

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

“Aprontando Filhos-de-santo”:

**Um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma
rede de “Casas de Batuque” de Porto Alegre**

Francisco de Assis de Almeida Júnior

Orientador: Ari Pedro Oro

Porto Alegre, janeiro de 2002

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

“Aprontando Filhos-de-santo”:

Um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de
“Casas de Batuque” de Porto Alegre

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de mestre

Francisco de Assis de Almeida Júnior

Orientador: Ari Pedro Oro

Porto Alegre, janeiro de 2002

Dedico esse estudo:
A Mãe Tereza de Xapanã por me haver aberto sua “*Casa*” e sua vida para
que eu pudesse realizar esta pesquisa.

Agradecimentos

A Mãe Santinha do Ogum.

A todo o Povo de Religião da Bandeira da Iemanjá Osi

A meu orientador Ari Oro.

Aos professores do Programa.

Aos colegas

Aos familiares e amigos.

Resumo

A transmissão/reinvenção da tradição batuqueira dá-se através da construção da pessoa dos praticantes desta religião. Tal processo caracteriza-se por uma intervenção profunda na corporalidade dos sujeitos, expressa através do aprendizado de um conjunto de práticas rituais - compreendidos emicamente com os “*fundamentos do Batuque*” - que incorporam a visão de mundo e os valores essenciais desta religiosidade tradicional: a hierarquia e a reciprocidade. O aprendizado destes atos pode ser percebido como uma forma especial de projeto, em sua dimensão individual - definida pela conquista de uma posição na hierarquia ritual batuqueira - , e familiar - expresso pelo engajamento em profundidade numa Família-de-santo e sua descendência religiosa. Assim, a construção da pessoa batuqueira consiste num processo de singularização num sistema holista, baseado na performance pública de atos religiosos eficazes.

Palavras chaves: Tradição; Noção de Pessoa; Corporalidade; Performance Ritual; Aprendizado.

Abstract

The transmission/reinvention of the “Batuque” occurs through the construction of the person of the cultists of this religion. Such process characterizes itself by a deep intervention in the corporality of the subjects , wich is expressed through the apprenticeship of a set ritual pratices – understood according to the “foudations” of “Batuque” – that embodies the points of view and essential values of this traditional religiosity: hierarchy and reciprocity. The learning process of these acts may be seen as a special form of project, both in individual basis – by reaching a position in the ritual hierarchy of “Batuque” – , and familiar – deeply engaging a “Family of saints” and its religious descent. Therefore, the construction of aperson related to “Batuqué” is a process of singularization in a holistic system, based on the public performance of efficient religious acts.

Key Words: Tradition; Person; Corporality; Ritual Performance; Apprenticeship.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1. O ESPAÇO SOCIAL DA TRADIÇÃO	16
1.1 História de vida de Mãe Tereza.....	17
1.2 A memória como reflexão sobre a conduta.....	28
1.3 A fundação de uma descendência religiosa.....	44
1.4 A história do Batuque em Porto Alegre e os itinerários urbanos da “ <i>Bandeira da Iemanjá Osi</i> ”.....	49
2. A TRADIÇÃO VIVA NA “BANDEIRA DA IEMANJÁ OSI”	74
2.1 O ciclo ritual da “ <i>Bandeira da Iemanjá Osi</i> ”.....	75
2.2 Uma “ <i>Festa</i> ” na “ <i>Bandeira da Iemanjá Osi</i> ”.....	86
2.3 A performance ritual das “ <i>Festas</i> ” na rede.....	99
2.4 A liminaridade do ritual batuqueiro – poder simbólico e perigo mágico na realização do “ <i>Ebó</i> ”.....	120
3. O APRENDIZADO DA TRADIÇÃO ENTRE OS BATUQUEIROS DA REDE	135
3.1 O vínculo do batuqueiro com seu orixá pessoal.....	137
3.2 A conduta dos batuqueiros.....	147
3.3 As relações de aprendizado.....	166
CONSIDERAÇÕES FINAIS	190
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	

ÍNDICE GRÁFICO

Foto: Mãe Tereza.....	17
Foto: Mãe Stela da Iemanjá Osi.....	19
Foto: Miguel jovem.....	23
Foto: Mãe Tereza de Xapanã e seu “duplo”.....	34
Foto: Gravura de Iemanjá Osi deixada por Mãe Stela para sua Família.....	35
Esquema Gráfico: Cosmovisão de Mãe Tereza.....	39
Esquema Gráfico: Alocações de Mãe Tereza.....	44
Foto: A “Casa” em dia de “Festa”.....	46
Mapa: Porto Alegre no período de 1870-1890.....	53
Gravura da época: umdos “enforcados”.....	57
Fotos: A presença batuqueira nesses locais no presente.....	58
1. A Igreja do Rosário hoje.....	58
1.1 Vitral lateral.....	58
1.2 Pintura do teto: os cristãos vencendo os infiéis.....	58
1.3 Capela em que estão “assentados” os orixás.....	58
1.4 Vigia controla para que os fiéis não “peguem” flores dos altares.....	59
1.5 Batuqueiro “pega o axé” dos orixás.....	59
2. Ponta do Dionísio, hoje, Ponta do Gasômetro.....	60
2.1 Sindicato dos portuários, Cais de Porto Alegre.....	60
2.2 Local onde ficava o “Cadeião”.....	61
Mapa: Itnerários urbanos de Mãe Tereza e de sua Família.....	63
Foto: Negros e brancos na rede.....	67
Mapa: Localização das “Casas” da rede.....	76
Tabela: Ciclo ritual da “Bandeira da Iemanjá Osi” no ano de 2001/aono de Bará.....	77
Gráfico: Ciclo ritual da “Bandeira da Iemanjá Osi” no ano de 2001/aono de Bará.....	82
Foto: “Festa” da “Bandeira da Iemanjá Osi” na “Casa” de Mãe Santinha do Ogum.....	83
Foto: Mãe Santinha e Mãe Tereza.....	84
Foto: “Chamando” os orixás.....	89

Foto: Portando um “axó”.....	90
Foto: “Entrando na Roda”.....	91
Foto: “Passeando” com os orixás.....	94
Foto: “Dançando na Roda”.....	95
Foto: Ouvindo os orixás.....	99
Foto: Organização espacial dos “Salões” da “Bandeira da Iemanjá Osi”.....	103
Esquema Gráfico: A organização espacial da “Casa” de Mãe Tereza.....	106
Esquema Gráfico: Decoração do “Salão” de Mãe santinha do Ogum.....	107
Foto: Nininha do Ogum e seu “axé” de “mercado”.....	110
Foto: Os tamboreiros do Ogum Milaió.....	112
Foto: Madalena da Iemanjá pronta a atender os “Santos”.....	113
Foto: “Orixá no mundo”.....	116
Foto: A voz da “Grande Família”.....	118
Foto: Uma Família de “festeiros” a ouvir seus orixás.....	119
Foto: “Santos” no “Pará”.....	122
Foto: Mãe Tereza “chama” seus orixás.....	122
Foto: Objetos rituais.....	123
Foto: “Obrigação”.....	124
Foto: Madrinha segurando a vida de um batuqueiro em Borido.....	125
Foto: Cabeça em Borido.....	127
Foto: Ritual de “Aprontamento”.....	138
Foto: Gaúcho do Xangô Godô, ao lado do Xangô Dei de seu falecido “Babalao”.....	143
Foto: “Lavagem de cabeça”.....	145
Foto Mauro do Oxalá olha para seu “duplo”, que olha por ele.....	147
Foto: Início de uma “Festa”.....	151
Foto: “Nova” e “Antiga” na “Religião”.....	153
Foto: “Bêjis”.....	154
Foto: “Festeiros” após a “Festa”.....	158
Foto: Mãe Santinha do Ogum Milaió.....	165
Foto: Proximidade na “roda”.....	174
Foto: Ademar do Ogum observado de perto.....	176

Foto: Aspirante e tamboreiro.....	177
Foto: Jeferson olha para Tiago, que olha para Hildo, que olha para o alto.....	178
Esquema Gráfico: Quadro de filiações e aprendizados na “Casa” de Mãe Tereza.....	182
Foto: Mãe Tereza e Tati, sua filha-de-santo e vizinha.....	184
Foto: Dona Carminha da Oxum.....	187

Introdução

O presente trabalho busca investigar o processo de transmissão/reinvenção da tradição religiosa batuqueira numa rede de “Casas” “de fundamento” de Porto Alegre. Para tanto, procuro estudar o processo de construção da pessoa batuqueira, a partir do aprendizado de atos rituais eficazes – emicamente compreendidos como um saber autêntico sobre a prática dos “fundamentos da Religião”. Assim, o aprendizado batuqueiro neste trabalho é concebido como a aquisição de um patrimônio simbólico e a constituição de uma identidade cultural, religiosa e social, que tem por valores principais a hierarquia e a reciprocidade com o mundo sagrado.

Para realizar este estudo parto do pressuposto de que o Batuque é um sistema religioso tradicional, como os descreve Geertz, portanto, o saber sobre “os fundamentos” batuqueiros pode ser percebido como:

“Um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de ordenado, é o que forma um sistema religioso. Para aqueles comprometidos com ele, tal conhecimento parece mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das condições essenciais nos termos dos quais a vida tem que ser necessariamente vivida” (Geertz, 1989: 146).

saber sobre os fundamentos


Antes de tudo, o patrimônio simbólico no Batuque caracteriza-se pelo aprendizado de um conhecimento prático, centrado na ritualidade, mais que em narrativas míticas. Mesmo assim, este conhecimento é sempre mediado por um discurso sobre o contato autêntico com ancestrais ilustres que conformaram esta prática como ela se dá no presente. Desta forma, o vínculo a uma descendência religiosa é crucial para o processo de transmissão/reinvenção do conhecimento, como demonstram frases como: “*nós somos da raiz da Iemanjá Osí*”, ou “*eu não fui feito assim*”, ou ainda, “*naquele tempo as coisas eram diferentes...*”. Desta maneira, o discurso sobre o passado justificando uma prática no presente, reconhecida como autêntica, permite que o aprendizado dos “fundamentos” possa ser percebido como uma tradição. Não em analogia a um sistema orgânico, em que um conjunto de

saberes, com um núcleo imutável, é transmitido de geração a geração, mas como uma reinterpretção cultural, posto que, “ *a tradição não é um corpo essencial, delimitado, que perpassa no tempo, tradição é um modelo do passado e é inseparável de sua interpretação no presente*” (Handler e Linnekin, 1984: 276). Assim, o aprendizado dos “*fundamentos*” batuqueiros é percebido neste trabalho como a constituição de uma identidade tradicional, portanto, indissociável da interação dos membros em uma Família-de-santo no presente, fundada na interpretação sobre seu passado e que articula o futuro de sua prática religiosa.


Na construção de um (saber ritual) essencialmente corporal como este, acredito que a viabilidade e a dinâmica do processo de transmissão/reinvenção desta tradição baseia-se na construção da corporalidade de seus sujeitos como idioma simbólico focal (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1987). Assim, o corpo batuqueiro é percebido como um espaço privilegiado para a construção de saberes, não como resultado passivo de um fenômeno social, mas como produtor e objeto do conhecimento, culturalmente construído.

“a Corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido como simples suporte de identidades ou papéis sociais, mas como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento. A fabricação, a decoração, a transformação e a destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro, 1987: 20).

Deste modo, acreditando que o aprendizado dos “*fundamentos*” batuqueiros, de alguma maneira, consolida sua visão de mundo¹, na qual a hierarquia² e a reciprocidade³ são seus valores principais, colocam-se os seguintes questionamentos para a realização deste estudo:

 Utilizo a noção de Geertz de ethos como “*visão de mundo*”. Segundo o autor “*O ethos de um povo é o tom, o caráter, a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e a seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que ele elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade*” (Geertz, 1989: 143-144).

² Para pensar a hierarquia batuqueira recorro principalmente a Dumont, segundo o qual, a hierarquia não se constitui “*numa cadeia de ordens ou mesmo de seres em ordem decrescente*” (Dumont, 1992: 370), mas é antes de tudo uma relação entre o todo e um elemento deste todo, no qual



Problema

É possível conceber o aprendizado dos "fundamentos" batuqueiros como a construção da pessoa nesta religião? Neste processo, a constituição da corporalidade define a transmissão/reinvenção da tradição? Mas, principalmente, se isto ocorre, sob que procedimentos este conhecimento tradicional é ensinado, aprendido, transmitido e reatualizado na interação entre os batuqueiros?

Ao longo do último ano, o contato com uma "Grande Família", tida como "de fundamento" no meio batuqueiro de Porto Alegre, alterou as noções sobre aprendizado e performance que a experiência na Faculdade de Artes Cênicas havia consolidado minimamente em mim. Ao me propor a estudar o aprendizado, sem o saber, coloquei-me diante de uma das questões mais valiosas para "povo de religião", fonte de segredos e proteção, posto que, trata-se da perpetuação de seu patrimônio simbólico. Neste processo de aprendizado, uma coisa é certa, aprender o Batuque, para os batuqueiros, implica necessariamente em ser batuqueiro. Ali a transmissão do conhecimento é antes de tudo uma iniciação religiosa, da qual depende a própria existência do neófito. Aprender significa ter acesso aos mistérios "da religião", o que implica num engajamento em profundidade em um mundo encantado em que "quem ensina é o santo", "ele é que sabe", e por fim, que "as coisas nunca são como a gente quer, as coisas são como ELES querem...", como ouvi tantas vezes, e tenho certeza, ouvirei outras tantas. Por isso, para estudar o aprendizado batuqueiro, cada vez mais dou-me conta disto, o sujeito tem de "aprender a aprender"⁴, e comigo não seria diferente Tal fato, levou-me a repensar

"o elemento faz parte do conjunto, lhe é nesse sentido consubstancial ou idêntico e ao mesmo tempo dele se distingue e se opõe a ele" (Dumont, 1992: 370)

³ Sobre a noção de reciprocidade, a referência principal é o estudo de (Mauss (1974 a), mas penso, também, na proposta da Salem, segundo a qual, a tradição é fundamentalmente o âmbito da reciprocidade, na qual as relações entre os sujeitos ganham uma dimensão coletiva e a noção de pessoa atinge sua plenitude. Para a autora, este é o principal fator que diferencia a pessoa tradicional do indivíduo moderno, "não é uma destituição interna que o conecta com o outro, ele está fadado a ser antecedido e englobado por um laço social irredutível. É a Reciprocidade imanente à lógica da relação, que o instaura e o autentica. Por isso, o imperativo de aceder a si ou a busca de uma "verdade interior" carecem, aí, inteiramente de sentido" (Salem, 1992: 73).

⁴ Eugênio Barba, conceituado diretor e teórico teatral contemporâneo, em seu livro "A arte secreta do ator", discute a noção de aprendizado como uma apropriação de sentido. Ao analisar as performances tradicionais orientais, com seu gestual altamente codificado, afirma que o passo decisivo nestes processos criativos estaria no momento em que o ator toma posse do código e cria uma interpretação própria, tornando-a personalizada, mesmo que na aparência as ações sigam um padrão único. Esta seria, para o autor, a passagem "do aprender" para "o aprender a aprender", ou :

"De fato todos os exercícios físicos são exercícios espirituais, que são parte do desenvolvimento total da pessoa, a maneira de fazer com que suas energias físicas e mentais brotem e

meu contato com meu universo e objeto de pesquisa, anterior à minha entrada no Programa de Antropologia Social.

Nasci na Vila dos Comerciários, ao lado da Vila Cruzeiro do Sul. A minha mãe era médium de uma “Casa de Umbanda Branca” de Porto Alegre, a Fraternidade Espiritualista Cavaleiros de São Jorge, freqüentando-a por catorze anos. Uma das minhas lembranças mais antigas de minha infância é de uma “sessão” neste templo. Ainda com quatro anos de idade, mudei-me, junto com minha família, para uma cidadezinha do interior, na qual não havia religiões afro-brasileiras, no entanto, minha mãe seguiu sua prática umbandista. Ao mesmo tempo em que aquilo me atraía, doía-me o fato de ser “o filho da batuqueira”. Não entendia todo o peso da repressão desta atividade numa cidade do interior com sete mil habitantes, e extremamente católica. Assim, minha relação com a religião era um misto de atração e evitação, permeados pela vergonha. Quando voltamos para Porto Alegre, creio que minha mãe tentou reintegrar-se a algum núcleo de religião afro-brasileira, mas ela havia perdido o contato e talvez o interesse de pertencer a algum grupo. Desta forma, a Umbanda passou a ser para ela uma prática particular, e para mim e meus irmãos, apenas uma lembrança da qual não falávamos muito.

Cursei o 2º grau no Colégio Júlio de Castilhos, onde passei a fazer teatro. Entrei para a Faculdade de Artes Cênicas da UFRGS e me formei. Nestes oito anos de atividade como ator, passei a me interessar pelo “Teatro Pobre”, de Grotowski, e o “Teatro da Crueldade”, de Artaud, além da “Antropologia Teatral”, de Eugênio Barba, todos com ênfase no aspecto ritualístico do ato teatral. E assim, resolvi que meu trabalho de graduação seria uma pesquisa sobre os ícones religiosos brasileiros. Para construir a performance corporal de meu monólogo final, que contava a Vida de São Jorge, o santo católico, resolvi fazer uma pesquisa nas Igrejas Cristãs e “Casas de Religião”, a partir das representações pictóricas de santos e entidades, bem como de suas ações e gestos. Nas Igrejas não tive maiores problemas, mas algumas dificuldades surgiram na minha pesquisa nas “Casas de Religião”. Primeiro, eu não conhecia as diferenças entre as religiões afro-brasileiras, e segundo, não sabia como chegar até elas. Constantemente me perguntava, “afinal onde estão as ‘terreiras’?”

sejam controladas: aquelas energias que a pessoa percebe e que podem ser descritas com palavras, assim como aquelas de que a pessoa é incapaz de falar.(...)” (Barba e Savarese, 1995: 246).

Comecei por ir até os Cavaleiros de São Jorge e assistir seus rituais, porém o material expressivo não era suficiente para a minha pesquisa. Então, passei a procurar "Casas de Religião" nos bairros da Cidade Baixa e Gasômetro, próximos donde moro, seguindo os vestígios desta tradição afro-brasileira, presentes na imensidade de "despachos" na orla do Rio Guaíba, em "Casas" disfarçadas e em informações esparsas. Assim, descobri muitas "Casas" e pessoas "de religião" no bairro Cidade Baixa, mas que não dão "toques" ou fazem "Festas" abertas, realizando-as em Viamão ou na periferia da cidade.

festas privadas

A única "Casa" que me disseram que fazia sessões públicas era a da Mãe Ieda do Sete, de Umbanda Cruzada. Fui até lá e pedi para assistir a "sessão". Ela consentiu. Mesmo assim, segui pedindo contatos para amigos e conhecidos, e visitei novas "Casas de Umbanda" nos bairros Paulino Azurenha e Partenon. Faltava-me apenas pesquisar em templos da tão falada, mas igualmente inacessível, "Nação". Um dia, finalmente, assisti minha primeira "Festa de Batuque", ao pé do Morro da Cruz.

Era a "Festa" do "Assentamento" do Bará da filha de uma senhora, porteira de minha faculdade. Cheguei com sua indicação, mas ela não foi. Eram 23:00 horas de uma sexta-feira, quando entrei por ruas estreitas e desconhecidas perguntando por uma "Festa de Batuque". Indicaram-me várias, mas eu achei a que buscava. Saí sábado quando amanhecia, e no ônibus vi muitas pessoas vestidas a caráter, descendo pelas entradas dos morros do Partenon. Era noite de festa nas "Casas de Batuque" do bairro. Então eu vi onde estava meu universo de pesquisa. Há algum tempo, descobri que, sem saber, eu havia feito o mesmo trajeto da tradição batuqueira na cidade. Ao tentar seguir as pegadas do Batuque, como ele, eu fui empurrado do Gasômetro e Cidade Baixa para a periferia da cidade.

trajeto da tradição batuqueira periferia

Desde então, concluí a graduação em Artes Cênicas e entrei para o Programa de Antropologia Social, querendo continuar a pesquisa. Voltei ao bairro Partenon e passei a pesquisar na "Casa" de um Pai-de-santo de Batuque da Linhagem Jejo-Jexá, mas logo em seguida ele morreu. Sem local para realizar minha pesquisa de campo ou contatos, pedi ajuda a outro porteiro de minha faculdade, e ele me apresentou sua Mãe-de-santo, na Vila Safira, Mãe Tereza de Xapanã, na "Casa" de quem realizei esta pesquisa.

A permissão de Mãe Tereza para que eu pesquisasse em sua “Casa” foi-me dada no “*Jogo de Búzios*”. Quando cheguei em seu templo, levado por seu filho-de-santo, ele me anunciou como “*um rapaz que faz aquelas pesquisas que nem o Norton*”⁵. Mais tarde esta seria a frase que se repetiria a todos os batuqueiros para os quais eu fosse apresentado. A primeira coisa que recebi de Mãe Tereza foi uma cópia do livro de Corrêa que havia sido escrito “*quase todo dentro da Casa da Mãe Stela*”; tendo sido, segundo ela, seu marido Miguel de Xangô, um dos principais informantes do autor. Por tudo isto, tanto Mãe Tereza, quanto os outros batuqueiros que conheci, sempre souberam exatamente o que significava minha pesquisa, qual seria minha inserção em seu cotidiano e que seu resultado seria este trabalho escrito.

No nosso primeiro encontro, eu vinha aflito por que o Pai-de-santo da “Casa” que eu pesquisava havia falecido, e eu tinha perdido meu campo de pesquisa. Neste dia, nem cheguei a fazer o pedido formal, pois ela logo me indicou a “Festa” na “Casa” de sua irmã-de-santo Mãe Santinha do Ogum. Fui ao “Ebó”, e, na semana seguinte retornei à “Casa” de Mãe Tereza para fazer o pedido. Então ela “*jogou os Búzios*”, “*para ver se os orixás permitiam*” a realização da pesquisa. Durante este ritual, várias coincidências foram reveladas, sendo definitivas para minha relação em campo. Mãe Tereza havia começado sua vida religiosa na Fraternidade Cavaleiros de São Jorge, como minha mãe e, além disso, ela havia vivido por mais de 20 anos no Gasômetro, a cinquenta metros de onde eu moro. Aliado a estes fatos, eu havia chegado em sua “Casa” levado por um filho de Bará, após ter pesquisado na “Casa” de um Pai-de-santo filho do mesmo orixá – Pai Vani do Bará, filho-de-santo de Joãozinho do Bará – numa segunda-feira, dia de Bará. Tudo isso dava a ela a certeza, e os “*Búzios confirmavam*”, de que o “*Bará havia me levado para sua Casa, para ser filho-de-santo*”. Segundo ela: “*Essa coisa de pesquisa é uma desculpa que ele achou pra te trazer para a religião. Isto é forte, é do teu anjo da guarda*”.

Mais tarde descobri que meu objeto de pesquisa, a transmissão/reinvenção da tradição pelo aprendizado dos “*fundamentos*”, é um dos assuntos mais protegidos pelos batuqueiros - pois é a fonte de seu poder simbólico -

⁵ Norton Corrêa fez sua dissertação de mestrado neste Programa, tendo-a publicado no ano de 1992 sob o título “*O Batuque no Rio Grande do Sul*”, trabalho que, aliado a seu longo tempo de contato com o “*povo de religião*”, rendeu-lhe grande respaldo na comunidade batuqueira porto alegre. Segundo o autor seus principais núcleos de pesquisa foram as “*Casas*” de Mãe Stela da Iemanjá e de Mãe Moça da Oxum.

por isso, eu precisava “*ter um Chefe que me garantisse*”. Afinal, eu deveria assistir a rituais e saber coisas que a um leigo são vetadas. Assim, no “*Jogo de Búzios*” os orixás colocaram como condição para minha pesquisa sobre o aprendizado, o comprometimento de aprendiz, o “*Batismo de santo*”. Debati-me uns dois meses sobre esta decisão, se era ou não ético, se isto afetaria ou não a cientificidade da pesquisa, se eu teria ou não autonomia para falar sobre “*segredos da religião*”, se eu não abriria um precedente para que outros pesquisadores tivessem de fazer o mesmo e, por fim, se eu acreditava ou não naquela religião. Ou como diz Mãe Tereza, se eu era como “*as pessoas que acreditam nos orixás, mas não nos batuqueiros*”.

Após estes dois meses, decidi que me iniciaria. Combinei com Mãe Tereza que apenas “*lavaria a cabeça*”, possuindo uma “*quartinha*”⁶, e que depois de realizada a pesquisa decidiria se faria ou não as iniciações consideradas mais sérias – “*Borido*”, “*Reforço*”, “*Aprontamento*”. Fomos, então, “*jogar os Búzios*” com Mãe Santinha do Ogum, sua irmã-de-santo e madrinha de sua “*Casa*” para “*confirmar*” e ela disse: “*Isso é o mínimo na religião! Ter um chefe, cabeça lavada e uma quartinha. Isso é o básico, depois vê se se apronta*”. Naquele dia eu saí de sua “*Casa*” como filho-de-santo de Mãe Tereza, como pesquisador aceito, e filho de Bará. A partir deste instante tornei-me “*o bebê da Mãe Tereza*”, indo com ela às “*Festas*” e sendo apresentado como “*esse é o Chico, ele é do Bará e faz aquelas pesquisas que nem o Norton*”, frase que me abria as portas às ações rituais da “*Grande Família*” da Vila Safira e arredores.

