todos os outros. Esse estado de fragilidade faz com que todos se mobilizem em um único objetivo, nesse momento a habilidade de se organizar em comunidade é testada. O convívio quase diário com os membros do terreiro também ajuda a fortalecer esses laços. Como eu mencionei quando tratava das limpezas do terreiro, não é sempre que os membros do terreiro se encontram todos juntos, devido às suas ocupações pessoais. Mas, durante os *ebós*, a quantidade de trabalho é tanta que todos precisam se fazer presentes e, além disso, necessitam colaborar entre si e trabalhar em grupo.

Por isso, ao observar um *ebó*, não se pode tomar aquele tipo de organização social como a regra do grupo, pois forma-se um regime de exceção em que o trabalho se intensifica e a vida religiosa dos adeptos do terreiro se torna muito mais vibrante e ativa. Esse mesmo tipo de atividade extracotidiana se observa também nas quinzenas, mas com um menor grau de trabalho.

A quinzena é outro rito móvel, não se trata de um rito de iniciação, mas apenas uma festa que se deseja oferecer aos orixás. O significado do nome quinzena gera divergências. Corrêa (1992) sugere que este era um ritual realizado a cada duas semanas e, embora hoje a regularidade seja bem mais espaçada, o nome continuou o mesmo. Porém, Carlos de Oxum diverge dessa opinião, pois para ele, mesmo para os moldes de antigamente, quinze dias seria um tempo muito curto para reunir todos os itens necessários para uma quinzena atualmente. Penso que talvez o número de itens necessários possa ter se hipertrofiado com o tempo, e

quem sabe fosse mais prático dar esse ritual aos orixás a cada quinze dias. Mas, na explicação de Carlos, quinzena se refere ao número de orixás que recebem corte de animais nessa ocasião.

O *Irumalé* da nação Oyó de Alegrete possui 16 orixás, mas nem todos recebem sacrifício animal: Bará³⁷, Ogum, Xapanã, Ossanha, Odé, Bocum, Orumilá³⁸, Xangô Agodô, Xangô Aganju, Ibejis, Yemanjá, Obá, Otim, Oxum, Oyá e Oxalá.

Bocum não recebe sacrifício animal, pois os segredos dos seus fundamentos se perderam com o tempo. Por isso o Oyó não dá a cabeça de nenhum iniciado para Bocum. Com Orumilá é outro caso, ele não é um orixá que tenha a finalidade de iniciar filhos, ele é uma entidade cuja função é a de ser o facilitador do oráculo dos búzios. Mesmo assim, estes dois orixás recebem oferendas na forma de um axoxó (milho cozido) com lascas de coco para Bocum ou com ovos cozidos para Orumilá.

Como mencionado, a quinzena é um ritual menor que o *ebó*. Numa quinzena se oferecem apenas animais “dois pé” (aves) aos orixás. Ela tem por função manter os orixás bem alimentados, pois após assentar seus orixás, os filhos de santo têm por obrigação oferecer quinzenas periodicamente. A regularidade destas varia, geralmente são os próprios orixás que a pedem nos ritos de possessão ou através dos búzios, costumando ocorrer a cada dois anos geralmente.

E há também os ritos móveis destinados ao culto dos antepassados, como os velórios (*èrisún*) e demais ritos aos *eguns* dos ancestrais. Quando presenciei um *èrisún* (ou *arisun*, como pronunciam) pela primeira vez, embora soubesse do que se tratava, não me senti como comumente me sinto em funerais típicos da minha cultura. Durante a maior parte do tempo, os membros do terreiro estavam preparando a comida para as oferendas e para o “café do *egum*”, momento em que todos comem na presença do espírito do falecido. O clima era de efusividade e celebração, talvez fosse a quantidade de trabalho que mantinha as pessoas ocupadas e o ambiente não transparecia a tristeza, mas percebi o terreiro mais festivo do que de costume. O único momento em que senti uma comoção geral foi na hora do “ritual do saco”, que é quando são destruídos os assentamentos de orixás, as roupas, as ferramentas e todos materiais de uso religioso do falecido.

³⁷ Existem dois Barás, o Bará Lodê (Bará “da rua”, guardião do terreiro) e o Bará “de dentro”, por isso contabilizam duas entidades.

³⁸ Esses orixás estão com o nome tachado pois não são orixás que “pegam cabeça”, ou seja, não existem filhos iniciados a esses orixás, portanto, não são sacrificados animais para assentar essas entidades, tampouco nas quinzenas.

Um *arisun* é um ritual repleto de segredos, boa parte dele não poderá ser relatada aqui, pois há momentos que só podem ser presenciados por pessoas “prontas” na religião. Ele começa quando é notificada a morte de alguém do terreiro. A primeira medida a ser tomada é esvaziar a quartinha do orixá de cabeça da pessoa. Em seguida, ocorre um velório similar a um velório ocidental usual, no fim do qual a pessoa é posta no caixão juntamente com a vasilha na qual foi feito o seu *bori*, mais as guias de santo, que são rebentadas e postas ao redor do corpo.

O caixão é conduzido até o carro fúnebre por membros de terreiro que vão chacoalhando o caixão para frente e para trás. Pessoas filhas do mesmo Orixá de cabeça que o falecido não podem segurar no caixão, nem se envolver diretamente com o ritual do saco. Diz-se que, por serem filhos do mesmo Orixá, o Orixá do falecido pode ficar com saudades e levar a alma da pessoa junto consigo. Após colocar o caixão no carro fúnebre, os filhos de santo seguem até o cemitério, onde a entrada no portão é comprada com moedas. Enquanto o caixão desce até a cova, os presentes acenam-lhe com lenços brancos que, por fim, são jogados sobre o caixão.

Essa é a descrição do que se faz com o corpo do falecido, que é apenas uma parte do *arisun* e, embora haja uma grande preocupação quanto a isso, não se compara com os cuidados dispensados com o *egun* (fantasma) da pessoa, que são mais preocupantes para a ordem geral do terreiro. Um *egun* mal direcionado ou aborrecido pode passar a alimentar-se da energia das pessoas vivas, levando-as a adoecer e a morrer prematuramente. Por isso, é feito um ritual para manter o *egun* do falecido dentro do terreiro, similar a um assentamento de orixá, mas num altar em separado chamado *Ilê Ebó Iku* (a casa onde se alimenta os mortos).

O *Ilê Ebó Iku* é o local onde se assentam os *eguns*, e é feito como uma casa de madeira sobre o chão batido. Nesse local, os *eguns* são periodicamente alimentados. Mais detalhes sobre esse assentamento não são possíveis de se relatar, mas pude presenciar dois *arisuns* dessa família de santo, em um deles eu tinha apenas o ritual do *bori*, noutro eu já era pronto.

Essas duas perspectivas me mostraram como o grau de iniciação seleciona as pessoas que podem presenciar determinado ritual e as direciona para atividades. Enquanto borido, eu me envolvia com atividades mais ligadas à cozinha e à limpeza, não podendo nem ao menos entrar no salão onde lidavam com os objetos do falecido. Já quando pronto, pude visualizar o que era feito no salão. Além de menos braçal, o trabalho era mais próximo do objeto de relevância em si, no caso, o *egun*.

Qual o sentido que o Batuque atribui à passagem entre vida e morte? Os mais velhos falam de um mecanismo cíclico de coletivização e individuação. As almas de todos os seres que já faleceram fazem parte de uma massa coletiva no *orum*, a qual individualiza porções de si mesma no nascimento de uma pessoa, que retornará ao coletivo com a morte e assim por diante, similar ao relatado por Santos (2012). Já mencionei a crença de que os orixás habitam o *orum*, estando também presentes na natureza, e que os rituais de assentamento ancoram suas energias em meios materiais. O ritual do saco, conforme foi descrito, serve para libertar essas energias novamente para a sua morada no *orum*. De forma similar, a alma do falecido é libertada para o *orum*, para se coletivizar, e o seu *egun* passa a ser cultuado junto dos demais no assentamento coletivo *Ilê Ebó Iku*.

3 CARACTERIZAÇÃO DO OYÓ EM ALEGRETE

3.1 ALEGRETE: A CIDADE, AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A NAÇÃO OYÓ

A cidade de Alegrete localiza-se na fronteira oeste do estado do Rio Grande do Sul (microrregião da Campanha Ocidental, segundo o IBGE), estando mais próxima dos vizinhos platinos (Argentina e Uruguai) do que da própria capital do estado, Porto Alegre, da qual dista mais de 490 km. A cidade possui 77.653 habitantes e uma área de 7.803,954 Km², o que faz de Alegrete a maior cidade do estado em termos territoriais, embora com uma densidade demográfica baixa (9,95 habitantes por Km²)³⁹ e uma zona urbana de tamanho reduzido. A atividade econômica de maior destaque atualmente em Alegrete é a cultura do arroz (45.000 hectares), mas também se destacam a soja (16.000 hectares) e o milho (11.000 hectares). A pecuária também possui destaque econômico, tendo o maior rebanho bovino do estado (536.536 cabeças)⁴⁰.

Entretanto, Alegrete se constitui historicamente como um lugar de culturas extensivas, grandes propriedades de terra, e no imaginário gauchesco seria uma das cidades gaúchas mais tradicionais, no sentido de cultivar o passado do gaúcho e manter uma relação com a terra e o mando coronelístico. Desde os anos sessenta do século passado, a fronteira oeste do Rio Grande Sul se curva à monocultura da soja, do trigo e do arroz, proporcionado pelas políticas de concessão de empréstimos e benefícios entre as grandes empresas multinacionais produtoras de adubo e pesticidas e o financiamento público das plantações.

Agora, falando mais em termos pessoais do que em termos fundamentados por fontes oficiais, a população da cidade de Alegrete se considera isolada dos grandes acontecimentos das outras regiões mais urbanizadas do estado (sejam políticos, econômicos ou culturais). É recorrente também a posição de que a cidade pouco cresceu nas últimas três décadas (opinião expressa principalmente por habitantes de mais idade). Já em termos culturais, a cidade possui uma cultura alternativa bastante interessante (teatro, artes plásticas, música, dança), mas que tem muita dificuldade de se inserir no gosto do grande público, o que em parte se deve ao

³⁹ Cf. IBGE, censo 2010. Retificação em 12/09/2016.

⁴⁰ Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/pibmunicipios/2004_2008/

conservadorismo da população e à presença hegemônica do tradicionalismo gaúcho, que há muito se apropria dos meios de comunicação e de fruição cultural, pois atende ao público de maior concentração de renda da cidade, a elite ruralista.

Voltando a atenção para as religiões afro-brasileiras, a cidade possui um cenário bastante diversificado. Segundo dados oficiais da Afrobrás⁴¹, existe um total de 82 terreiros de religião afro-brasileira em Alegrete (listados aqui somente aqueles que possuem alvará da Afrobrás). Já segundo dados oficiais, no último censo do IBGE de 2010 em Alegrete, foram registradas 1.136 pessoas que se declararam adeptas de “Umbanda e Candomblé” ou “outras declarações de religiosidade afro-brasileira”. Estes, numa população de 77.653 habitantes, totalizam cerca de 1,46%. Esses dados, apontam uma importante perspectiva para a minha pesquisa, a nação Oyó como um culto minoritário dentro de uma religião minoritária. E também revelam o caráter subterrâneo da religião afro-brasileira na cidade.

Uso o termo “subterrâneo”, pois as pessoas de fora da religião com quem falo se assombram com os dados acerca da população afro-religiosa da cidade (alguns acreditam inclusive não existir tais religiões na cidade). A religião afro-brasileira em Alegrete existe e se manifesta longe dos olhos da maioria, filtrando os olhares dos não iniciados, o que compreendo como um reflexo de autopreservação, pois os batuqueiros e umbandistas mais antigos falam seguidamente dos períodos de proibição legal e perseguição pelo qual passaram.

Referente à nação Oyó, existem apenas dois terreiros dessa tradição estabelecidos em Alegrete, o terreiro de Pai Airton de Yemanjá e o de Carlos de Oxum (filho de santo de Airton de Yemanjá). Além destes, há um terceiro terreiro, o de Jarlei de Ogum (filha de santo de Carlos de Oxum), que está em fase de construção. Como se vê, há apenas uma família de santo do Culto Oyó em Alegrete, com duas casas de santo em pleno funcionamento. Aqui retomo o argumento de que o Oyó é um culto minoritário em uma religião minoritária e, embora se careça de dados estatísticos de outras cidades, é seguro afirmar que essa proporção numérica se repete no restante do estado, pois os depoimentos dos mais antigos levam a essa proposição, que é sustentada também por Corrêa (1992) e Braga (1998).

⁴¹ Federação da Religião Afro-brasileira. Órgão que regulamenta o funcionamento das casas de Umbanda e Batuque. Localizada na Rua Uruguai 91, sala 324/25, bairro centro, Porto Alegre/RS, CEP 90010-14. Segundo consulta feita pelo telefone 0 (xx) 55 3225 2800 em outubro de 2014.

O que significa ser Oyó hoje em Alegrete? Como já falado, o culto do Oyó configura uma minoria na cidade, porém, essa condição lhe possibilitou um diferencial entre as outras nações. As outras nações do Batuque em Alegrete (Jeje-ljexá e Cabinda) são compostas por diferentes famílias, garantindo uma heterogenia na apresentação dos ritos, que diferem entre si até mesmo dentro de uma mesma família. Com o Oyó, isso se dá de forma diferente, pois as duas casas pertencem à mesma família, possibilitando uma maior uniformidade nos ritos. Soma-se isso ao fato de que a nação Oyó é mais fechada, pois restringe a presença de pessoas de fora (mesmo os batuqueiros de outras nações) em muitos dos seus rituais. Isso acabou aparentando aos de fora que a nação Oyó é menos flexível às concessões e negociações dos fundamentos e que não modificou seu ritual com o tempo. Além disso, seus líderes foram tachados de soberbos ou arrogantes por, aparentemente, não aceitarem influências de outras nações.

Essa impressão distingue o Oyó dentre as nações do Batuque em Alegrete. As pessoas de fora só puderam ver essa nação de forma parcial (como quem espia pelo buraco de uma fechadura), só que essa visão parcial passou a representar toda a nação para os de fora. Vários Babalorixás, Yalorixás e Zeladores(as) de Umbanda da cidade que consultei no ano de 2010 (quando estava a sondar o Batuque na cidade) me disseram: “Os Oyó são muito rígidos, lá é tudo no fio da faca”; “Esse pessoal do Oyó, eles são os Caxias do Batuque”. Ou ainda falando da complexidade material do culto: “Eu acho o Oyó um culto caro, com a quantidade de bicho que eles usam na quinzena dum filho, a gente apronta três”.

Esses depoimentos me levaram a formular uma imagem inicial do culto, a qual fui abandonando ao passo que ia conhecendo mais o grupo. Essa imagem de que o Oyó é um grupo fechado, sestroso frente às inovações e zeloso de sua tradição se confirma em parte, mas essa é apenas uma caricatura. As questões que orbitam em torno dos terreiros estudados não se resumem a esse embate entre os fundamentalistas versus os reformistas do Batuque. Em verdade, essa é uma nação que tem consciência da sua desvantagem numérica e, por isso, há o temor de ver seus fundamentos se diluindo dentro da hegemonia numérica das outras nações até um ponto em que o Oyó se tornaria irreconhecível dentre outras nações. Isso seria perder seus traços distintivos e prescrever a tradição que lhes fora passada pelos seus ancestrais. Por outro lado, essa preocupação com a identidade Oyó não exclui a capacidade de negociação e a habilidade de encontrar saídas criativas frente às

dificuldades. Os membros da nação Oyó são bastante conscientes de que para preservar as condições de realização dos rituais é preciso negociar e adaptar os fundamentos às condições modernas. Também há uma constante preocupação, porque alguns fatores externos ao culto vêm estreitando essas condições de realização, seja pelo preço crescente dos materiais usados no culto, seja pela pressão da sociedade por questões de responsabilidade ecológica, ou mesmo pelo espectro da proibição legal que ameaça as condições de existência dos terreiros (leis contra o sacrifício animal, por exemplo).

3.2 GENEALOGIA DA NAÇÃO OYÓ

Neste capítulo pretendo apresentar outro elemento da triangulação que, juntamente com os orixás, representam a agentividade do invisível: os antepassados. Bhabha (1998) sempre propõe um exercício para identificar quem exerce a agentividade, que é perguntar quem está falando o discurso. Os antepassados não somente falam, como também imprimem a sua vontade nos fazeres religiosos. Essa “linha telefônica” (metáfora minha) com o *orum* toca de ambos os lados, tanto do lado de cá – quando os agentes sociais implicados nos fazeres do terreiro buscam conselhos ou a permissão para a realização de determinada atividade ou ritual – quanto do lado de lá – quando os ancestrais (e também os orixás) se comunicam com as pessoas em visões, sonhos e, mais comumente, no jogo de búzios. Eles geralmente alertam para algum perigo que a família de santo esteja correndo, ou avisam de alguma vontade sua que desejam que seja realizada. Assim, os ancestrais também estão diretamente implicados nos processos de negociação e modificação da realidade do terreiro, bem como da produção da história coletiva.