Um dos fatores que foi decisivo para minha opção foi a concordância com a ~~proposta de Segato~~ (1992), de que num universo extremamente subjetivo e encantado como o mundo religioso, o projeto antropológico encontra-se confrontado diretamente com seu dilema básico, entre a racionalidade analítica e a subjetividade do mundo que o pesquisador busca estudar. Para a autora, o conflito principal estaria na natureza distinta que as duas leituras produzem sobre a existência, uma no plano da cientificidade e outra no plano religioso. Assim:

⁶ Este é o primeiro objeto ritual dos batuqueiros, um pequeno recipiente de barro com as cores do orixá de cabeça que fica no “*chão*”, cheio de água que deve ser trocada semanalmente. Nestes momentos, a água é despejada no solo para que “*o orixá saia para trabalhar*”. Se entre uma visita e outra o tempo for tal que a água seque, o orixá da cabeça do filho-de-santo fica sem água para “*beber*”, podendo morrer por inanição, pois “*sua cabeça seca*”.

Comprometimento de aprendiz

Condição mínima

Chilena confronta racionalidade x religião

“a compreensão e o ritual são duas modalidades antinômicas de ligar o contingente ao cosmos, uma própria da ciência outra própria do mito. Também disse que prefiro entender a crença como um ritual anímico, uma performance da consciência que dramatiza, mais do que entende, o vínculo do cotidiano com o universo. Desta maneira, afirmo que crer é mais uma experiência que um significante. Portanto, quando a antropologia aborda a crença, estes dois modos antinômicos e irreduzíveis se confrontam: o modo da inteligência com o modo da performance, da dramatização. [os grifos são meus] Como também se confrontam o modo redutor, desencarnado e desritualizador da compreensão, com o modo vertical, sacralizador e multiplicador da experiência, que é modo mítico” (Segato, 1992: 114).

Para a autora algumas das saídas possíveis para o dilema passam necessariamente pela produção de uma etnografia que não se apresse em transformar o ato em significado senão que saiba permanecer não resolvido, no nível literal; uma etnografia que descobre os aspectos incomensuráveis entre os horizontes nela envolvidos – aspectos tais como, por exemplo, a horizontalidade de nossa proposta racional e a verticalidade da perspectiva mítica” (Segato, 1992: 115). Desta forma, o paradoxo não pode ser resolvido com a iniciação do pesquisador, pois ela não garante seu contato com a visão encantada do mundo, ele vai ser diminuído, ou reforçado, no texto que o antropólogo produz sobre o universo que pesquisa, analisando-o racionalmente, ou traduzindo sua linguagem vertical. A pesquisa em religiões afro-brasileiras aguça sensivelmente este dilema, pois, como acredita Yvonne ~~Velho~~ (1971), em pesquisas em templos desta religiosidade o antropólogo acaba inserido minimamente nos vínculos sagrados. Desta forma, para a autora, a relação entre observador e observados, e a interferência do primeiro no mundo dos segundos, fazem parte deste objeto de pesquisa⁷.

Claro que não faço a apologia da iniciação obrigatória dos antropólogos na religião que pesquisam, esta foi a solução particular que encontrei para uma situação de campo específica. Ao pesquisar um dos temas mais valiosos para os batuqueiros, a transmissão dos “fundamentos”, deparo-me com uma situação similar ao neófito desta religião, ou seja, para ser merecedor de ter acesso aos eventos em que o patrimônio simbólico é partilhado, hem como, à informação sobre *

⁷ “É importante frisar que minha percepção do objeto de pesquisa aguçou-se no momento que percebi que a relação observador observado também faz parte deste objeto de pesquisa, isto se dá ao nível da interferência do observador na vida do observado(...)” (Velho, 1971: 16).

* Justificativa autor

ele, é preciso estar de alguma forma comprometido com o sistema⁸. Quanto mais profundo for este vínculo de pertencimento a uma descendência religiosa, maior a relação de confiança para com a Família-de-santo, e, portanto, maior acesso à informação. E, no instante em que os orixás colocaram como condição para minha pesquisa o meu engajamento no projeto familiar, eu, sem o saber, estava incorporando os dois valores que percebo como fundamentais ao universo batuqueiro, a reciprocidade e a hierarquia. Para pesquisar sobre os segredos do "Aprontamento", eu deveria "aprontar-me" a nível mínimo, situando-me na mais baixa posição na hierarquia religiosa, ao mesmo tempo em que ficava comprometido na relação de reciprocidade da Família-de-santo, em sua instância mais geral.

Para Silva (2000), os questionamentos éticos que a academia coloca para seus pesquisadores que se iniciam em religiões afro-brasileiras giram em torno de três eixos: se ele o faz por interesses utilitaristas, se ele cede às pressões sócio-políticas dos "nativos", ou se ele o faz por partilhar de uma crença subjetiva e encantada. Segundo o autor, estas posições serviram de justificativa para a iniciação de pesquisadores em diferentes momentos na história da antropologia brasileira. Entretanto, em ambos os casos, o ideal de pesquisa antropológica é visto como vilependiado - pela falta de ética, pela falta de tenacidade ou de cientificidade do pesquisador - , fragilizando sua autoridade etnográfica. Desta forma, para o autor, sob a ótica das críticas que ele pode sofrer, tanto faz que se inicie por um, ou pelos três motivos juntos. No meu caso, por minha história pessoal e pelos desdobramentos da minha inserção em campo, pode parecer que os três motivos cohabitam. Todavia, gosto de pensar que a iniciação religiosa neste caso, caracteriza-se mais por uma iniciação cultural, segundo a idéia de Santos (1976), quando a autora afirma que na língua Yorubá crer e gostar são sinônimos:

⁸ Mais especificamente, ser batizado me permite ter um orixá pessoal, uma "quartinha", "entrar na roda", portar uma "guia", usar uma "calça de Batuque", trabalhar nos "Serões", "pegar axé" com orixás e assistir iniciações. Sobre isto, penso que este nível equivale a um batismo na Igreja, fazendo de mim um batuqueiro, como faz do fiel um católico. A Comunhão com o corpo de Cristo, a Crisma e os Sacramentos para tornar-se sacerdote, equivalem a níveis rituais de "Aprontamento", com os quais não tenho me comprometido. Mas, certamente, esta posição já me coloca dentro das relações da comunidade, afinal, como diz Inara, a filha de Mãe Tereza, e madrinha-de-santo dos filhos da "Casa": "Essa pesquisa que tu fazes é muito legal, porque tu estás aprendendo o Batuque de dentro, vendo como é que a gente faz na prática e fazendo junto. Isso é muito diferente de escrever o que ouviu". Assim, de certa forma, para estudar o aprendizado tenho que aprender a aprender. Esta é sua condição mínima.

“Não se trata de uma iniciação religiosa, se trata de uma iniciação cultural, se trata da possibilidade de despojar-se de todas as heranças técnicas de nossa formação, metodologia, questionários, dados... despojar de toda essa parte tecnológica e ser capaz realmente de entrar no que eu chamo de ethos cultural. o ethos quer dizer a emoção cultural, (...) ser capaz de absorver os conhecimentos não só a nível intelectual, de raciocínio, e sim fundamentalmente a nível emocional.” (Santos, apud Silva, 2000: 101)

DMP
*

Esta posição parece-me pertinente, mais que por suas intenções, por referir-se a um modo diferenciado de produção de conhecimento. Para os batuqueiros, não faz sentido falar sobre a dança, ela só pode ser percebida dançando. Esta é uma visão de mundo que, como descreve ~~Segato~~ (1992), //dramatiza a existência pela corporalidade. E, esta relação é, para mim, mais próxima à produção do meu conhecimento artístico do que antropológico. Todavia, coloco em dúvida até que ponto é possível abrir mão do ethos acadêmico e do prestígio que ele nos dá em campo. No meu caso, pergunto-me se este despojamento é possível pelo pouco tempo de inserção na Família-de-santo, ou, se afirmar este ideal de inserção não se caracterizaria como uma atitude de “bom mocismo”, por si só suspeita. Por isso, lendo o livro de ~~Silva~~ (2000) - mesmo sabendo de sua origem religiosa -, em que o autor analisa a opção praticada por outros pesquisadores que se iniciaram em religiões afro-brasileiras, penso que a posição mais aproximada com meu questionamento seja a deste autor quando afirma que:

“É possível viver n(as) religiões afro-brasileiras de múltiplas maneiras, e “acreditar” nem sempre é o único verbo que os adeptos nos pedem para conjugar quando nos falam e nos convidam a penetrar nos espaços mais sagrados e mais íntimos do culto. Outros, como amar, gostar, querer, desejar, e aprovar podem ainda compor a semântica do diálogo e da participação” (Silva, 2000: 106).

SILVA
*

A metodologia utilizada na pesquisa de campo está pois diretamente ligada a esta inserção especial no universo batuqueiro. Por causa disso, a observação participante das “Festas ‘Batuqueiras’ da rede de “Casas” do Bairro Safira e arredores, bem como do cotidiano da “Casa” de Mãe Tereza, foi a principal metodologia empregada. Ela foi acompanhada de uma etnografia visual destes dois níveis de acontecimentos, bem como de

* metodologia

entrevistas não-diretivas com alguns indivíduos, buscando captar seu discurso sobre o aprendizado.

|| O contato com meu campo de pesquisa iniciou em meados de 2000, quando travei relações com alguns Pais-de-santo, com os quais realizei entrevistas. A relação de pesquisa de campo estabeleceu-se com o Pai Vani do Bará, em sua "Casa" situada no bairro Partenon. Com este Pai-de-santo realizei entrevistas e etnografei alguns rituais, mas ele logo em seguida faleceu. Então comecei a pesquisar na "Casa" de Mãe Tereza de Xapanã no segundo semestre daquele ano, mantendo contato freqüente até o fim do ano de 2001. Este contato caracterizou-se por visitas semanais, ou no máximo a cada quinze dias, em que passava algumas horas conversando com Mãe Tereza. Assim, tive acesso à intimidade de sua "Casa", e à sua relação com seus filhos-de-santo, especialmente seus netos e vizinhos. Além disto, tive ativa participação nas "Festas" da rede, engajando-me no trabalho de realização dos "Serões", nas "Levantações", e na noite do ritual público. ||

contato
(campo)

Nos encontros semanais com Mãe Tereza, via-me colocado numa relação similar à dos filhos-de-santo que vão fazer sua "obrigação" semanal de "bater cabeça" no "Pará" e "despachar" sua "quartinha". Nestes momentos travávamos longas conversas, nas quais Mãe Tereza contava-me histórias sobre sua vida, sobre "como era o Batuque antes", ou então, refletia sobre o aprendizado, sobre a prática do Batuque e sobre alguma "Festa" recente e seus acontecimentos. Não sei se posso caracterizar essas conversas como entrevistas não-diretivas, tal era seu caráter de informalidade, porém, pelo volume de informações e narrativas que elas me forneceram, consegui construir a história de vida de Mãe Tereza. Algumas vezes, procurei utilizar gravadores e blocos de notas nas nossas conversas, mas percebi que eles causavam um certo constrangimento em Mãe Tereza, a ponto de em algumas gravações sua voz ficar inaudível, ou então, das narrativas cessarem, tornando-se a entrevista um acúmulo de dados como datas, lugares, nomes e explicações técnicas sobre Batuque. Assim, para construir sua história de vida selecionei os fatos que ela me contou mais vezes, fazendo referência explícita, e excluí

história de vida
Mãe Tereza

uso de bloco e gravador

alguns que ela me contou apenas uma vez, em tom de confidência, ou não retomou mais⁹.

O tipo de contato que tive com Mãe Tereza pareceu-me representativo da relação que ela tem com seus "filhos", visto que essas conversas com o "Babalao" são altamente valorizadas, pois permitem o acesso à sua experiência de vida, sendo por isso consideradas um dom. Para seus "filhos" travar contatos similares com outros Pais-de-santo, requer a presença de "seu chefe", senão a conversa pode ser interpretada como um desprestígio ao seu "Babalao", ou uma subtração no patrimônio simbólico dos "filhos" do outro Pai-de-santo, afinal como sempre repete Mãe Tereza, "orelha não passa cabeça". Assim, para não correr o risco de desrespeitar a hierarquia, priorizei entrevistar apenas os membros da "Casa" onde realizei este estudo, na qual também gravei momentos de fala de ritual. *

A observação participante nos "Ebós" deu-se pelo engajamento nas ações rituais, mesmo que todos soubessem da pesquisa¹⁰. Nestes momentos, a etnografia visual foi de fundamental importância para minha aceitação na "Grande Família", além de marcar minha posição de pesquisador, situando-me na rede de relações. Assim, tornei-me o "fotógrafo" das "Festas", apesar da desconfiança que cerca este ato na rede. Desta forma, foi-me permitido realizar uma série de fotografias em que a confiança conquistada pode ser medida pelo grau progressivo do registro das ações rituais. Comecei por fazer retratos das pessoas, passei pelo registro das "Festas" e hoje, registro até de alguns rituais no "Pará". A única condição explícita era a de não fotografar os "santos". Esta nunca foi minha intenção,

⁹ Salem (1980), em seu estudo sobre a metodologia para construir histórias de vida em famílias de camadas médias urbanas, faz referência a um problema semelhante, quando os entrevistados, após ela desligar o gravador, contavam os fatos mais reveladores sobre si. A opção da autora foi não reproduzir nada que não estivesse na fita, pois compreendia que era isso que seus informantes queriam que não fosse registrado. No meu caso essa opção não era possível, mas procurei respeitar a posição de Mãe Tereza descrevendo aquilo que me pareceu que ela queria que eu registrasse, através da repetição que ela fazia de determinados fatos. Recentemente, submeti essa descrição a sua protagonista, mas ela não fez alterações significativas. Quanto a esta delicada relação em entrevistas para histórias de vida, assim propõe Salem "acredito que seja difícil impor, a priori, padrões rígidos à interação entre entrevistado e entrevistador, visto que, uma mesma atitude desse último pode provocar efeitos diversos sobre diferentes pessoas." (Salem 1980: 63) Por isso, acredito que cada caso impõe um limite específico.

¹⁰ Especificamente, participei de onze "Festas" em seis "Casas" da rede, no período de um ano e meio.

pois em relação à incorporação encontram-se os maiores “*segredos da religião*” para os batuqueiros. Registrar as figuras sagradas, além de ser uma proibição religiosa, pois os “*cavalos*” não podem ver a imagem e alguns “*orixás*” “*não gostam de câmeras*”, poderia parecer como um reducionismo da sacralidade de minha parte, caso não conseguisse um tratamento fotográfico que recuperasse o aspecto mágico do evento. Todavia, as ações rituais mais significativas da “*Festa*” são realizadas pelos “*orixás no mundo*”, ou em relação com eles. Por isso, o sentido de algumas fotos nesta pesquisa pode parecer incompleto, pois ele somente seria total com todos os personagens que se encontram na cena, porém alguns estão fora do campo de visão da câmera¹¹.

Ao estudar o aprendizado batuqueiro como expressão do processo de transmissão/reinvenção da tradição, busco fazê-lo a partir das condições para a construção de sua identidade religiosa, ou seja, o discurso sobre o passado, a consolidação da pessoa pública e a aquisição de um “saber-fazer”, baseado na prática de atos rituais eficazes. Desta forma, esta dissertação está organizada em três capítulos, que procuram dar conta dos três aspectos do processo tradicional: a leitura sobre o passado, a prática no presente e a articulação do futuro.

O primeiro capítulo trata do espaço social desta tradição em contexto urbano, procurando analisar as condições para sua transmissão/reinvenção. Tal análise estrutura-se a partir do estudo da memória batuqueira sobre sua relação com a cidade de Porto Alegre, reveladora da viabilidade dos projetos individuais de “*aprontamento*”, e coletivos de engajamento em uma descendência religiosa. Para tanto, parto da proposta de Velho (1981) sobre trajetórias em contexto urbano. Assim, para discutir o passado tradicional busco traçar uma relação entre a memória coletiva batuqueira - concebida como um olhar sobre o passado, segundo a proposta de Halbwachs (1990) - em diálogo com a leitura que produz a historiografia

¹¹ Sobre o registro fotográfico, procurei seguir os princípios discutidos no seminário sobre ética na Antropologia Visual realizado no ano de 2001 neste Programa - além da disciplina de mesmo nome cursada no Programa - , especialmente no tocante ao peso social da imagem que se produz do outro. Por isso a necessidade de fazê-lo sob negociação e permissão deste outro. Para mais informações ver Eckert e Godolphin (1995), especialmente, Gallois e Carelli (1995).

3 aspect
 ||
 passado
 presente
 futuro

*

memor
 x
 historiogr

sobre a presença negra na cidade de Porto Alegre - tal como está presente na obra de autores como Pesavento (1989, 1994, 1995), Mauch (1992, 1994) e Kersting (1998). Além destes, recorro aos estudos de Das Anjos (1993) e Silva (1996) sobre a relação identitária cultural das religiões afro-brasileiras e o contexto social da cidade, no presente. Contudo, o discurso sobre o passado, presente nas narrativas batuqueiras, é produzido em termos do contato com um personagem ilustre que formou a atual prática tradicional, transformando profundamente a figura de quem personifica o conhecimento no presente. Por isso, acredito, a memória neste caso deve ser percebida como a construção de uma cosmovisão própria, e neste sentido, a referência teórica principal é Goldman (1985), com o seu estudo sobre a pessoa no candomblé. Essa noção de trajetória como reveladora do processo de constituição da pessoa nas religiões afro-brasileiras tradicionais, norteou a escolha e construção da história de vida de Mãe Tereza neste trabalho

O segundo capítulo busca perceber a prática desta tradição no presente de uma rede de "Casas". Para tanto, busca fazer um estudo dos rituais coletivos que estabelecem o vínculo entre estes núcleos religiosos autônomos, as "*Festas Batuqueiras*". Assim, a performance ritual, como concebe Tambiah (1985), é o referencial teórico principal. E, por se tratar de rituais públicos, a construção da pessoa batuqueira passa a ser investigada em termos do seu comprometimento com uma identidade coletiva, e seus valores constitutivos. Assim, o estudo apoia-se nas noções de identidade-nós, de Elias (1994), de hierarquia, de Dumont (1992, 1993), e reciprocidade; de Mauss (1974ab). Além das teorias sobre conflito de Lyone Velloso (1971), Corrêa (1998) e Simmel (1993) para dar conta do potencial de engajamento e afastamento na Família-de-santo, bem como da dialética entre singularização e coletivização, presentes na noção de renascimento simbólico de Das Anjos (1995).

O terceiro capítulo busca levantar subsídios para uma discussão sobre as modalidades de aprendizado na interação face-a-face entre os batuqueiros. A ênfase é dada sobre a apropriação do conhecimento pelo engajamento em um projeto familiar. Assim, as principais referências teóricas são o corporalidade como idioma focal de Seeger, Da Matta e Viveiros de

Castro (1987), em diálogo com a noção de singularização de Pessoa Batuqueira de ~~Dos Anjos~~ (1995) e a autonomização de pessoa no Candomblé, de ~~Goldmann~~ (1985). Para analisar a conduta batuqueira e a dimensão pública da pessoa, recorro a estudo de ~~Carra~~ (1998) sobre conflito ao estudo de ~~Pólvora~~ (1994) sobre a sociabilidade batuqueira e, principalmente, ao estudo de ~~Weber~~ (1961), sobre os sistemas tradicionais com organização sócio-administrativa fundada na rotinização do carisma pessoal dos indivíduos. E, por fim, para analisar o aprendizado na interação face-à-face entre os batuqueiros, recorro à noção de mimese como aprendizado, segundo a proposta de ~~Pradier~~ (1990), em diálogo com a noção de tríplice mimese de ~~Eiceua~~ (1990). Além disso, utilizo o artigo de ~~Pólvora~~ (1995) sobre o corpo batuqueiro, bem como, os estudos de Antropologia Teatral sobre o aprendizado pelo corpo, recorrendo a ~~Antze~~ (1995), ~~Barba~~ (1995) e ~~Gelb~~ (1987).

Capítulo 1. O espaço social da tradição batuqueira

Este capítulo, que se destina a fazer uma reflexão sobre o espaço social da tradição batuqueira em Porto Alegre, é construído a partir da história de vida de Mãe Tereza. Tal escolha é motivada porque acredito que ela seja um personagem exemplar para a Família-de-santo em que pesquiso. Isto não ocorre, é claro, por ela possuir uma personalidade especial, ou uma subjetividade ímpar, decorrente de fatos peculiares de uma trajetória particular.

Mãe Tereza é considerada personagem exemplar por se tratar de uma batuqueira da geração "mais antiga", o que implica no mais alto grau de prestígio que um indivíduo pode atingir na comunidade em que pesquiso. Tais indivíduos são considerados, quase como uma personificação dos "fundamentos" batuqueiros, pois, além dos seus muitos anos de prática, tiveram um contato genuíno com os "ancestrais ilustres", tidos como a fonte da legitimidade tradicional da Família. Este é o caso de sua relação com Mãe Stela da Iemanjá Osí, importante figura do Batuque Jêjo-Jexá de Porto Alegre, de quem descendem religiosamente os principais Pais-de-santo com quem tive contato nesta pesquisa. Eles compreendem sua própria identidade religiosa em termos deste parentesco, visto que, freqüentemente, afirmam: "nós somos da raiz da Iemanjá Osí", o que por si só já justifica a escolha da história de Mãe Tereza, pois ela foi filha-de-santo de Mãe Stela por mais de trinta anos, do período que a conheceu, até sua morte.

O fato de Mãe Tereza ser uma pessoa de idade adiantada, possibilita a análise de uma visão de mundo construída num período de maior amplitude temporal do que gerações mais jovens de batuqueiros. Um estudo sobre sua trajetória, a partir da interpretação que ela produz no presente sobre seu passado, mostra-se promissor para analisar a percepção que um indivíduo, com a cosmovisão batuqueira bem consolidada, tem sobre sua constituição como pessoa. Assim, a narrativa que ela constrói sobre sua definição como batuqueira é reveladora de valores ideais para a conduta das pessoas "de religião".

Por outro lado, alguns fatos particulares da vida de Mãe Tereza fazem de sua trajetória pessoal um material etnográfico dos mais ricos para o estudo da

tradição batuqueira em Porto Alegre. O fato de ser uma mulher de mais de setenta anos, negra, de classe popular, vinda do interior, que residiu em regiões específicas da cidade - o que, de alguma forma, influenciou sua definição como batuqueira -, permite que se faça um estudo das condições sociais para a prática desta religiosidade em contexto urbano, seus conflitos, adaptações, dinâmicas de interação e consolidação na cidade de Porto Alegre. Assim as dificuldades e facilidades que Mãe Tereza encontrou para a construção de sua identidade religiosa, nestes mais de cinquenta anos de prática batuqueira, permitem o estudo da viabilidade desta tradição, sua legitimidade e espacialidade social.

Por tudo isso, percebo Mãe Tereza como uma personagem emblemática desta tradição, incorporando em sua trajetória pessoal os “*fundamentos*” batuqueiros e as condições para sua apreensão, perpetuação e reinterpretação.

1. 1 História de vida de Mãe Tereza



Mãe Tereza nasceu em Uruguaiana e cresceu em Pelotas, era filha natural de uma índia paraguaia e de um homem negro. Não teve contato com sua mãe, ao que parece, por isso foi criada pela avó, até 12 anos de idade, quando esta a deu para uma mulher que vivia em Porto Alegre, “*uma Judia que morava na Osvaldo Aranha*”. Ali, ela passou a viver como sua empregada, tendo contato somente com a cozinheira e a patroa, que a maltratava muito. Saía apenas no domingo, para ir à Missa na Igreja Santa Terezinha e, então, passeava no Parque da Redenção.

Seu contato com o Batuque começou, segundo ela, desde “*muito antes de ter consciência do que era a Religião*”. Seu orixá de cabeça é Xapanã Taió, que, como ela enfatiza, é a forma velha de Xapanã, o feiticeiro entre os orixás, que tem por “*axé*” a doença (e a cura) e o corpo coberto de feridas, oculto por um manto de palha, sendo associado à vassoura e à fumaça. É um sofredor, por isso é sincretizado com o Cristo coberto de chagas. Aos 3 anos de idade, Xapanã “*colocou sua mão*” sobre Mãe Tereza. Ela teve varíola, ficando com o corpo coberto de feridas que apodreciam, e só não morreu “*porque ele não quis*”. Também, nesta época de sua vida, ela e o irmão fugiam para brincar na casa de uma “*Velha Feiticeira*”. Ela conta que era uma casa estranha, com ervas e objetos espalhados pelos cantos, e que mais de uma vez ela e o irmão viram cobras pelo chão, que rastejavam para baixo da cama da velha. Isto foi tudo o que ela me contou sobre sua infância em Pelotas.