Segundo nos conta Airton da Yemanjá, existem cerca de cinco famílias de santo da tradição Oyó no estado, das quais ele se recorda apenas da linhagem de duas delas. Uma entrou no estado chegando primeiro em Santa Catarina, no porto de Laguna, e depois se deslocou para o Rio Grande do Sul em direção a Porto Alegre. A segunda família religiosa chegou pelo porto de Rio Grande, deslocando-se depois para Pelotas. Dessa família de santo, Mãe Emília de Oyá Ladjá (Emília Fontes de Araújo, nascida em Pelotas no século XIX e falecida na década de 1930) é a Mãe de Santo mais antiga que se sabe o nome, mas sabe-se ainda que ela fora

iniciada por uma senhora chamada de “Vovó leiê Dirê”, sobre a qual não se tem mais informações, além do fato de que fora filha de santo de uma Yalorixá de Oxalá. Segundo é contado no terreiro, Mãe Emília era filha de escravos nascida sob a Lei do Ventre Livre⁴². Em Pelotas, ela era dona de um tipo de estabelecimento conhecido por “casa de pasto”, local similar a uma casa de pensão onde também eram servidas refeições.

Figura 2 – Local de honra do terreiro de Airton de Yemanjá



Aqui podemos ver Emília de Oyá Ladjá (direita), matriarca mais antiga que se tem notícia do culto do Oyó no RS, e sua filha de santo, Doca de Yemanjá (esquerda).

Fonte: Próprio autor

Posteriormente, ela mudou-se para Porto Alegre, cidade na qual fundou um terreiro localizado na Rua Visconde do Herval (bairro Menino Deus). A ideia desta mudança de Pelotas para a capital do estado surgiu quando Mãe Emília foi convidada para uma festa de Batuque em Porto Alegre, tendo gostado bastante da cidade. Depois disso, diz-se que ela foi aconselhada pelas próprias entidades a deslocar-se para Porto Alegre e abrir um terreiro lá. Estima-se que esses fatos aconteceram num período situado entre o final do século XIX e o começo do século XX. Mãe Emília viveu neste local até o final de sua vida e acredita-se que seu legado

⁴² Lei brasileira de 28 de setembro de 1871 que declarava livres os filhos de escravos nascidos a partir daquela data.

em Porto Alegre tenha sido preservado pela Mãe Elvira de Oxum, a filha de santo mais próxima de Mãe Emília. Na sequência genealógica que leva até Alegrete, está outra das filhas de Santo de Mãe Emília, Mãe Doca de Yemanjá (Palmira de Jesus), que era originária de Gravataí. Mãe Doca, antes de se dedicar integralmente ao Batuque, trabalhava como lavadeira. Foi ela quem iniciou Mãe Lili de Xapanã, a introdutora do Batuque da Nação Oyó em Alegrete.

Figura 3– Foto de Mãe Lili de Xapanã (Aleli Ferreira Bertola) no lugar de honra do terreiro de Airton de Yemanjá.



Fonte: Próprio autor

Destaco também que essas histórias geralmente são contadas em meio aos momentos de descontração do trabalho no terreiro. O cotidiano do terreiro é muito marcado pelos momentos de trabalho. O próprio Carlos de Oxum chega a se queixar: *“É difícil reunir vocês [filhos de santo] quando não tem que matar galinha e se arrodar”*. Mas sempre existem pausas do trabalho, quando paramos para ouvir essas histórias (que têm um papel tanto didático quanto de descontração), geralmente contadas por Airton de Yemanjá, que costuma ser responsável por muitos desses bons momentos de descontração. Suas histórias, quase sempre

carregadas de picardia, permitem queos seus filhos e netos de santo espiem o passado através de sua perspectiva.

Airton, apesar da idade (mais de 70 anos), demonstra grande lucidez e boa memória ao relembrar elementos sutis dos fazeres do cotidiano. Uma das pessoas que ele costuma retratar com muita admiração e respeito é Diva de Oxum Demun, que era madrinha de santo da sua Mãe de Santo (Lili de Xapanã). Diva e Lili tinham uma relação muito próxima, eram filhas inclusive dos mesmos orixás, mas com o *adjuntó*⁴³ invertido (Lili era filha de Xapanã com Oxum; Diva, de Oxum com Xapanã).

Figura 4– Paramentações de orixá no terreiro de Airton de Yemanjá. Foto do dia 18/11/12.



Fonte: Próprio autor

⁴³ *Adjuntó*ou junto é o nome que se dá ao orixá secundário (chamado Orixá de corpo) que acompanha o orixá principal (Orixá de cabeça) de uma pessoa.

Lembro do dia em que a foto acima foi tirada, durante as atividades promovidas pela Prefeitura de Alegrete para a Semana da Consciência Negra de 2012. Na ocasião, Carlos de Oxum trabalhava na Secretaria de Educação da cidade e organizou uma mostra temática no terreiro de Airton, na qual foram expostas as paramentações⁴⁴ de orixás guardadas no terreiro. Airton comentou que os paramentos de Diva eram feitos artesanalmente por ela. Numa época em que materiais como purpurina e lantejoulas eram raros e caros, Diva quebrava e amassava bolas de natal feitas de vidro até obter um pó fino, que misturava com cola e aplicava nos paramentos. Carlos também fala sobre Diva de Oxum, retratando-a como uma pessoa muito diligente e regrada, sob sua tutela nenhum defeito passava despercebido. Ele comumente relembra que, quando se aproximava um ritual no qual eram precisos muitos doces, Mãe Diva ia fazendo-os com dias e até semanas de antecedência: “*A Diva guardava os quindins numa caixa em cima do armário por semanas e não estragavam*”, conta ele. Também lembra que, quando algum audacioso comia os quindins antes do dia, a Oxum (entidade) castigava-os com dores de barriga.

A afilhada de Diva e matriarca do Oyó em Alegrete, Mãe Lili de Xapanã (Aleli Ferreira Bertola, 20/02/1930 – 07/02/2000), nasceu em Alegrete e iniciou-se no Batuque na época em que morava em Porto Alegre. Ela residia em uma pensão ao lado do Ilê de Mãe Doca de Yemanjá, na Avenida Praia de Belas, esquina com a Rua Rodolfo Gomes. Ela mudou-se para a capital com cerca de vinte anos de idade à procura de novas oportunidades. Na capital, fez serviços diversos, inclusive trabalhando como funcionária de limpeza em firmas, das quais não há muito registro. Certa vez comentei com Carlos essas informações (que me foram dadas por Airton) e ele me contou que seu Babalorixá não gostava muito de comentar sobre o assunto, mas que ele me omitiu a informação de que Lili também trabalhara num “Dancing”, que eram casas de eventos onde moças eram contratadas para dançar com os clientes. A meu ver, nada que soe vergonhoso (talvez soe diferente para uma pessoa de outra época), mas é algo que me ajuda a imaginar como era a vida dessa pessoa, os desafios de morar em uma cidade estranha e a posterior acolhida que recebera num terreiro, que veio a mudar sua vida.

⁴⁴Paramentações de santo são indumentárias com as quais os orixás se vestem quando ocupam um cavalo de santo. Elas são dadas de presente ao orixá que ocupa o mesmo corpo há 25 anos. Na Figura 4 são mostradas as paramentações de Oxum Pandá (esquerda) e Oxum Demun (direita).

Seu ingresso no Batuque ocorreu de uma forma peculiar, foi durante uma festa religiosa na casa de Mãe Doca. Como Lili era vizinha de Mãe Doca, e com ela tinha uma boa relação de amizade, fora convidada a participar da festa, mesmo não sendo iniciada no Batuque. Segundo conta Airton, ela sequer sabia que a festa em questão se tratava de um ritual religioso, Doca apenas lhe dissera que era uma *“festa para sua mãezinha”*. Ao entrar no recinto, ela foi recebida por uma das filhas de santo de Mãe Doca, Mãe Paulina do Ogum, e Lili lhe disse inocentemente: *“trouxe uns presentes para a vovó”* (como todos chamavam Doca de “mãe”, logicamente a sua mãezinha que estava de festa devia ser a vovó). Paulina foi lhe explicando o que estava se passando e permitiu que Lili entrasse no salão para presenciar a festa e entregar os presentes que levava (sabonetes e uma toalha de rosto). Ao entrar no salão, Lili se depara com uma multidão dançando em círculo, toque de atabaques e a entidade (Yemanjá) que estava manifestada no corpo de Mãe Doca. Esta, quando avistou Lili entrando no salão, a cobriu com um pano branco e anunciou aos presentes que naquele momento a casa havia ganhado mais uma filha. Memórias de acolhimento como essa me lembram da minha trajetória de pesquisador quando vejo iniciados sendo colocados entre limiares: o saber e o não saber, a consciência e a inconsciência, a permissão e a proibição.

Em meados da década de 1960, quando já era pronta no santo⁴⁵, Mãe Lili transladava-se constantemente entre Alegrete, onde ficava a residência de sua família carnal (Rua Nossa Senhora do Carmo nº 270), e Porto Alegre, em virtude dos seus compromissos religiosos. Nos momentos em que passava em Alegrete, Mãe Lili cativou um grande número de pessoas, para quem jogava búzios⁴⁶ e cartas, muitos destes se tornaram seus filhos de santo. Segundo relataram essas pessoas, Mãe Lili era bastante carismática, dona de uma personalidade forte e magnética. Foi com esses atributos que ela atraiu os seus primeiros filhos de santo. Estes foram iniciados em Porto Alegre, no Ilê de Mãe Doca, do qual Mãe Lili ainda era dependente (ou, como dizem no Batuque, “ainda não tinha governo”⁴⁷). Ela só foi

⁴⁵ Termo usado para descrever a pessoa que já cumpriu todos os rituais iniciáticos do Batuque e já está apta a se tornar uma Mãe ou Pai de Santo.

⁴⁶ Técnica divinatória iorubá também chamada de Ifá. São usados carochos de dendê ou pequenos búzios (conchas de moluscos), derivando destas o nome popular do oráculo.

⁴⁷ *Governo* é a autonomia ou independência de um filho de santo. Mesmo prontos na religião ou donos de terreiro nem sempre recebem *governo* de seus Pais ou Mães de Santo. Isso só ocorre de fato quando se acredita que estejam seguros para seguir com sua vida religiosa sozinhos. Isso geralmente ocorre quando o Pai ou a Mãe de Santo estão no fim da vida.

estabelecer-se de fato em Alegrete na década de 1980, quando trouxe para a cidade os assentamentos de seus orixás, passando a ter mais autonomia.

Figura 5 – Mãe Lili de Xapanã em dia festivo. Data desconhecida.



Fonte: Próprio autor

É importante lembrar que, embora Mãe Lili tenha sido uma das primeiras pessoas a estabelecer casa de Batuque em Alegrete, já existiam na cidade outras casas de Batuque e de Umbanda. Esta foi introduzida na cidade em meados da década de 1940, servindo como ponte para a fundação das primeiras casas de Batuque posteriormente (final nos anos 1960), tendo a nação Ijexá como pioneira. A umbandista mais antiga da cidade foi Araci Baez (1902-1977), que fez uma trajetória similar à de Mãe Lili, trazendo de Porto Alegre uma nova tradição religiosa para o município. Percebe-se um padrão quanto à origem da religiosidade afro-brasileira em Alegrete, uma vez que não encontrei, até então, registros de manifestações religiosas afro-brasileiras originais dessa cidade, em vez disso, houve uma “importação” de tradições que já existiam em Porto Alegre, Rio Grande e Pelotas.

Com o crescimento da fama de Mãe Lili, moradores de outras cidades vieram a Alegrete para vê-la, consultar-se com ela ou mesmo em busca de conhecimento. Airton de Yemanjá conta que tivera uma experiência religiosa com a Umbanda na sua cidade natal, Uruguiana, mas ficou sabendo da fama dessa Yalorixá de Alegrete e mudou-se para lá à procura de orientação espiritual. Ele foi acolhido por Lili e tornou-se um dos filhos mais importantes para a organização do terreiro. Além de Airton, outras pessoas de fora da cidade vieram, dentre estes, alguns moradores de Buenos Aires, que tomaram conhecimento da casa de Mãe Lili por intermédio de conhecidos de Porto Alegre⁴⁸. Hoje há um ramo desta família religiosa que se encontra em Buenos Aires, com mais de dez casas de religião em funcionamento, além de filhos de santo de Airton de Yemanjá que ainda prestam obrigações no Ilê de seu Babalorixá.

Airton é hoje a maior autoridade do Oyó em Alegrete e, mesmo não tendo grau de parentesco carnal com Lili, reside na casa que era da sua Yalorixá, exercendo a liderança do terreiro e administrando, inclusive, a vida religiosa de seus irmãos de santo. Esse cargo que ocupa Ihe foi entregue pela própria Mãe Lili, que, embora tivesse parentes sanguíneos iniciados na nação Oyó, preferiu dá-lo a Airton, significando que as leis estabelecidas pelos orixás estão acima das leis e normativas típicas da nossa sociedade. Na minha experiência de campo, convivo pouco com Airton e seus filhos de santo, as observações em seu terreiro ocorrem mais quando há festividades ou obrigações em que as casas (de Airton e Carlos) se visitam. Airton costuma visitar o terreiro de Carlos quando este faz algum ritual mais complexo, como um *bori* ou *ebó*.

Embora a convivência seja reduzida, nas ocasiões em que Airton visita o terreiro, eu consigo coletar uma grande densidade de informações (como me referi anteriormente), pois ele, além de possuir uma boa memória para datas e nomes, sabe ilustrar com muita beleza as passagens que relata. Airton fala que, no começo da década de 1970, as constantes viagens que fez acompanhando sua Yalorixá possibilitaram que ele conhecesse mundos muito distintos dentro do Batuque. Ele mesmo morou por um tempo em Porto Alegre, onde ele, sua Yalorixá e suas irmãs de santo tinham uma vida muito modesta e faziam todo tipo de atividade para conseguir manter o terreiro financeiramente. Como ele mesmo fala (tirando “sarro”

⁴⁸ Segundo Airton, foi Ivo Cardoso da Silva, conhecido como Ivo do Ogum, da mesma família de santo de Mãe Lili, que indicara o terreiro de Lili para os argentinos.

de si mesmo): “*Eu tinha apenas um par de sapatos, furados, que eu tapei o furo com folhas de jornal*”. Mas ele sempre reforça que, mesmo com as dificuldades, as necessidades das entidades sempre eram atendidas da melhor forma possível. Ele conta que a situação do terreiro se tornou mais delicada quando Lili teve uma doença que lhe privou da capacidade de caminhar. Ela passou a ser atendida pelos filhos e filhas de santo, mas sem perder a autoridade e o controle sobre as demandas do terreiro. Mesmo sem andar, ela costurava para fora, sendo essa uma das rendas do terreiro. Até hoje seus filhos se surpreendem lembrando como ela sempre conseguia o dinheiro para tudo.

Esse fator mágico na maneira como ela conseguia reunir os filhos e os recursos para realizar as obrigações dos orixás é uma espécie de aura que envolve todas as histórias sobre Lili, mas não chega a esconder o esforço pessoal por trás de tudo. Quando eu ouço esses relatos, imagino as pesadas imposições sociais que caíam sobre essa mulher, que era negra, pobre, deficiente, batuqueira, orgulhosa de sua condição e, principalmente, competente naquilo que fazia, pois, pelo contrário, não haveria aqui registros que sobrevivessem ao tempo para que fossem contados. Registros como esses, além de mostrarem o artesanato da religião no passado, transparecem a referência que essas agentes, Mãe Diva e Mãe Lili, representam para os vivos. São uma verdadeira voz da consciência sempre a soar-lhes nos ouvidos, lembrando-os do caminho correto.

Isso se trata de uma manifestação de agentividade dos seres não vivos. Essa “voz” dos antepassados não soa apenas na memória (um meio inacessível à conferência do coletivo), mas também no jogo dos búzios (também chamado de oráculo ou *ifá*). Se a memória não pode ser atestada para além das palavras e conselhos rememorados pelos Babalorixás e Yalorixás, o *ifá* se apresenta como uma forma de manifestação dessa agentividade dos antepassados, pois pode ser conferido visualmente por todos. Os orixás dos antepassados falecidos (*eguns*), chamados de *orixás balé*, têm o poder de se comunicar com os vivos através dos búzios, de uma forma que nem sempre depende da vontade de quem manipula o oráculo. Quando um iniciado no *ifá* joga os búzios numa sessão, ele abre um portal de comunicação sobre o qual nem sempre tem total gerência. Nesses momentos, caso exista algum recado urgente para ser dado, os *orixás balé* podem se manifestar pela própria vontade, independente da pergunta que está sendo feita. Do

mesmo modo, eles podem ser chamados para responder perguntas sempre que os iniciados no *ifá* precisarem.

Já vi muitos Babalorixás e Yalorixás se referindo ao jogo de búzios como o “amansa-burro” dos batuqueiros (numa alusão ao uso do dicionário pelos escolares). É reconhecido por eles que, mesmo com uma vida inteira dedicada à religião, é impossível aprender toda a complexidade da experiência religiosa. Esse fator se agrava quando da morte do Babalorixá ou Yalorixá, pois se perde a referência de alguém a quem consultar em caso de dúvida. Neste e em outros casos, os búzios surgem como uma ferramenta de consulta bastante prática. Os iniciados no *ifá* se recolhem em um quarto reservado, onde um deles joga os búzios e todos os presentes interpretam. Essa ferramenta proporciona uma segurança aos que praticam a religião, pois significa que “*tá confirmado*”, “*os santos marcaram como certo*”, ou seja, podem seguir sem medo, pois foram autorizados pela autoridade máxima na religião: os orixás e, logo abaixo, os *eguns* dos ancestrais.

Indo adiante na genealogia, há o nome de Carlos de Oxum, que representa um dos ramos mais recentes dessa árvore genealógica. Dos filhos de santo de Airton, Carlos é o que possui mais filhos e também o único que possui terreiro próprio. Em suas palavras, Carlos conta como foi a sua iniciação no Batuque:

Em maio de 1988, me iniciei com Mãe Lili de Xapanã em Alegrete na Nação Oyó. Estive fora da bacia⁴⁹ de março de 1991 até dezembro de 2001, onde estive na Nação Cabinda, onde me aprontei em maio de 1991 na Mão de Joaquim de Oxalá em Porto Alegre, sendo afilhado de Pai Romário de Oxalá da Nação Cabinda, um ícone do batuque do Rio Grande do Sul. Retornei à bacia Oyó e refiz minhas obrigações em dezembro de 2001, um ano após o falecimento de Mãe Lili de Xapanã. Abri o Ilé Asè Osun Demun em julho de 2005 na mão⁵⁰ de meu Babalorixá Airton de Yemanjá, onde me encontro até hoje. E lá se vão 25 anos desde o aprontamento e 28 anos desde que me iniciei no santo, o que pra mim já é uma caminhada coroadada de êxitos, de respeito e de obrigação para com meu Babalorixá, que me ensinou dentro desta bacia a valorizar a Ancestralidade, os Orixás e as pessoas. Graças a Xapanã, Oxalá, Yemanjá, Oxum, enfim, todos os Orixás, sou o que sou hoje, nem melhor nem pior, apenas um grão de areia no oceano de minha Mãe! Odoyá Yemonjá Bom!

⁴⁹ “Bacia de Santo”, sinônimo para família de santo.

⁵⁰ “Mão” é sinônimo de tutela, estar sob a mão de alguém é ser seu filho ou afilhado.

Figura 6– Foto tirada em junho de 1994 no terreiro de Lili de Xapanã.

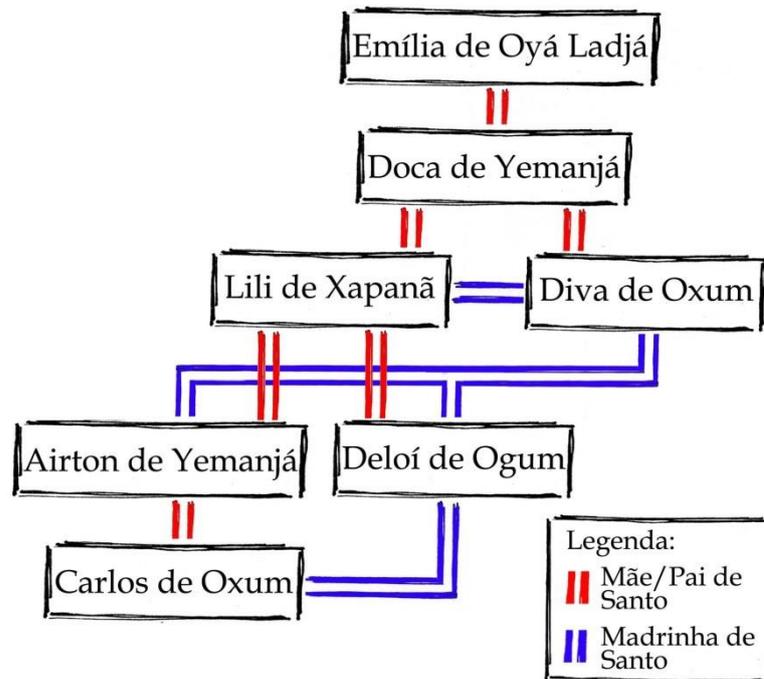


Carlos de Oxum (ao centro) toca *agê* no *ebô* de apronte de uma filha de santo do terreiro.
Fonte: Próprio autor

Carlos divide-se entre suas obrigações de Babalorixá e a profissão de professor de Educação Física da rede estadual e municipal – que por si só já coloca qualquer indivíduo em situações complexas de negociação com as imposições e limitações exteriores (questões salariais, plano de carreira de funcionários públicos, lutas sindicais etc.). Conforme diz em seu relato, ele foi iniciado pela primeira vez em 1988, mas o seu “tempo de santo” passa a contar na primeira obrigação que fez com seu atual Babalorixá (ano de 2001), quando retorna à nação Oyó. Mesmo com todo esse tempo, ele ainda é visto pelo grupo como um Babalorixá jovem e, em se tratando das questões pertinentes à problemática desta pesquisa, Carlos ocupa uma posição de mediação entre dois polos: 1) o de Babalorixá, líder de terreiro, que tem um nome e uma tradição a zelar, e 2) o de jovem Babalorixá, que ainda cumpre obrigações para com o seu Babalorixá e precisa negociar as condições de realização dos fundamentos para que sejam viáveis a alguém na sua posição

financeira. Abordarei a negociação dos fundamentos nos próximos capítulos, pois neste sigo tratando das peculiaridades das nações de Batuque em Alegrete.

Figura 7– Genealogia do terreiro de Carlos de Oxum



Fonte: Próprio autor

3.3A NAÇÃO OYÓ E AS NAÇÕES JEJE, IJEXÁ E CABINDA

Um assunto muito delicado é tratar das diferentes nações do Batuque. Digo isso por duas razões: 1) por motivos similares aos assinalados por SILVA (2000), devido à heterogeneidade de formas de ritualizar o Batuque existem diferentes compreensões sobre a religião, as entidades etc. Quando o pesquisador escolhe um terreiro para etnografar, significa que ele escolheu também um ponto de vista sobre a religião e, devido ao vínculo estabelecido com o terreiro, os líderes deste tendem a agir de uma forma possessiva com o pesquisador, ou mesmo afirmar que o seu ponto de vista é o mais correto ou tradicional; 2) o outro motivo reside no cuidado em não transformar a diversidade cultural das nações em categorias que as distingam em valores (QUIJANO, 2005). Falo isso, pois é algo que fica sempre subentendido nas falas do campo, dificilmente um terreiro fala de si sem “puxar

brasa para o seu assado”. Portanto, procurarei fazer um breve apanhado das nações do Batuque de Alegrete para melhor identificar o Oyó.

Consultando membros de vários terreiros, me foi dito que a nação Jeje é a mais antiga da cidade. Um dos primeiros nomes citados (e o mais antigo de quem tive notícia) é o do Pai Tau (ou também Tatau) de Oxalá, morador do Bairro Vila Nova⁵¹, que se iniciou com um Babalorixá de Porto Alegre, Vinícius de Oxalá⁵². Tau era amigo de Araci Baez, a introdutora da Umbanda em Alegrete. Foi por intermédio de Pai Tau que Araci Baez iniciou-se também no Batuque, com o seu mesmo Babalorixá no final da década de 1960. Araci Baez e Tau foram, portanto, os dois batuqueiros mais antigos que se tem notícia em Alegrete. Ela hoje dá nome a uma praça, no mesmo bairro em que ela e Tau moravam, e é o único marco público com o nome de uma mulher negra em Alegrete. As lideranças da nação Jeje também lembram de outros nomes antigos, como o de Gleci do Bará, através da qual grande parte dos Babalorixás mais antigos do Jeje foram iniciados. Com sua morte, seus filhos de santo passaram para a mão de um filho de Gleci, Airton do Bará⁵³, já falecido, e que por muito tempo foi a referência de maior antiguidade para o jejeem Alegrete. Há também outra família igualmente grande, cujo Babalorixá ainda vive, que é a do Pai Noé de Oxum, iniciado também em Porto Alegre por um Babalorixá chamado de Zé da Saia.

O Jeje é a nação mais numerosa em Alegrete, porém o culto muito se assemelha à descrição do culto do Ijexá feita por autores como CORRÊA (1992) e BRAGA (1998). Segundo os autores, o culto do Jeje se encontraria quase extinto, tendo se fundido ao Ijexá (criando-se o binômio jeje-ijexá). É um ponto de vista plausível, pois o culto da região jejena África (conhecida como Daomé) reverencia entidades chamadas *voduns*, ou loas, e seria similar (étnica e religiosamente) ao que se pratica no sul dos EUA e no Vodou haitiano. Braga também cita que a maneira de se percutir os tambores no culto Jeje tinha um diferencial e que, além de ser um

⁵¹ Bairro periférico de Alegrete que fica na zona norte da cidade. É composto majoritariamente por pessoas de baixa renda.

⁵² Vinícius de Oxalá é tido por muitos como uma referência ao culto da nação Jeje. É de sua autoria o livro “O Afro-brasileiro e a Umbanda na Visão de Vinícius de Oxalá” (PASSOS, 1999). Neste livro, Pai Vinícius conta que Tatau foi seu filho de santo e que este deixou 135 filhos de santo até a data de sua morte.

⁵³ Com a morte de Gleci, Airton passou para a mão de um conhecido Babalorixá da nação Jeje, Cinderela de Oxum.

ritmo mais rápido (contrastando com o ritmo lento do Oyó), o *alabê*⁵⁴ usava baquetas chamadas *alguidávis*, cujo uso não se visualiza mais nos *alabês* do Jeje. Em algumas literaturas, os religiosos da nação Jeje reivindicam laços ancestrais com o príncipe Custódio de Xapanã⁵⁵. Esses laços, porém, não são alegados por nenhum Babalorixá ou Yalorixá do Jeje de Alegrete.

Uma vez pude presenciar uma conversa entre Babalorixás antigos do Jeje, do Oyó e do Cabinda (estavam presentes Carlos, Airton e outros). Nessa conversa, discutia-se por que o ritual do Jeje difere muito de casa para casa, quais eram as principais famílias de Alegrete e qual seria o ponto de coesão entre elas. O que foi concordado por todos é que no culto do Jeje, para um iniciado considerar-se pronto e apto a abrir um terreiro, ele precisa fazer o assentamento de todos os orixás. Essa necessidade de ritualizar os orixás de maneira vinculada um ao outro se repete nas limpezas espirituais e nos sacrifícios de animais nas iniciações religiosas, quando os iniciados podem “caronear”⁵⁶ o sacrifício animal. Por exemplo: duas pessoas vão se iniciar, uma é filha de Oxum com Oxalá e outra de Yemanjá com Oxalá, como ambas são filhas de Oxalá é possível que a cabrita sacrificada para o Oxalá da primeira pessoa seja também ofertada para o da segunda. Essa prática de “caronear” o santo é uma forma de estabelecer um vínculo entre os filhos do terreiro e baratear os gastos. Com isso foi possível achar um elemento em comum entre os terreiros Jeje.

Já sobre a nação Cabinda, não consegui ainda precisar o número de terreiros, mas sei que se trata de um número de casas maior que as da nação Oyó, não chegando, porém, a ser tão numerosa quanto a nação Jeje. Os cabindas contatados em Alegrete alegam descender de Walter de Xangô Kamucá, de Porto Alegre. Uma expressão que os membros da nação Cabinda geralmente usam é: “*o culto cabinda começa onde os outros terminam*”, fazendo uma alusão ao fato de que essa nação trabalha muito com as energias dos *eguns* de seus ancestrais. Não que as outras nações não lidem com *eguns*, mas nelas esses rituais ocorrem praticamente só nos funerais (*arisuns* ou *axexés*), enquanto na Cabinda o culto do *egun* (que é assentado numa estrutura externa ao terreiro chamada *balé*) está inserido nas

⁵⁴ Também chamado de “tamboreiro”, é o responsável pelo toque do tambor. Passa por uma iniciação diferenciada, na qual aprende a tocar o tambor sagrado, *ilú*.

⁵⁵ Osuanlele Okizi Erupê, Príncipe de Ajudá (antiga região do Dahomey, hoje República de Benim), rebatizado como José Custódio Joaquim de Almeida. Fora exilado no Brasil e residiu muitos anos em Porto Alegre, onde se tornou um líder religioso, ganhando fama de curandeiro.

⁵⁶ Essa prática de caronear o ritual não é bem vista pela nação Oyó, porém não se torna muito necessária nesta nação, já que no Oyó não é preciso assentar todos os orixás, o que compensaria o número de animais.

práticas diárias do terreiro, abrindo múltiplas possibilidades. O *egum* pode substituir o orixá em rituais de segurança, nos quaisse fortificam as defesas espirituais do terreiro, pode também ser usado para fins preditivos e para fazer algum dano espiritual (prática que não é bem-vista pela maioria dos terreiros das demais nações).

Retomando a trajetória das genealogias do Jeje, do Cabinda e também do Oyó, vê-se que as nações sempre apontam suas origens para Porto Alegre. Essa repetição é algo que reforça a mística desse trajeto, tornando Porto Alegre (e região) um referencial sagrado, o passado materializado numa geografia do sagrado. Retomarei essa relação entre “retornar ao passado” e “retornar a Porto Alegre” no capítulo em que trato da compra de materiais sagrados, os quais, dependendo do nível de raridade ou peculiaridade, só são encontrados na capital, mostrando como nesse trajeto há um tráfego não só de pessoas, mas também de objetos sagrados e, sobretudo, de fé.

O que mais percebo nessas narrativas que revelam o passado das nações é o constante exercício de olhar para trás como forma de buscar referências para os fazeres do presente. Da mesma forma que os búzios noticiam fatos vindouros, possibilitando as práticas diárias, as memórias ajudam a organizar a vida do terreiro mirando-se no passado. Essa relação entre passado e futuro não é de antagonismo, mas sim de contraste, um contraste que possibilita (re)produzir o cotidiano constantemente.

4 O ILÊ AXÉ OXUM DEMUN E A CIDADE DE ALEGRETE

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas (SAHLINS, 1999).

Nos capítulos anteriores me detive a falar das características gerais da Nação Oyó em Alegrete, destacando os pontos em comum dos dois terreiros que existem na cidade, o Ilê Axé Oxum Demun (terreiro de Carlos de Oxum) e o Ilê Axé Omi Orum (de Airton de Yemanjá, pai de santo de Carlos). Neste capítulo, além de individualizar o terreiro de Carlos dentro da nação Oyó e dentro do Batuque em geral, pretendo introduzir mais um dos elementos do processo de triangulação, que são os fatores externos. Estes compreendem uma grande quantidade de fatores, que vão desde a condição econômica dos filhos do terreiro, a disponibilidade e o preço dos materiais de uso religioso (alimentos e artefatos dos orixás), bem como a relação do terreiro com a comunidade externa (cito alguns aspectos legais e a relação com a Prefeitura Municipal).

Acerca dos filhos do terreiro, embora também seja composto por pessoas de idade mais avançada, a maioria dos filhos de santo de Carlos estão na faixa dos 20 aos 40 anos, o que implica em um grupo de pessoas com maior acesso às mídias e tecnologias atuais (internet e redes sociais, por exemplo). Isso afeta a relação que esses indivíduos têm com a tradição oral do terreiro, pois através da internet eles entram em contato com comunidades de terreiro de outros lugares do Brasil (desde os Batuques de Porto Alegre até os Candomblés da Bahia) e trazem questionamentos de outras localidades para dentro do terreiro. Debates sobre a flexibilização de certos ritos, como o tempo necessário para realização de um ebó ou a redução da quantidade de aves a serem sacrificadas passam a ser comparados com outros terreiros do país. Consideremos nesse ponto a atual situação econômica de restrição financeira que afeta várias pessoas no Brasil. Essas trocas de informações tornam os debates muito mais ricos em material para observação. Porém, essa atitude é vista com muitas ressalvas pelos mais velhos.

Essa relação com as mídias não surge apenas no tocante à flexibilização de alguns ritos, sobre a qual me detenho mais profundamente no capítulo 5, mas também ocorre no âmbito da luta por direitos. Usarei alguns acontecimentos como exemplo para contar como o Ilê Axé Oxum Demun se inscreve de maneira política na sua cidade e estado – como a apresentação de um projeto de lei que proibia o sacrifício de animais em cultos religiosos no Rio Grande do Sul e a tentativa da prefeitura de Alegrete de implantar um “despachódromo” (local isolado destinado às oferendas), ambas tentativas de violação do direito à liberdade de culto.

Neste capítulo também busco tratar da dimensão sociopolítica do Ilê Axé Oxum Demun, ou seja, como o terreiro se inscreve na vida exterior ao terreiro? Para isso, relatarei como a comunidade de terreiro da cidade de Alegrete vem se organizando ao longo do tempo e de que forma a nação Oyó vem participando desses processos.

4.1 FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DO GRUPO

Conforme dito anteriormente, o Batuque chega em Alegrete no final dos anos 1960. Uma década após essa chegada (entre final da década de 1970 e ao longo da década de 1980), houve um grande crescimento do número de terreiros de Batuque e de Umbanda em Alegrete, conforme contam Airton e Carlos.

Para atender a uma comunidade religiosa que estava começando a ganhar maior vulto, um grupo de líderes de terreiro de Batuque e de Umbanda uniu-se para formar uma associação similar àquelas que já existiam nos grandes centros urbanos do país desde a década de 1940 (OLIVEIRA, 2008), a exemplo da Afrobrás de Porto Alegre. Foi assim que a AURFA (Associação de Umbanda e Religião Africana de Alegrete) foi fundada em 27 de agosto de 1981.