Em Porto Alegre, viveu com a “*Judia*” até os 17 anos, quando foi morar com o “*Carteiro*”, pois, segundo ela, depois da cozinheira ele era a pessoa com quem mais tinha contato. O “*Carteiro*” levou-a para viver na Volta do Gasômetro, onde, ela conta, foi muito feliz. Com ele teve seus quatro filhos, todos nascidos na rua Washington Luiz. O “*Carteiro*” era filho do Ogum, por isso tinha crises de fúria e bebia. Morreu em consequência do alcoolismo¹. Ele era funcionário público, “*nível 5*”, e, como ela diz, dava de tudo para ela e os filhos. “*Ele comprava 2 carrinhos no super pra mim e pros filhos. Ele dava de tudo... menos dinheiro pra*

¹ Como se sabe, nas religiões afro-brasileiras as características físicas e do comportamento dos orixás são tidas como recorrentes em seus “*filhos*” humanos. No caso de Ogum, ele é considerado o orixá da guerra e tem por características o temperamento explosivo e o gosto pela “*aforiba*”, bebida alcoólica. Ogum sofre de melancolia por ter tido a mulher e o trono roubados por seu irmão Xangô. Em torno deste acontecimento gira um dos momentos mais interessantes das “*Festas*”, o “*atã*”, dança representativa em que Oiá embebeda Ogum para fugir com Xangô.

religião. Isso não". Entretanto, foi através do "Carteiro" que ela conheceu uma das pessoas a quem dedicaria toda sua vida, Ester Ferreira, a Mãe Stela da Iemanjá Osi.

Segundo Mãe Tereza, Mãe Stela namorava outro carteiro, colega de seu marido e preparava jantares para seus companheiros de serviço, "o peixe da Iemanjá, que todos íamos para comer e se divertir". Foi num desses encontros, que Mãe Tereza a conheceu. Primeiro foi sua cliente, depois confidente e, por fim, filha-de-santo. Segundo ela, "A Mãe Stela dizia: 'eu não te quero para filha, tu é minha amiga". Em comum, ambas tinham os carteiros, e esta era a razão da cumplicidade. "Eu não queria saber de religião, por isso eu demorei tanto tempo pra lavar a cabeça". Mãe Tereza entrou para o Batuque aos 18 anos.

Mãe Stela da Iemanjá Osi



Por 34 anos ela serviu Mãe Stela, como filha e "escrava da religião"

"A Mãe Stela morava na Rua das Camélias, aqui,.... na Bom Jesus. Pois eu vinha bater cabeça no Pará duas vezes por semana... Na sexta, dia da Iemanjá, e na quarta, pro Xapanã... Tu sabe o que é isso? Vir da Washington Luiz até aqui... É muita devoção."

Mas antes, ela conta, circulou por outras religiões do continuum afro-umbandista em Porto Alegre, até se definir pelo Batuque.

“Nessa época eu misturava tudo... Umbanda...Batuque. Eu era bem boba, acreditava em tudo que me diziam... Teve um tempo que eu ia no Cavaleiros do São Jorge, do ‘pai’ Dorval, que ficava ali na rua da Praia... Pois um dia, eu estava numa sessão e baixou três entidades que vieram falar comigo. A primeira era um ‘espírito’, da linha espírita, né..., o segundo era um caboclo, e o terceiro era uma figura estranha, com uma cara de brabo... mas foi o que eu mais gostei. Aí eu perguntei pro seu Dorval que entidade era aquela, e ele me disse que aquele era um orixá do Batuque, Xapanã...”

Se sua opção pelo Batuque não foi imediata, como ela diz, o mesmo ocorreu em relação a seu orixá de cabeça.

“Quando a Mãe jogou e deu minha cabeça pra Xapanã, eu chorei...Eu me lembro que aquela noite, em casa, eu chorei a noite toda... Eu era moça e bonita, eu queria ser filha da Oxum, que é a dona do meu corpo, mas a cabeça é de Xapanã. Ele já tinha me escolhido, mas eu não queria aceitar isso... Por isso eu apanhei tanto... Até que eu fui aceitando o meu orixá...”

E mais, se sua relação com Xapanã não era tranqüila, o mesmo ocorria na sua relação com “a religião” e, por conseguinte, com sua Mãe-de-santo.

“Eu era bem louca, sabe... Eu gostava duma bebida...Eu me lembro que eu saía de noite pra beber... Eu andava por aqueles bar do Gasômetro tudo... coisa de cabeça de homem... eu fazia tudo que os homens faziam... Só não dormia com homens, que a minha vida inteira eu só tive dois homens. E a Mãe ficava louca comigo... Às vezes ela dizia: ‘some da minha frente, que eu não quero mais ver a tua cara!’, eu me lembro que eu ia embora querendo morrer... no dia seguinte eu voltava: ‘bença ‘Mãe’, e ela dizia ‘A MINHA MÃE que te abençoe...”

Sobre esta época de sua vida, as descrições que Mãe Tereza faz das falhas de sua conduta como batuqueira não são muitas. A ênfase que ela dá está na sua atitude diante “da religião”. Entretanto, como ela conta, um acontecimento foi crucial para sua definição como batuqueira.

“Uma quarta-feira [dia de Xapanã] eu tinha ido bater cabeça... numa ressaca...Bah... Quando eu entrei pela porta, a Mãe disse: ‘Pronto! Lá vem uma filha de Xapanã. Ele vai resolver isso pra nós...’ Ela estava com uma guriuzinha no colo... deitadinha. A mãe dela tinha levado pra Mãe, por que o médico já tinha desenganado a criança. Ela não ia andar mais, e ele tinha mandado elas pra Mãe Stela... Ela disse: ‘Pega essa defumação e passa nela Tereza, que o teu Pai tira isso num

toque.' Eu pensei 'xiii...', e passei... meio bêbada... assim de qualquer jeito... Na outra quarta, quem é que entra pela porta, andando de mão com a mãe? A menininha. Aquilo foi uma coisa tão grande, que até hoje eu penso, a religião é uma coisa muito séria, sabe."

Entretanto, segundo Mãe Tereza, não foi apenas devido ao seu gênio que ela demorou tanto a se "aprontar". Ela teve de enfrentar a oposição do marido. O "Carteiro" não queria que Mãe Tereza se tornasse batuqueira. Ele se opunha ao "Aprontamento" da mulher, não financiando suas iniciações rituais. *"Por isso, o Xapanã, que é sofredor, me fez trabalhar. Eu lavava pra fora, fazia faxina, até que juntei um dinheiro e abri uma sala de cabeleireira, aí eu consegui me aprontar"*.

Foi através desses "bicos" que Mãe Tereza conseguiu juntar dinheiro para pagar suas iniciações rituais. Mas foi também através deles que ela constituiu as bases para sua futura sobrevivência. Por meio de sua "sala de cabeleireira", as pessoas de sua rua passaram a freqüentar sua casa em busca de serviços rituais, e sua prática como batuqueira também foi se constituindo.

"Eu tinha um quadro do Ogum na parede. As pessoas me perguntavam se eu era de religião, eu respondia que sim, e aí a coisa se espalhava... E começou a vim gente pedir pra eu fazer limpeza, passar axé. Eu corri na Mãe e disse pra ela 'mas eu nem sou pronta'. Aí ela disse assim: 'faz o que tu precisa pra te 'aprontar', e me mostrou como. Muitos eu passei axé ou 'disse' o que era pra fazer. Não eu, o Xapanã é que 'via', porque eu não tinha axé de búzios... mas aí eu levava a pessoa na Mãe e ela jogava pra confirmar, e a pessoa fazia o trabalho. Vários desses viravam clientes da Mãe... alguns até filhos-de-santo."

Desta fase, ela conta duas histórias bem significativas sobre sua definição como batuqueira. Uma, foi o caso de um funcionário público que fez um trabalho para não perder a mulher, e prometeu que se tudo desse certo, todo ano ele daria o cabrito para Xapanã. Segundo ela, *"Pois não é que o Xapanã resolveu o problema! E assim eu não precisei mais me preocupar com o cabrito dele."* A segunda história foi de uma prostituta que estava perdendo seus clientes, como conta Mãe Tereza:

"Na minha rua tinha dessas casas que alugam quartos, e ali vivia um monte de mulheres da vida. Um dia... uma delas veio falar comigo. Ela estava desesperada que não conseguia mais homem, e

coisa e tal..não tinha dinheiro nem pro quarto! E o quarto é que é o desespero... Ai ela pediu pra eu fazer alguma coisa. Ela disse assim: 'agora eu não tenho dinheiro pra dar pra senhora, mas se eu arrumar dinheiro hoje, a primeira coisa que eu faço. é vim lhe trazer'.

Eu nunca tinha feito uma defumação na vida. Mas eu peguei um tição do fogão e passei em volta dela a fumaça... que é o axé do Xapanã. Eu me lembro que eu nem sabia as palavras, mas falei... meio atrapalhada, mas falei. De manhã, eu ouço umas batidas na janela... Menino...Era a mulher...Bêbada... toda alegre, trazendo o dinheiro... dizendo que tinha dado pro quarto e sobrado. Pois aí, toda noite antes de sair, ela se perfumava toda, e depois ia lá passar a fumaça do carvão. ”

Segundo Mãe Tereza, por causa de suas dificuldades financeiras seu “Aprontamento” demorou tanto, mais de dez anos. Ela seguiu freqüentando a “Casa” de Mãe Stela, e com o tempo, sua relação com o “Carteiro” foi se deteriorando, devido à bebida, ciúmes e desentendimentos por causa “da religião”.

“Um dia ele caiu na bobagem de me dizer: ‘ou eu ou a religião’. Ai não deu mais... Eu fui embora. Naquele tempo eu não tinha como ficar com os meus filhos, aí eles foram morar com o Jorge Luiz, que era o mais velho deles... e já estava empregado. Eu fui morar na Casa da Mãe Stela. Depois, eu aluguei um quarto na casa da frente e passava o dia trabalhando com ela, ou fazendo umas faxinas pra fora.”

Por esta época, Mãe Tereza assumiu sua relação com seu segundo marido, Miguel do Xangô Dei², o homem que acompanhou até a morte deste. Miguel era um dos filhos-de-santo de Mãe Stela que costumava ajudá-la em suas viagens de trabalho, ou nos serviços da “Casa”. Ele vivia exclusivamente “da religião”, tinha sido professor de agronomia a nível técnico, mas havia largado tudo pelo Batuque. Filho de Xangô, esquentado, controverso e “boêmio”, o “tio Miguel”, como é chamado, parece-me uma das figuras mais marcantes na memória da rede dos descendentes da “Bandeira da Iemanjá Osi” que o conheceram. Seu “Egun”, juntamente com o de Mãe Stela, é bastante festejado e respeitado nos “Aressuns”. Porém, assumir a relação com Miguel não foi fácil. Mãe Stela se opunha. Sobre isto, conta Mãe Tereza:

² Esta é a forma jovem deste orixá, sincretizado com São João Batista em peregrinação no deserto, portando um carneiro branco.

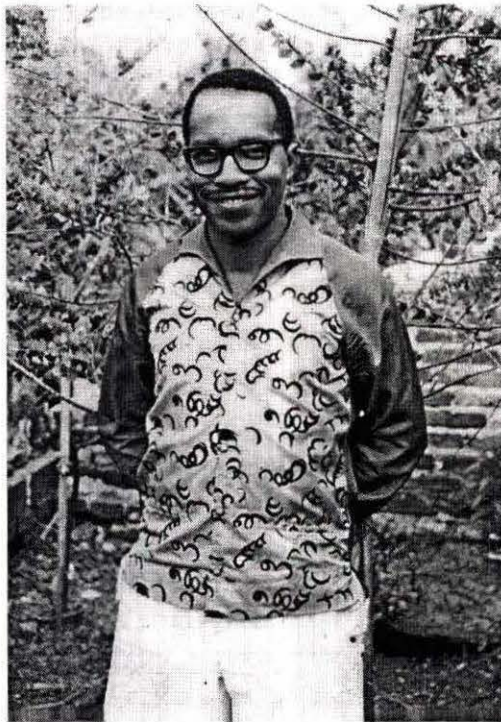
“Naquela época irmãos-de-santo não podiam namorar... quem dirá Pai-de-santo com filho-de-santo. Hoje não. Tem até Pai-de-santo que dorme com os filhos... Que respeito pode ter ele sobre esses filhos?... A Mãe Stela não deixava nem a gente namorar. Por isso, eu e ele só ficava junto fora da Casa. Um dia a gente tinha bebido um pouco, e aí ele disse ‘quer ver que é hoje que a gente entra de mão dada no Salão’ Eu disse ‘tu é loco...’. Aí ele me pegou pela mão e a gente foi ver a Mãe.... Quando a gente entrou pela porta, ela disse ‘Pronto... agora não tem mais jeito!... Pois se vocês querem ficar juntos, que fiquem, mas é pro fim da vida, se separar vai ter...’

Segundo Mãe Tereza:

“Ela não queria... Tentou impedir enquanto deu. Ela dizia: ‘Mas tu é boca aberta! Eu já te disse que duas cabeças de homem junto não dá certo... E tem mais, ele é louco. É louco mesmo, já andou até internado... Isso vai ser pra te judiar’

Mas não houve jeito. Anos depois, em uma “Festa”, Mãe Stela disse: *“Esses dois não separam mais. Do jeito que os anjos de guarda estão unidos... só a morte.”*

Miguel jovem



Miguel morreu há 7 anos. *“Ele foi pro hospital fazer um exame e não voltou mais”*. Tal recordação é bastante dolorosa para Mãe Tereza, que quando vê as fotos do marido, segura-se para não chorar. Ela pouco conta sobre isto, mas repete

com freqüência, *“Ele foi rápido, não ficou sofrendo... que é o que dizem que acontece quando o batuqueiro é bandido”*

Foi durante o período em que viveu com Miguel que Mãe Tereza afirmou-se na prática batuqueira. Ela diz que com ele costumava sair para tomar cervejas e conversar com amigos, que acompanhava Miguel nos trabalhos que este fazia, que era sua ajudante, enfim, que faziam tudo juntos. Miguel vivia de Batuque, cedo saía para a Praça da Alfândega e para a Volta do Mercado aonde passava quase que o dia todo, arrumava seus clientes e alguns de seus filhos-de-santo, e *“também fazia suas festas”*.

Foi junto com ele que Mãe Tereza se mudou para a Vila Safira e abriram a *“Casa de Religião”* que ela hoje mantém. Antes disso perambularam por casas alugadas, ou morando junto com filhos-de-santo de Miguel, levando seus orixás para onde iam. Ela conta que por um tempo moraram em Alvorada, na casa de um irmão-de-santo dele. Mas Mãe Tereza não se sentia bem. Lá, tinham problemas com os vizinhos e estavam mal-alojados, *“por baixo da casa tinha tipo um açude, que a gente via pelas frestas do chão os patos nadando... Isso era ruim pra saúde dele”*. Certa vez, época de *“dar de comer”* para seu Xapanã, ela levou seu *“cutá”* para a *“Casa”* de Mãe Santinha do Ogum, na Vila Safira, onde foi feita a *“Festa”*. Mas *“(Xapanã não quis voltar)”*, e eles resolveram que ficariam na Safira. Assim, eles se mudaram para o bairro. Invadiram uma área verde, como a maioria dos primeiros moradores dali, e construíram sua casa, junto à de Madalena da Iemanjá, filha-de-santo, de Miguel. Nesta casa ela vive até hoje com seus dois filhos, Álvaro e Inara, que se juntaram ao casal após a construção da casa.

“No início isso aqui era só mato... A gente arrancou os eucaliptos com a mão pra poder fazer a casa... ali debaixo do meu banheiro ainda tem uma raiz que a gente não conseguiu tirar. Essa casa antes era de madeira... Era um trem comprido, pintado de azul... Era o próprio barco da Iemanjá... O banheiro era lá fora, onde era tudo mato... A casa tinha umas frestas enormes entre as tábuas, daonde a gente via a rua... A água a gente trazia de balde, da esquina lá de baixo... Mas as nossas Festas eram uma beleza! Porque tu sabe, quanto mais humilde a Casa...mais forte é o fundamento...Pois o Miguel colocava assim... uns quatro liquinhos pendurados nos cantos..., ficava tão iluminado, que de longe as pessoas viam e pensavam que era luz elétrica. Na cozinha ele montou um fogão de barro com uma chapa de ferro por cima..., a chaminé ele fez com latas de azeite, daonde saíam

umas labaredas... e o fogo é o axé do Xangô. Quando a gente chegava via a casa de longe, parecia um dragão cuspidor fogo.”

A “Casa” de Miguel e Mãe Tereza foi aberta por Mãe Stela, tendo por madrinha Mãe Santinha do Ogum. Por 10 anos ela funcionou sob a liderança de Miguel, que era o Pai-de-santo dos filhos da “Casa”. Mãe Tereza era a madrinha-de-santo e sua ajudante. Esta relação hoje se mantém entre ela e sua filha Inara, madrinha dos novos filhos-de-santo da “Casa”.

“ A Casa aqui foi aberta na Afrobrás pela Mãe, pro Dei e pro Xapanã Taió... Mas anos depois ela também me deu Axé de búzios e o Axé de faca... Eu dizia pra Mãe, ‘mas eu não quero ser Mãe-de-santo’. Eu só queria ser batuqueira pros orixás me cuidarem, mas ela dizia, ‘toma esse axé que tu tem os teus orixás. O Pai-de-santo é ele, mas um dia tu ainda vai precisar.’ E não é que depois que ele se foi eu precisei mesmo...? Ela já sabia, a Iemanjá via tudo.”

Durante este tempo, Mãe Tereza ajudou Miguel, mas ao mesmo tempo, “aprendeu” com ele. Segundo ela, Miguel, juntamente com Mãe Santinha do Ogum, por terem sido alguns dos filhos-de-santo mais próximos de Mãe Stela, acompanhando-a em suas viagens como ajudantes, foram dos filhos que mais “aprenderam” com sua Mãe-de-santo. Miguel foi “aprontado” por Mãe Stela em 8 anos, mas entrou para a religião muito jovem, sempre acompanhando “sua chefe”. No final da vida de Mãe Stela, devido à sua doença, Miguel executava os trabalhos que ela determinava após “ver nos búzios”. Segundo Mãe Tereza, esta foi uma função que apenas os filhos mais chegados à Mãe Stela desempenharam. Por isso, acredita ela, Miguel constituiu um sólido conhecimento dos “fundamentos”, bem como um “axé” tão poderoso. A mesma relação se estabeleceu entre ela e sua filha Inara com Miguel, um misto de auxílio, aprendizado e confiança.

Para a viúva de Miguel do Xangô Dei, sua meticulosidade, criatividade, e habilidade em lidar com as pessoas, bem como seu temperamento, faziam dele, um Pai-de-santo respeitado e temido pelos seus próximos. As histórias que Mãe Tereza conta sobre os trabalhos que juntos faziam, bem como as lições que aprendeu com o marido, segundo ela, “dava pra fazer um livro”. Para Mãe Tereza, em seu aprendizado com o marido, o conhecimento se dividia em duas partes, uma mais prática, aprendida trabalhando junto no cumprimento dos “fundamentos”, e

outra, ligada à esfera do intuitivo, decorrente da manifestação direta do “axé” dos orixás, percebido através do “Jogo de Búzios”, em sonhos e na leitura dos fenômenos concretos da vida.

“Uma vez eu vi ele fazendo um axé prum santo dum jeito que eu nunca tinha visto, aí eu perguntei: ‘que trabalho é esse que eu nunca vi a Mãe fazer? Quem é que te ensinou? E ele: pois tu nem sabe Tereza... Sabe quem é que me ensinou? Foi o Búzio... O Xangô disse que queria assim, pois bem, táí...”

Narrativas como esta, em que através de sinais os orixás manifestam vontades que levam seus filhos a realizar trabalhos de forma não habitual, são relativamente comuns entre Pais-de-santo, mas a “invenção” precisa vir, literalmente, “fundamentada” pela manifestação direta do “axé” do orixá, prova do cumprimento correto dos “fundamentos”. Para Mãe Tereza, a correção é a garantia última do recebimento do “axé”, um dom, misto de conhecimento mágico e valor, que só é transmitido entre batuqueiros, ou nas trocas com os orixás, se houver uma relação estreita de reciprocidade entre ambos. Assim, o saber é conquistado, ao mesmo tempo em que é uma manifestação direta do sagrado. Sobre o seu caso particular, descreve Mãe Tereza :

“Eu tive um grande professor... Eu aprendi com a minha Mãe-de-santo, mas com ele é que eu realmente... trabalhei na religião... Mas isso não quer dizer nada, por que (quem trabalha mesmo é o orixá.) É ele que ‘sabe’ e que tem o axé... A gente sabe só a prática, mas ‘Eles’ é que fazem... E isso é o axé que passa.(...)”

Se um filho-de-santo compra o axé... esse não tem força. O axé tem que ganhar. Pra gente ganhar o axé da nossa Mãe, tinha que estar bem ‘pronto’. E isso levava anos. Quem fazia o filho-de-santo e aprontava o orixá era a Iemanjá, e por isso, quem dava o axé era ela. Axé comprado não valia... não tinha força. Hoje, não. Hoje está tudo mudado. Tem Pai-de-santo que vende o axé... às vezes sem o filho nem estar pronto. Que fundamento tem isto?”

Quando Miguel morreu, a “Casa” ficou fechada por um ano, o período de luto ritual. Neste tempo Mãe Tereza diz que pensou em fechar o “Pará” e seguir como filha-de-santo de um irmão mais antigo, porém junto com alguns “filhos” de Miguel, e de seus filhos Inara e Álvaro, resolveu manter a “Casa”. Este, ela conta, foi o período mais difícil de sua vida. Sem Miguel, com sua Mãe-de-santo

já falecida, e sem renda fixa, ela voltou a trabalhar como faxineira, com mais de 60 anos de idade. Segundo Mãe Tereza, foi com ordenado de um salário-mínimo, e com a ajuda dos filhos, que ela reconstruiu sua “Casa” e consolidou o “Pará”.

“Eu construí essa casa de material com 100 cruzeiros!... As pessoas dizem que quando ele morreu, ele deixou dinheiro.... Ele não deixou por que ele não juntava dinheiro. Eu tinha um crédito na madeireira e todo mês eu comprava um pouquinho... No mais... foi o Xapanã quem fez a Casa.”

As histórias que Mãe Tereza conta sobre a reconstrução de sua “Casa”, mostram outras participações, bem humanas e, por vezes, com esforços sobre-humanos dos personagens diretamente envolvidos com a obra. Talvez a relação que os batuqueiros têm com sua “Casa”, em que religião e moradia se fundem, revele-me algo interessante sobre Mãe Tereza, pois percebo que a história de sua vida confunde-se com a história da conquista de sua “Casa”.

“Quando as pessoas vêem a Casa pensam que isso aqui veio da noite pro dia... Veio não. Isso aqui é uma vida inteira de sofrimento. E filho de Xapanã sofre... Sofre por que o nosso orixá é sofredor, mas se não faz bobagem, ele ajuda... por que também faz muita caridade. Eu, graças a Deus, sempre trabalhei. Trabalhei de faxina até uns anos atrás quando me aposentei pelo INSS. Só aí o Xapanã me trouxe pra casa. Ele resolveu que era pra eu trabalhar só na religião. Ele queria que eu cuidasse só do Pará dele e do Dei. E enquanto eu viver eu vou fazendo isso... cuidando deles, e desses netos que eu ajudo a criar.”

Hoje, Mãe Tereza está com mais de 70 anos, voltou a estudar, vive com seus dois filhos, Álvaro e Inara, e com os filhos destes, três rapazes e uma menina de 3 anos. A sua “Casa” tem poucos filhos-de-santo, em torno de 10, faz, com muito esforço, uma “Festa” por ano. Esta “Festa” é uma, dentre as tantas que fazem as “Casas” de Batuque Jejo-Jexá, com descendência religiosa da Família-de-santo da Mãe Stela da Iemanjá Osi, situadas na Vila Safira e bairros próximos. A esta rede de “Casas”, Famílias com parentesco “de santo” e um ciclo ritual anual, convencionei chamar “Bandeira da Iemanjá Osi”, adotando a definição empregada por eles mesmos em suas “Festas”.

1.2 A memória como reflexão sobre a conduta

Em relação à descrição que Mãe Tereza fez de sua infância, chama-me a atenção de que os únicos fatos que ela contou foram acontecimentos que revelam a manifestação precoce do “*axé*” de seu orixá - as chagas da doença, decorrentes da varíola, e a feitiçaria, presente no universo da “*Velha Feiticeira*”. Nada mais ela diz sobre os primeiros anos de sua vida em Pelotas. Porém algumas destas omissões podem ser reveladoras de uma situação específica, a dificuldade para “*se criar*”.

Tais fatos estão presentes na origem obscura dos pais, na criação pela avó e na incursão precoce no mundo do trabalho, através de um misto de adoção e emprego em que se torna, literalmente, a “*criada*” da “*Judia*”. A pobreza está implícita neste ato de “*ser dada para criar*”, provavelmente, por dificuldades financeiras da avó, mas também como proteção ao seu destino, por ser uma “*filha sem mãe*”³. A dificuldade de crescer, ou “*se criar*”, pode ser claramente percebida no caso da varíola. Mas é no fato de crescer sem a figura de uma mãe ou pai que a visão de Mãe Tereza revela uma certa desproteção em relação a sua infância. Esta busca de proteção será uma constante na história de vida de Mãe Tereza. A noção de perigo também pode ser inferida em relação ao contato com a casa da “*Velha Feiticeira*”, descrita como um ambiente potencialmente assustador (com objetos, ervas estranhas e cobras), mas ao mesmo tempo atraente.