Os pioneiros da AURFA se organizavam em torno do terreiro de Mãe Eunice de Oxum, que hoje pertence à sua filha carnal, Mãe Tita, situando-se no mesmo local (Rua Planalto, travessa da Avenida Liberdade nº 116, bairro Coxilha). Mãe Eunice é mencionada como uma referência por várias lideranças de terreiro da atualidade, pois sua autoridade e experiência eram respeitadas também fora de seu terreiro. O primeiro presidente da AURFA foi seu genro, Scylla Orguissa, que era também filho do seu terreiro. Outros também se somaram à causa da AURFA, inclusive um dos ex-prefeitos da cidade, Nilo Soares, que compunha o corpo jurídico da Associação.

O principal interesse da AURAFa era a representação da comunidade de terreiro frente ao poder público, mas a associação também desenvolvia atividades doutrinárias, como palestras, nas quais autoridades religiosas de outras cidades eram convidadas para expor seus conhecimentos. Muitas dessas autoridades tinham ligação com a Afrobrás de Porto Alegre, associação à qual a AURAFa era vinculada institucionalmente.

A AURAFa já organizou inclusive viagens, como no caso do dia de Yemanjá (dois de fevereiro). Nas décadas de 1980 e 1990, Mãe Tita diz que costumavam fazer viagens às praias do litoral gaúcho, para que os filhos de terreiro de Alegrete pudessem homenagear a rainha das águas salgadas em seu reino. Também eram feitas procissões públicas na cidade de Alegrete no dia de Yemanjá e no dia de Ogum (23 de abril). Essas e outras atividades de fins religiosos ou de confraternização eram financiadas pelos membros da AURAFa, que pagavam uma anuidade, e também através da imagem de Xangô Peregrino, que era levada de terreiro em terreiro coletando donativos. A procissão de Xangô peregrino era feita no dia 30 de setembro, quando a imagem de Xangô era levada pela cidade no caminhão dos bombeiros.

A AURAFa chegou ao fim no final da década de 1990 devido à desistência de muitos membros e por dissidências em sua diretoria. Tive a oportunidade de conversar com o presidente Scylla Orguissa, enquanto este ainda era vivo, no ano de 2012, quando fazia meu TCC de especialização. Ele me mostrou diversos tomos do seu acervo de livros sobre Umbanda, Candomblé, Batuque, Espiritismo e religiões orientais. Permitiu-me fotografar as antigas atas da AURAFa e me mostrou os planos inconclusos que ele ainda guardava, esperançoso de que alguém pudesse dar continuidade futuramente, como uma sede recreativa que seria construída no Bairro Assunção.

Como se vê, a AURAFa desempenhava um importante papel na vida dos filhos de terreiro em Alegrete. Ela publicizava as ações dessa comunidade, levando-as para fora dos muros dos terreiros, o que lhes dava, além de representatividade, visibilidade perante a sociedade. Esse fato me chama a atenção, pois muitas vezes, quando estou explanando o conteúdo da minha pesquisa para pessoas da minha cidade, uma das primeiras indagações é: “mas Alegrete tem muitos terreiros?”. E quando eu respondo que apenas os terreiros com alvará da Afrobrás totalizam 82, as pessoas realmente se impressionam. Percebo que algo ocorreu entre o fim da

AURAFÁ e os dias de hoje. Algo que reduziu a visibilidade dessa religião, pois, em comparação com os relatos e registros da AURAFÁ, hoje existem significativamente menos ações públicas do povo de terreiro.

A Afrobrás, que foi fundada em 5 de outubro de 1973, ainda hoje é uma das maiores organizações relacionadas ao culto afro-brasileiro no Rio Grande do Sul. Embora existam federações regionais, como a Aruanda de Uruguaiana, e internacionais, como a Afroconesul, a Afrobrás ainda é a mais difundida nos terreiros de Alegrete. Ela oferece aos terreiros, basicamente, um apoio jurídico nas questões tocante à lei do silêncio (as chamadas licenças de toque) e também em casos de intolerância religiosa. Porém, esses direitos já são garantidos constitucionalmente, como exemplo a criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto federal nº 6.040/2007) e do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto federal nº 8.750/2016). Mesmo assim, alguns batuqueiros e umbandistas acreditam que, caso seus terreiros não possuam um alvará, seja da Afrobrás ou de outra federação, esses direitos lhes serão tirados.

Na realidade, a Afrobrás dá um acompanhamento jurídico profissional para a defesa desses direitos que são inalienáveis. Não é minha intenção me posicionar contrário à presença da Afrobrás nos terreiros, muito pelo contrário, mas um fato que percebo é que há um imaginário nos terreiros defendido por muitos líderes religiosos que os tornam reféns da necessidade de ter o alvará em dia, temerosos de que sem ele seus terreiros possam ser fechados pela prefeitura ou pela polícia. Nos tempos dos mais velhos, havia a experiência e a vivência de que os direitos não eram universais aos Batuqueiros e Umbandistas, então, a Federação vinha dar amparo diante de uma sociedade ambígua que usa o terreiro para suas demandas, mas que os acusa de magia negra e de práticas antiecológicas.

Informar a comunidade de terreiro da cidade de Alegrete acerca de seus direitos é uma das frentes de ação de uma iniciativa recente e que vem demonstrando bastante sucesso. Falo do Conselho do Povo de Terreiro do Município de Alegrete (CPTMA), que, dentre outras incumbências, vem conscientizando a comunidade de terreiros da cidade, pondo-a a par de seus direitos. Além disso, o CPTMA também tem desenvolvido um trabalho de mediação entre o povo de terreiro e o poder público.

O movimento político que deu origem ao CPTMA teve início em 2014. Por uma iniciativa do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, foi emitido o decreto nº 50.932/2013, que criava o Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul e convocava as cidades à criação de conselhos municipais. Na Fronteira Oeste, apenas Alegrete, Uruguiana e Santana do Livramento atenderam a essa convocação.

Quando o estado lançou o referido decreto, eu era assessor pedagógico da Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Alegrete. Fui incumbido juntamente com outro servidor da prefeitura, Clodoaldo Rodrigues⁵⁷ (diretor do CAPS II, ligado à Secretaria de Saúde de Alegrete), para organizar a Criação do Conselho Municipal. O secretário de Educação e Cultura, que na época era o Professor Jorge Sitó, indicou meu nome por conhecer a minha trajetória de pesquisa nos terreiros da cidade. Com essa incumbência em mãos, Clodoaldo e eu (juntamente com alguns líderes de terreiro do nosso círculo de convivência) criamos um grupo que se encarregaria da criação do CPTMA, que chamávamos de Comitê do Povo de Terreiro do Município de Alegrete. Dessa forma, começamos a mobilizar o povo de terreiro da cidade, fazendo contatos e convidando as lideranças para reuniões, nas quais explicávamos a relevância política desse tipo de iniciativa. Fomos muito bem recebidos pela grande maioria dos mais de trinta terreiros contatados. Destes, apenas treze terreiros acompanharam o processo até a criação do CPTMA em 18 de setembro de 2015, por meio do decreto nº 374/15. Isso nos impressionou bastante, pois, desde a extinção da AURFA, ainda não havia acontecido tamanha organização entre os terreiros da cidade.

Atualmente, o CPTMA não é o único meio de organização do povo de terreiro de Alegrete. Existe ainda a Afroconesul, que tem bastante popularidade no Estado do Rio Grande do Sul e também nos vizinhos Uruguai e Argentina. Porém, as atividades da Afroconesul são de natureza diferente do CPTMA, como diz no próprio endereço eletrônico da entidade:

Uma entidade dinâmica na sua publicação de marketing diferenciado que facilita as suas qualidades em suas palavras permitindo com qualidade a nossos afiliados e buscando um aperfeiçoamento contínuo em tudo o que

⁵⁷ Também conhecido como Clodoaldo de Oxalá, que além de funcionário público é filho de santo iniciado no terreiro de Mãe Eth de Bará Agelú. Ele também é mestre de capoeira na Associação de Capoeira Arte Sem Fronteiras (ACAF).

fazemos, a fim de alcançar excelente trabalho junto a Sociedade Africanista (Afroconesul, online)⁵⁸.

Por esse motivo, o CPTMA atua como principal representante do povo de terreiro da cidade no tocante à representatividade política e luta pela efetivação das políticas públicas. Nas seções seguintes, relato casos de como o CPTMA se fez presente e quais avanços foram conquistados, tanto na luta para derrubar projetos de lei que lesariam a comunidade de terreiro quanto fazendo o papel de tradutor entre o povo de terreiro e o poder público.

4.2 ASPECTOS ECONÔMICOS DO COTIDIANO DO TERREIRO

Mencionei anteriormente a grande capacidade que as antigas matriarcas do Oyó tinham em gestar os recursos necessários à realização das atividades dos seus terreiros. Nesta seção, dedico-me a pormenorizar a maneira como um terreiro gesta seus recursos financeiros, algo que ocupa um lugar de grande importância, pois praticamente todo ritual possui custos materiais. Muitos rituais do Batuque consistem em materializações das intenções dos indivíduos para com os orixás, por exemplo: se você fez um pedido a um orixá ou quer agradecer por um pedido atendido, você deve materializar essa intenção sob a forma de um presente, que pode ser uma comida (canjica branca para Oxalá e Yemanjá, pipocas e milho para Bará), ou um artefato do gosto da entidade (espelhos ou leques para Oxum, um pilão para Xangô, uma espada para Ogum etc.). O tipo de presente vai variar conforme a ocasião ou o pedido, portanto, a gestão financeira de um terreiro deve estar atenta às oscilações do preço e a disponibilidade de um número bastante vasto de itens.

Um terreiro, de modo geral, possui diversas fontes de provimento de recursos, seja em dinheiro ou em materiais. Há terreiros que, inclusive, adotam o costume de uma mensalidade a ser paga pelos filhos, que pode ou não ser tabelada conforme o grau de iniciação religiosa dos mesmos (aqueles que possuem só “bori” pagam menos do que os “prontos”). No caso das casas de Oyó estudadas, a mensalidade não é um costume praticado, porém, em casos como reformas no espaço físico do terreiro ou quando ocorrem rituais com gastos muito grandes (*ebó* de apronte ou quinzenas), o terreiro costuma dividir os gastos com os filhos. Nessas ocasiões há

⁵⁸ Disponível em: <http://afroconesul.com.br/>. Acesso em: 26 fev. 2016.

sempre uma sensibilidade com aqueles que têm condições financeiras mais modestas.

Outras fontes de provento advêm dos oráculos (jogo de búzios ou leitura de cartas) e dos “axés”⁵⁹ cobrados por trabalhos. Surge, assim, uma figura muito importante para a manutenção de um terreiro: o cliente. O cliente não necessariamente é alguém iniciado na religião, mas alguém que procura a religião para ver sua sorte no jogo de búzios ou nas cartas, ou para fazer um “trabalho”⁶⁰ para a saúde ou para seu emprego. Os pais e mães de santo geralmente dedicam dias ou turnos específicos do cotidiano do terreiro para a realização dessas atividades. No caso do terreiro de Carlos de Oxum, esse dia costuma variar constantemente, pois como ele é professor de Educação Física em escolas públicas, seus horários de folga estão propensos a alterações conforme o arranjo do quadro de horários dos professores (que geralmente mudam anualmente ou semestralmente).

Os terreiros não costumam possuir indicativos em suas fachadas de que ali se lê búzios ou cartas. Algumas lideranças de terreiro do passado eram veementemente contra a divulgação do terreiro com letreiros ou em jornais. Carlos relata que Mãe Lili dizia: “não sou laranja de amostra pra estar me exibindo”, quando indagada se queria fazer alguma pintura na fachada de seu terreiro. Dessa forma, os clientes tomam conhecimento da existência do terreiro através de conhecidos, amigos etc. Por conta disso, a eficácia dos trabalhos acaba sendo a maior propaganda que os terreiros podem ter.

A maioria desses clientes procura o terreiro em meio a situações bastante complicadas de suas vidas, como se o terreiro fosse a solução a ser acionada quando os meios convencionais falharam. Casos graves de saúde, pessoas com problemas em empresas ou negócios, famílias com problemas, casos de vício em drogas etc. Por isso, os Pais e Mães de Santo precisam, muitas vezes, desempenhar um papel de “psicólogo”, ouvindo e aconselhando as pessoas que vêm até eles com seus problemas.

⁵⁹ Neste ponto, “axé” significa o valor a ser pago em troca de um “trabalho” religioso.

⁶⁰ Procedimentos mágicos feitos para saúde, dinheiro, amor, família etc. que utilizam o poder das entidades para conseguir mudanças na vida das pessoas. É possível usar o poder de Ogum (orixá da guerra) para conseguir vitória em uma situação complicada, ou de Xangô (orixá da justiça) para questões judiciais.

Como visto, várias podem ser as fontes de renda de um terreiro. No tocante aos gastos, mencionei que estes dependem de um grande número de itens. Estes podem ser elementos ordinários, disponíveis em qualquer mercado, como os alimentos litúrgicos de cada orixá que foram mencionados no capítulo “A Tradição Agentiva”. Ademais, um terreiro, como qualquer residência, gasta também com a higienização do espaço, com luz, água, IPTU, reformas etc.

Além desses elementos mais comuns, há os materiais próprios do culto, que são encontrados em lojas especializadas, que são chamadas de “floras”. Alegrete possui um bom número delas, eu contabilizei cinco, mas podem haver mais. Ao que parece, algumas floras da cidade fazem tanta questão de autodivulgação quanto os terreiros. Dessas cinco floras, três se encontram no bairro central e as outras duas estão em regiões periféricas, uma na zona leste e outra na cidade alta (regiões opostas da cidade), podendo assim dizer que as floras de Alegrete estão bem distribuídas espacialmente.

Mesmo com essa variedade na concorrência, os membros dos terreiros pesquisados reclamam que o preço dos produtos em Alegrete é maior do que em cidades maiores, como Porto Alegre. Essa oscilação não indica um casuísmo, pois muitos outros produtos não religiosos vendidos em Alegrete são mais caros do que em Porto Alegre, visto o isolamento dessa cidade, que fica na fronteira oeste do estado. Porém, isso ocasiona um maior custo material nas cidades interioranas, como pude constatar falando com membros do terreiro que costumam viajar e encontrar parentes de santo em outras cidades do interior, como a vizinha Uruguaiana, Santana do Livramento, Santa Maria, Passo Fundo dentre outras.

Essa relação de valores faz com que muitos terreiros aproveitem sempre que algum conhecido viaja à capital para encomendar itens de uso religioso. Eu mesmo, em minhas viagens para prestar concursos ou fazer cursos especializantes, já me vi às voltas com listas de compras de materiais religiosos e até mesmo animais. Uma vez tive que comprar um casal de pombos brancos no Mercado Público de Porto Alegre e trazer os animais até Alegrete de forma clandestina dentro de um ônibus intermunicipal. Riscos que se corre pela religião, riscos que se corre pela pesquisa.

Os animais são outro grande gasto que um terreiro tem. Embora os rituais que envolvem o sacrifício animal sejam esporádicos (há anos em que não ocorrem rituais do tipo), eles representam um gasto que, apesar de pontual, gera uma grande comoção no terreiro inteiro para a obtenção de recursos. No capítulo sobre o modelo

geral da religião, mencionei que os sacrifícios animais ocorrem especificamente nos *ebós*, quinzenas e limpezas. As limpezas ocorrem praticamente todo ano (pelo menos uma, que é a de final de ano), já as quinzenas e *ebós* são festividades móveis que variam de acordo com a vontade das entidades. Com base nas minhas observações, anualmente acontece ao menos uma quinzena ou um *ebó* (salvo em anos que o terreiro estava de luto, momento no qual não se pode fazer nenhum tipo de sacrifício animal).

Quanto aos custos, o preço médio de uma galinha em Alegrete é de 25 reais, um galo pode custar até 30, um cabrito jovem custa entre 150 e 200 reais, um cabrito adulto chega a 300 e um carneiro mais velho pode custar quase 500 reais. Porém, esse custo pode oscilar para mais ou para menos (geralmente para mais). Calculando que em um *ebó* de apronte, em que duas pessoas sejam iniciadas, facilmente mais de 100 animais “dois pé” e 10 animais “quatro pé” são sacrificados. Assim podemos imaginar o vulto desse gasto no orçamento de um terreiro. Os gastos com animais em *ebós* de apronte competem aos filhos que estão sendo iniciados, já os gastos com animais para quinzenas feitas pelo terreiro são divididos por todos os filhos, em especial, por aqueles que já são prontos.

Os animais costumam ser comprados nas inúmeras propriedades rurais que existem em Alegrete. Na cidade, existem poucos estabelecimentos rurais especializados em venda de animais para religiões de matriz africana, os quais são altamente requisitados nas datas fixas em que os terreiros costumam fazer sacrifícios (finais de ano e quaresma, principalmente). Isso faz com que, nessas épocas, a oferta e a variedade de animais diminua e o preço suba. Quando precisei comprar animais para os rituais dos quais participei, tive o cuidado de não demonstrar aos vendedores que se tratavam de animais para fins religiosos. Há muitos vendedores que cobram um preço maior que o de costume caso desconfiem dessa finalidade. Há nesta atitude um tanto de preconceito e também ganância ao perceberem que as especificações do animal (cor, raça etc.), que são pedidas pelas entidades, não permitem que o comprador barganhe, já que alguns tipos de aves ou carneiros são difíceis de encontrar.

Eu gostaria muito de fazer aqui uma estimativa de custos de um ritual, mas isso implicaria revelar alguns detalhes sigilosos, como o número de animais usados e o tipo deles. Falando por mim, no *ebó* em que me aprontei, eu tive dificuldades de conciliar meu salário de professor de escola pública com os gastos orçados. Para

isso, precisei fazer uso de reservas de dinheiro que possuía, advindas de atividades remuneradas secundárias que faço, fato este que não difere de forma alguma de como os outros filhos de santo do terreiro fazem, pois eles, em sua quase totalidade, são de classes sociais mais populares. Eu registrei casos de filhos que faziam “bicos” diversos e até empréstimos bancários para arcar com as despesas.

Esses gastos com animais sempre trazem questionamentos por parte dos filhos acerca da real necessidade do número de animais pedidos pelas entidades, o que gera negociações com os mais velhos e as entidades através da forma já antes descrita, a qual venho chamando de “triangulação”. O preço e a disponibilidade desses itens ritualísticos compreendem uma importante parcela dessa aresta da triangulação que chamei de “fatores externos”. Estes, somados às relações políticas do terreiro mencionadas anteriormente neste capítulo, e que retomo na sequência, representam impasses que sempre estiveram presentes na história dessa família de santo. Como pude constatar nas conversas que ouço sobre os tempos antigos, há recorrentes menções a épocas em que a pobreza fazia os filhos costurarem para fora, venderem doces, fazerem biscates e outros malabarismos financeiros (semelhantes aos que fazem atualmente). Isso endossa o papel que esses fatores externos ocupam na triangulação e na negociação da tradição, pois são elementos inerentes ao próprio fazer religioso.

4.3 ATUAIS CONFLITOS E POLÊMICAS QUANTO ÀS PRÁTICAS DO BATUQUE

4.3.1 O sacrifício de animais

Lembro-me de uma vez que vi o terreiro debater política de maneira bastante acalorada. Em verdade, foi a primeira vez que vi questões políticas desse tipo sendo tratadas tão abertamente no terreiro e, por conta disso, fiz um paralelo com o estranhamento referido por Márcio Goldman em sua pesquisa sobre política em Ilhéus, no mesmo campo onde ele já havia estudado o candomblé. Segundo o autor, ao estudar política onde já se estudou Candomblé, “o crédulo era eu e os céticos meus amigos” (GOLDMAN, 2008, p. 6). Senti uma sensação de estranhamento parecida, pois eu trabalhava na prefeitura, gestava políticas públicas, fora que sempre me interessei por política.

Isso aconteceu durante um xirê⁶¹ para Odé ocorrido no dia 20 de janeiro de 2015, logo após a publicação do PL 21/2015 de Regina Becker Fortunati, que visava proibir o sacrifício de animais em cultos religiosos no estado. Na ocasião, estavam presentes batuqueiros de outros terreiros, pois o xirê feito por Carlos tinha a intenção de fazer uma grande homenagem aos orixás das matas (Odé, Otim, Ogum, Oyá e Ossanha).

Estavam presentes alguns filhos do terreiro de Airton de Yemanjá e do Terreiro de Mãe Eth de Bará Agelú, uma antiga amiga de Carlos (Clodoaldo de Oxalá estava presente nesse dia). Em virtude do Comitê do Povo de Terreiro de Alegrete, já havia uma articulação local da comunidade de terreiro que foi aproveitada para mobilizar forças contra o PL 21/2015.

Uma coisa que me chamou a atenção foi o posicionamento sereno, embora não menos preocupado, dos mais velhos. Eles contavam de como as coisas eram mais difíceis antigamente e como já foi preciso resistir de maneira ativa às perseguições religiosas que eram praticamente diárias. O tom do discurso deles me revelou que, embora fosse necessário lidar com presteza com a situação do momento, os orixás garantiriam a vitória, pois já foram enfrentados momentos piores no passado. Isso deu a entender que essa comunidade aprendeu a viver sob a pressão e a constante perseguição religiosa, sabendo que nem sempre seus direitos estão plenamente garantidos.

Após essa ocasião, muita coisa aconteceu em termos de avanços políticos no Comitê do Povo de Terreiro de Alegrete. Amigos e conhecidos das cidades vizinhas (Uruguaiana, Santana do Livramento e Santa Maria) foram contatados. Algumas lideranças religiosas de Uruguaiana ajudaram a organizar uma excursão que partiria de lá e apanharia batuqueiros e umbandistas de algumas cidades da fronteira oeste do estado com destino a Porto Alegre no dia da votação do PL 21/2015. O povo de terreiro se mostrou muito organizado, reunindo um grande número de pessoas (o total não chegou a ser estimado) de várias cidades do estado no dia 28 de abril de 2015 em frente à Assembleia Legislativa do Estado. Nesta ocasião, aconteceram atritos com alguns grupos e ONGs de protetores de animais e também com adeptos de igrejas evangélicas, que lá estavam para defender o PL 21/2015. Porém, salvo

⁶¹ Uma celebração festiva para uma ocasião especial, na qual se saúda uma ou mais entidades com uma roda de batuque ao ritmo de atabaque.

essas trocas de hostilidades (que se estenderam também para as redes sociais, como Facebook e Twitter), as manifestações foram pacíficas de ambos os lados.

O projeto foi vetado por inconstitucionalidade por 11 votos contra 1. Após o retorno para casa e comemoração do povo de terreiro, a digestão dos fatos ocorridos despertou importantes reflexões. Apesar do ar otimista com que lidaram com a situação, reforçou-se a apreensão acerca da possibilidade de perda de seus direitos, também passaram a encarar com temeridade o avanço do poder político de grupos evangélicos dentro do legislativo. No entanto, um saldo positivo foi perceber a extensão do poder de mobilização do povo de terreiro, que se uniu de todas as partes do estado em prol de uma causa em comum. O Comitê do Povo de Terreiro de Alegrete saiu bastante fortalecido desse ato, mobilizando mais pessoas para apoiar a sua causa.

4.3.2 Debates sobre ecologia e poluição

Para a comunidade de terreiro de Alegrete, perceber a própria capacidade de mobilização foi importante para sentir-se empoderada. Isso abriu a possibilidade de negociar com o executivo municipal algumas medidas de seu interesse, como no caso da reação da comunidade exterior ao terreiro com relação ao impacto ecológico das oferendas nas ruas, matas e orlas de rios.

O ano de 2016 começou com uma agenda de preocupações para o CPTMA. Foi criada a Associação Pró Rio Ibirapuitã, um grupo de pessoas de diversos segmentos que se preocupa com a saúde do rio que banha a cidade. Essa associação convidou os representantes do CPTMA para debater sobre a poluição causada pelas oferendas e resíduos de atividades de cunho religioso realizadas nas margens do rio. A saber, além das oferendas, nas quais são depositadas comidas e velas, alguns terreiros fazem rituais de Umbanda, tendo como costume o abandono de resíduos das bebidas que as entidades consumiam (copos e cascos de bebida) ao longo da orla do rio e nas matas adjacentes.

Clodoaldo de Oxalá foi o representante escolhido para ir à reunião da Associação e falar pelo povo de terreiro da cidade. Depois foi marcado um encontro dos membros do CPTMA, no qual ele compartilhou os resultados da reunião. Ele nos contou que um dos membros da Associação fizera um registro em vídeo da situação das margens do rio, registrando em especial os trechos do rio em que havia

oferendas. Claro que a situação das oferendas nas margens do rio é preocupante, mas, como a edição do vídeo mostrava apenas as oferendas, aparentava ser ainda mais preocupante. Clodoaldo disse que, naquele momento, posicionara-se na reunião da Associação, ressaltando que havia muitos outros resíduos poluentes que não foram mostrados no vídeo. Disse ele também que conciliara as opiniões, dizendo que o CPTMA se responsabilizaria em fazer uma reeducação da comunidade de terreiro dentro dos termos ecológicos.

Depois disso, houve uma grande adesão da comunidade de terreiro numa tendência ecológica que passou a repensar a forma de fazer o ritual. Destaco algumas mudanças significativas:

- Substituição das tradicionais bandejas de papel, por bandejas feitas de folha de mamoneira ou de bananeira;
- As oferendas que levam bebidas alcoólicas não mais necessitaram dos cascos. A bebida é entornada no chão junto à oferenda e o casco é levado de volta e posto no lixo;
- Para as oferendas que precisam ser depositadas em alguidares (tigelas de barro), foi sugerida a substituição por um “alguidar ecológico”, feito de papel machê;
- Para as oferendas que ainda necessitam serem servidas em copos, os terreiros estão começando a adotar o costume de visitar o local alguns dias após a oferenda para recolher os resíduos deixados.

Como é possível perceber, embora a adesão venha ocorrendo lentamente, nota-se que algum resultado dessas ações tiveram nos terreiros, ficando evidente a importância do CPTMA na mediação entre a comunidade de terreiro e a comunidade exterior. Essa reeducação ocorreu de maneira muito lenta, devido às próprias características do terreiro e pelo modo lento de aceitação de tudo que é novo.

O CPTMA também desempenhou o papel de tradução entre o terreiro e o poder público, pois ambos possuem suas próprias linguagens. Destaco um exemplo de como o poder público, mesmo com boas intenções, poderia ter prejudicado a liberdade de culto dos terreiros. Este caso ocorreu ainda em decorrência das implicações ecológicas das atividades do povo de terreiro da cidade. A gestão municipal que assumiu o governo em 2017 seguiu mantendo diálogo com o CPTMA,

e uma das sugestões para minimizar os impactos ambientais dos despachos e oferendas foi a criação de “despachódromos”, locais especialmente selecionados para as oferendas. A limpeza desses locais seria de responsabilidade do CPTMA, que deveria supervisionar a manutenção do local.

Essa sugestão pode soar como positiva para a comunidade exterior ao terreiro, pois assim seria garantida a continuidade das práticas religiosas de maneira mais ecológica. No entanto, essa ideia bem-intencionada teria surtido um efeito negativo no povo de terreiro, caso fosse levada adiante.

Primeiro, é importante lembrar à comunidade exterior que o Batuque e a Umbanda não respondem a uma autoridade unificada. Mesmo que os terreiros se reconheçam como pertencentes à mesma religião, não há nem mesmo uma uniformidade de costumes entre as casas, portanto, é impossível convencer todos os terreiros a fazer oferendas no mesmo local.

Segundo, cada terreiro tem seus locais específicos para determinadas oferendas, que são escolhidos ou pelas entidades, ou mesmo pela conveniência e proximidade com o terreiro, por exemplo. Também há a necessidade de múltiplos locais, pois, para a nação Oyó, na praia onde se despacham os materiais de um ritual fúnebre não se pode fazer oferendas de qualquer outra espécie. Isso implica no fato de que um terreiro deva ter uma relação vasta de locais para despachos ou oferendas, tornando inviável a proposta de um lugar único para toda a comunidade afro-religiosa de Alegrete. Sem falar, também, que muitos rituais que precisam ser feitos em locais isolados e em segredo passariam a ser feitos em um local de convívio comum, sob os olhos de outros terreiros e das autoridades também.

Quando essa proposta foi trazida ao CPTMA, não teve boa aceitação pela maioria dos presentes. Falou-se inclusive que, caso fosse posta em prática, muitos terreiros não a acatariam, o que os colocaria em condição ilegal perante a lei, prejudicando sua relação com o poder público. Para evitar mal-entendidos, o CPTMA recusou a oferta do executivo municipal, fazendo o papel de tradutor entre os costumes do povo de terreiro, os anseios da prefeitura e as necessidades da comunidade em geral. Agindo dessa forma, o CPTMA continua tentando manter relações amistosas com o governo e representando o povo de terreiro da cidade em diversas instâncias.

4.4 UM TERREIRO PRODUZINDO SUA HISTÓRIA

No final deste capítulo, gostaria de fazer algumas considerações teóricas e também pontuar a presença do Ilê Axé Oxum Demun em alguns momentos. É perceptível que, para o povo de terreiro de Alegrete, a forma de reconhecer a si mesmo e de se inscrever nas questões externas ao terreiro mudou bastante ao longo da sua trajetória. Os mais antigos falam de um período entre os anos 1940 e 1980 em que a presença do povo de terreiro na cidade se dava de forma subterrânea, as exceções dessa regra (como a pessoa de Araci Baez) causavam estranhamento na comunidade externa. Depois, com o surgimento da AURFA, o povo de terreiro começou a se expor mais. Aquela que era uma conduta individual de Araci Baez (publicizar as atividades do terreiro) passou a ser adotada pelo coletivo. Após o fim da AURFA e até o surgimento do CPTMA, não há registros de nenhuma atividade similar, inclusive, as atividades do CPTMA foram vistas com olhos de saudosismo pelos batuqueiros mais velhos da cidade.

Da mesma forma ocorreu com o Ilê Axé Oxum Demun e sua família de santo. Embora a própria família de santo perceba que venha ocorrendo aberturas às questões externas, a família sempre manteve um ar de austeridade e de isenção acerca das atividades externas ao terreiro. Por exemplo, quando a AURFA existia, houve a tentativa de dar à Associação um caráter fiscalizador dentre os terreiros. Naquele momento, Mãe Lili de Xapanã (então líder da família de nação Oyó em Alegrete) se eximiu de qualquer questão doutrinária que ocorresse fora do âmbito de seu terreiro, isso para não abrir precedentes para que viessem a intervir na dinâmica da sua casa no futuro. Outro exemplo (que lembra muito a conduta de Lili) é quando a família do Oyó assiste às atividades do CPTMA a uma certa distância, apoiando sempre que preciso, mas sem se envolver diretamente.

Percebo que esta família de santo vem se inscrevendo na vida externa ao terreiro de diferentes formas, mas sempre mantendo uma identidade. Assim, o terreiro imprime sua personalidade nessas formas de agir, singularizando-se no círculo de convívio social com outros terreiros (âmbito externo) e também criando laços de identificação fortalecidos pelo fazer coletivo e por um objetivo em comum (âmbito interno).

Por isso uso o termo “produzindo sua história”, afinal, como assinalou Sahlins (1981), não é possível pensar em reprodução cultural sem pensar em

transformação. Retomando o que escrevi sobre a trajetória do povo de terreiro do Rio Grande do Sul, vemos que esta é marcada por constantes tentativas de cerceamento de seus direitos e pela alternância de épocas em que suas práticas eram ora postas na ilegalidade, ora (mesmo sem o componente legal) malvistas pela sociedade. Por isso, quando vejo a serenidade com que os mais velhos lidaram com problemas graves, como a tentativa de proibição do sacrifício animal no estado ou a constrição financeira, entendo isso como a repetição de um evento que se estruturou como parte da mitologia do Batuque (SAHLINS, 1981). Uma frase que é muito dita aos filhos do terreiro quando estes se queixam do excesso de exigências (em gastos ou em trabalho) dos orixás é: “Se o santo realmente quer, ele vai te dar condições”, e dessa forma lidam com essas questões. Claro que, quando falo em “serenidade”, não trato como displicência, pois há sim todo um trabalho coletivo para fazer as coisas darem certo, mas sempre com a certeza de que a providência das entidades virá tal qual veio no passado.

Aquilo que Sahlins chama de evento estruturante, o Batuque chama de “rotinização do axé” (como já abordado), sempre tratado com muita cautela, pois é uma via de mão dupla. A mesma rotinação que pode trazer otimismo para a luta de superação das dificuldades traz também a repetição das coisas negativas. No caso do CPTMA, por exemplo, ele existe há pouco tempo para sabermos se o Ilê de Carlos e o povo de terreiro da cidade estão o interpretando como uma repetição do que foi a AURAFÁ.

Esse questionamento traz para a discussão o conceito de agentividade, pois indaga sobre a possibilidade das pessoas de imporem suas escolhas no meio em que vivem, mesmo que esse meio funcione por mecânicas que nem sempre estejam sob seu controle. Tomemos, por exemplo, uma proposição de Hobsbawm e Ranger (2008) sobre as tradições inventadas, que para os autores seriam ações ritualizadas, repetidas e institucionalizadas pelo interesse de algum grupo. Porém, como visto em alguns dos casos descritos da trajetória do Batuque, nem sempre há o interesse do grupo em institucionalizar (rotinizar) certas tradições (axés, fundamentos). Segundo o fundamento, na primeira vez que ocorre determinado ritual em um terreiro, a forma com que as coisas acontecem há de se repetir nos próximos rituais do mesmo tipo, por isso a preocupação em não haver brigas ou falhas na execução de qualquer rito.

Ou seja, há o temor de que se rotinize um axé ruim, afinal, há a possibilidade da criação de uma tradição que não seja de interesse do grupo. Isso também aponta

a capacidade de agência do grupo em criar um futuro bom e produzir sua história, quando controlam as variáveis que envolvem os ritos. É perceptível que, nesses momentos, a agência do grupo está mesclada com os fatores imponderáveis impostos por condições externas. Os mecanismos que regem a mudança cultural dentro do Batuque não são tão direcionáveis como dizem Hobsbawm e Ranger (2008), mas também nem tão fortuitos como os descritos por Sahlins (1981). Trata-se realmente de uma negociação entre a tradição e as limitações financeiras, ou a disponibilidade de materiais, o poder público etc.

Concluindo, hoje o Ilê Axé Oxum Demun (bem como outros terreiros de Alegrete) encontra-se em uma condição delicada. No passado, nas origens da AURFA, mesmo que fosse uma época com o peso da sequela histórica recente da ditadura militar, a comunidade de terreiro lutava para conseguir mais direitos além dos que recentemente tinha conquistado com a constituição cidadã de 1988. Enquanto hoje, observando os motivos por trás do surgimento do CPTMA, vejo que as suas pautas de trabalho se detêm em tentar garantir um mínimo de direitos, pois são constantes as tentativas de alienar novamente esse povo daquilo que conquistaram. Agora essa comunidade luta, não para garantir mais direitos, mas para não perder aqueles que já tem.