Talvez o personagem da “*Velha Feiticeira*” seja um dos mais reveladores da leitura que ela faz de sua infância, pois Mãe Tereza hoje se concebe “*Velha*” e, ao mesmo tempo, “*Feiticeira*”. Não pelo fato de ser batuqueira e assumir um estereótipo negativo, mas porque, seu orixá, *Xapanã Taió*, é descrito sempre com estes termos, “*velho*” – “*esse Xapanã é santo velho*” - e “*feiticeiro*” - “*a gente vem de uma linha feiticeira... porque o Xapanã é feiticeiro. Mas isso não quer dizer que vá fazer feitiçaria*”. Assim, a figura da “*Velha Feiticeira*” traduz sua unidade precoce com seu orixá pessoal, ao incorporá-lo metaforicamente, e, ao mesmo tempo

³ Sobre isto, sempre me lembro de um comentário que certa vez ela me fez: “*hoje em dia as meninas caem na vida porque são fracas, porque sempre tem uma casa de família, ou serviço de faxina pra gente fazer...*”.

apresenta no passado uma imagem do que no futuro Mãe Tereza viria a se tornar, a Mãe-de-santo de Xapanã Taió.

A fase da vida de Mãe Tereza em que ela passou com a “*Judia*” revela outro elemento recorrente em sua trajetória, a dualidade “controle” versus “risco da perdição”, mediada através de uma figura forte (a “*avó*”, a “*Judia*”, o “*Carteiro*”, Mãe Stela, Miguel). Entretanto, o personagem da “*Judia*” exerce sobre ela um controle cruel, e por isso é descrito não por um nome, mas por um estereótipo. Sua visão da patroa não é positiva, pois revela a percepção do controle e opressão de uma figura que deveria ser, em teoria, uma espécie de mãe. Esta opressão, junto com o isolamento, seria a razão para deixar sua casa, levada pelo primeiro namorado, o “*Carteiro*”.

Este personagem, mesmo sendo o pai de seus filhos, e, como ela diz, tendo sido feliz com ele, é também uma pessoa sem nome, denominada por sua profissão, sempre associada a uma posição social na descrição de Mãe Tereza. Certamente, a marca deste personagem é o controle que exerce sobre ela. Controle sobre suas iniciações rituais e sobre sua existência como mulher. O “*Carteiro*” é descrito como um homem de temperamento forte, de posses, se comparado com ela, de alguma forma inserido no universo “*da religião*”, mas querendo manter-se fora dele. O único contato que o “*Carteiro*” tem com o Batuque na descrição de Mãe Tereza se dá justamente através dos Correios, ou seja, nos jantares que Mãe Stela promovia para os colegas de profissão de seu namorado. O que caracteriza o “*Carteiro*” na história de Mãe Tereza é sua posição social, funcionário público, bem remunerado, com certa estabilidade financeira, morando em uma região da cidade diversa donde viviam os membros da Família-de-santo de Mãe Stela. A descrição de Mãe Tereza sobre o “*Carteiro*” também é lacônica, como em relação aos primeiros personagens de sua história. Parece-me que seu principal papel na narrativa é a oposição que faz ao “*Aprontamento*” de sua mulher⁴.

⁴ Sobre esta oposição, ela poderia ser decorrente da dificuldade em ser praticante de religiões afro-brasileiras na época ou, até mesmo, décadas atrás. Até a primeira metade do século XX tal prática era socialmente depreciativa, ou motivo de perseguição por parte das forças da ordem constituída, mesmo em cidades grandes como Porto Alegre. As narrativas dos batuqueiros sobre os desentendimentos com a polícia, prefeitura e vizinhos, são reveladoras desta situação de conflito étnico, cultural e social. Tal processo pode ser inferido a partir do papel desempenhado pelas Federações de religiões afro-brasileiras na constituição de sua legitimidade. Segundo Pernambuco Nogueira, presidente da CEUCAB, até poucas décadas as “*Casas de Religião*” eram freqüentemente

O fato de morar na Volta do Gasômetro, se por um lado poderia afastar Mãe Tereza do universo batuqueiro, na época já em franco deslocamento para os bairros periféricos da cidade, por outro lado, a aproximava ainda mais, podendo mesmo ter sido definitivo para sua constituição como Mãe-de-santo. Segundo a narrativa de Mãe Tereza, o fato de morar a poucos metros da orla do Rio Guaíba, ao lado da Usina do Gasômetro, teve grande influência sobre seu destino, pois ali estão os “*axés do povo da praia*”, especialmente, Oxum e Iemanjá. Por isso, ela conta que Mãe Stela da Iemanjá “*pedia pra que eu despachasse os axés pro povo da praia, ali no Gasômetro*”. E mais, “*eu guardavã os axés na minha sala de cabeleireira onde eu tinha uma prateleira com uma cortina e depois despachava na praia*”.

Esta dupla natureza ocupada por sua casa na Volta do Gasômetro, revela um aspecto interessante sobre o cotidiano do bairro, uma certa ambigüidade social, de alguma forma presente até hoje⁵. Se, como percebo, a casa de Mãe Tereza funcionava como um “posto avançado” do “Pará” de Mãe Stela, sua “*sala de cabeleireira*” pode ter tido um funcionamento semelhante ao destas “*Casas*” do presente. A propósito, sobre todas as descrições que ela faz de sua “*sala de cabeleireira*”, nenhuma descreve seus trabalhos como esteticista. A visão que ela tem sobre sua “*sala*”, demonstra que esta foi a solução encontrada para resolver os

invadidas pela polícia e as agressões eram constantes. Seus chefes, para abrir uma “*Casa*”, deviam ser registrados na Delegacia de Costumes, junto com charlatães e prostitutas.

A partir da década de 50, as Federações passam a intermediar a relação, registrando as “*Casas*”. E mesmo hoje, para promover uma “*Festa*”, ou uma “*Sessão*”, deve-se ter permissão escrita da AFROBRAS e da CEUCAB, para o caso de alguma intervenção durante os rituais. Além disso, vale salientar as novas facetas que estes conflitos assumem na modernidade, tais como, desentendimentos decorrentes de propostas de lei ecologistas, ou com a legislação de silêncio urbano e de crueldade com animais, o que tem gerado políticas específicas das Federações e receio entre os praticantes “*da Religião*”.

⁵ Por uma dessas coincidências que protegem os antropólogos, e que para Mãe Tereza só os orixás podem explicar, eu moro na rua Washington Luiz, próximo donde ela morou por mais de 20 anos. E quanto à presença afro-umbandista hoje no bairro, posso dizer que ela ainda é visível, apesar de sua invisibilidade. A afluência noturna de batuqueiros que fazem “*despachos*” na orla do Rio Guaíba é apenas o indício mais evidente desta presença. Andando por pequenas ruas transversais do bairro, ainda se encontram as “*casas que alugam quartos*”, que como Mãe Tereza descreve, existiam décadas atrás. Algumas delas possuem em sua fachada plaquetas de “*jogo de búzios*” ou então, de registro em alguma federação de religião afro-brasileira.

Quando iniciei minha pesquisa de campo, comecei justamente por bater na porta destas casas e pedir informação. Após uma certa desconfiança, muitos revelavam que ali não fazem “*toques*”. Ali, apenas “*atendem*”, que suas “*Festas*” são realizadas em outras casas, em cidades satélites como Viamão, ou em bairros distantes. Entretanto, destas “*Casas*” que visitei, em torno de dez, três realizavam “*toques*” regulares, a portas fechadas e com paredes bem vedadas. Duas eram “*Casas de Umbanda*”, com sessões que acabavam antes das 23 horas, mas uma é uma “*Casa de Batuque*”, com “*Festas*” regulares e tudo mais.

problemas financeiros em custear seu “*Aprontamento*”. Assim, a “*sala*” tornou-se um meio para constituir sua prática batuqueira e viabilizar sua trajetória como Mãe-de-santo. Foi ali que, de certa forma, ela teve seus primeiros “*clientes*”, tornando-se uma batuqueira que “*trabalha para fora*”, posição que nem todos os filhos-de-santo conseguem.

A descrição de seus primeiros “*clientes*” revela a heterogeneidade social dos indivíduos que recorrem às religiões afro-brasileiras - de camadas médias a baixas - , mas também, afirma a ambigüidade social de sua rua, na qual funcionários públicos e prostitutas recorriam aos serviços uma batuqueira para solucionar problemas amorosos e profissionais. Por fim, parece-me que a leitura que Mãe Tereza constrói sobre esta fase de sua vida revela que, sob a influência de Xapanã, “*o pai dos sofredores*”, as dificuldades que o destino lhe reservou para seu “*Aprontamento*” tornaram-se o veículo para sua ascensão como batuqueira⁶.

Esta concepção existencial, própria das religiões afro-brasileiras tradicionais, compreende que o sofrimento e a dificuldade permeiam o destino, mas, ao mesmo tempo, revelam os desígnios de uma ordem cosmológica englobante. A conquista da sabedoria está em aceitar esta ordem, cessando assim a dor, pois propicia ao sujeito a construção do sentimento de unidade, próprio da concepção de pessoa nestas religiões. Assim, a ignorância desta ordem cosmológica leva o sujeito ao sofrimento, pois não tem o conhecimento autêntico de como viver. Para Goldman (1985), a construção da pessoa no Candomblé revela a busca de um retorno a uma unidade perdida com o mundo divino⁷. Neste processo a possessão dá ao sujeito uma experiência existencial totalizante, mediada sob um código simbólico de um sistema coletivo. A incorporação permite ao filho-de-santo construir uma unidade subjetiva

⁶ Sobre a noção de “ascensão” no Batuque, parece-me que frases como: “*que tu cresças...*”, “*que este chão te levante...*”, “*que fique forte...*”, proferidas quando um indivíduo “*bate cabeça*”, ou “*sai do chão*”, parecem revelar muito mais do que o desejo de galgar posições na hierarquia ritual. As iniciações regulares do Batuque possibilitam a aquisição de prestígio ritual por níveis de “*axé*”, mas também, são feitas com objetivos bem práticos. Nesta cosmovisão, “*alimentando*” o orixá consegue-se o emprego, a saúde, o amor, o conforto, enfim a felicidade. Esta noção está de acordo com o princípio da reciprocidade como define Mauss (1974a), e é assim sintetizada por Mãe Tereza, “*tudo aquilo que tu faz para os orixás eles te dão em dobro...*”. Sobre a noção de ascensão que as religiões afro-brasileiras possibilitam a indivíduos de classe popular vale salientar a dissertação de Brites (1993: 84-125).

⁷ Assim, sob esta ótica, também o sofrimento está envolvido pelo princípio da reciprocidade, pois, se as ações corretas para com a ordem cosmológica implicam em contra-partidas felizes, as ações equivocadas, implicam em contra-partidas dolorosas.

para a sua pessoa, bem como ocupar uma posição na comunidade. Como principais razões para esta busca, Goldman (1985) apresenta o sofrimento (físico, espiritual ou emocional) e a motivação sócio-política. No caso da dor, o resultado é a reconstrução da pessoa, e na motivação sócio-política, a construção da pessoa pela identidade coletiva estável⁸.

|| Rodrigues e Caroso (1991), que desenvolvem seu estudo sobre sofrimento a partir da proposição de Goldman, afirmam que nas religiões afro-brasileiras a dialética entre pessoa e indivíduo assume uma faceta altamente dinâmica, devido à experiência do transe em rituais públicos. Assim sendo, a possessão diferencia a pessoa-indivíduo, representada pelo “*cavalo-de-santo*” e a pessoa-institucional, as entidades incorporadas, compartilhadas pelo grupo em interação ritual. Segundo os autores, tal dinâmica revela uma manipulação de identidades, que só é possível porque a pessoa se constitui em estruturas grupais. (Rodrigues e Caroso, 1991: 138). Contudo, Goldman não limita este sentimento de unidade, pela conformação da pessoa em estruturas coletivas, à experiência da possessão. Para ele, a idéia é válida para a imersão do sujeito no sistema tradicional como um todo⁹. Ao que me parece, na história de vida de Mãe Tereza este é um ponto-chave, o sofrimento ocasionado pela sua disjunção com a ordem cosmológica e o ideal de reconquista do seu sentimento de unidade pelo seu engajamento no universo batuqueiro. ||

Sob muitos aspectos, não me parece haver dúvida de que sua vida melhorou, mas sob outros ela ainda se revela bastante difícil. Parece-me, portanto, que a grande mudança ocorrida refere-se à sua visão de mundo. O sofrimento causado pela não aceitação da ordem sagrada, ou a ignorância desta, é claramente negativo, enquanto que o sofrimento decorrente do cumprimento da prática religiosa é meritório, pois está diretamente envolvido pela reciprocidade com “*a Religião*”.

⁸ “...verdade que certas doenças podem conduzir ao culto, que fornece um meio para solucionar de modo bastante eficaz, por vezes, a algumas delas, e ele funciona como uma arena de manipulações sócio-políticas. No entanto, tudo isso só é possível devido a características da própria estrutura do sistema se admitirmos que a enfermidade pode ser vivida como experiência de cisão da pessoa, poderemos talvez compreender que a possessão, técnica simbólica de construção desta unidade e de manutenção de um certo equilíbrio possa estar estruturalmente ligada a ela” (Goldman, 1985:50).

⁹ A noção de pessoa como propõe Mauss também ultrapassa a experiência do transe ritual, pois “Pessoa é algo além de um fato de organização, mais do que um nome ou um direito reconhecido a um personagem e mais do que uma máscara ritual” (Mauss, 1974a: 226).

Este sofrimento é positivo, “*passar trabalho*” é “*obrigação*”, é prova de devoção, “*de fundamento*”, e é recompensado pelos orixás.

O sofrimento ocasionado pela ignorância dos desígnios da ordem cosmológica tradicional está presente em seu trânsito religioso inicial, que, para Mãe Tereza, era a prova de sua ignorância ante a verdade autêntica de sua religião (“*eu era bem boba, misturava tudo...*”). Segundo sua visão, isto ocorria apesar das provas que Xapanã lhe dava de qual era seu destino, como ela demonstra na descrição da primeira aparição de seu orixá na “*Casa de Umbanda*”. Esta ignorância é que a levou a “*apanhar tanto*”, até que aceitou seu destino. A “*surra*” que seu orixá lhe deu¹⁰, toma dimensões dramáticas, na ironia poética da inversão de gêneros no início de sua vida religiosa. Enquanto Mãe Tereza quis se comportar como uma “*filha de Oxum*”, feminina e bela, mais ela sofreu as agruras de ter “*cabeça de homem*”, vivendo as mazelas do mundo masculino, expressas por ela na bebida e nas perambulações noturnas pelas ruas do Gasômetro. Ao que parece, esta ignorância nunca gerou um conflito grave com sua Mãe-de-santo, pois, segundo Mãe Tereza, nunca descumpriu gravemente os “*fundamentos*”. Assim, a disjunção apenas causava-lhe um sofrimento semelhante a “*estar perdida*”. O fim deste estágio em sua trajetória religiosa é descrito por ela com um acontecimento marcante, em que a grandeza de seu orixá e a “*beleza da religião*” são para ela reveladas, através do aspecto mais positivo de seu “*axé*” de Xapanã, a cura.

A passagem em que, sem ela acreditar, ajuda a devolver o poder de andar a uma criança, é emblemática da reconquista do seu sentimento de unidade

¹⁰ A noção de “*surra*” no Batuque, no geral, diz respeito ao sofrimento causado pelo descumprimento das “*obrigações*” para com seu orixá. Entretanto, conta-se que até poucos anos atrás ela tinha uma representação simbólica bem concreta, uma surra ritual, na qual a fonte do conflito era “*expulsa*”. Este era o “*axé de varas*”, uma espécie de “*axé*” com varas de marmelo secas, que o Pai-de-santo “*passava*” no filho com problemas. Como explica Inara, este “*axé*” “*não era uma punição, mas uma limpeza*” em que algum “*Egun*”, que estivesse “*encostado*” na pessoa, impelindo-a a cometer erros, era expulso. O “*axé de varas*” ao mesmo tempo podia ser uma prova “*de fundamento na ocupação*” por um orixá, ou uma representação simbólica da “*surra*” que os orixás estavam dando no filho-de-santo de conduta equivocada. Sobre isto conta Mãe Tereza “*eu nunca ganhei axé de varas... Ele sim, que era louco... eu não. Mas eu queria! Eu pensava... eu faço tanta bobagem, meu Deus... Mas a Mãe nunca quis me dar. Eu me lembro que uma vez ela disse: 'hoje eu vou passar um axé de varas numa filha de Xapanã, que essa está precisando..', e mandou buscar as varas. De Xapanã tinha eu e a Emília, mas eu pensei: sou eu!... depois eu descobri que era pra ela....Mas na hora que a Mãe pegou as varas, chegou o Oxalá de uma senhora que estava na sala... Ele não deixou. Oxalá é santo velho, muito misericordioso.*”. Este “*axé*” hoje está em desuso, sendo acessado somente em casos de obsessão grave por “*Egun*”. Sobre este “*axé*” há várias descrições de observadores de fora, uma das mais detalhadas é a de Krebs (1988).

com a ordem batuqueira. A cura que Xapanã exerce através dela na “*menininha desenganada*”, projeta-se sobre ela mesma. Através de um ato de caridade, revela-se o poder de Xapanã, do qual Mãe Stela nunca teve dúvida (“*Ele resolve isso pra nós num toque...*”), e a descrença de Mãe Tereza é dissipada. Finalmente, ela está pronta para aceitar seu “*orixá de cabeça*”, e a partir deste ponto sua vida será outra. A descrição que ela faz do sofrimento depois deste acontecimento é de outra natureza. O sofrimento, agora, é o sofrimento meritório, prova de fé e dedicação à “*Religião*” na busca de superar os obstáculos que a impedem de cumprir seu destino, “*aprontar-se*” e praticar o Batuque. Este acontecimento é, para Mãe Tereza, revelador do destino que Xapanã queria que ela cumprisse, pois, seu orixá fazer “*uma menina desenganada voltar a andar*”, não poderia ser mais significativo para si mesma. A imagem traduz a própria visão que tem Mãe Tereza da cura que seu orixá operou sobre sua fé, cessando o sofrimento.

Mãe Tereza de Xapanã e seu “duplo”



Quando Mãe Tereza conta sua história de vida, procurando definir sua trajetória como batuqueira, parece-me que ela está sempre contando uma história de amor. Neste enredo, certamente Miguel é um dos personagens principais. Contudo, percebo que o amor que sentiu por seu segundo marido confunde-se com sua paixão pelo Batuque. Sobre a relação com Miguel, entendo que a primeira dificuldade foi assumir esta união. A própria oposição de Mãe Stela denota mais uma precaução quanto à possibilidade de perder um dos seus filhos-de-santo, em caso de separação, do que uma imposição de afastamento. Esta preocupação de Mãe Stela parece dirigir-se mais para ela que para Miguel. A partir desta oposição, Mãe Tereza descreve como ela percebe a relação que tinha com sua Mãe-de-santo. Segundo a visão de Mãe Tereza, Mãe Stela era para ela uma espécie de amiga, confidente, uma “*Mãe Protetora*”, mas severa, sempre descrita associando sua figura a Iemanjá Osi, a mãe dos orixás¹¹.



Gravura de Iemanjá Osi deixada por Mãe

Stela para sua Família

Sobre o controle que Mãe Stela exerce sobre ela, ao contrário da “*Judia*”, a ameaça de algum maltrato está sempre presente, mas nunca se concretiza.

¹¹ Iemanjá Osi é sincretizada no Batuque porto alegreense com a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes, a “*santa*” padroeira da cidade, que com o Menino Jesus no colo, conduz um barco em meio à tempestade.

O “*axé de varas*” não é passado, ela mandava Mãe Tereza embora, mas aceitava que voltasse, etc. Mãe Stela procurava assustá-la em relação a Miguel, mas, por fim, abençoou a união. Esta é a tônica da percepção que Mãe Tereza tem da oposição que Mãe Stela fazia à união de ambos: mostrar desagrado para garantir que a união fosse séria e duradoura. Sua condição para aceitar a união é um “até que a morte os separe”, expresso nas frases: “*então é pra sempre, porque se separar vai ter*”. A aceitação e a benção de Mãe Stela na sua união com Miguel, tem para Mãe Tereza o valor de um casamento que, ao que parece, tanto ela quanto “*o louco*” esforçaram-se por cumprir, posto que, no fim a Mãe-de-santo de ambos afirmou, “*Esses dois não separam mais. Do jeito que os anjos de guarda estão unidos... só a morte.*”

Miguel é descrito por sua viúva, a partir do arquétipo de *Xangô Dei*, a forma jovem deste orixá impetuoso, alegre, passível a acessos de agressividade, “*o louco*” sobre o qual Mãe Stela alertava-a. Se o “*Carteiro*” caracterizava-se por uma certa estabilidade social, Miguel não oferecia estabilidade alguma, vivendo exclusivamente do Batuque, mesmo tendo a profissão de professor (atributo de Xangô). Segundo Mãe Tereza, “*ele preferia ser professor de Batuque*”. Assim, Mãe Tereza muitas vezes descreve o companheiro: “*o meu professor*”, que gostava de ensinar a ela e a seus filhos-de-santo.

Junto com Miguel, Mãe Tereza lançou-se num mundo que desde que veio de Pelotas havia procurado evitar: o universo dos bares, dos quartos e casas alugados, das incertezas econômicas. Porém, esta fase é sempre descrita como muito feliz, pois “*trabalhava*” junto com Miguel, aprendendo o Batuque na prática diária dos “*fundamentos*”, ou no contato direto com os orixás, pela reciprocidade com estes. Contudo, juntos careciam de um último bem para serem felizes: uma “*Casa*” na qual pudessem “*assentar*” definitivamente seus orixás. Após algumas tentativas frustradas, Xapanã Taió resolveu ficar na Safira, onde seu “*irmão*”, o Ogum Milaió de Mãe Santinha, já estava “*assentado*”. Novamente, em sua narrativa, seu destino é decidido não por ela, mas pelo seu orixá pessoal. Porém, desta vez, ela estava plenamente de acordo com a decisão do orixá. Tal era a unidade de ambos nesta fase de sua vida. Ali, ela resgatou seus filhos mais novos, Álvaro e Inara, e pôde finalmente deitar raízes - ao que parece, nem todas, pois afinal “*...debaixo do banheiro ainda tem uma raiz que a gente não conseguiu arrancar...*”

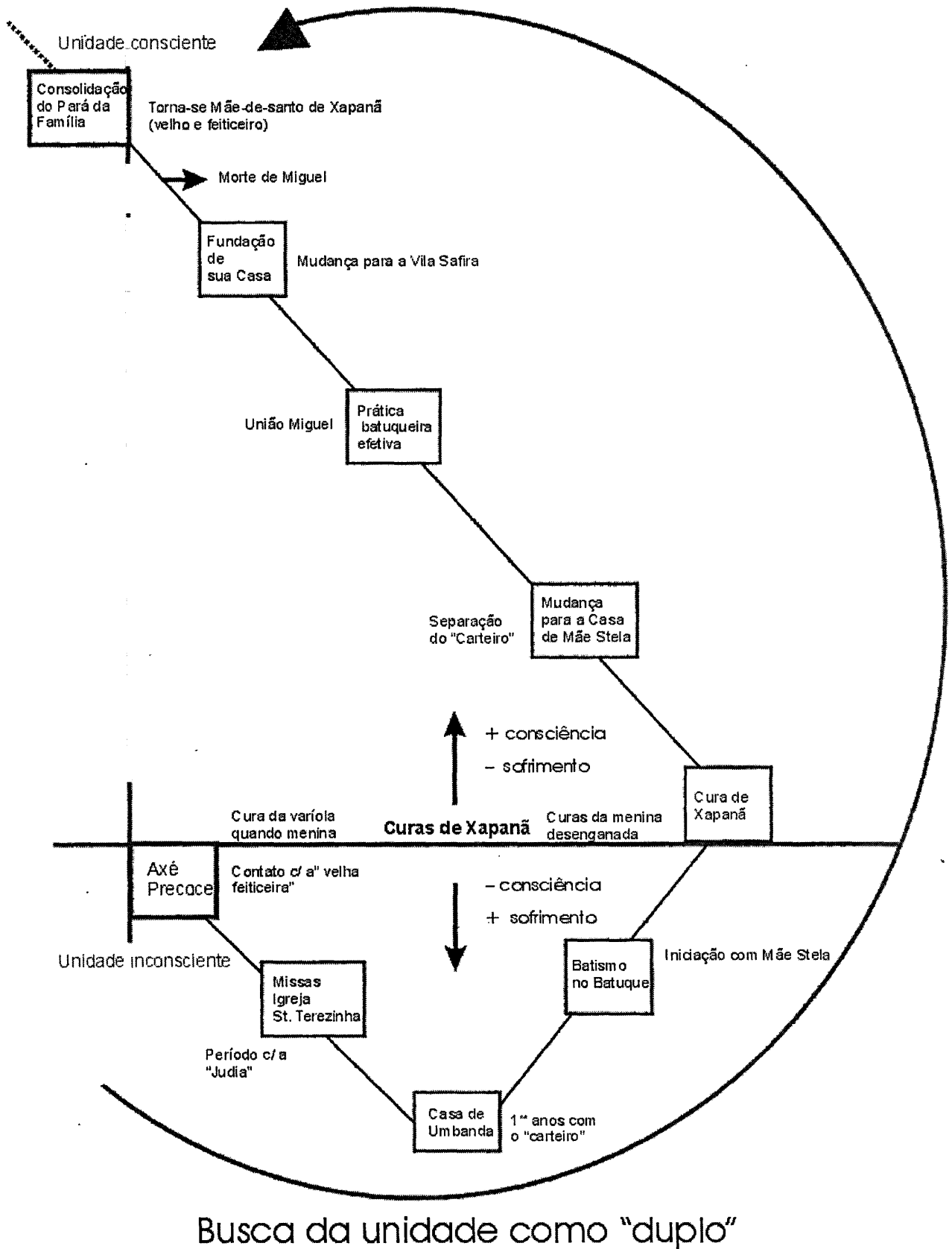
A conquista da “Casa” de Mãe Tereza é descrita sob a ótica batuqueira, com “sacrifícios” e “obrigações”, em que a dificuldade era transformada em beleza nas primeiras “Festas”, comprovando a presença dos orixás. Aliás, todas as imagens sobre a “Casa” remetem a signos do imaginário batuqueiro, relacionados aos orixás dos indivíduos fundadores de seu “Pará”. O que comprova sua presença na “Casa”, fazendo dela um novo território sagrado. Ora a “Casa” é vista como o “dragão que cuspia fogo” – o “axé” do Xangô de Miguel -, ora ela é vista como “o barco da Iemanjá”, o orixá de Mãe Stela e de sua vizinha Madalena. Vale lembrar ainda que o dragão faz parte da imagem de São Jorge, utilizada na representação sincrética de Ogum, o orixá de Mãe Santinha, a madrinha da “Casa”.

As dificuldades financeiras dos primeiros anos, e mesmo hoje a simplicidade de sua “Casa”, são positivadas por Mãe Tereza em seu discurso como “prova do fundamento”, ou seja, comprovação das caridades de seu Xapanã e da sua incapacidade de acumular dinheiro. Esta não monetarização das relações, tão presente no discurso de Mãe Tereza sobre a transmissão do “axé”, é uma recorrência na fala de todos os Pais-de-santo com quem conversei, mesmo entre os que acumularam um capital considerável para o padrão social da rede. Entretanto, segundo Mãe Tereza, em sua vida religiosa o dinheiro sempre ocupou um lugar secundário. Assim ela justifica a necessidade de voltar a trabalhar após a morte de Miguel, único recurso que lhe sobrou para reconstruir sua “Casa”.

Consolidar o “Pará” foi, para ela, o último grande desafio que Xapanã colocou em sua vida, garantir a continuidade de sua Família, pelo menos enquanto ela estiver viva. Este é um dos dilemas mais constantes nas “Casas de Batuque”, sua possível dissolução após a morte do Pai-de-santo. Quando isto ocorre, se não surge um sucessor, os “filhos” migram para outras “Casas”, ou levam seus orixás consigo, podendo vir a constituir um “Pará”. Na “Casa” de Mãe Tereza, quando Miguel morreu, muitos filhos-de-santo partiram. Junto com os que ficaram, mais seus dois filhos biológicos, ela consolidou o “Pará” de Xapanã. Somente então, diz ela, tornou-se aquilo que ela nunca imaginou que seria, Mãe-de-santo, conforme Mãe Stela já havia previsto há muitos anos, e, cumprindo por fim, o destino que Xapanã lhe havia reservado.

Segundo Goldman, o que define a concepção de pessoa no Candomblé é a busca de construção do sentimento de continuidade com a ordem tradicional. Neste processo, que leva um tempo longo, o sofrimento desempenha um papel fundamental. Assim sendo, analiso a trajetória de Mãe Tereza nos termos desta polarização, quanto mais distante ela se encontrou do sentimento de unidade, expresso pela relação com o “duplo”, mais experimentou o sofrimento, ou como ela diz *“quanto mais eu demorei para aceitar meu orixá, mais eu apanhei”*. Acredito que, neste sentido, os acontecimentos de sua vida, vistos a partir de sua descrição no presente, podem ser assim, esquematizados.

Cosmovisão de Mãe Tereza



◦ Primeiramente, a colocação da linha pontilhada na extremidade, representa uma tentativa de mostrar a abertura permanente em relação à reciprocidade com o orixá. Este fato deve-se à percepção êmica de que, para o batuqueiro, ao longo de toda sua vida, a conduta para com o “duplo” está sob a avaliação da ordem transcendente. Assim, pode-se dizer que *“um batuqueiro nunca está pronto”*. Ou, em termos de Goldman (1985), *“que a continuidade estaria fadada a nunca ser completa”*. Erros no cumprimento dos *“fundamentos”*, ou o descumprimento das *“obrigações”* para com os orixás são graves transgressões, e isto causa o sofrimento¹². Neste processo de eliminação do sofrimento pela maior unidade com a ordem transcendente, parece-me que a única arma de que dispõe o batuqueiro é sua *“consciência”*. *“Consciência”* de sua diferença de poder ante o *“duplo”*¹³. Se o batuqueiro cumpre suas *“obrigações”* este poder superior retorna a seu favor, ajudando-o a *“vencer na vida”*, senão o *“axé”* do orixá retorna contra ele. Assim, quanto *“mais tempo de religião”*, mais forte é o vínculo com o *“duplo”*, maior o seu *“axé”*, maior a *“consciência”* do batuqueiro e, portanto, mais alta é a queda. A um leigo, ou aos *“pequenos”*, aqueles que têm pouco tempo de prática religiosa, as falhas são mais bem toleradas; ao batuqueiro experiente, não. Por isso, o esquema se constrói a partir de dois vetores: a *“consciência”* hierárquica e a unidade

¹² Ou como explica Mãe Tereza: *“isto que esse menino está passando é surra... Surra do orixá... coitado. As coisas são assim... Se eu fizer bobagem, eu também apanho... Qualquer um...”*.

¹³ A diferença entre a compreensão holista e a consciência cartesiana, para Salem (1992), estaria na oposição que Dumont propõe entre *“o individualismo – enquanto encarnação da ideologia ocidental moderna – e o holismo enquanto padrão ideológico predominante nas sociedades tradicionais. São holistas as visões de mundo ou de sociedades, fundadas no princípio onipresente da hierarquia. Nelas a configuração de valor cimenta-se em torno de uma consideração normativa abarcante – geralmente consubstanciada na religião – que engloba, de modo hierárquico, todos os níveis da vida social”* (Salem, 1992:63) Este seria para a autora, o princípio hierárquico que a visão holista de mundo traz, na teoria de Dumont, fortalecendo a noção de englobamento do sujeito, ao mesmo tempo que o concebe como em unidade com a ordem transcendente. A consciência cartesiana (sintetizada na frase *“penso logo existo”*), afirma principalmente dois valores fundamentais para a ideologia moderna, a liberdade e a igualdade, sendo a razão o principal canal de compreensão do indivíduo, um ser “moralmente autônomo, pré-social – isto é, tendo como uma existência logicamente anterior à sociedade – e, no limite como um ser não-social. (...) instaura-se assim nessa configuração moral, algo impensável em contextos holistas: a representação de uma oposição entre indivíduo e sociedade (Dumont, apud Salem, 1992: 63). A consciência holista é percebida então, como um movimento lógico do pensamento tradicional que visa reunificar o sujeito com sua unidade englobante, social. Por outro lado, a consciência cartesiana busca a diferenciação do indivíduo da estrutura social, afirmando sua unicidade. No primeiro movimento, predomina a moral coletiva, e, no segundo, o ideal de uma moral autônoma.

holista. Assim, quanto maior “consciência”, mais completa é sua unidade com o duplo, e menor é o sofrimento, e vice-versa.

Quanto mais forte se torna o “axé” de um batuqueiro, maior será seu prestígio, adquirido em um sistema de mérito pela troca de dons e contra-dons com a ordem transcendente. Contudo, a ostentação declarada de prestígio é considerada uma das maiores faltas que um batuqueiro pode cometer. Exibir seu “axé” é percebido como querer ser maior que o orixá, e isto o “duplo” não perdoa. Portanto, paralelo ao sistema de prestígios da hierarquia batuqueira¹⁴, convive o discurso de humildade, característica fundamental para o reconhecimento do indivíduo pela comunidade. Assim, a humildade, prova da submissão do batuqueiro diante da ordem transcendente, é também, a maior expressão de sua “consciência” hierárquica.

Na narrativa sobre sua vida, Mãe Tereza demonstra ter bem claro quando esta “consciência” manifestou-se pela primeira vez. O episódio em que ela narra como Xapanã curou a “*menininha desenganada*” é um ponto marcante na trajetória de sua reconquista do sentimento de unidade com a ordem transcendente. A partir dali, ela vai trabalhar para aprofundar este vínculo. Também, sua iniciação com Mãe Stela é reveladora de sua visão sobre sua vida. Segundo minha interpretação, a unidade de Mãe Tereza com a ordem transcendente vinha caindo e a iniciação com sua Mãe-de-santo altera a direção do vetor. Todavia, não quero dizer que este encontro tenha sido fortuito; ele não o foi.

O período de um ano, que separa sua saída da casa da “*Judia*” e sua iniciação com Mãe Stela, foi para ela de intenso trânsito religioso pelo continuum afro-umbandista, o que em si já pode significar uma procura. Quanto a isto, Mãe Tereza afirma; “*Eu queria me batizar... eu só não sabia com quem. Eu tinha*

¹⁴ Ao longo deste trabalho utilizo a noção de prestígio associada à idéia de honra, como propõe Pitt-Rivers (1993). Não a honra como valor masculino, decorrente da conduta sexual feminina, mas como prestígio social adquirido ou recebido por descendência, por uma conduta moral, publicamente reconhecida. Tal princípio, para o autor, é fundamental para compreender os sistemas sociais hierárquicos em que posições sociais convivem diretamente com a hierarquização do mundo sagrado. “*As transações de honra servem assim a dois propósitos: não só fornecem, do lado psicológico um nexo entre os ideais de sociedade e a sua reprodução nas ações dos indivíduos – a honra obriga os homens a agir como deviam (mesmo que as opiniões diverjam sobre como deviam agir) – mas, do lado social ligam a ordem ideal com a ordem terrestre, validam as realidades do poder e fazem com que a ordem santificada de precedência lhes corresponda*”. (Pitt-Rivers, 1993:27). Desta forma, para o autor a dialética do prestígio estaria na relação entre honra-virtude, conquistada por mérito, e honra-precedência, recebida por descendência. Tal relação parece-me de vital importância no estudo sobre a hierarquia batuqueira, especialmente no tocante às questões sucessórias.

decidido que eu ia dar a minha cabeça e eu queria que fosse para uma Mãe-de-santo já velha...". Ela procurava uma Mãe-de-santo, já sabia até seu perfil. Portanto, se Mãe Stela escolheu Mãe Tereza, Mãe Tereza também escolheu Mãe Stela. Assim sendo, a queda em sua unidade com a ordem transcendente não implicava numa diminuição de sua religiosidade, apenas num distanciamento do universo batuqueiro. Segundo sua visão de hoje, ela já procurava há tempos este universo, e ele a procurava também, fato que me leva a supor que Mãe Tereza já houvesse tido contato com o Batuque. Simbolicamente, este contato é representado pelas manifestações do "axé" de Xapanã em sua infância, e a aparição dele na "Casa de Umbanda". Todavia, a aceitação "consciente" da unidade não foi imediata. Quando o "duplo" "*pediu sua cabeça*" no "Jogo de búzios", ela não o aceitou, queria ser filha de Oxum. A falta de "consciência" de Mãe Tereza estava, pois, não na descrença na ordem transcendente, mas na ousadia de querer impor sua vontade a um destino que lhe estava reservado. Desta forma, a unidade não poderia ser completa.

No esquema que construo para representar a cosmovisão de Mãe Tereza há dois pontos de paralelismo na seqüência de fatos sobre sua vida. Neles percebe-se a recorrência de duas imagens, a da "Vella Feiticeira" e a da "menina doente", estando ambos ligados ao momento inicial de sua vida, em que estava em unidade com o "duplo", sem o saber. Construo o primeiro paralelismo sobre o vetor da "consciência hierárquica" de Mãe Tereza. As duas curas de meninas que Xapanã opera em sua vida são definitivas para sua unidade com a ordem holística. A primeira ocorre na sua infância, quando seu orixá pessoal marca sua posse sobre ela, colocando-lhe seu "axé", as chagas da varíola. Ela só não morre porque seu "duplo" a salva, prova de sua unidade com ele, ainda que incosciente. A segunda cura na vida de Mãe Tereza dá-se quando ela encontra-se mais distante de sua unidade com o "duplo", próxima de uma nova morte simbólica, a descrença. Nesta fase da vida de Mãe Tereza sua "*falta de fê*", expressa nos seus desregramentos, demonstra sua pouca "consciência", ocasionando-lhe o sofrimento. Todavia, ela já se encontra em ascensão em seu processo de reconquista da unidade desde que se iniciou com Mãe Stela, o passo definitivo é dado pela cura da "*menininha desenganada*". Este é o ponto limite no seu processo de "conscientização". A partir dali inicia-se a sua reaproximação da unidade com o "duplo", que vai atingir o seu ápice na maturidade

de sua existência, quando se torna a Mãe-de-santo de Xapanã Taió, o “*santo velho e feiticeiro*”. Esta imagem também está presente em sua infância, no contato com a “*Velha Feiticeira*”. Assim, o paralelismo entre o início de sua vida e seu momento presente, expressa um retorno, uma concordância - ao contrário do paralelismo opositivo das curas; revelador de um afastamento. A diferença está na característica destes dois momentos de unidade com o “duplo”. No primeiro momento ela é incosciente, prova de seu estado de “*bêji*”, porém com o “*axé*” forte de seu “*Pai*”. Após mais de cinquenta anos “*de religião*”, esta unidade vai se tornar uma conquista “consciente”, prova de sua maturidade religiosa e existencial. Portanto sua “unidade consciente” com o “duplo” é a comprovação de uma sabedoria conquistada ao longo de toda uma vida de cumprimento dos “*fundamentos*”.

Todavia, no início de sua vida, não lhe faltava fé e sim “consciência”, pois se há um fio condutor na narrativa de Mãe Tereza é a religiosidade. Ela está presente em todas as fases da sua trajetória. Na infância há o contato com a “*Velha Feiticeira*”. Na casa da “*Judia*” seu único momento de contato com o exterior é a missa dominical da Igreja Santa Terezinha, o culto de uma religião que sua patroa não professava¹⁵. Nos primeiros anos de casamento com o “*Carteiro*” ela transita pelo continuum afro-umbandista e entra para “*a religião*”. Mas, é após a cura operada por Xapanã, que ela passa a se comprometer apenas com o Batuque Jejo-Jexá, praticado pela Família de Mãe Stela, refratário às modalidades de Cruzamento. A partir deste ponto, as mudanças não se dão mais em termos de definição religiosa, mas no grau de seu engajamento nesta modalidade, conforme suas condições sócio-econômicas permitem. No período em que viveu na Volta do Gasômetro, sua prática é controlada. No momento em que passou a viver junto a Mãe Stela, sua prática se torna constante. Quando se une a Miguel, a prática segue integral, mas sem uma “*Casa*” própria. E, por fim, quando se estabelecem na Safira, fundam a sua “*Casa*”, na qual ela é a segunda em comando. Com a morte do marido, torna-se a líder e consolida o patrimônio religioso de sua Família, com a ajuda dos filhos.

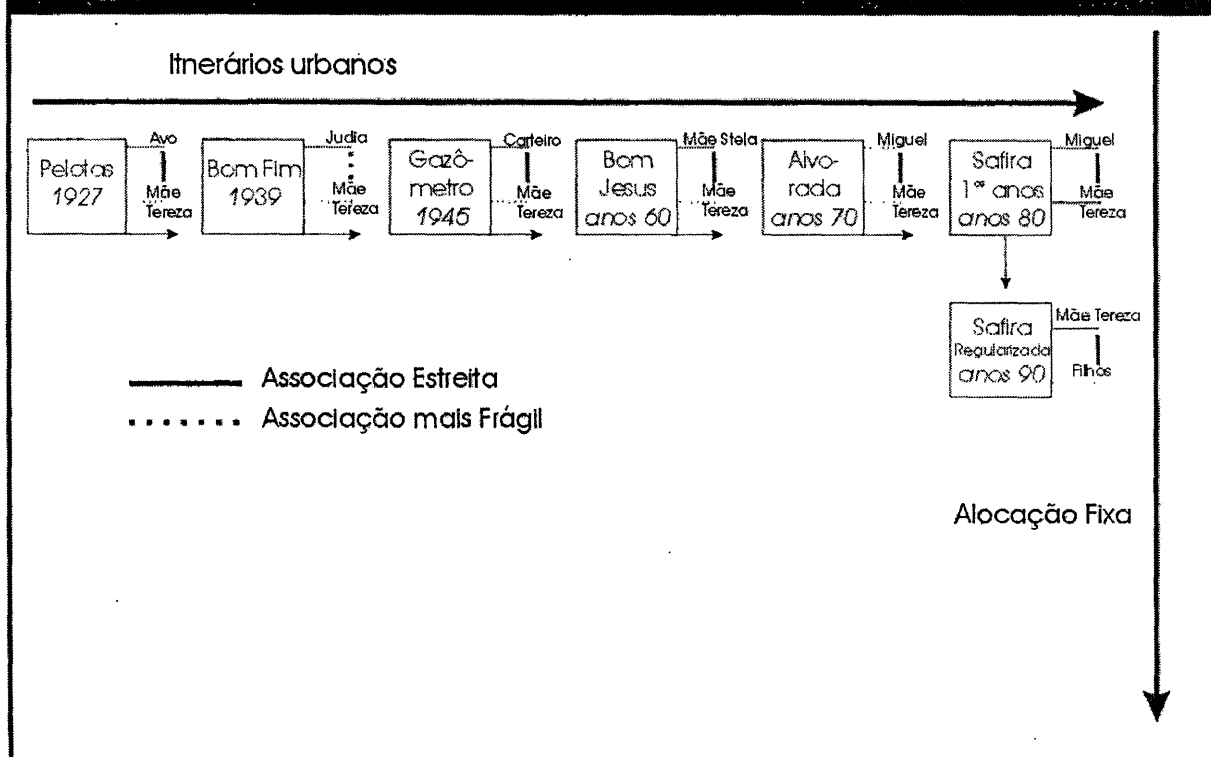
¹⁵ Hoje, é nesta Igreja que ela vai quando quer “*rezar missas*” para a alma de Miguel, uma das “*obrigações*” para com os “*Eguns*”.

1.3 A fundação de uma descendência religiosa

A história de vida de Mãe Tereza, bem como as que ouvi sobre Mãe Stela e tantos outros Pais-de-santo têm algo em comum: um tom épico, quase mítico, em que vencendo condições adversas - econômicas, sociais, espirituais -, estes indivíduos conseguiram “aprontar-se” como batuqueiros de alto grau hierárquico e fundar um “Pará” para seu “orixá de cabeça”.

Como se pode notar na narrativa de Mãe Tereza, os graus de sua unidade com a ordem transcendente pode ser medido a partir de seu engajamento na prática batuqueira, que começa na iniciação com Mãe Stela e culmina com a conquista de sua “Casa”. Esta busca pela unidade representa as transformações de sua cosmovisão, que pode ser percebida pelas mudanças de sua conduta, mas também num plano bem concreto, pode ser vista como a conquista de um território. Assim, a trajetória de Mãe Tereza pode ser visualizada numa análise de seus deslocamentos.

Alocações de Mãe Tereza

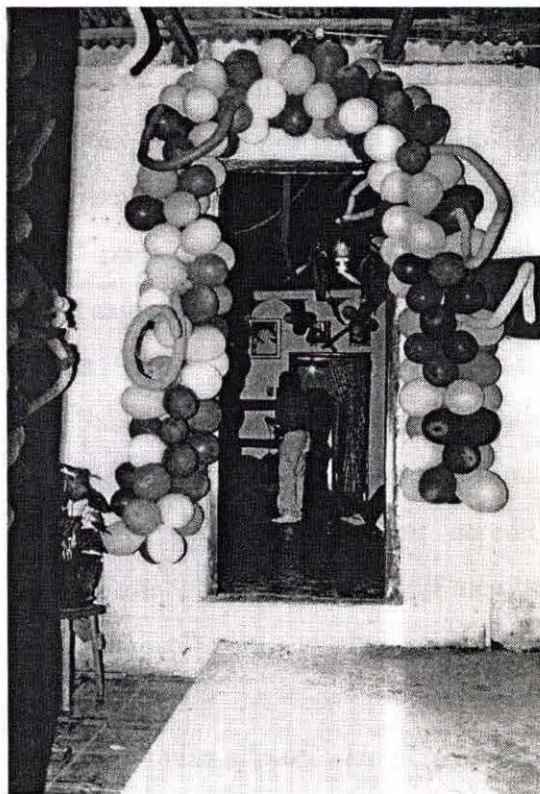


A primeira coisa que chama a atenção na espacialidade da trajetória de Mãe Tereza é seu contínuo migrar, associando-se a figuras mais fortes, geralmente donos do imóvel em que reside e com quem ela mantinha uma relação estreita. Esta relação aplica-se perfeitamente à sua associação com a “avó” e com seu primeiro marido, o “Carteiro”, mas não com sua patroa, a “Judia”, e nem tão bem com Mãe Stela. Estas duas associações sofrem uma simplificação de minha parte. Com a “Judia”, Mãe Tereza não tinha uma relação estreita, ela “a maltratava muito”, e sua estadia em sua casa tinha uma contrapartida bem estabelecida, o vínculo como empregada doméstica. Com sua Mãe-de-santo o vínculo é estreito mas, segundo Mãe Tereza, ela morou com Mãe Stela apenas nos primeiros tempos, depois alugou um quarto na frente de sua “Casa”, que pagava com seu ordenado de faxineira. Todavia, a “Casa” de Mãe Stela funcionava como um refúgio certo, em caso de necessidade. Por isso, acredito que a relação possa ser representada segundo o padrão definido por mim.

A transformação fundamental em seu padrão de itinerários urbanos e associações dá-se a partir de sua união com Miguel. Nesta fase vão ocorrer as mudanças mais significativas na territorialidade da trajetória de Mãe Tereza, bem como na sua definição como batuqueira. O período em que moram em Alvorada é representativo de uma nova situação - sua associação com uma figura mais forte, mas que, como ela, vive a instabilidade de moradia. Segundo ela, antes da casa em Alvorada, moraram em outros lugares, todos próximos do eixo da Av. Protásio Alves, importante radial da cidade. Este foi o caso de uma primeira “Casa” alugada, “próxima ao SESC”, onde Mãe Stela abriu um “Pará” para Miguel. Porém, segundo Mãe Tereza, nesta fase sua Mãe-de-santo já dizia “*um dia vocês ainda vão ter uma Casa de vocês mesmo...*” A casa em Alvorada é escolhida por ser motivadora da “mudança” de Xapanã, que resolve ficar na Safira. Mãe Tereza descreve assim seu desejo de mudança de Alvorada, “*eu dizia pra ele: ‘aqui eu não vou morrer... eu quero voltar pra Porto Alegre, na Alvorada eu não fico...*”. Motivada por conflitos com vizinhos e por suas más condições de alojamento, ela pressionava o marido para que saíssem dali. No fim, Xapanã decidiu tudo.

A partir do momento em que se estabelecem na sua “Casa” na Safira, seu projeto familiar atinge a viabilidade espacial. Ali, no “Pará” da “Casa” da Safira, o *Xangô Dei* e o *Xapanã Taió* são definitivamente “assentados”, e os filhos mais novos de Mãe Tereza, reincorporados. No período em que convivem com Miguel, todos aprendem e solidificam sua prática batuqueira. A “Casa” é definitivamente conquistada com a regularização na década de 80. Segundo Mãe Tereza, um fiscal da prefeitura bateu na porta, ela atendeu, assinou um contrato e em cinco anos quitaram o carnê. Também este fato, segundo sua visão, é um sinal de que caberia a ela dar continuidade à “Casa”. Seus anos de ajudante estavam acabando. Após a morte de Miguel, a situação se transforma de novo, agora sem trânsito, Mãe Tereza torna-se a figura mais forte, a proprietária de sua própria “Casa”. Todavia, sua associação com outras figuras fortes é crucial para a continuidade do projeto. Apoiada por seus filhos naturais e “de santo”, além do vínculo com sua irmã-de-santo e madrinha da “Casa”, Mãe Santinha do Ogum, Mãe Tereza consolida o “Pará” de *Xapanã Taió*, e começa a articular sua descendência religiosa.

A “Casa” em “Festa”



A discussão entre casa própria versus casa alugada pode parecer irrelevante num estudo sobre Batuque, mas ela pode mostrar-se reveladora para a análise da transmissão/reinvenção desta tradição. Primeiro, a conquista da casa própria é fundamental por motivações econômicas, pois, como diz Mãe Tereza: “o aluguel é terrível, ele come junto com a gente todo dia”. O que pode parecer apenas um valor utilitário para moradores de classes populares, revela-se de uma importância capital no caso dos batuqueiros. Assim, frases como “Ele... não tem casa”, “Agora, que ela está construindo a casa dela, com muito esforço”, “Eu não preciso disso, eu tenho casa”, e tantas outras, revelam mais que uma necessidade sócio-econômica. Entre os batuqueiros com quem pesquisei, a “Casa” parece-me um anseio existencial, expressão de uma territorialidade simbólica e condição primeira para um projeto de descendência religiosa. Tal busca tem dimensões bem práticas, pois uma casa própria diminui custos e o risco de mudança em caso de conflitos com a vizinhança ou o poder público.