5 A NEGOCIAÇÃO DA TRADIÇÃO NA NAÇÃO OYÓ

5.1 OS FUNDAMENTOS E A AUTORIDADE

Algo que venho mencionando ao longo deste trabalho é a maneira como o culto da nação Oyó se diferencia das demais nações de Alegrete. É uma nação que se distingue pela complexidade de seus fundamentos (assinalado inclusive por batuqueiros de outros terreiros), fato este que leva muitos membros do Oyó a definirem como um culto de “oyó puro”. O conhecimento dos fundamentos antigos é algo que dá autoridade às lideranças do Oyó, autoridade essa que é respeitada dentro e fora de seus terreiros. Portanto, se seguir os fundamentos à risca implica um fortalecimento da autoridade, descumpri-los significaria um risco de perder essa autoridade.

No entanto, pude observar dois momentos em que pessoas de fora da cidade trouxeram elementos novos ao debate sobre fundamentos religiosos, tradição e pureza. Esses momentos marcaram uma mudança na postura da nação Oyó quanto aos próprios fundamentos. O primeiro deles foi durante uma visita dos membros do grupo musical Alabê Oni à cidade de Alegrete, e o segundo foi durante o processo de construção do CPTMA.

O primeiro momento destacado ocorreu em julho de 2014, por ocasião da vinda do referido conjunto musical a Alegrete através do SESC. Foi proporcionada também uma oficina de percussão, da qual participaram muitos membros do povo de terreiro de Alegrete, dentre eles, Carlos de Oxum. Um dos membros do conjunto musical é Pingo Borel, filho do ilustre Mestre Borel, importante liderança do Batuque da cidade de Porto Alegre. Ele e Carlos dialogaram bastante e trocaram muitas informações, pois Pingo também é da nação Oyó, porém se usa a denominação oyó-ijesha, devido à matriz híbrida de seus fundamentos.

O impacto desse encontro foi muito grande. Um representante de um dos terreiros mais importantes do Batuque, descendente de uma linhagem antiga e respeitada, fala sobre a matriz híbrida de sua família de santo não como um demérito, mas como uma característica e uma distinção. Isso fez a família de Carlos debater e reconhecer a matriz híbrida (oyó-ijesha) da sua própria tradição. Esse encontro ajudou a problematizar se realmente existe um culto “puro” de alguma nação e, caso exista, será que realmente isso importa? Afinal, como venho tratando

desde os capítulos anteriores, o que fez o Batuque sobreviver durante décadas de opressão foi justamente a capacidade de diálogo entre as nações e a negociação entre as forças sagradas, os anciões e as condições apresentadas pelo meio.

O segundo momento ocorreu ao longo da criação do CPTMA, período compreendido entre março de 2014 e setembro de 2015. Em muitas dessas ocasiões, Airton de Yemanjá se fez presente durante as reuniões e plenárias, fazendo importantes colaborações sobre o passado do Batuque no estado, fundamentos religiosos e formas de organização da comunidade dos terreiros da sua família de santo. Foram nessas ocasiões que Airton de Yemanjá conheceu Baba Diba de Yemanjá, presidente do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, e também babalorixá de um dos terreiros mais tradicionais da nação Jeje do estado. Desses encontros, surgiu uma forte amizade entre os terreiros de Baba Diba e de Airton, amizade calcada em respeito e admiração mútuos.

Nessas conversas, Baba Diba falou, dentre variados assuntos, sobre os rituais de seu terreiro, inclusive de como ocorrem as duas festas de um *ebó*. Um breve adendo: um dos fundamentos que mais distingue a nação Oyó das demais nações de Alegrete (e do qual eles tem muito orgulho) é que seus *ebós* duram duas semanas e oferecem dois dias de festa. Isso mostrou à nação Oyó de Alegrete a similaridade de seus fundamentos com os de outras nações.

As trocas de informações e de fundamentos entre os dois terreiros relembrou aos batuqueiros do Oyó que os terreiros têm mais a ganhar com o contato e a troca do que com o isolamento. Foram criadas pontes que interligaram essas duas famílias de santo, e as trocas culturais entre ambas foram avaliadas como positivas pelos seus filhos de santo. Igualmente ao primeiro exemplo, este também demarcou uma mudança de postura do terreiro para com outras tradições.

Esses dois exemplos podem ser vistos como eventos estruturantes (SAHLINS, 1981), pois se tornaram referência e passaram a fazer parte da mitologia do grupo, sendo contados e repetidos para as pessoas que não os presenciaram. Eles mostram como a mudança e a negociação não são apenas elementos da cultura ou da tradição, mas sim a própria textura da tradição (BARBOSA NETO, 2012) e da cultura. Estabelece-se um diálogo entre Marshall Sahlins e Homi Bhabha, pois nesses eventos estruturantes pode-se visualizar o espaço em que essas tradições conversam e se hibridizam, o interstício entre o espaço visto e o espaço interpretado

no qual a cultura (que aqui é trazida como receptáculo da história do grupo) pode ser (re)produzida, ou seja, aquilo que Bhabha (1998) chama de *third space*.

As observações sobre mudanças nos discursos e nas práticas da nação Oyó e das outras nações não têm o objetivo de localizar as mudanças culturais no presente. Quero reafirmar que, em cada momento histórico, o povo de terreiro está a construir sua pertinência, sua existência e suas relacionalidades na sociedade.

5.2 UM EBÓ EM MEIO A UMA ENCHENTE

Como citei anteriormente, a possibilidade de me aprontar na religião partiu de Carlos, que me apontou como uma necessidade para o meu desenvolvimento espiritual no terreiro. Devido ao tempo em que desempenho a pesquisa no terreiro, aos conhecimentos adquiridos e à exigência das entidades, disse-me ele que o apronte faria bem para mim. Eu recebi essa notícia como um reconhecimento do trabalho que venho desempenhando no terreiro e aceitei a proposta com grande satisfação.

Inicialmente, o apronte iria ocorrer no ano de 2014, porém, questões financeiras, tanto minhas quanto do terreiro, impossibilitaram que fosse feito o *ebó* naquele ano. No ano seguinte, embora com as dificuldades financeiras usuais de um professor de escola pública (e com o salário parcelado pelo governo do estado), havia melhores condições, pois outro filho do terreiro, Zé de Oxalá, também tinha interesse de se aprontar. Um *ebó* compartilhado com outra pessoa é mais econômico, já que há a possibilidade de dividir certos custos, como o valor do tambor, a decoração da festa, algumas aves usadas na limpeza espiritual dos que irão trabalhar no *ebó*, enfim, um considerável número de itens.

Como já havia começado a planejar o apronte no ano anterior (2014), eu pude antecipar alguns gastos e ir comprando os itens necessários para o *ebó* aos poucos. Entretanto, chegando o mês de maio de 2015, ainda havia muitos gastos pela frente e a situação financeira, tanto dos *elebós*⁶² quanto do terreiro, não era muito favorável. Naquele ano, Carlos estava fazendo algumas reformas e ampliando o salão do terreiro, o que estava consumindo muito dos seus recursos. Foi então que

⁶²*Elebó* é aquele que será “aprontado” em um *ebó*.

eu pude presenciar uma situação que me fez formular a hipótese de que a negociação da tradição na nação Oyó ocorre dentro de um sistema de triangulação.

No dia 6 de maio de 2015, Carlos, Airton, Zé e eu estávamos reunidos no terreiro contabilizando os materiais e os recursos que já tínhamos para a realização do *ebó*. Externamos para Airton as nossas aflições financeiras. Então, ele e Carlos começaram a jogar búzios para verificar quantos animais poderiam ser suprimidos do total a ser comprado e também qual o número mínimo de orixás que cada um poderia assentar (economizando assim com os animais e os artefatos). Sentado junto com os demais ao redor de uma grande mesa, assistindo as conchas de búzios rolaem sobre a toalha, eu percebi quais forças estavam participando daquele jogo. Trata-se de algo como um cabo de guerra no qual participam três agentes, cada um segurando duas cordas, uma em cada mão. Esses três agentes são: as entidades, os mais velhos e os fatores externos. As entidades estavam ali representadas pelos orixás que respondiam ao jogo de búzios; os mais velhos estavam representados por Airton, que trazia com ele as lembranças de como sua mãe de santo, Mãe Lili, se posicionava acerca de fatos semelhantes com os que estavam acontecendo; e os fatores externos estavam representados pela condição financeira desfavorável, o preço e a disponibilidade dos produtos etc.

Depois de algumas horas, quando o jogo de búzios terminou e cada um voltou para suas casas, eu me encontrava com uma lista de itens em minhas mãos que eu precisaria comprar até setembro daquele ano, pois o *ebó* fora marcado para outubro. Essa lista era o resultado das negociações e continha o mínimo que se necessitaria para realizar um *ebó*. Assim, eu comecei essa campanha, literalmente, comprando e confeccionando os itens que faltavam. Naquele mês, comprei por intermédio de Jarlei de Ogum (uma das filhas de santo da casa) as primeiras aves para o *ebó*, que foram seis galos (sob o preço de 30 reais cada) e cinco galinhas (custando 25 reais cada).

Ao longo dos meses de julho e agosto, eu comprei todas as louças e artefatos que foram usados para montar os assentamentos dos orixás. Algumas dessas louças eram de tipos bem difíceis de se encontrar no comércio da cidade, mas a proximidade de Alegrete com a fronteira com o Uruguai e Argentina possibilitaram que eu pudesse procurar por esses materiais nos mercados de lá. No mês de setembro, encomendei as roupas (*axós*) para uma costureira que trabalha com

roupas de Batuque e Umbanda. Também naquele mês pintei as quartinhas⁶³ dos orixás e confeccionei a minha guia imperial⁶⁴, símbolo distintivo dos indivíduos prontos no Batuque.

Porém, havia ainda um item faltando, o único que não consegui encontrar em nenhum mercado do Rio Grande do Sul, do Uruguai ou da Argentina: o vulto (imagem esculpida em madeira) de Oxalá, meu orixá. Eu cheguei a fazer um orçamento com um escultor conhecido meu, mas o preço de confecção de um escultor profissional estava fora das minhas possibilidades. Dessa forma, eu mesmo esculpi o vulto entre os dias 27 de setembro e 1º de outubro, o que foi uma experiência de desespero e sofrimento, pois, mesmo tendo algum conhecimento em artes plásticas, escultura em madeira ainda era algo novo. Procurei um amigo carpinteiro que me deu dicas sobre o tipo de madeira ideal. Ele me emprestou algumas ferramentas e então comecei a esculpir. Usando ferramentas rudimentares, esculpi o vulto em cinco dias, pressionado constantemente pelo curto prazo e pelas minhas incapacidades.

Ademais as adversidades, o vulto foi concluído e aceito pelas entidades. Gostaria muito de publicar aqui uma foto do trabalho concluído, mas não posso publicar os elementos que compõem os assentamentos. O leitor veria na rústica imagem talhada às pressas em um falso-cipreste (*Chamaecyparis lawsoniana*), que achei tombado nas matas próximas ao rio Ibirapuitã, a representação imagética do meu estado de espírito no momento: uma pessoa fazendo as coisas com mais boa vontade do que conhecimento.

Quanto aos animais, os últimos dois fins de semana (26 e 27/9, 3 e 4/10) antes do *ebó* foram de tensão compartilhada por todos os membros do terreiro, pois muitas das aves que eu precisava ainda não haviam sido compradas. Eu percorri várias propriedades rurais de Alegrete em busca das aves e consegui comprá-las a tempo, porém os custos foram altos, pois os granjeiros da região conhecem quem compra animais para fins religiosos e cobram um preço excessivo. Nessas alturas, meu desespero em conseguir as aves não me permitia dissimular para os granjeiros que esses animais não eram para fins religiosos. Os pombos também representaram um problema, pois a vigilância sanitária proibiu a venda de pombos em veterinárias

⁶³ Vasilhas de barro que contêm a água sagrada dos orixás usada em muitos rituais.

⁶⁴ Similar às guias (colares de contas) comuns, mas possui uma maior quantidade de fios e é mais longa.

e pet shops. Tentei caçar alguns pombos, mas não obtive sucesso, e me restou então comprá-los de terceiros pelo preço de 80 reais o casal de pombos.

Na semana que antecedeu o *ebó*, Airton de Yemanjá, auxiliado por Zé de Oxalá, foi pessoalmente convidar os outros terreiros para o *ebó*. Ele estava muito contente, pois estava revivendo uma antiga tradição há muito deixada de lado, que era o convite por *xindim*. A tradição do *xindim* consiste em um convite que o babalorixá leva uma moeda (a de mais alto valor corrente) dentro de uma folha de mamoneira e a entrega ao babalorixá do terreiro convidado. Assim, ele “compra” o orixá do outro babalorixá para que este compareça à festa. A participação em ambas as festas foi muito grande (mesmo com muita chuva no 1º dia), denotando para todos a eficácia do *xindim*.

Carlos me disse que os *ebós* começam efetivamente após o sacrifício de animais para o Bará Lodê (no *ebó* em que fui iniciado, ocorreu na segunda-feira 05/10/2015), que é o primeiro ritual de sacrifício animal do *ebó*. Porém, nos dias que o antecedem, o terreiro já começa a mudar sua rotina, fazendo oferendas chamadas de “presentes à ancestralidade”, nos quais os *eguns* dos antepassados recebem oferendas para que abençoem e reconheçam o ritual. Esses presentes foram feitos dias antes, na segunda-feira, dia 28/09. Depois, na sexta-feira e no sábado seguintes (02/10 e 03/10) foram feitas oferendas para os orixás novos (do cruzeiro e do mato) e para os orixás velhos (da praia).

O “corte”, como chamam, para o Bará Lodê ocorreu na segunda-feira seguinte, seguido de um calçamento espiritual no terreiro, dando início ao *ebó*. Após esse ritual, segundo Carlos, não se pode mais voltar atrás com o *ebó*. Tal sentença impregnou o ambiente com uma atmosfera de profunda seriedade, colocando todos os presentes no compromisso de fazer o *ebó* acontecer apesar de qualquer imprevisto. Isso foi muito importante, pois na terça-feira (06/10) começaram os imprevistos.

Naquela terça, ocorreria a limpeza espiritual dos *elebós* (Zé e eu), mas como eu ainda não estava de posse de todos os itens pedidos por Carlos, foi necessário adiar para o dia seguinte. Na quarta-feira já havia outro ritual marcado, que é a “limpeza geral”, em que todos que forem trabalhar no *ebó* precisam se limpar. Essa limpeza também precisou ser adiada, pois após fazer a limpeza dos *elebós* (que deveria ter acontecido na terça) começou a chover copiosamente, causando uma queda de luz que interrompeu as atividades. O dia seguinte, quinta-feira (08/10),

começou agitado, pois acumulou o ritual não concluído do dia anterior com o sacrifício de animais para assentamento dos orixás (parte mais delicada e importante do *ebó*).

Carlos começou a sacrificar os animais cedo da tarde, mas na altura do meio da tarde (não tenho certeza, pois já não me era permitido usar relógios, celulares ou qualquer coisa do “mundo exterior”) tornou a chover, dessa vez mais forte, causando outra queda de luz. Nesse momento, todos temeram pela integridade do ritual, mas um dos filhos da casa conseguiu um gerador de energia emprestado, possibilitando a conclusão dessa parte do *ebó*. Eu, que não podia receber mais notícias de fora do terreiro, só fui saber duas semanas depois que aquela chuva causou uma imensa destruição na cidade, chegando a interditar a Ponte Borges de Medeiros, que liga a zona leste (onde se localiza o terreiro) com o centro da cidade. Além disso, a cidade foi tomada por uma enchente que desabrigou 191 famílias.

Alegrete estava parcialmente alagada e com as linhas de tráfego urbano comprometidas. O terreiro estava praticamente ilhado do resto da cidade e a água invadira alguns cômodos, além dos currais e galinheiros improvisados onde guardaram os animais para os outros dias de “corte”. Foi assim que começou a sexta-feira (09/10), véspera da festa de *ebó*. Todos se dedicaram imensamente para que o trabalho não acumulasse ainda mais e passaram o dia inteiro limpando o terreiro, fazendo pequenos consertos e contabilizando os prejuízos da chuva. Com as carnes dos animais sacrificados foram preparados alimentos para os orixás e para as pessoas e, no fim do dia, o serviço pôde ser concluído, graças à capacidade de diligência dos mais velhos (Airton, Carlos e sua madrinha, Delói de Ogum, que estava presente), a cooperação da comunidade e o gerador de energia.

Em meio a toda essa atribulação, Carlos tentava fazer com que não “vazassem” notícias de fora do terreiro para nós, os *e/ebós*, porque o isolamento do mundo “de fora” é necessário para a iniciação. O sentimento de isolamento e imersão precisa ser preservado, o que era muito difícil naquele momento, visto que a sala em que nós estávamos dormindo tinha alagado e nós tínhamos sido alojados em camas improvisadas no salão de festa. Assim, era impossível que as pessoas que estavam trabalhando no *ebó* não cochilhassem ou fofocassem sobre a tragédia climática que se abatera sobre a cidade. Esses momentos de tensão revelavam o esforço dos pais e mães de santo mais velhos em manter os fundamentos antigos e

fazer com que tudo ocorresse da melhor maneira possível, mesmo em meio a todas essas adversidades simultâneas.