Além disto, para o Batuque, a noção de territorialidade sagrada, própria das religiões afro-brasileiras tradicionais, é um de seus elementos constitutivos. Um “Pará”, um “Aressum”, ou o “Salão” de uma “Casa de Religião”, são considerados solo sagrado, implicando em uma série de práticas rituais para sua ocupação. Além disso, onde há mortos enterrados, existem “Eguns”, plenos de poder mágico, fonte de perigo ou manipulação. Desta forma, nos locais em que viveram e morreram batuqueiros, que conforme seu grau de “Aprontamento” tornam-se “Eguns” mais poderosos, existe um território sagrado em potencial. Entretanto, os locais sagrados por excelência, ficam nos pontos da cidade onde foram “assentados” orixás “desde o tempo dos escravos” e que são por isso, fontes naturais de “axé”. Sabe-se também que algumas entidades recebem suas oferendas em locais abertos, onde seu “axé” está presente (uma encruzilhada, um rio, o mar, uma pedreira, o mato, etc). E, por fim, acredita-se que os orixás quando “assentados” num “Pará”, gostam de ficar ali até que vão para um local definitivo, ou até serem “despachados” com seu dono, quando este morre. Como explica Mãe Tereza, “o orixá não gosta de ficar se mudando... Às vezes acontece de um batuqueiro se mudar e o orixá não ir ... ele fica aonde foi assentado”.

Por todos estes fatores relacionados, pode-se dizer que, em um sentido último, um orixá define seu território, aceitando ou não o local onde está "assentado", bem como, as práticas que lhe são dedicadas ali. E, onde há batuqueiros vivendo ou morrendo, existem orixás. Assim, territórios sagrados definem-se pela presença de membros "da religião". Neste sentido, a trajetória de Mãe Tereza é reveladora de um processo desta natureza. Segundo sua cosmovisão, conduzida por *Xapanã Taió*, o destino levou-a a estabelecer-se na Safira e ali fundar o templo de seu orixá. Ou seja, *Xapanã Taió* escolheu a Safira, e ali se tornou seu território.

Todavia, se a territorialidade sagrada do Batuque é justificável pela prática religiosa, atrás não fica a territorialidade social, definida na dinâmica de ocupação do espaço urbano. O Batuque por muito tempo foi uma atividade proscrita, e mesmo hoje, apesar da intermediação das Federações de religiões afro-brasileiras, ainda sofre com a falta de aceitação em muitos segmentos da sociedade, devido a práticas consideradas tabus ou motivo de desconfiança e razão para conflitos, tais como, o sacrifício de animais, "despachos" em locais externos, o comércio religioso, a prática da magia, "toques" de tambor a noite inteira, transe, etc. Assim sendo, sob o aspecto da dificuldade de aceitação social, a independência de um locatário é um passo crucial na viabilização do projeto de ter uma "Casa de Religião". E, neste sentido, há zonas da cidade nas quais o estabelecimento de uma "Casa de Batuque" é mais aceitável, sendo este fator parte importante do campo de possibilidades de viabilização deste projeto¹⁶.

Percebo a busca que emprende Mãe Tereza para constituir-se como batuqueira de alto grau hierárquico como um projeto individual, enquanto que a fundação de seu "Pará", e o estabelecimento de uma Família-de-santo a partir deste núcleo, como um projeto familiar, estando ambos em ligação direta. Neste sentido a

¹⁶ Para tanto recorro à noção de Velho, apesar do autor não utilizá-la para grupos populares ou de sociedades tradicionais. No entanto, parece-me que ele também não exclui este aproveitamento, posto que, segundo ele, "O que a noção de projeto busca dar conta da margem relativa de escolha que indivíduos e grupos têm em determinado momento histórico de uma sociedade. Por outro lado, procura ver a escolha individual não como uma categoria residual da explicação sociológica mas sim como elemento decisivo para a compreensão dos processos globais de transformação da sociedade. Visa também focalizar aspectos dinâmicos da cultura, preocupando-se com a produção cultural enquanto expressão de atualização de códigos em permanente mudança. (...) Portanto, seja o projeto de morar em Copacabana, viajar à Europa, de organizar um partido, de ficar rico, de fundar uma igreja, etc, está-se lidando com um tipo de ato consciente, por mais que saibamos que este não surgiu do éter mas de possibilidades sócio-culturais determinadas" (Velho: 1981,107).

192-20
1822

história de vida de Mãe Tereza, revela-se um material etnográfico exemplar, ao descrever a trajetória de uma mulher de classe popular, negra, vinda do interior, sem um núcleo familiar sólido e que fez de seu “*Aprontamento*” batuqueiro seu projeto de vida. Para tanto, suas associações e sua alocação em determinados locais da cidade, relacionados em sua narrativa com sua busca, são reveladores das condições sócio-culturais para a efetivação deste projeto, bem como, de uma territorialidade social na inserção desta tradição em contexto urbano.

1.4 A história do Batuque em Porto Alegre e os itinerários urbanos da “*Bandeira da Iemanjá Osí*”

A análise dos deslocamentos espaciais para a viabilização de um projeto individual - o “*Aprontamento*” de Mãe Tereza -, e de um projeto familiar - a constituição do “*Pará*” de Xapanã -, permite uma reflexão sobre a noção de territorialidade no Batuque, reveladora do espaço social destinado a esta tradição na cidade de Porto Alegre¹⁷.

Supõe-se que as primeiras “*Casas de Batuque*” surgiram na segunda metade do século XIX, nas cidades produtoras de charque, tais como Pelotas, Rio Grande, Santa Maria, dentre outras¹⁸. Nesta época, a Província de São Pedro detinha uma das maiores taxas de escravos do Império. Porém, com a queda do tráfico negreiro com a África, o fluxo interno de escravos aumentou consideravelmente, e

¹⁷ Oliven em seu estudo sobre a invisibilidade cultural do negro na cultura gaúcha, afirma que esta se deve a um processo de exclusão particular da população negra na sociedade rio-grandense. Entre nós, o mito das três raças e a negação do preconceito fundamenta-se no discurso da ausência histórica do negro que, ainda hoje, importantes setores da cultura “gaúcha” produzem, ao afirmarem que o nosso “homem típico” é um cruzamento de duas raças, o índio e o colonizador português. Por vezes, até o colonizador espanhol é incorporado, mas o negro não. Para o autor, esse “branqueamento social”, presente na construção da idéia de “*Estado mais europeu da Federação*”, toma uma conformação particular, historicizante, que nega a presença do negro na formação da Província, bem como, afirma a ausência de violência na escravatura gaúcha, pela natureza mais igualitária do trabalho do pastoreio, dentre outras premissas. Para mais informações ver Oliven (1996)

¹⁸ Corrêa acredita que a primeira “*Casa de Batuque*” tenha surgido na cidade de Pelotas ou Rio Grande, entre 1850 e 1870, sendo sua provável chefe uma mulher nordestina, provavelmente de Pernambuco. Está hipótese, apóia-se no fato de, neste período, ocorrer a primeira concentração de escravos libertos na Província, principalmente nessas cidades. A justificativa para ser mulher é porque, segundo o autor, 70% dos chefes são mulheres e a origem pernambucana justifica-se pela semelhança do Batuque com o Xangô, e pela proviniência de muitos escravos desse porto. (Corrêa, 1994: 24).

ela então se tornou uma das principais fornecedoras de escravos para a Bacia do Prata e para o resto do Brasil. Este fator, aliado à derrocada da indústria do charque, bem como a fuga de escravos para o Uruguai, decorrente da proclamação da Abolição da Escravatura ter ocorrido no ano de 1842 naquele país, fizeram da Província de São Pedro uma região de trânsito de escravos¹⁹. Aliada a estes fatores há a não fixação do escravo à terra, após a Abolição, devido a sua exclusão nos processos de Sesmarias, na Província, no final do século XIX, levando à formação dos grandes agrupamentos urbanos de população negra recém libertada²⁰. Neste processo de êxodo rural prematuro, os negros do período pós-Abolição passaram a se concentrar principalmente nas maiores cidades da época, por sua maior capacidade para absorver esta população, ou naquelas diretamente ligadas ao Ciclo do Charque, por possuírem um maior número de ex-escravos e seus descendentes. Neste contexto, Porto Alegre torna-se um importante pólo para a migração dos negros.

Os censos realizados em Porto Alegre no período, traduzem a dimensão deste êxodo. Autores como Pesavento, Mauch e Kersting, dentre outros, inferem que o crescimento da população negra em Porto Alegre, no período que vai de 1860 a 1910, foi bastante acentuado, tornando-se fonte de preocupação para a sociedade porto-alegrense de então. As principais fontes destes autores são a diferença entre os registros de óbito e de nascimento entre os descendentes de escravos na cidade, após a Proclamação da República, bem como os registros de processos policiais e a crônica jornalística, reveladores dos conflitos desta população com a sociedade envolvente da época²¹.

Em Porto Alegre, após a Abolição, segundo Pesavento, os negros passam a ocupar os "arrabaldes" - áreas consideradas de pouco valor para a

¹⁹ Em Corrêa (1992). As principais fontes historiográficas às quais recorre o autor para fazer o levantamento histórico do negro e do Batuque na formação da sociedade rio-grandense são: Bento (1976), Cardoso (1962), Ferraz (1980), Flores (1980), Laytano (1936, 1937, 1940, 1942, 1957), Maestri Filho (1979 e 1984) e Monti (1985).

²⁰ Segundo Pesavento (1995) essa exclusão das possibilidades de trabalho no campo teria sido o grande motivo para a migração dos descendentes de escravos para as metrópoles em formação. Todavia, nas cidades também sofreram exclusão nas possibilidades de trabalho, mas sua fixação em áreas periféricas do espaço urbano foi mais viável que no interior da Província..

²¹ Tanto Mauch (1992, 1994) quanto Pesavento (1989, 1994, 1995) constroem suas pesquisas a partir da crônica policial e dos processos criminais da época, na grande maioria dos casos, envolvendo descendentes de escravos, moradores dos "arrabaldes". Os conflitos, segundo os autores, desenvolvem-se principalmete em torno das condições de manutenção econômica dos moradores dos "arrabaldes", revelando sua exclusão do trabalho regular em formação.

população local - , situadas nos arredores das grandes propriedades da época, em áreas próximas ao rio e arroios da cidade, além dos “cortiços” em formação. Sua integração ao mundo do trabalho da época também é difícil e potencial fonte de conflitos, ficando grande parcela da população negra excluída do trabalho remunerado na Porto Alegre do início do século. Suas principais ocupações seguem sendo aquelas ocupadas pelos escravos, trabalhos menos nobres, com remuneração incidental, como a estiva, no cais do porto, a lavagem de roupas, nos arroios, as feiras da “Praça Paraíso”, que dariam origem ao Mercado Público, a ocupação como carvoeiros, na antiga Usina do Gasômetro. Entretanto, grande parcela desta população não consegue ser absorvida pelo trabalho remunerado, vivendo de fontes informais, nos “arrabaldes” da cidade.

Neste processo de exclusão, esta população e seus locais de moradia ocupavam uma posição privilegiada no imaginário da sociedade oficial da época. Associados ao crime, à prostituição, à miséria, à sujeira, à doença e, até mesmo, à barbárie e a “desumanidade”²². A população dos “arrabaldes”, eminentemente negra, é vista como fonte de perigo e um problema social a ser resolvido na Porto Alegre da virada do século XX. Movida pelo ideal de modernidade e buscando sua constituição como metrópole, a cidade da virada do século via com desconfiança esta “herança do século XIX”. Daí, segundo Mauch (1994), a associação dos “arrabaldes” com a imagem da doença a ser extirpada. Fonte de perigo e impureza, a solução encontrada pela cidade para sua “ferida” não poderia ser mais prosaica, o “saneamento” e a “higienização” destas áreas com a desocupação da população estabelecida²³.

²² Sobre esta relação entre “higienização” e pobreza nos “arrabaldes”, as principais fontes às quais recorrem autores, são as crônicas do jornal “A Federação”, mas também, aos escritos dos historiadores da época, fontes valiosas para perceber a dinâmica de ocupação urbana e resistência social de alguns grupos. Quanto a isto, assim escreveu Walter Spalding, em 1967:

“Graças a Deus, nos dias que correm, a higiene em Porto Alegre, principalmente neste setor [esgotos e fontes de água], está sanada. Mas falta-lhe um setor muito importante a ser sanado, apesar de se tratar de “coisa” que existe universalmente e ninguém, ainda, conseguiu extirpar: as malocas.

São os pontos mais anti-higiênicos que se possa imaginar! E existem por toda a cidade, do centro ao subúrbio. (...) Essas malocas, falsamente denominadas “vilas populares”, são o maior foco não só de falta de higiene, como da malandragem em geral. (...)

Salvante essa parte, Porto Alegre é, hoje, uma cidade praticamente higienizada, que se pode apresentar aos turistas, embora ainda falte algo, como “isso”, quanto à limpeza pública.”[grifos do autor](Spalding, 1967:146).

²³ A higienização em Porto Alegre na virada do século XIX foi um fato político que mobilizou todo um aparato da sociedade de então, mas principalmente, das Intendências da época: “Em 1850, por decreto de n. 598 de 14 de setembro, foi criada uma Comissão de Higiene, a primeira que existiu. Essa comissão, composta de médicos, vereadores, e valorosos representantes da força policial,

As primeiras décadas do século XX foram anos de intenso trânsito interno no perímetro urbano de Porto Alegre, devido ao deslocamento para a periferia, empreendido pela população dos “arrabaldes”. Este movimento é ocasionado pelo aumento das taxas de ocupação, pela desapropriação de terrenos para os projetos urbanísticos junto à orla do rio, pelo saneamento das habitações e o desmantelamento dos “cortiços”, pela violência policial, e, principalmente, pela especulação imobiliária, decorrente da valorização destes bairros. Este, aliás, teria sido o principal motivo para a desocupação destes espaços, ou seja, o crescimento da cidade e a valorização das zonas ocupadas pelos descendentes de escravos²⁴. Ocorre, porém, que estas áreas estão diretamente ligadas à história da presença negra em Porto Alegre, e, portanto, eram de intensa prática batuqueira até o início do século XX, como confirmam as narrativas que formam uma memória coletiva batuqueira em relação a esta tradição na cidade, bem como algumas fontes de Kersting e Pesavento²⁵. Três destas zonas, que se tem registro, são o Areal da Baronesa, a Colônia Africana, ou “Bacia”, e a Volta do Gasômetro.

continuou por longos anos, transformada, mais tarde, em Secção de higiene, ligada às Obras Públicas e, com a República, foi transformada em Diretoria de Higiene. [Grifos meus] (Spalding, 1967:146).

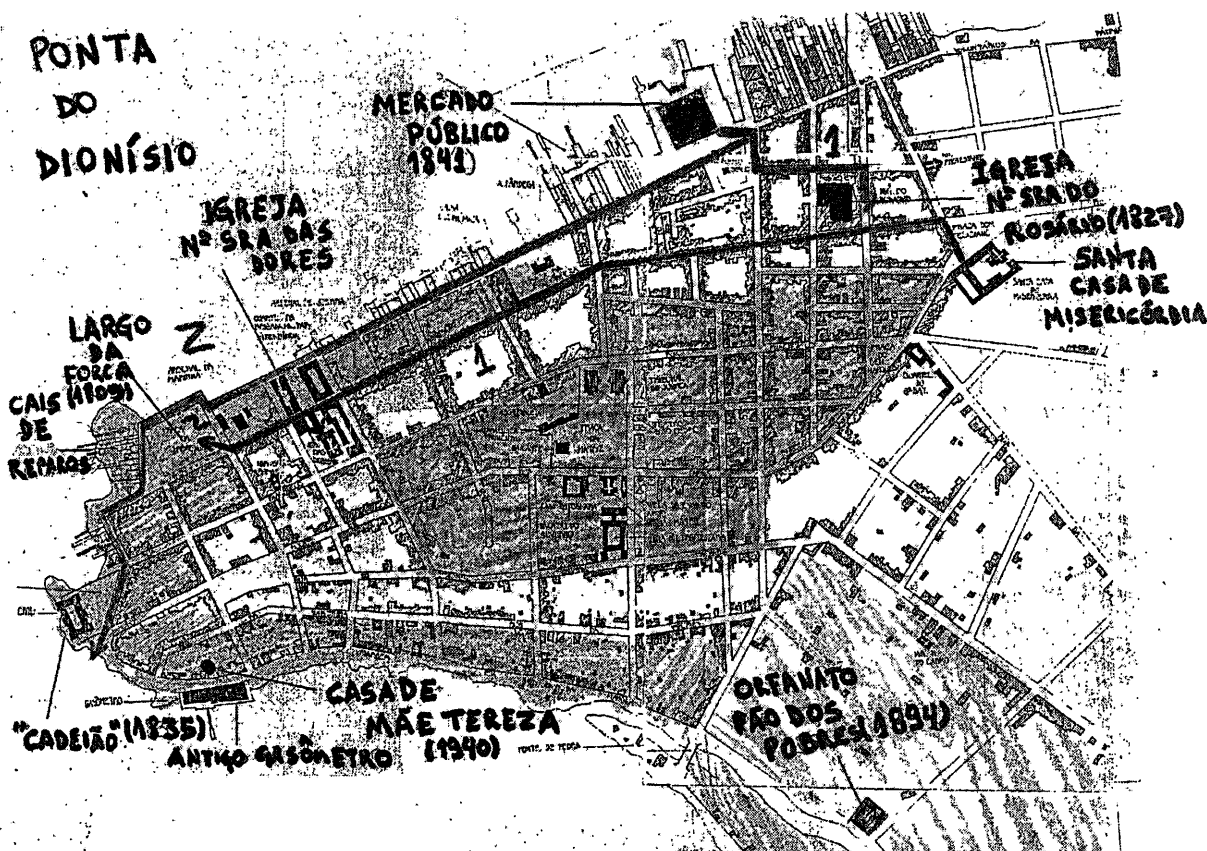
²⁴ Sobre este levantamento referente aos “arrabaldes”, recorro como fontes secundárias ao acervo histórico do Departamento de Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da UFRGS. Deste acervo, quanto à dinâmica da ocupação das zonas, hoje centrais, as obras mais interessantes são as de Strohaecker (1992) e de Bakos (1996), que dão conta da sobrevalorização imobiliária dessas regiões no período em torno de 1870 até 1890, para sua posterior desvalorização nas primeiras décadas do século XX, até 1924, e uma relativa estabilização no período que vai de 1928 até a década de 60. Neste processo a atuação das companhias de loteamento é particularmente eficiente para a expulsão das populações dos “arrabaldes”, com estreito vínculo com a política do poder público. Suas principais ações foram a fragmentação de chácaras, a regularização de áreas, a intermediação em desapropriações, a compra e revenda de lotes com ágio, etc.

²⁵ Quanto à relação entre os territórios de ocupação negra na virada do século e o Batuque, algumas fontes de Kersting (1998:178-192) são particularmente reveladoras, como o diário do cônego que assume a Igreja da Colônia Africana, durante o período de sua desocupação. Em seu diário o padre descreve em detalhes um ritual batuqueiro, como se pode ver neste pequeno trecho:

“...chegando fui conduzido a uma sala completamente desprovida de qualquer mobília. Não muito após chegaram diversas outras senhoras, desconhecidas para mim, mas todas de semblante e olhares sinistros. Há certa hora, Mãe Santa determinou que todos os presentes se assentassem no chão ao derredor da sala, junto às paredes... Concluída esta parte, a Mãe Santa, fechando as portas e janelas, declarou que para a Festa ser completa, ainda era preciso fazer baixar o espírito.”... grifos do autor [Wagner, apud Kersting 1998:187].

Porto Alegre de 1870-1890.

("Arrabaldes", em verde, Cidade Alta, em laranja. O percurso vermelho representa o "passeio" batuqueiro, e o percurso verde, reproduz o trajeto dos enforcamentos de escravos)



A Colônia Africana localizava-se numa parcela de terra entre os bairros Rio Branco e Mont'Serrat²⁶, sendo este último de fundação posterior ao seu desmantelamento. Ela teria se originado da ocupação de um charco nos limites da fazenda do coronel Antônio Joaquim da Silva Mariante, e de seus descendentes, tendo surgido em torno de 1861 e 1886, fundada por escravos de sua propriedade, alforriados neste período, tendo se expandido pelas áreas adjacentes²⁶. Segundo Kersting, seu processo de saneamento foi concluído em 1914 e sua desocupação foi bastante eficiente com o deslocamento da população negra para as regiões próximas, estando a população da "Bacia" ligada à fundação de bairros como Jardim do Salso, Vila Bom Jesus, Chácara das Pedras, Vila Jardim, etc.

²⁶ Hoje, estes bairros situam-se em zonas consideradas nobres, relativamente próximas ao centro de Porto Alegre, por isso, bastante valorizadas na distribuição imobiliária do espaço urbano.

Apesar desta aparente eficiência descrita por Kersting, há registros da presença recente na região de “Casas” de propriedade de figuras históricas do Batuque, antigos moradores da Colônia Africana ou seus descendentes²⁷. Este é o caso do “Pará” de Mãe Moça da Oxum, pesquisada por Corrêa, localizada no bairro Mont’Serrat, ou da “Casa” de Mãe Laudelina do Bará, também moradora do bairro, pesquisada por Pólvora. Além disso, sabe-se que Joãozinho do Bará viveu no bairro Rio Branco, onde tinha sua “Casa” até morrer nos anos 70, bem como Érico do Ogum, que teve “Casa” no mesmo bairro. E, por fim, Manoelzinho de Xapanã, o ancestral mais antigo da Família-de-santo que pesquisa tinha sua “Casa” na “Bacia” no início do século XX.

O Areal da Baronesa constituía-se numa larga faixa de terra, hoje localizada no bairro Cidade Baixa, que ía desde a rua Baronesa do Gravataí até o início da Avenida Praia de Belas, incluindo seus arredores²⁸. Sua origem é ainda mais difusa que a Colônia Africana. Pesavento (1995) supõe que ela está ligada à alforria dos escravos da fazenda do Barão Lopo Gonçalves, que ficava onde hoje se situa o museu de Porto Alegre, na rua João Alfredo. No geral, o “Areal” compreendia a região em torno da foz do Arroio Ipiranga no Rio Guaíba e, atraía indivíduos de outras partes da cidade. Um dos limites mais ou menos precisos desta área seria o Orfanato Pão dos Pobres, fundado pelos irmãos Lassalistas no ano de 1894, para acolher os desvalidos do bairro.

Nesta região, estava localizada uma “Casa de Batuque” de suma importância para o imaginário do “Povo de Religião” de Porto Alegre, bem como para sua memória, o “Pará” do Príncipe Custódio, situado na Travessa dos Venezianos. Esta figura, meio histórica, meio mítica, que viveu 103 anos, é considerada pela autora Maria Helena Nunes da Silva²⁹ como responsável por uma maior aceitação e crescimento do Batuque na cidade, no período que vai de 1900 até

²⁷ O próprio termo “Bacia” revela a relação dessa região com o Batuque. “Bacia”, para os batuqueiros, designa “origem religiosa comum”, pois nas “bacias” são “lavadas as cabeças”, “cutás” são “assentados”, “santos” alimentados, dentre outros ritos do “Aprontamento”. Ser da mesma “Bacia” significa ser da mesma geração de “Aprontamento”, ou seja, ter “santos” que “nasceram” juntos.

²⁸ Esta região é mais próxima do centro de Porto Alegre, situando-se entre duas importantes radiais da cidade: a saída para a Zona Sul, que costeia o Rio Guaíba, na Av. Praia de Belas, e a saída para a Zona Oeste, pela Av. Ipiranga, que costeia o arroio de mesmo nome.

²⁹ Para mais informações ver a Dissertação de Nunes da Silva (1999) sobre o “Príncipe Custódio” que traz importantes informações sobre este período da história do Batuque em Porto Alegre.

1950, por suas estreitas ligações com os governantes da época, de Júlio de Castilhos a Getúlio Vargas. Entretanto, a história da tradição batuqueira na cidade como um todo requer uma pesquisa aprofundada. Porém, carências históricas à parte, o “*Pai Príncipe*”, como é chamado, ocupa importante espaço na memória batuqueira, sendo considerado o Pai-de-santo que “*assentou*” o Bará no centro do Mercado Público, dentre outros feitos, além de ser arrolado em diversas genealogias de Famílias; como representante último de suas Linhagens. Quanto à presença batuqueira no bairro, mesmo hoje, ela é significativa. São inúmeras as “*Casas de Religião*”, mesmo que a maioria não realize “*toques*”. Tal fato deve-se, acredito, à ambigüidade social do bairro, que ainda possui grandes áreas em que residem significativos contingentes de indivíduos de classe popular, principalmente nos arredores do Arroio Ipiranga.

Do Orfanato Pão dos Pobres até a Usina do Gasômetro, ficava a orla do Rio Guaíba, que nesta época chegava até onde hoje é a avenida Loureiro da Silva. Esta zona era também de ocupação negra, pois era considerada de pouco valor por sua proximidade com o Rio, com a Usina e o Cadeião³⁰. Da Usina do Gasômetro até o Mercado Público ficavam os armazéns do Cais do Porto, nos quais trabalhavam muitos dos moradores dos “arrabaldes”. No início da Rua da Praia, ficava o Largo da Forca, para a execução dos condenados que eram trazidos da Santa Casa de Misericórdia, recebendo os sacramentos na Igreja de Nossa Senhora das Dores³¹.

³⁰ Para o levantamento histórico dos prédios e regiões históricas de Porto Alegre recorro ao acervo histórico urbanístico da Faculdade de Arquitetura da UFRGS, especialmente a Mazon (1928), Fortini (1959) e Macedo (1973).

Esta é uma zona da cidade em que foram realizados grandes projetos urbanísticos de aterramento, desde 1890 até as décadas de 50 e 60, tendo sofrido grandes transformações e sucessivas desapropriações. Tais fatos tornam o estudo de sua ocupação mais difícil ainda. Esta região, até a década de 60, segundo Spalding (1967) era conhecida como “*Ponta do Dionísio*”. Este é o nome do filho do “*Príncipe Custódio*”, proprietário de vários lotes na região. Neste ponto, desde 1794 estava construída a “*Cadeia Velha*” da Intendência, tendo sido reconstruída como “*Casa de Correção*”, popularmente chamado de “*Cadeião*”, em 1835. A menos de 200 metros do local ficava o “*Largo da Forca*”, com seu “*Pelourinho*”, instalado desde a fundação oficial da cidade em 1809, sendo ambos, o principal destino de escravos que fossem condenados à punição pela “*Força Constituída*”. A “*Força*” foi destivada durante o Segundo Império, mas o “*Cadeião*” seguiu como um destino certo aos infratores, até sua destruição no ano de 1960, quando foi fundado o Presídio Central, em local afastado. Nesta península, também ficavam dois locais de trabalho para os moradores da “*Ponta do Dionísio*”, o “*Antigo Gasômetro*” e o antigo “*Cais de Reparos*”, sendo ambos reconstruídos um pouco ao lado, após sucessivos aterros, dando lugar à nova Usina do Gasômetro e à sede do DEPREC, Departamento Estadual de Portos Rios e Canais, na primeira década do século XX. Esta região, até a década de 60, era considerada uma região pouco valorizada, devido à insidência de prostituição, além da fuligem produzida pela Usina, pelos dejetos dos esgotos domésticos jogados no local, “*as cubas*”, e a proximidade com a “*Casa de Correção*”.

³¹ Segundo Kersting (1998), a maior parte dos condenados à forca eram escravos, que tinham na Santa Casa de Misericórdia o hospital destinado a seu tratamento ou recolhimento no período que

Esta Igreja, mais a Igreja do Rosário³², situada próximo ao Mercado Público³³, eram os dois templos católicos freqüentados pelos escravos, sendo a última considerada sua igreja oficial. Este era o “baixo centro”. A zona nobre de habitação, no centro da cidade nesta época, situava-se em torno da Praça da Matriz. Mais especificamente, nos arredores da Rua Duque de Caxias, estendendo-se até a Rua da Praia, na altura da Praça da Alfândega, e, na outra direção, seu limite era a rua do Arvoredo, atual rua Pinheiro Machado. Esta era a “Cidade Alta”. Abaixo, ficava a “Cidade Baixa”, na qual se situavam as fazendas dos grandes proprietários do século XVIII com seus “arrabaldes”. A partir da segunda metade do século XIX, é neste espaço que passa a se concentrar a população migrante da cidade, em sua maioria negra³⁴.

precedia à execução. Tal hospital seguiu sendo destinado a seus descendentes, que recorriam a ele em casos de doença, por isso, estava situado nos limites da cidade de então, a caminho da “*Colônia Africana*”. Os registros de nascimento, óbito e internação nesse hospital, após a República, são uma das principais fontes do autor.

³² A origem da Igreja do Rosário está diretamente ligada à história do negro em Porto Alegre. Segundo Mazon (1928), repórter do jornal “A Federação”, ela teria sido construída por iniciativa de escravos em 1827. Os escravos, sob a permissão da Igreja Matriz, estavam reunidos na Irmandade Nossa Senhora do Rosário e realizavam seus “*bailados*” dentro da Igreja, nos dias de Natal e no dia dedicado a esta santa. O vigário da época, José Inácio Pereira dos Santos, proibiu estes “*bailados*” na Matriz. Por iniciativa da Irmandade, sob a permissão da Diocese, foi erigido um templo em homenagem a Nossa Senhora do Rosário no local onde hoje se situa a Igreja. “*Os bailados*” prosseguiram até 1931, quando o Arcebispo Dom João Becker ordenou a destruição do templo, considerado de rara arquitetura barroca colonial, e o salgamento do seu solo para posterior reconstrução. Além disso, a rua na qual se localizava o templo mudou de nome, sob a influência do Arcebispo, de Rua dos Bragança para rua Vigário José Inácio. Para os batuqueiros, nesta Igreja estão “*assentados*” todos os orixás, “*desde o tempo dos escravos*” e de seus “*bailados*”. Por isso, no “*Passeio*” pega-se um pouco de “*axé*” dos “*santos*” em cada altar - até um tempo atrás levava-se as flores ali depositadas. Todavia, ao fazer este percurso, um desvio é fundamental, pois quase no centro da nave encontra-se um “*Egun*” perigosíssimo. Segundo Mãe Tereza, “*é o túmulo do padre*”. O nome escrito na lápide: Arcebispo Dom João Becker.

³³ O Mercado Público é símbolo da “*fartura*” para os batuqueiros. A comida distribuída na “*Festa*” é denominada “*mercado*” e no “*Passeio*”, o “*axé*” pego no Mercado, fragmentos dos cereais dedicados aos orixás, serve para garantir a alimentação do batuqueiro durante todo aquele ano. O Mercado Público foi construído inicialmente pelos escravos. Já na década de 1840, sob a pressão da Intendência, que combatia o comércio generalizado de alimentos nas ruas do centro. Os “*feirantes*” de então, reuniram-se e construíram “*um grande pardieiro, cuja construção foi feita por uma associação*” (Mazon, 1928: 41) no local onde está situado o Mercado, em 1841. Este prédio foi entregue à Municipalidade que em 1844, aprovou a localização e reconstruiu o prédio em 1870, recorrendo à mão-de-obra dos próprios comerciantes.

³⁴ Até meados do século XX, este era o centro propriamente dito. Uma zona nobre que se distribuía ao redor da colina em que estão situados o Palácio do Governo do Estado, o Poder Judiciário e o Legislativo, a Catedral Metropolitana, o Teatro São Pedro, a Praça da Matriz e onde ficava o antigo Auditório Araujo Viana, destinados à recreação dos moradores da época. (Pesavento, 1994).

Gravura da época - um dos “enforcados”:



“Nas casas de família, à negrada, de volta da execução metia-se em sova de laços, para não esquecer a sorte do criminoso e seguir a estrada do bem...” (Fortini, 1959: 17)

Quanto à presença batuqueira na Volta do Gasômetro e no centro da cidade, hoje, ela é menos significativa do que na Cidade Baixa, mas ainda assim viva, como já descrevi antes. Contudo, acredito que ela se caracterize mais pelo trânsito urbano do que pela ocupação habitacional. Isto se deve ao fato que neste eixo entre a Usina do Gasômetro, o Mercado Público e a Igreja do Rosário, encontra-se o que Pólvara (1994) denomina de “Geografia Sagrada do Batuque”, um conjunto de três pontos pelos quais os batuqueiros realizam pelo menos uma vez por ano sua peregrinação religiosa, o “Passeio”. Este é o último estágio do ciclo ritual que eles chamam de “Ebó”, quando ficam em reclusão religiosa na “Casa” por 7 ou 14 dias, conforme for o período de “Chão”. Este é um momento liminar, que é encerrado quando os batuqueiros são reapresentados ao mundo externo. E neste instante lhes é mostrada uma outra Porto Alegre, a cidade sagrada para os batuqueiros. No “Passeio” a territorialidade sagrada apresenta-se em sua plenitude, e a memória coletiva é reavivada pelo contato com locais consagrados com os quais os batuqueiros têm relação estreita³⁵.

³⁵ Enquanto realizava minha pesquisa de campo tive a oportunidade de acompanhar um “Passeio”, mas optei por não inserir sua descrição neste trabalho para aproveitar melhor o espaço para a escrita. Todavia informações maiores sobre o “Passeio” podem ser encontradas em Corrêa (1992: 127).

A PRESENÇA BATUQUEIRA NESTES LOCAIS, HOJE

1. A Igreja do Rosário

1.1 Vitral lateral



1.2 Pintura do teto: cristãos vencem os infiéis



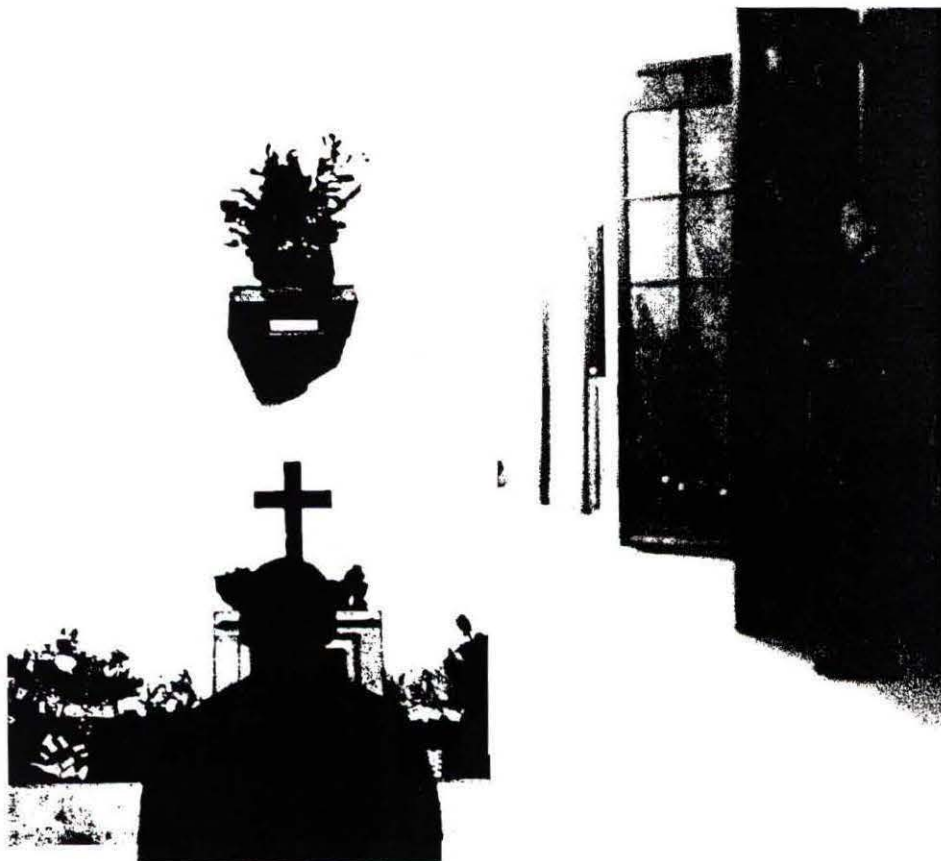
1.3 Capela em que estão “assentados” os orixás³⁶



³⁶

No detalhe, o cartaz alerta: Proibido acender velas coloridas.

1.4 Vigia controla para que os fiéis não “peguem” flores dos altares



1.5 Batuqueiro “pega” o “axé” dos orixás

Esta “Geografia Sagrada Batuqueira” assume proporções de território, quando se percebe que no trajeto do “*Passeio*” e arredores, encontram-se vários pontos ligados à presença negra na cidade, da escravidão ao período que vai da segunda metade do século XIX até a primeira metade do século XX. Locais onde viveram e morreram muitos filhos-de-santo, portanto, solo sagrado para os batuqueiros. Ambientadas nestes locais existem narrativas nas quais, no passado, ilustres “*filhos da religião*” e seus orixás envolveram-se em conflitos com a ordem constituída, ou de como a “*religião era naquela época e agora não é mais*”, constituindo-se numa verdadeira fonte de pesquisa sobre a memória batuqueira e sua relação com a cidade³⁷.

³⁷ Pelos motivos mencionados anteriormente, estas histórias não serão analisadas no presente trabalho, mas a título de registro vale dizer que elas tratam das peripécias de Adãozinho do Bará e a polícia, bem como de seu “*Pará*”, “*assentado*” dentro do “*Cadeião*”, sobre o Bará “*assentado*” no

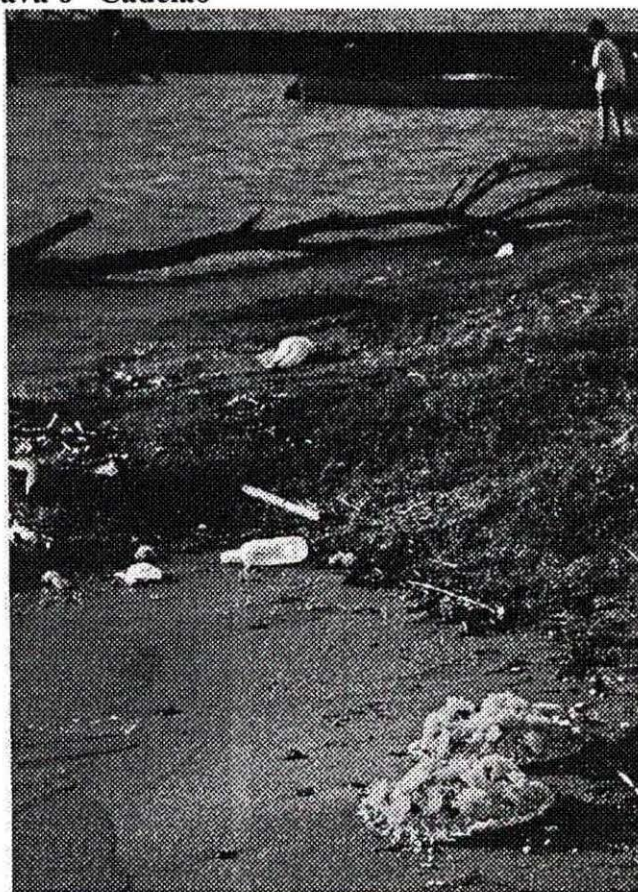
2. A Ponta do Dionísio, hoje, Ponta do Gasômetro

2.1 Sindicato dos portuários, Cais de Porto Alegre



Mercado Público e sua relação com os vendedores “*de antigamente*”, sobre “*como era linda a Festa de Iemanjá Osi*” (ou, de Nossa Senhora dos Navegantes), e relatos de graças concedidas pelos Orixás “*assentados*” na Igreja do Rosário, além dos “*Passeios*” memoráveis.

2.2 Local onde ficava o “Cadeião”



Uma posição recorrente nos estudos sobre religiões tradicionais é a compreensão do seu campo simbólico como uma memória coletiva. Contudo, esta memória coletiva não pode ser vista em termos de analogia orgânica, como um corpo de experiências passadas, com um núcleo intacto, preservado de geração a geração. Neste sentido, o conceito de memória coletiva de Halbwachs (1990) é central para esta discussão.

Para o autor, a memória existe pelo ato de lembrar, uma ação intencional que se dá no presente e, portanto, é influenciada por fatores sociais, culturais, políticos e históricos. A ênfase que Halbwachs dá ao fator social no ato de lembrar, motivo de suas críticas, é por Bosi complementada pela ênfase no processo psicológico e individual, proposta por Bartlett no conceito de “convencionalização”. Segundo Bosi, *“Bartlett postula que a matéria-prima da recordação não aflora de um estado puro na linguagem falante que lembra, ela é tratada, às vezes estilizada, pelo ponto de vista cultural e ideológico do grupo em que o sujeito está situado”* (Bosi, 1987: 25). E mais, para a autora, tanto o que Halbwachs quanto

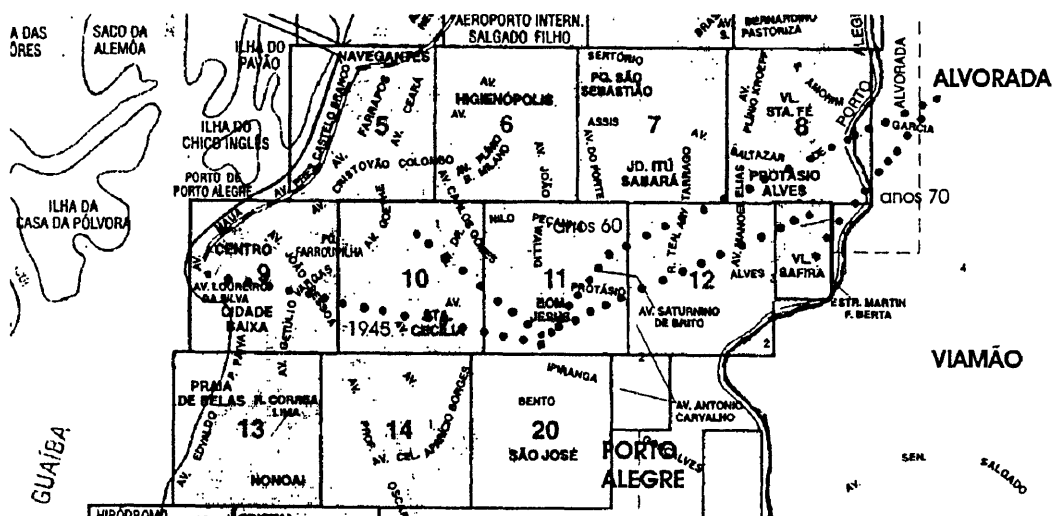
Bartlett “*buscam, é fixar a pertinência dos quadros sociais, das instituições e das redes de convenção verbal no processo que conduz a lembrança*” (Bosi, 1987: 25).

Desta forma, a memória ganha uma dimensão interpretada baseada no ato da lembrança no presente, na qual processos como assimilação, simplificação, retenção e mesmo reconfiguração simbólica, caracterizam a leitura sobre o passado. Este processo ocorre na memória individual, em que o sujeito concebe a própria identidade a partir de uma história pessoal, ou a nível grupal, no qual a memória coletiva é construída, e reconstruída, por grupos que assim interpretam constantemente sua identidade.

Entretanto, a proposta deste capítulo é tratar da relação entre a territorialidade e os projetos de “*Aprontamento*” e estabelecimento de “*Casas de Batuque*” na cidade de Porto Alegre. Assim, acredito que o quadro clarifica-se quando se relacionam os deslocamentos da trajetória individual de Mãe Tereza com o itinerário de sua Linhagem Batuqueira, denominada por mim “*Bandeira da Iemanjá Osi*”.

* Lembrando apenas que, hoje, uma rede de “*Casas*” de alguns filhos-de-santo de Mãe Stela e seus descendentes está situada na Vila Safira e arredores, que Mãe Stela tinha sua “*Casa*” na Vila Bom Jesus, e que seu Pai-de-santo, Manoelzinho de Xapanã, figura quase mítica do Batuque em Porto Alegre, tinha sua “*Casa*” na Colônia Africana, a famosa “*Bacia*” para os batuqueiros. Em relação a Mãe Tereza, uma cronologia aproximada, deduzida de seu relato de memória individual, pode ser assim resumida. Ela cresceu em Pelotas, cidade de forte presença negra, situada na região do Estado, considerada o berço do Batuque. Tem hoje 74 anos, pois seu Xapanã tem 46 anos de “*sentô*”, após 10 anos de “*Aprontamento*”, que começou quando ela tinha 18 anos. Somando estes números, Mãe Tereza nasceu no ano de 1927, tendo vindo para Porto Alegre em 1939, para viver no bairro Bom Fim. Em 1945, teria se mudado para a Volta do Gasômetro. Na década de 60 teria se unido a Miguel e na década de 70, junto com ele, teria se mudado para a Safira. A “*Casa*” de ambos foi regularizada nos anos 80 e Miguel faleceu em 1994. Cruzando estas informações, temos:

Itinerários urbanos de Mãe Tereza e de sua Família



DESLOCAMENTOS DA "BANDEIRA DA IEMANJÁ OSI" DESLOCAMENTOS DE MÃE TEREZA DE XAPANÃ

Primeiramente, analisando a sucessão da “*Bandeira da Iemanjá Osi*”, percebe-se que, num espaço de três gerações de Pais-de-santo líderes de “*Casas*” nesta rede do Batuque Jejo-jexá, há um contínuo deslocamento no espaço urbano. No caso específico desta Família, o “ancestral” mais antigo na descendência religiosa que eles dizem ter conhecimento, Manoelzinho do Xapanã, teria fundado seu “*Pará*” num território considerado de ocupação negra até as primeiras décadas do século XX. Sua sucessora, Mãe Stela da Iemanjá Osi, já teria fundado sua “*Casa*” num local mais afastado ainda da zona central da cidade, a Vila Bom Jesus, nos meados da Av. Protásio Alves. Esta “*Casa*”, segundo a cronologia descrita por Mãe Tereza, já existiria desde antes de 1945, ano em que esta última se tornou filha-de-santo de Mãe Stela. As “*Casas*” de um grupo significativo de filhos-de-santo e descendentes desta importante figura do Batuque de Porto Alegre, localizam-se numa zona relativamente coesa, situada nas cercanias do final da Av. Protásio Alves. Esta região engloba bairros na fronteira entre os municípios de Porto Alegre, Viamão e Alvorada, à qual Mãe Tereza uniu-se na década de 70.

Em minha análise tomo como referência o bairro Safira, na fronteira do município de Porto Alegre, porque a “*Casa*” em que pesquiso, de propriedade de Mãe Tereza de Xapanã, localiza-se ali. Mas não só por isso. Também porque neste bairro, localiza-se a “*Casa*” de Mãe Santinha do Ogum, a maior *Casa* da rede, e

que, segundo sua fundadora, foi a mais antiga a se estabelecer na região, há mais de 30 anos.

A Avenida Protásio Alves, uma das principais radiais da cidade, serve de eixo para o deslocamento que a “*Bandeira da Iemanjá Osi*” sofreu ao longo de sua história. Todavia, não pretendo que este caso seja uma generalização para o histórico das Linhagens Batuqueiras. Acredito que muitas podem ter surgido na periferia da cidade em outras épocas, ou podem ter seguido outros trajetos. O levantamento dos deslocamentos da “Bandeira da Iemanjá Osi” expressa como a territorialidade social da prática do Batuque foi deslocada do centro para a periferia ao longo dos últimos séculos em Porto Alegre. Este deslocamento coincide com a trajetória das populações negras no espaço urbano de Porto Alegre nos processos de “higienização” e, neste sentido, deve ser percebido como um fato social e cultural.

Uma série de projetos recentes de remoção de núcleos populares, situados em regiões de camadas médias, revela que esta dinâmica de ocupação social e, principalmente, cultural do espaço urbano não é um processo acabado. Destes casos, os que atingiram maior visibilidade na imprensa foram os das Vilas Cai-Cai, Planetário e Tronco, mas o caso da remoção da Vila Mirim, estudada por Dos Anjos (1993) é, particularmente interessante para este trabalho, pois, segundo o autor, “*de um total de 113 domicílios cadastrados na faixa de remoção seis são terreiras; uma mãe de santo lidera a resistência à remoção; as reuniões da Comissão de Moradores ocorrem na terreira dessa mãe de santo.*” (Dos Anjos, 1993: 09). Ao longo do seu trabalho, o autor analisa o papel desempenhado pelas “Casas de Religião” do bairro, como importantes canais de coesão identitária dos moradores face ao conflito social, cultural e étnico que a remoção deflagra e explicita. Neste sentido, as representações coletivas das religiões afro-brasileiras praticadas pelos moradores, reforçam sua identidade negra e de classe popular, clarificando a percepção de uma alteridade, diversa do modelo hegemônico que provoca sua desterritorialização simbólica e espacial. Neste processo, o discurso oficial incorpora noções como saneamento, regularização, expansão urbana, cidadania, dentre outros, para justificar a remoção. Tais termos não me parecem muito distantes dos argumentos presentes nos jornais do

Casas de Religião - Resistência - Territorialidade

início do século XX³⁸, justificando a higienização. Assim, como demonstra Dos Anjos (1993), mais que um conflito sócio-econômico pela ocupação de espaços urbanos, a remoção da Vila Mirim revela um conflito de alteridades, no qual o território a ser conquistado ou perdido expõe as feridas de uma distância intransponível entre dois mundos, separados, no caso da Rua Mirim, por uma simples rua. Para o autor, *“De um lado as pessoas se consideram “proprietários”, do outro as pessoas são chamadas de “maloqueiros”... E os dois lados inscrevem e reconhecem nas suas construções essa diferença”* (Dos Anjos, 1993: 241).

As noções de território e fronteira, segundo Maldí (1997), devem ser compreendidas como categorias culturais, e não como uma categoria de pensamento que delimita a concretude de um espaço específico, sob o controle de um determinado grupo. Desta forma, a fronteira ou o território são compreendidos em sua dimensão simbólica e, portanto, a territorialidade social do Batuque está em relação com a territorialidade sagrada, não como o resultado de uma falta de alternativas face uma ordem excludente, mas como uma apropriação simbólica diferenciada dos espaços político-sociais destinados para sua ocupação por essa ordem.