O sábado, dia 10/10, começou com preparativos para o primeiro dia de festa, que aconteceu à noite. Além dos preparativos usuais para uma festa de Batuque, ainda havia as preocupações extras com a inauguração do novo salão de festa que Carlos construiria. Isso exigiu o máximo de presteza e organização de todos, pois a comunicação com o resto da cidade estava muito comprometida e eles não podiam se dar ao luxo de perder tempo ou de falhar em algum detalhe – lembrando da rotinização do axé que ocorre toda vez que um ritual ocorre pela primeira vez no terreiro. A noite de festa contou com um bom número de convidados, mais do que o imaginado, pois todos achavam que poucos viriam por culpa da chuva. Esse sucesso Airton atribuiu ao *xindim* que fora levado nos terreiros convidados, pois, uma vez comprada a presença do orixá, ele cria os meios favoráveis para seu filho comparecer na festa.

No domingo (11/10) ocorreu o ritual da “levantação”, quando foram limpos os resíduos do sacrifício animal que lá estavam desde quinta-feira. Nesse dia, tornou a chover, o que fez os mais velhos formularem uma teoria sobre a chuva: toda vez que se mexia nas coisas do santo, chovia. Atribuíram isso ao fato de que, tanto eu quanto Zé, somos filhos de Oxalá e Yemanjá, ambos orixás de praia. Portanto, essa combinação de dois Oxalás num mesmo *ebó* agravou os efeitos do temporal. Ao mesmo tempo em que as chuvas representavam um grande problema, também sinalizavam uma manifestação da presença de Oxalá naquele *ebó*, o que fazia todos suportarem os desafios de maneira mais resignada.

Na segunda-feira (12/10) aconteceu o ritual das cabeças, quando os *elebós*, juntamente com os “prontos” que estavam presentes, comeram a carne da cabeça do animal “quatro pé” que fora sacrificado pro seu Orixá de cabeça. Após essa parte do ritual, ocorre uma roda de batuque mais íntima, apenas para os membros da família e alguns poucos convidados. Essa roda, chamada de “baianinha”, tem por função substituir um ritual que há muito não ocorre na família do Oyó de Alegrete em função da indisponibilidade de um item crucial, os peixes. O chamado “ritual do peixe” consiste em sacrificar peixes (*jundiás* para Oxalá e Yemanjá e pintados para os demais) para os orixás dos *elebós*, porém não se consegue realizá-lo em virtude da impossibilidade de comprar peixes vivos em Alegrete, tampouco pescá-los, pois o

rio Ibirapuitã (que banha a cidade) há muito tempo não oferece mais peixes devido à poluição e ao despejo de esgoto cloacal da população que mora às suas margens.

A terça e a quarta-feira (13 e 14/10, respectivamente) de um *ebó* são dias de folga, mas não foi possível descansar naquela ocasião. Algo que não mencionei é que, em virtude da chuva do dia 08/10, morreram alguns animais, os quais não foram encontrados em nenhum lugar, nem em criadouros de Alegrete ou das cidades vizinhas. Num ato de emergência, Carlos fez uma viagem às pressas a Porto Alegre para comprar esses animais. Em vez de descansar para o trabalho árduo de quinta-feira (quando haveria outro rito sacrificial), Carlos precisou fazer essa viagem, sem parada, para garantir o cumprimento dos compromissos para com as entidades.

Como previsto, na quinta-feira (15/10) ocorreu a chamada “quinzena de confirmação”, quando são sacrificadas mais aves às entidades que foram assentadas, para que estas confirmem tudo que foi feito nos dias anteriores. Como não se conseguiu comprar animais brancos em número suficiente, precisou ser feita uma negociação com Airton, que consultou às entidades para saber se aceitariam animais que não fossem totalmente brancos (triangulação operando para viabilizar o ritual). Feitas as negociações, o ritual pode ocorrer sem mais contratempos.

A sexta-feira (16/10) foi de preparação de alimentos e decoração do terreiro para a 2º festa. O terreiro foi presenteado com muitos itens de decoração de um amigo carnavalesco e que tem uma empresa de decoração de eventos e, mesmo sem ser filho de santo de Carlos, comparece a muitos rituais. No dia seguinte (17/10), a festa começou pela parte da tarde com uma mesa de Ibejis, ritual similar às festas de Cosme e Damião que ocorrem na Umbanda. Nele, as crianças ganham doces e presentes e podem brincar dentro do terreiro. Elas realmente fazem uma grande bagunça, mas é algo esperado e necessário, pois a energia de inocência das crianças serve para afastar qualquer mal que possa cair sobre o terreiro na festa de encerramento. A mesa de Ibejis também serve para atrair boas energias aos *elebós* que estão se “aprontando”.

À noite ocorreu a festa de encerramento. Nela todos devem usar branco, diferente do primeiro dia de festa, quando todos se vestem com as cores de seus orixás. A festa ocorreu sem nenhum contratempo e, no dia seguinte (18/10), foi feita a levantação do sacrifício que fora feito na quinzena de confirmação. Hoje, escrevendo sobre esse ritual, lembro que as dificuldades que foram se apresentando

aprofundaram a sensação de isolamento, que já é característica desse ritual. Mesmo que as situações-problema se intensificassem em diversos pontos críticos ao longo dos dias, o ritual se encerrou numa uma grande festa com clima de exaltação geral da comunidade do terreiro e sem contratempo algum. Isso reforça a ideia transmitida pelos mais velhos de que os sacrifícios feitos em homenagem às entidades serão reconhecidos. Neste contexto observado, a comunidade saiu fortalecida desse evento, no qual a capacidade de organização e de determinação de todos foi testada. Lembrei da frase que os mais velhos costumam dizer: *“quando o santo quer, ele dá as condições pro filho”*.

Tomando emprestado o termo do Candomblé, eu e Zé fizemos este *ebó* “no mesmo barco”, ou seja, criamos um enredo (FLAKSMAN, 2014) através das nossas ações, fossem intencionais ou não, pois todas as formas de superação das adversidades que nós e os outros filhos do terreiro tomamos ficaram impressas na história coletiva do grupo. Ainda hoje comentam: *“lembram daquele ebó da enchente? Que os dois caramujos [apelido dos filhos de Oxalá] fizeram chão?”*. Muitos casos surgiram dessa ocasião, inclusive lições práticas para futuras adversidades, pois, quando Carlos fala *“esse ebó de hoje não é nada comparado ao ebó da enchente”*, ele motiva os filhos a se superarem, afinal, já enfrentaram dificuldades piores no passado.

5.3A TRIANGULAÇÃO

A triangulação é a categoria operatória que uso para entender como os batuqueiros da nação Oyó dão significado às suas práticas de negociação dos fundamentos. Algo como um cabo de guerra entre três forças: os mais velhos, as entidades e os fatores externos. Existe muito mais do que três fatores influenciando a vida de uma comunidade de terreiro, mas a característica principal dessas três forças é que elas não podem anular umas às outras, ou seja, este é o átomo da negociação.

No entanto, mesmo que esses fatores não anulem uns aos outros, entendo que haja uma hierarquia entre eles, pois é de comum acordo entre qualquer batuqueiro que as vontades dos orixás são maiores que as vontades de qualquer ser humano, independentemente de ser alguém antigo ou não.

Embora eu já a tivesse visualizado diversas vezes antes, apenas consegui percebê-la de fato durante os acontecimentos em torno do *ebó* em que me aprontei. Creio que seja porque, dentre todas as vezes que vi esse sistema em operação, foi durante o *ebó* que os vértices dessa triangulação estavam presentes de forma mais radical, portanto mais evidente.

Explico: a cobrança dos mais velhos sobre Carlos era muito grande, embora invisível (sem que mencionassem nada), todos sabiam que aquele seria o primeiro *ebó* que Carlos daria no salão novo e que os olhares dos Babalorixás e lalorixás de outros terreiros estariam voltados para cada detalhe desse ritual. Por isso, era importante para a reputação da nação Oyó que tudo ocorresse dentro dos conformes. Havia também as dificuldades financeiras as quais me referi e toda a sorte de problemas climáticos pelos quais o terreiro passou. E, acima de tudo isso, a vontade das entidades, já que, além de ser um ritual de inauguração do novo salão, foram “pro chão” dois Oxalás. Não que existam orixás melhores ou piores dos que os outros, mas Oxalá é uma entidade repleta de melindres e mistérios em sua feitura, devido à sua condição de ancião e pai da criação. Em meio ao tecido social, os vértices estavam fazendo mais relevo, se destacando da superfície, expressos de forma superlativa do seu usual. Isso permitiu identificar e caracterizá-los.

Essa categoria sintetiza os diversos fatores que vêm à baila durante situações-problema que ocorrem no cotidiano do terreiro e nos fala muito sobre o modo de pensar dos batuqueiros e sobre aquilo que para eles têm valor. Dos vértices dessa operação, os fatores externos são imposições do mundo sobre as quais ninguém pode se alienar (batuqueiros ou não), mas os outros dois provam que a “antiguidade é posto”, como costumeiramente costumamos ouvir. A importância dada aos mais velhos se compreende por se tratar de um grupo caracterizado pela transmissão oral, mas contrasta com a forma como os mais velhos são tratados na sociedade exterior aos terreiros. Mesmo quando estes estão muito idosos para produzir, mesmo quando sua memória apresenta falhas, ou quando cuidar deles representa um esforço para os demais, os mais velhos continuam desfrutando de um respeito e recebem cuidados muito próximos daqueles que se prestam às entidades.

Cuidados como esses são prestados a Airton de Yemanjá e a madrinha de Carlos, Deloi de Ogum. Esta, quando está de visita a Alegrete, tem sua companhia disputada. Seus irmãos, afilhados e filhos de seus afilhados disputam quem vai lhe dar carona até a rodoviária, quem irá hospedá-la, na casa de quem ela irá almoçar.

Um carinho e um cuidado similar ao que se presta a um parente carnal dos mais próximos.

E quanto às entidades, foram nessas situações de tensão que vi como elas não são tratadas como entes abstratos, mas sim como uma presença material e corporificada no terreiro – e não me refiro aos ritos de possessão. Quando as circunstâncias estão complicadas, Carlos não olha para o céu para falar com Oxum, tampouco fecha os olhos e reza, ele olha para o altar, onde está o assentamento de sua mãe Oxum e lhe fala diretamente: “vê isso minha mãe...”, como um filho dirigindo o olhar para cima para fitar sua mãe, para queixar-se de alguma injustiça. É algo muito próximo e real, as entidades estão de fato ali presentes, impondo seus desejos e condições, aconselhando, orientando e também punindo e cobrando a conduta correta quando necessário.

Agora que os vértices da negociação foram apresentados e seu funcionamento foi compreendido, prossigo com a descrição de como a triangulação produz mudanças na tradição e a importância disso para pensar o dinamismo da cultura e a fluidez dos fundamentos.

5.3.1 O potencial criativo da crise

Enquanto eu participava dos eventos do *ebó* no qual eu me “aprontei”, eu estava muito influenciado pela leitura de Turner (2013) da disciplina de Teoria Antropológica II. Por conta disso, dirigia minha atenção para as etapas desse rito de passagem e para o estado de liminaridade no qual Zé e eu nos encontrávamos. A primeira coisa que fiz após o término foi chegar em minha casa e anotar a cronologia do ritual, para que os fatos de interesse para a pesquisa fossem registrados. A segunda coisa que fiz foi tentar aplicar o modelo de rito de passagem à interpretação dos eventos, encaixando os ritos nas etapas correspondentes. Isso foi importante, pois revelou eventos que carregavam uma densidade de significados e que tornaram o debate entre o *third space* de Bhabha e as realidades míticas de Sahlins bastante interessante.

TURNER (2013) retoma os estudos de VAN GENNEP (2011) sobre os ritos de passagem, mas com especial interesse na fase liminar dos ritos, quando, segundo Turner, acontecem inversões da ordem social e se fortalece o senso comunitário (*communitas*). Nesses momentos, quando as fibras do tecido social estão mais

diáfanos, é possível visualizar a estrutura do grupo. Similar à triangulação, foi nos momentos de crise, quando as circunstâncias se radicalizam, que pude visualizar as categorias nativas operando.

Se fossemos dividir as etapas de um *ebó* dentro do esquema proposto por Turner (pré-liminar, liminar e pós-liminar), teríamos um modelo de ritual semelhante a este:

Quadro 8– Etapas de um *ebó* de apronte no terreiro de Carlos de Oxum

Etapa do ritual	Fase
Presentes para a ancestralidade e para os orixás Calçamento de segurança no terreiro Limpeza dos <i>Elebós</i> e dos demais filhos da casa que irão trabalhar no <i>ebó</i> Corte para Bará Lodê	Pré-liminar
Corte de assentamento dos Orixás Primeiro dia de festa “Levantação” da primeira parte da obrigação Quinzena de confirmação Mesa de Ibejis Segundo dia de festa	Liminar
“Passeio” Limpeza e “levantação”	Pós-liminar

Fonte: Próprio autor

Aplicando o modelo, noto que as características descritas por Turner se observam em grande parte. Carlos fala que o *ebó* começa de fato quando se oferece o sacrifício animal para o Bará Lode. Porém, o corte de assentamento dos orixás é quando de fato começa a crise liminar, pois todos os rituais que acontecem antes dele são reversíveis, ou seja, caso o ritual precise ser interrompido por qualquer motivo, a vida do terreiro e das pessoas segue sem nenhum prejuízo. No entanto, quando se sacrificam animais para assentar os orixás e a pessoa iniciada é banhada também com o sangue, cria-se um vínculo indissociável. Uma vez marcada pelo sangue ritual (*axorô*), a pessoa fica em estado de fragilidade. Ela não pertence mais à categoria ou hierarquia a qual pertencia antes, mas ainda não está de fato “pronta”. O indivíduo nessa condição torna-se uma preocupação, um objeto de zelo

da comunidade inteira, fazendo com que, nos dias em que ele está “de chão”, a ordem social do terreiro mude completamente de rotina.

Além disso, além do *elebó* estar nessa condição de fragilidade, após o sacrifício inicia o período em que os orixás estão “comendo” o sacrifício que foi oferecido, etapa que dura até a “levantação”. Esse ato de vir até a dimensão material (o *ayé*) para se alimentar torna a presença dos orixás tão próxima, que torna o espaço físico do terreiro algo ainda mais sagrado. As desavenças e discussões devem ser evitadas ao máximo e o espaço onde os *elebós* estão alojados também deve ser lido com um dos mais altos graus de sacralidade. Todos que chegam ao terreiro durante esse período, além de fazer reverências aos orixás (ato de “bater cabeça”), devem reverenciar também os *elebós*. Essa condição de sacralidade dos *elebós* se deve também ao fato de eles estarem com o *axorô* oferecido aos orixás em suas cabeças (não é possível lavar o cabelo durante o período de chão, ficando os *elebós* com a cabeça coberta por um pano branco), ou seja, os orixás estão comendo esse *axorô* também, o que torna o *elebó* um recipiente da energia do orixá.

Essa fase liminar só tem fim quando o Pai ou Mãe de Santo lava a cabeça do *elebó* em frente ao altar, removendo o sangue que ficou junto à sua cabeça (*ori*). A sacralidade da cabeça de um iniciado é tão grande que, após essa primeira limpeza, ele apenas poderá lavar a cabeça novamente após 16 dias, período no qual ele também está proibido de ter relações sexuais, beber álcool ou ir a festas, pois o contato íntimo com a energia do orixá ocorrera a pouco tempo em seu corpo, e a sacralidade do orixá é transmitida temporariamente ao corpo do iniciado. Embora haja esse período de resguardo prolongado, a fase liminar se encerra com o ato de lavar a cabeça no altar, seguido do “passeio”, primeira vez em que o iniciado tem permissão de andar fora do território do terreiro desde que se iniciou o ritual. Nessa primeira saída, ele vai em companhia do Babalorixá ou Yalorixá, como uma criança que precisa do apoio dos pais para caminhar pela primeira vez. Depois dessa etapa, encerra-se a crise liminar e o iniciado, agora “pronto”, passa a integrar o novo posto na comunidade.

No *ebó* observado (e vivido), a crise liminar foi acompanhada de outras crises: desastre climático, privação de recursos, isolamento etc. Foi então que eu percebi que nem sempre o modelo de Turner pode ser aplicado com perfeição, pois, segundo o autor, após a etapa liminar ocorre a reparação das crises e a comunidade

volta a ser como ela era. O detalhe que só me ficou evidente naquela ocasião é que nem sempre a comunidade volta a ser o que era, nem sempre as crises são reparadas. Aquele *ebó* abriu possibilidades inéditas de negociação dos fundamentos que não puderam ser revertidas. Após fazer essa constatação, percebi que isso vinha acontecendo em outros rituais, eu apenas não percebia porque os fatos não tinham se apresentado de forma ainda tão drástica. Por conta disso, pode-se dizer que é durante a crise que se reúnem as condições mais férteis para a negociação dos fundamentos e a criatividade para solucionar problemas, matérias-primas da produção da cultura do Batuque. Em síntese, a nação Oyó de Alegrete tira das crises a matéria-prima para a produção da própria cultura.

Um fato que se deve chamar a atenção é que há mudanças perenes, que se enraízam na mitologia do grupo, e mudanças que são mais jurisprudenciais, ou seja, podem ser revogadas mediante a sucessão de outro Pai ou Mãe de Santo. Cito exemplos na sequência.

O caso que descrevi anteriormente, no qual a dança do *alujá* foi proibida para as Oxuns Demuns de forma permanente. Recapitulando, Mãe Diva (filha de Oxum Demun com Xapanã) era madrinha de Mãe Lili (que era filha de Xapanã com Oxum Demun), que perdeu os movimentos das pernas em virtude de uma doença e, obviamente, quando estava ocupada de Xapanã, não podia mais dançar o *alujá* de Xangô. Por conta disso, em sinal de solidariedade e respeito, a Oxum de Mãe Diva passou a não dançar mais o *alujá*. A partir daquele momento, estendeu-se uma proibição da dança do *alujá* de Xangô às filhas e filhos de Oxum Demun. Este é um exemplo de mudança perene, é uma proibição que se tornou fundamento, tem uma origem histórica e hoje faz parte da mitologia do grupo.

Já as mudanças mais jurisprudenciais são reversíveis, como em outro caso já descrito do ritual da guerra (feito durante a Semana Santa), no qual existe a cerimônia do lava-pés, que é similar ao rito católico, em que o padre lava os pés dos fiéis. Na nação Oyó, o Babalorixá ou Yalorixá lava os pés dos filhos do terreiro. Airton ainda tem essa prática, mas Carlos a aboliu em seu terreiro em virtude de uma compreensão pessoal de que esse rito descende do cristianismo, religião que oprimia (e ainda oprime) as religiões de matriz afro. Porém, não ficou implicado em seu ato que, futuramente, esse rito não possa voltar a ser praticado no terreiro de algum descendente seu. Essa mudança não foi algo permanente, nem generalizado em toda família, mas sim algo circunscrito ao tempo e ao espaço que durarão a

autoridade de Carlos. Se seus filhos continuarão suprimindo essa prática, dependerá da compreensão que eles terão da necessidade ou não desse ritual no futuro.

Fazendo um paralelo com outros lugares do Brasil, Mestre Didi Alapini, sumo sacerdote do culto dos *Eguns* em Salvador/BA, cita que uma vez uma entidade fora “inventada” no terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá⁶⁵ (SANTOS, 1988). Didi, quando garoto, encontrara na mata um toco de madeira com forma humana. Esse toco de madeira passou a ser reverenciado como uma entidade, chamado de Pai Buruko por ele e seus amigos. Pai Buruko acompanhava as suas brincadeiras infantis e eles juntavam donativos entre os vizinhos e inclusive lhe sacrificavam animais (galos e galinhas), que depois eram ensopados e comidos pelos jovens. Quando ele e seus amigos já estavam mais moços, Pai Buruko passou a acompanhar os cortejos de carnaval, nascendo aí a famosa “Troça do Pai Buruko”, que, mesmo surgindo como uma brincadeira, foi permitida por Mãe Aninha (autoridade do terreiro). Sendo levada a sério ou não, a Troça do Pai Buruko é performatizada com todos os sacramentos dados a uma entidade. A brincadeira foi se avultando e com o tempo já eram feitas oferendas a Exu para que abalizasse a brincadeira (que nesse ponto já não é tão brincadeira assim). Dessa forma, vê-se que, mesmo para criar algo sem precedentes, é preciso seguir parâmetros tradicionais.

Outro exemplo é apontado por Silva (1995), no que concerne à flexibilidade dos fundamentos. O autor fala que no Candomblé, quando uma pessoa “bola no santo” (similar ao ato de “se ocupar” do orixá no batuque), ela tem a obrigação de se iniciar. Porém, nas palavras do autor:

Todavia, a expressão do desejo do orixá não significa a sua satisfação incontestada. A pessoa pode não querer iniciar-se ou, mesmo querendo, não reunir as condições sociais e materiais necessárias. Por exemplo, a opção pode não ser bem vista pela família; pode ser impossível dispor de tempo para isso, principalmente para quem trabalha e/ou estuda. Além do mais, a iniciação tem custos materiais consideráveis (roupas, assentamentos⁶⁶, animais para sacrifício etc.) nem sempre compatíveis com a situação financeira da pessoa. (SILVA, 1995, p. 123).

Nesse trecho, ficam evidentes os elementos de um dos vértices da triangulação, que reúne os fatores externos. Mais adiante, o autor ainda

⁶⁵ Terreiro de candomblé fundado por Eugênia Ana dos Santos (Mãe Aninha, Oḡá Biyi) no ano de 1910 em Salvador/BA.

⁶⁶ Nota do autor: Assentamento designa, no candomblé, tanto a representação material dos deuses, também chamada de “*ibá*” ou “assento”, como o ato de sua sacralização através do sacrifício animal.

complementa com outros empecilhos para a concretização da vontade do orixá vindo de dentro dos próprios fundamentos religiosos:

Idiossincrasias para assentar e cultuar determinado orixá podem complicar ainda mais esse aspecto. Em alguns terreiros, por exemplo, quando ocorre uma iniciação para o orixá Logunedé, deve-se esperar um intervalo mínimo de sete anos para que se possa realizar outra iniciação para este mesmo orixá (SILVA, 1995, p. 123-124).

Percebe-se, assim, outro vértice da triangulação, que é a vontade das entidades. O autor encerra o raciocínio falando que, em alguns casos, é possível negociar um paliativo, como substituir um *ebó* por um *bori*, ritual que tem todas as características de recolhimento e sacralização de um *ebó*, mas com um número menor de elementos e que envolve menos tempo de retiro.

Não muito diferente, no Batuque do Ilê Axé Oxum Demun existem sistemas codificantes da realidade e também sistemas descodificantes, que criam ou desfazem realidades simbólicas ou concretas no terreiro. A cultura é criada, modificada ou inovada mediante esses códigos tradicionais. Desse jeito, percebe-se que os fundamentos do Oyó, e em outras tradições também, não são “fundamentalistas”. Diga-se ainda: os fundamentos comportam dentro de si as instruções para criá-los, modificá-los ou desfazê-los. Citando ainda Silva (1995, p. 162-163):

[...] o sistema religioso, ainda que forneça regras de conduta moral ou ética, visões de mundo explicativas da ordem geral das coisas [...], ao ser realizado como eventos do discurso e da ação opera dialeticamente sua continuidade e sua transformação. Pois para se querer viver e compartilhar um sistema de signos é preciso transformá-lo num sistema de significados ou de interpretações dos acontecimentos, que como tais variam (para usar os termos de Marshall Sahlins).

Assim, a história da nação Oyó vai sendo registrada em seus fundamentos, que, quando negociados, vão produzindo a própria história. A comunidade consegue visualizar a sua trajetória na comparação do passado com o presente sempre que os mais velhos rememoram os tempos de antigamente. Se as ações que se repetem se tornam axé (no sentido de axé rotinizado), é possível então contar a história do grupo nesses incidentes.

Logo, se a história se registra nos fundamentos desse grupo, a mesa de búzios é um importante local da história, pois é no processo de divinação que se travam

boa parte das negociações entre humanos, orixás e antepassados. A história passa a ser, então, uma metáfora da divinação. Toda vez que ocorre um *ebó* ou uma quinzena, os termos e as exigências das entidades para o ritual são negociados com o orixá na mesa de búzios e, durante a realização desses rituais, podem ocorrer eventos que provoquem mudanças, seja pela rotinização de um axé que ocorre pela primeira vez, ou mesmo pela criação de possibilidades viáveis durante uma crise, como a do *ebó* da enchente.

Logo, quando Sahlins (1981) fala que os mitos se repetem na realidade e que nessa repetição eles podem ser modificados, aponta a possibilidade de que as pessoas possam fazer o traçado de sua história acompanhando as mudanças que ocorreram nos seus fundamentos. É como um papel que se dobra e, mesmo que volte à posição original, não perde jamais os vincos de onde fora dobrado. Olhar para esses “vincos” é como viajar para o passado e lembrar daquilo que foram, para assim entender aquilo que vêm se tornando até os dias de hoje.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No começo deste trabalho, eu disse que havia apenas dois terreiros da nação Oyó na cidade de Alegrete. Porém, no final de 2016, Airton de Yemanjá mudou-se para Uruguaiana, para a residência de sua família carnal, levando junto seu terreiro. A localização geográfica de um terreiro não afeta os laços de parentesco religioso, e Airton segue orientando Carlos em seu terreiro em Alegrete. Concomitante a esse ocorrido, uma irmã de santo de Airton, Alda de Xangô Agodô, funda seu terreiro no bairro Novo Lar. Não o bastante, outro terreiro desta família da nação Oyó foi aberto, o Ilê Axé Alakayé de Ogum Onirê, de Jarlei de Ogum, filha de santo mais antiga de Carlos, que se localiza no bairro Vila Grande. Parece que o destino não quis que a nação Oyó de Alegrete sofresse uma redução estatística.

Acerca dos resultados que obtive, considero que os métodos empregados e as teorias acessadas foram satisfatórios para chegar às conclusões. O modo de aprender característico do Batuque se espalhou para dentro da prática acadêmica. A evolução deste trabalho foi igualmente lenta, os resultados não foram atingidos sem um trabalho de introspecção, porque, afinal, eu também estava estudando a mim mesmo. Não somente no sentido de pesquisador/iniciado, mas também porque a história e a tradição da nação Oyó passaram a residir também no meu corpo.

Uma das primeiras coisas que aprendi foi identificar qual terreiro é o responsável por determinada oferenda encontrada na rua a partir de seus ingredientes, da estética e da disposição dos elementos. Essa ciência tem como objetivo identificar a finalidade das oferendas e saber como desmanchar feitiços lançados contra o terreiro. Os filhos de santo costumam estar sempre muito alertas quanto aos feitiços mandados por outros terreiros. Esse aprendizado passa pelas histórias desses agentes e revela um método de ensino e um repertório que são simétricos à pesquisa científica, na qual se faz necessário levantar hipóteses, definir conceitos, acompanhar a trajetória das ideias, teorias e dos conceitos a fim de melhor manejá-los.

A jornada acadêmica encerra este ciclo, mas a jornada espiritual prossegue. Primeiramente porque, após publicado, este trabalho retornará à comunidade do Ilê Axé Oxum Demun, ao Ilê Axé Omi Orum e, agora também, ao Ilê de Xangô Agodô e ao Ilê Axé Alakayé de Ogum Onirê. As reações a mais um trabalho sobre o terreiro de Carlos irão repercutir de alguma forma na cidade, talvez seja comentado em

rodas de conversa nos terreiros de outras famílias de santo, talvez dê mais visibilidade a essa pequena nação de Batuque. É impossível prever as decorrências desse fato, mas percebo que o objetivo do meu interesse nesta comunidade religiosa continuará sendo estimulado, inclusive pelas minhas próprias ações.

As vivências que construímos no terreiro foram basilares para a minha formação enquanto pessoa. Considerando o longo tempo de campo e as dificuldades enfrentadas e superadas em grupo, eu digo que criei vários repertórios pessoais e coletivos de saberes (vários enredos) com os sujeitos do campo. Sendo que agora também compartilho perspectivas de futuro com essas pessoas, já que minha vida no terreiro terá continuidade e o futuro parece reservar surpresas nem sempre positivas.

Embora divirjam em suas perspectivas de futuro, os batuqueiros demonstram apenas uma unanimidade: todos creem que tempos de dificuldade vêm se acercando. Nem sempre as projeções de futuro são feitas com ar de esperança. Muitas dessas projeções são pautadas pela insegurança e pelo receio, pois a comunidade de terreiro tem assistido as transformações políticas pelas quais o Brasil vem passando, e o avanço significativo do conservadorismo não é visto com bons olhos. A comunidade de terreiro tem noção de onde partem os ataques aos seus direitos e reconhecem que, se os setores conservadores da nossa política ganham mais espaço, também aumentará sua capacidade de atentar contra direitos básicos do povo de terreiro.

Isso reforça o que mencionei anteriormente, que a comunidade de terreiro tem ciência de que seus direitos não estão plenamente garantidos e que precisarão seguir sempre em luta para garantir as condições básicas para realização de seus rituais. Ao que parece, acredito que essa comunidade já introjetou essa necessidade em seu modo de agir, ou seja, rotinizou o axé, fez um enredo.

Quando Bhabha (1998) pergunta quem está falando em um discurso, ele está procurando o sujeito dotado de agentividade. No Batuque, esse agente será encontrado nas histórias do passado, lembrando os tempos de dificuldades e as estratégias de superação. Será encontrada também sua impressão nos fundamentos religiosos. Cada detalhe, cor, roupa, ingrediente, sabor etc. contam a história das pessoas que já passaram pelo terreiro e modificaram o curso das coisas. Também é possível identificar os agentes que estão corporificados nas pessoas. Quando submeti meu corpo à experiência espiritual da iniciação, ficaram

impressos nele os conhecimentos de Carlos de Oxume Airton de Yemanjá acerca da feitura dos orixás. Cada orixá é diferente um do outro e cada pessoa tem um orixá com características natas suas, mas também características que são decorrentes do evento da sua feitura.

Por isso, caso os futuros pesquisadores se perguntarem como a nação Oyó produz sua história, eles irão encontrá-la em lugares que as pessoas não costumam pensar que ela está: na memória coletiva e individual, nos causos, no próprio corpo das pessoas e na forma de realizar os rituais. Tudo isso é a história da nação Oyó. É uma história produzida coletivamente, mas também individualmente; por pessoas, orixás, ancestrais, seres vivos e não vivos presentes no meio comum de vivência.

No final das contas, as vivências partilhadas com os irmãos de santo, os saberes acumulados e os resultados científicos atingidos se equiparam em importância. Encerro com as palavras de Márcio Goldman (2006, p. 2): “Política, cultura, arte, família, religião? Talvez. Mas certamente a confirmação de que nossas etnografias, afinal, não são exatamente sobre nada disso e sim sobre as vidas que as pessoas podem viver”.

REFERÊNCIAS

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ, 2008.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. O batuque e a linha cruzada: variações sobre os sistemas etnolítúrgicos afro-brasileiros. In: Encontro Anual da Anpocs, 36, 2012, Águas de Lindoia. **Anais...**, Águas e Lindoia, 2012. p. 1-26.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. Perspectiva, São Paulo, 1973

_____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1975.

_____. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Nacional, 1978.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRAGA, Reginaldo Gil. **Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre, 1998.

BRITES, Jurema Gorski. **Aprendiz de bacana: mobilidade social em uma terreira afro-brasileira**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1997.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1974.

CORRÊA, Norton. **O Batuque do Rio Grande do Sul - Antropologia de uma Religião Afro-rio-grandense**. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS, 1992.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

DULLEY, Iracema. *Coyote Anthropology*, dialética e obviação. **Revista de Antropologia**, São Paulo/USP, v. 54, n 2, p. 1079-1090, 2011.

FLAKSMAN, Clara Mariani. **Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia**. 2014. Tese (Doutorado Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: A natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOLDMAN, Márcio. O Dom e a Iniciação Revisitados: o Dado e o Feito em Religiões de Matriz Africana no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro/UFRJ, v. 18, n. 2, p. 1-20, 2012.

_____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe** (USP), São Paulo, v. 3, p. 1-11, 2008;

_____. Dormindo com os Olhos dos Outros. **Etnográfica**, Lisboa, v. X, n.2, p. 85-86, 2006.

_____. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n.2, p. 445-476, 2003.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional, 1976.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MACHADO, Cauê Fraga. Tem que saber iniciar, tem que saber terminar: O desfazer no batuque gaúcho. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 145-165, jan./jun. 2013.

MARINI, Bolívar Schlottfeldt. **A Nação Oyó em Alegrete**: Uma etnografia do Batuque Oyó. 2012. Monografia (Especialização em História e Geografia Regionais)–Universidade da Região da Campanha, Alegrete, 2012.

MOTTA, Roberto. Comida, família, dança e transe. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 25, p. 147-158, 1982.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda**: Uma análise histórica de uma religião Brasileira. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 9-23, jan./jun. 2008.

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

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PASSOS, José Vinícius Galhardo. **O Afro-brasileiro e a Umbanda na Visão de Vinícius de Oxalá**. Porto Alegre: Evangraf, 1999.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide**. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Editora da USP, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RABELO, Miriam C. M. Aprender a Ver no Candomblé. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.21, n. 44, p.229-251, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v21n44/0104-7183-ha-21-44-0229.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2016.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os africanos no Brasil.** 5 ed. São Paulo: Nacional, 1977.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. **Metáforas históricas e realidades míticas:** estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER.** Rio de Janeiro, ano 13, n. 45, p. 04-11, 1994.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte.** 14 ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2012.

SANTOS, Descóredes Maximiliano dos. **História de um terreiro Nagô.** São Paulo, SP: Ed. Max Limonad, 1988.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia:** trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo, SP: Edusp, 2000.

_____. **Orixás da MetrÓpole.** São Paulo: Vozes, 1995.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura.** Petrópolis:Vozes, 2013.

VELLINHO, Moysés de Moraes. **Capitania d'el-Rei:** aspectos polêmicos da formação Rio-Grandense. 2 ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1970.

VERGER, Pierre Edouard Leopold. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 2002. Disponível em: <<https://tepma.files.wordpress.com/2011/08/orixc3a1s-o-mundo-magico-da-umbanda.pdf>>. Acesso em: 14 ago. 2017.