“A concepção de fronteira, sendo um dado cultural, está diretamente relacionada à construção que a sociedade faz da alteridade. Nesse sentido, de uma forma extremamente dialética, o indivíduo constrói sua identidade a partir da sua localização com relação a um grupo e da sua relação com a totalidade, tendo o espaço como paradigma, de tal forma que o território passa a ser determinado e vivido através do conjunto de relações institucionalmente estabelecidas pela sociedade. Mesmo nos casos em que o território enquanto espaço ancestral e original não se constitui num elemento atribuidor da identidade social, a sua perda – ou a sua ausência – acaba por configurar critérios em si mesmos, reivindicados a partir, por exemplo, da memória coletiva.” (Maldí, 1997: 187).

◊ Ao analisar a remoção dos moradores da Vila Mirim, Dos Anjos (1993) utiliza a noção de desterritorialização como inerente ao processo de

³⁸ Parece-me que a preocupação de Spalding (1967) com as “malocas” demonstra que o dano maior que elas causam à saúde da cidade atinge sua imagem. Para ele, Porto Alegre é uma cidade que quase “*pode se apresentar aos turistas*”. Ou seja, mais que doenças, criminalidade ou malandragem, o risco que as falsas “*vilas populares*” oferecem à cidade, é o perigo de sua descaracterização como metrópole “civilizada”.

constituição social da identidade dos moradores das vilas. Neste tipo de ocupação do espaço urbano, o nomadismo seria um fator intrínseco à sua alocação, pelas condições adversas de habitação, mais sujeita à exclusão urbana. Assim, para o autor, uma série de elementos simbólicos das religiões afro-brasileiras especialmente da Linha Cruzada, reforçam essa flexibilidade ante os territórios. Segundo Dos Anjos (1993), a possessão pode ser percebida como um elemento da desterritorialização, pois o sujeito “*é ocupado*”. A noção de Cruzamento, própria da “*Linha dos Exus*”, permite uma maior absorção de relações religiosas diversas, flexibilizando fronteiras simbólicas. E por fim, a natureza não tão divina dos exus, que não são deuses ou “pais”, mas “compadres” sobrenaturais do fiel, dá à sua religião uma maior habilidade face a desterritorialização de sua alteridade, expressa na prática religiosa.

Constantemente me pergunto: se ocorresse com Mãe Tereza o mesmo que ocorreu na remoção da Vila Mirim, Xapanã Taió se mudaria junto? Muitos fatores do campo simbólico batuqueiro tradicional levam a crer que ele possui uma maior fixação em territórios. Um destes fatores é a noção de “Assentamento”, quando o orixá passa a viver no “Pará” em que “nasceu”, “até que ele começa a querer ir para a própria Casa”. Todavia, essa idéia não é tão rígida quanto parece. Um “Assentamento” é um processo que ocorre em dois níveis; num “*cutá*” e na cabeça do batuqueiro. O primeiro é um elemento fixo, inanimado, que fica posicionado num local específico, o “Pará”. O outro é intrínseco à pessoa, móvel por definição, e que pode dar vida ao orixá, quando ela for “*cavalo-de-santo*”. Assim o orixá possui duas dimensões, uma mais fixa e outra móvel. A relação do filho-de-santo com seu orixá é que vai equacionar dois aspectos aparentemente opostos. Se a conduta com o “duplo” for adequada, suas decisões estarão de acordo com a vontade do “santo”, se não, ocorre o contrário. Segundo Mãe Tereza, “o santo sempre faz o melhor pro filho”, mesmo que isso possa significar uma dar-lhe uma “surra” para que ele desenvolva sua “consciência”. Portanto, se o filho-de-santo muda-se levemente, “o santo” pode não querer ir com ele, mas se o batuqueiro está sendo ameaçado de expulsão, ou infeliz onde mora, seu “pai” pode defendê-lo, garantindo sua permanência, ou então, provocar sua mudança, como ocorreu com o Xapanã de Mãe Tereza, que a levou para viver e ser feliz na Vila Safira.

Assim, no Batuque, os territórios também são fluidos, podendo transitar no espaço material ou na apropriação simbólica dos locais. Por exemplo, os “filhos” de Mãe Stela não vão mais à “Festa de Navegantes” – “*porque aquilo lá não é mais como antigamente. É muito triste ver como ficou...*” – mas isso não quer dizer que a Iemanjá Osi não receba suas homenagens. Eles as fazem, na praia, aqueles que veraneiam, ou no rio, para aqueles que não saem de Porto Alegre. Por isso a territorialidade e a desterritorialização entre os descendentes de Mãe Stela são categorias que se complementam, mais que se opõem. Parece-me que as soluções encontradas por eles, e por seus orixás “assentados”, revelam uma capacidade única de adaptação de uma alteridade que possui na sua ocultação a principal estratégia de reação³⁹.

Se, como propõe Prandi⁴⁰, as religiões afro-brasileiras tradicionais têm um alto potencial de atração dos grupos populares, nada mais natural que seus templos estejam localizados nos bairros onde estes grupos vivem. O fato sintomático é que as representações coletivas do Batuque remetem a uma cultura negra - cantos “em língua africana”, roupas, comidas e atos corporais que lembram a escravidão, cosmovisão de um sistema animista, e tantos outros fatores. O seu estudo está, pois, diretamente ligado ao espaço social ocupado pela cultura negra na sociedade meridional do Brasil. Esta discussão é pertinente na rede de “Casas” em que pesquiso, posto que, neste grupo, as pessoas são em sua maioria negras. //

Como
fica int
na Ouba
da?

Negros e brancos na “Bandeira da Iemanjá Osi”

³⁹ “Portanto, na raiz da percepção do território está a percepção do nós, a construção básica da identidade coletiva e, por extensão, a sede do estabelecimento da diferença, o limite para a construção da alteridade enquanto uma situação antagônica por definição. Portanto, se o território é a representação coletiva fundamental da sociedade, a fronteira é a representação coletiva fundamental para o estabelecimento da diferença ou, em outras palavras, para a percepção da alteridade.” (Maldi, 1997: 187). As fronteiras podem ser solapadas de dentro, pela sua reconfiguração simbólica, como ironicamente ocorreu com o Arcebispo que tanto procurou eliminar a alteridade batuqueira e acabou englobado em seu universo simbólico.

⁴⁰ Prandi (1996: 51-82), em seu livro “Herdeiras do axé”, no segundo capítulo em que analisa os dados da pesquisa realizada em parceria pelo instituto Datasfolha e o ISER, em 1994, sobre a religiosidade dos brasileiros. Ao tratar das relações entre religiões populares e condições raciais e sócio-econômicas na moderna sociedade brasileira, o autor percebe que o catolicismo popular, as religiões afro-brasileiras tradicionais e o neo-pentecostalismo possuem maior poder de captação dos excluídos de diferentes etnias, mas principalmente, das populações negras urbanas. Dentre elas, as religiões afro-brasileiras tradicionais são as com maior percentual de indivíduos desta etnia entre seus fiéis.

Equi!



Todavia, sabe-se que hoje o Batuque é uma religião pluriétnica⁴¹, em que na maioria dos casos o discurso de etnicidade “africana” não é a tônica – pelo menos não declaradamente. Isto ocorre em grande parte porque os grupos populares na periferia das grandes metrópoles como Porto Alegre não se resumem a descendentes de escravos. E neste sentido, um discurso étnico explícito pode ser um elemento desagregador nas redes de sociabilidade e reciprocidade, fundamentais para a organização social destas religiões⁴².

⁴¹ Em Oro (1968), o autor faz um levantamento da incorporação de um ethos negro por parte dos batuqueiros de outras etnias, enfatizando a conseqüente reinterpretação simbólica de sua condição étnica inicial.

⁴² Segundo autores como Nogueira (1955) o conflito étnico está presente também entre classes populares de forma latente ou difusa, podendo emergir a qualquer momento de tensão entre os sujeitos, conforme sua interação social. Entretanto, no seu cotidiano a oposição entre pobres e ricos, ou classes populares e camadas médias, ganha maior importância. Assim, entre classes populares, as instituições de origem étnica flexibilizam seu discurso de origens, aumentando seu poder de cooptação, pois “se uma instituição, como uma religião dos orixás, ou a escola de samba, ou o próprio samba, tem uma origem negra necessária, esta origem há muito deixou de caracterizar necessariamente para seus participantes, produtores e consumidores, a marca da cor, que pode, em determinadas circunstâncias, ser rememorada como fonte de legitimidade pela origem. O que não significa querer voltar a esta origem como ela era então”. (Prandi, 1996: 54-55).

A ênfase no deslocamento da territorialidade social da “*Bandeira da Iemanjá Osi*” é no sentido de mostrar que a conquista da “Casa”, fundamental para à cosmovisão batuqueira, é também, importante para projetos individuais de “Aprontamento” e, ao mesmo tempo, para a própria prática da religião. E, neste sentido, a relação com a cidade definiu onde, no perímetro urbano, esta tradição possui espaço para sua viabilidade social. Assim, as narrativas batuqueiras sobre os conflitos com a polícia até décadas atrás, ou com os vizinhos, bem como a conquista do espaço das Federações, como órgãos de intermediação na legitimação social de uma religião originariamente proscrita, tudo isto, revela a interação social da tradição batuqueira com a cidade, e suas adaptações nestas últimas décadas. Silva (1996) estudando a relação do Candomblé com a cidade de São Paulo, afirma que a relação entre espaço urbano e religiões afro-brasileiras segue dinâmicas próprias de interação, segundo processos históricos e sociais específicos⁴³.

Se, no início do século a territorialidade sagrada do Batuque se sobrepunha a uma territorialidade social, como revela a localização da “Geografia Sagrada Batuqueira”, pode-se pensar que hoje, pelos sucessivos processos de exclusão espacial, que esta tradição poderia estar em processo de descaracterização. Acompanhando a rotina de “Festas” da “*Bandeira da Iemanjá Osi*”, não é esta impressão que tenho. Ao contrário, parece-me que uma nova territorialidade sagrada surgiu ali, naquela zona que arbitrariamente chamo de “Safira e arredores”, onde estão situadas as “Casas” dos descendentes de Mãe Stela. Esta relação é flagrante no ciclo anual de “Festas”, que estabelece uma circulação de indivíduos em visitas e contatos, decorrendo daí um tempo social e uma espacialidade próprios.

A diferença de territorialidades fica flagrante quando se pensa num “Passeio”, após a “Festa” numa “Casa” da rede. A visita aos três pontos do centro da cidade é quase protocolar, símbolo de “obrigação” e respeito aos “Fundamentos da Religião” – ou seja, há o reforço da memória coletiva como valor de legitimidade pela fidelidade às origens. Já o circuito que se segue nas visitas pelas “Casas” dos Pais-de-santo que participaram da “Festa” do batuqueiro, prestigiando-a, é, sem muito exagero, quase uma nova festa. O tempo que se leva para percorrer cada um

⁴³ Mais especificamente, “se o Candomblé sempre esteve localizado nas cidades, devemos lembrar que ele não o fez e nem o faz da mesma forma em todas elas. São inserções diferenciadas em épocas (contextos históricos) e espaços diferentes” (Silva: 1996, 119).

dos três pontos sagrados é relativamente curto, ao contrário do que ocorre nas "Casas" que se visita. Ali, "bate-se cabeça", recebe-se a benção do orixá dono daquele "Pará", faz-se uma refeição e trocam-se gentilezas, enfim, reforça-se a sociabilidade e a reciprocidade. Este circuito também revela a importância dos "Parás" onde estão "assentados" os orixás dos Pais-de-santo da rede, delimitando os locais de culto.

Aliado a estes fatores, há o fato de que próximo às "Casas" existem áreas verdes, ou com recursos hídricos, nas quais realizam-se os "despachos" das "Levantões" das "Festas", bem como de outros "serviços" das "Casas" que requerem ervas e acidentes naturais. Estes locais com o tempo passam a possuir um "axé" forte pela quantidade de "oferendas" depositadas⁴⁴. Nos bairros afastados há maior facilidade da prática "da religião" pela proximidade dos aviários - com sistemas de crédito, reserva, armazeno e entrega de animais - , além da maior tolerância dos vizinhos ao barulho e abate de animais nas "Festas", mediante negociação com os "festeiros". A adaptação pode ser visível nas transformações que os terrenos e imóveis dos templos podem sofrer em suas estruturas, bem como alguns procedimentos rituais, conforme as novas condições que a modernidade coloca para estas práticas. Esta situação nova pode ser incorporada ao culto, mesmo que "antigamente não fosse assim", e isto gera discussões⁴⁵.

Como venho sustentando, acredito que a territorialidade sagrada batueira tem acompanhado sua territorialidade social, num processo em que a relação com a cidade revela uma dinâmica própria de adaptações às transformações econômicas e sociais de religiões, eminentemente urbanas em suas origens, como é o caso das religiões afro-brasileiras. Segundo Silva (1996), nesta relação deve-se pensar

⁴⁴ Tudo isto não esvazia por completo a função original da orla central do Rio Guaíba, em que o fluxo de "despachos" ainda é grande pela força de seu "axé". Mas, segundo Mãe Tereza, próximo à Viamão há um "Sítio" que aluga seu espaço para batuqueiros fazer "despachos", realizando inclusive um serviço de zeladoria. Contudo, a orla do rio, no centro, ainda é o local das "Levantões" grandes nas "Festas" da rede, mas há outros locais próximos à fronteira dos três municípios que também são utilizados.

⁴⁵ Estas discussões sobre as novas práticas parecem dirigir-se mais às facilidades da vida moderna oferece- liquidificadores, carros, técnicas de coreamento, armazenamento - mas também podem referir-se às adaptações dos espaços rituais e procedimentos, face aos desafios da interação urbana.

“o espaço não apenas como sua forma física (geográfica), mas como uma construção resultante da atuação de diferentes forças sociais ‘que determinam a evolução de uma sociedade em cada momento histórico e constitui o campo de evidências por excelência das práticas culturais’ (Barrios, 1986: 17), seu uso e sua ocupação resultam diretamente da negociação e luta de diferentes grupos sociais pela hegemonia e pelo controle de formas que possibilitam sua apropriação material e ideológica” (Silva, 1996: 95)

Desta forma, a ressemantização dos locais da “Geografia Sagrada”, pelos batuqueiros, bem como, as modernas estratégias de prática e ocupação dos espaços, tais como, reorganizações arquitetônicas, aluguel, terceirização, crédito, transporte automotor, telecomunicações, mais que expressar descaterizações, revelam a flexibilidade desta tradição em contexto urbano.

O deslocamento da tradição batuqueira no perímetro urbano de Porto Alegre pode ser percebido, metaforicamente, nos itinerários da trajetória de Mãe Tereza. O Batuque, originário de zonas de presença escrava, ligadas ao Ciclo do Charque, chega a Porto Alegre na segunda metade do século XIX, com as levas de ex-escravos, migrantes no processo de Abolição. Na cidade, sua territorialidade vai estabelecer-se nas regiões em que estes grupos passam ocupar, os “arrabaldes”, situados hoje em zonas próximas ao centro, mas periféricos na POA do século XIX. A partir das primeiras décadas do século XX, estes grupos são deslocados para a periferia da cidade, devido aos processos de “higienização”, que consolida a atual ocupação social do espaço urbano.

Mãe Tereza segue um trajeto semelhante: vem de Pelotas (uma cidade de forte presença escrava), mora em Porto Alegre como criada em uma casa, onde tem pouco contato com o mundo externo, muda-se para o Gasômetro, região de tradicional ocupação negra e presença batuqueira, depois muda-se para um bairro periférico em que está situada uma “*Casa de fundamento*”, a Vila Bom Jesus, e, por fim, transita pelo mesmo trajeto que um grupo de descendentes desta “*Casa*”, até se estabelecer numa região fronteira, em que sua geração de batuqueiros também está alocada.

Quando Mãe Tereza, em 1945, muda-se para o Gasômetro, uma zona de tradicional ocupação negra na cidade, esta região não se caracteriza mais pela presença de “*Casas de Batuque*”. Entretanto, a relação com a “Geografia Sagrada”

ainda permanece significativa, o que, por um lado, influencia sua definição como batuqueira. Isto está claro na prática dos “serviços” rituais que faz para sua Mãe-de-santo e na clientela que conquista entre os moradores do bairro, ainda bastante interessados nos serviços de uma batuqueira. É interessante perceber que a única “Casa” de religião afro-brasileira que Mãe Tereza menciona é uma “Casa de Umbanda Branca”, situada então na Rua da Praia⁴⁶. A “Casa de Batuque” que ela passa a frequentar nesta época, ficava já num bairro afastado do qual morava. Neste sentido, o distanciamento pode ter contribuído para a indefinição no seu engajamento no universo batuqueiro. A ambigüidade social do bairro Gasômetro, na época em que Mãe Tereza viveu ali, está expressa na diferença entre seus clientes, mas, principalmente, na relação que seu primeiro marido possui com a religião. No momento em que se separa do “Carteiro” e vai viver com sua Mãe-de-santo, no Bairro Bom Jesus, Mãe Tereza, de certa forma, cruza a fronteira invisível que a separava de uma prática religiosa efetiva. A partir deste ponto, ela se muda com frequência, afastando-se mais e mais das zonas centrais da cidade.

Mesmo estes deslocamentos, que em sua narrativa ela descreve como um tanto desordenados, possuem um padrão, a sobreposição à migração que sua geração de batuqueiros, filhos-de-santo de Mãe Stela, empreende em direção à fronteira com os municípios de Viamão, Porto Alegre e Alvorada. Esta rede de Pais-de-santo estabelece-se nesta região, e, não por acaso, é ali que Mãe Tereza dá o passo definitivo para sua definição como Mãe-de-santo, a conquista de um “Pará” e a fundação de sua própria “Casa de Batuque”.

A narrativa que Mãe Tereza revela-se de uma construção simbólica complexa, em que, como processo de memória, um conjunto de fatos do passado é interpretado por uma subjetividade no presente, inserida e comprometida com um sistema cultural e social em atividade. Ela é, portanto, representativa da cosmovisão batuqueira, como se percebe na idéia de busca de unidade com o “duplo”, bem como, enfatiza valores fundamentais do grupo em questão, tais como, o modelo de conduta, a correção moral, a reciprocidade, o respeito à hierarquia e a sociabilidade.

⁴⁶ Também, esta “Casa” tradicional de Umbanda Branca de Porto Alegre deslocou-se do centro da cidade na década de 60. A Fraternidade Cavaleiros de São Jorge encontra-se hoje, localizada no bairro Petrópolis, nas cercanias do Arroio Ipiranga, numa região de marcante ambigüidade social, perceptível nas diferenças que surgem entre seus frequentadores.

Afonso de
Praia

Nesta visão de mundo particular, a “*Casa*” ocupa um papel de destaque, em que a fundação ou o vínculo a um templo, são fatores determinantes para a realização de projetos individuais e familiares, de prática, aprendizado e descendência religiosa. O espaço urbano destinado ao estabelecimento destes templos revela o campo de possibilidades em que estes projetos são viáveis.

Assim, esta narrativa, em diálogo com outras histórias similares, permite uma leitura metafórica da trajetória da tradição batuqueira na cidade, compondo uma verdadeira memória coletiva sobre o espaço social que sua religiosidade ocupa no contexto urbano. Desta forma, os itinerários da territorialidade batuqueira – seu deslocamento físico, do centro para periferia, e simbólico, presente na ressemantização dos locais de sua “*Geografia Sagrada*” – são reveladores de uma territorialidade social e cultural.

E por fim, ao cruzar algumas narrativas da memória coletiva batuqueira com as narrativas históricas sobre a presença negra na cidade de Porto Alegre, percebe-se a dinâmica desta interação, sua reação, suas adaptações e soluções encontradas para o conflito cultural, social e étnico, expresso na relação com sua prática religiosa.

Capítulo 2: A tradição viva na “*Bandeira da Iemanjá Osí*”

Neste capítulo, procuro analisar o ritual coletivo batuqueiro, os “*Ebós*”, e os possíveis enfoques seus que julgo pertinentes para seu estudo como performance de aprendizado dos filhos-de-santo

Primeiramente, procuro delimitar o conjunto de “*Casas de Batuque*” da linhagem Jejo-Jexá, situado numa região específica do perímetro urbano da Grande Porto Alegre que denomino de “*Bandeira da Iemanjá Osí*”. Esta rede de templos, considerada “*de fundamento*” pelo meio batuqueiro de Porto Alegre, portanto, detentora de um conhecimento tradicional reconhecido por sua comunidade, passa a ser analisada a partir de seus eventos públicos, direcionados a esta mesma comunidade que a reconhece enquanto tal. Desta forma, priorizo o estudo das “*Festas*” que a rede promove, nas quais o conhecimento simbólico estaria sendo transmitido e atualizado.

Assim, descrevo uma destas “*Festas*”, a primeira que participei e que, por isso, considero reveladora de uma visão “mais de fora” do pesquisador, portanto, com maior ênfase no caráter público do ritual. Por isso, procuro manter, na medida do possível, a descrição mais próxima do relato presente em meu diário de campo. A seguir, buscarei analisar o ritual a partir dos pressupostos teóricos da Antropologia da Performance. E, por fim, procurarei analisar “os bastidores” do ritual, seu aspecto liminar ao longo de todo o “*Ebó*”, que dura o tempo em que se estender “o chão” em uma “*Casa de Batuque*”.

Procurarei tecer uma leitura, o mais completa possível, do ritual batuqueiro, a partir dos seus elementos que considero mais importantes para a transmissão/reinvenção da tradição, ou seja, a interação entre as “*Casas de Religião*”, a performance pública do ritual e sua liminaridade.

2.1 O Ciclo ritual da “Bandeira da Iemanjá Osi”

A rede de “Casas” de Batuque Jejo-Jexá, situadas na fronteira dos municípios de Viamão, Porto Alegre e Alvorada, que convencionei chamar de “Bandeira da Iemanjá Osi”, caracteriza-se, sobretudo, pela manutenção de um circuito regular de “Festas”, nas quais a troca de dons estabelece e mantém o vínculo entre os membros das Famílias-de-santo.

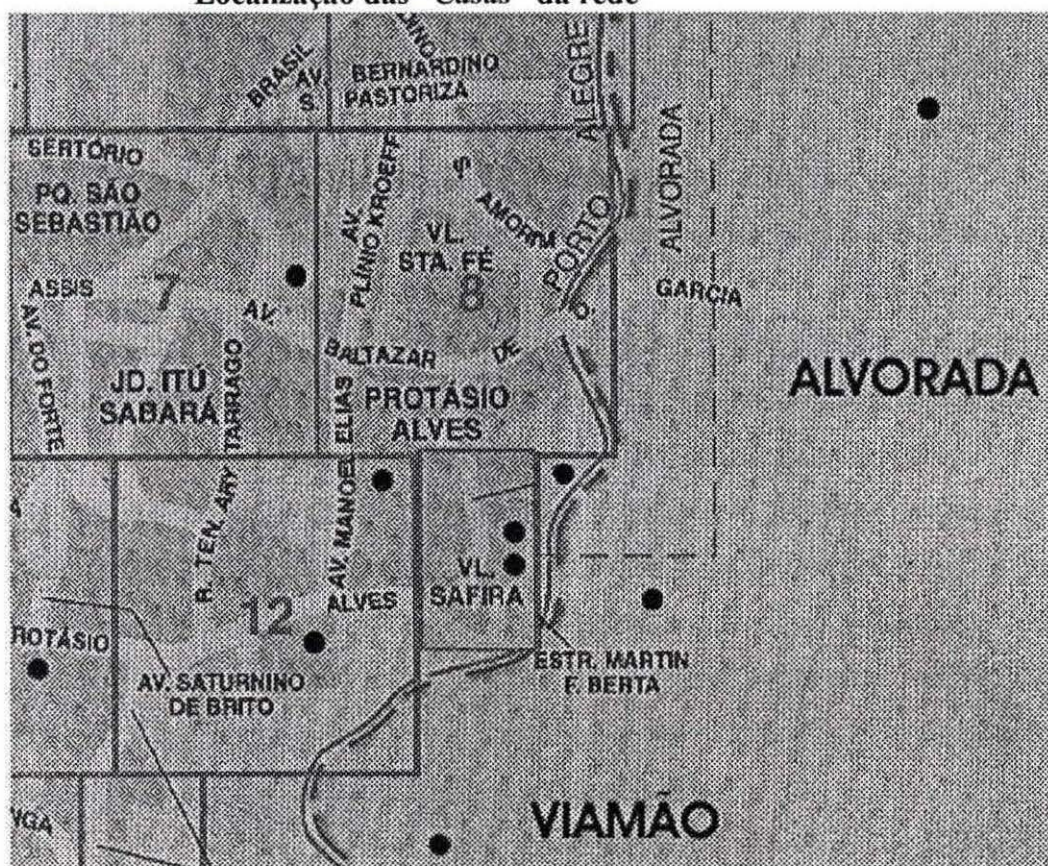
A data destas “Festas” é definida pelo período em que o orixá do Pai-de-santo foi “assentado” mas também, pode ser estabelecida mediante negociação, conforme a disponibilidade de tempo no calendário da “Grande Família”. A idéia de “Grande Família”, convencionada por mim, me foi passada por Mãe Tereza, e é decorrente do parentesco “de santo” que, de alguma forma, liga todas as Famílias do circuito que possuem em comum a descendência de Mãe Stela da Iemanjá. Contudo, nem todos os Pais-de-santo descendentes desta grande “Babaloa” fazem parte desta rede específica de “Casas”. Alguns nunca participaram da rede, outros desligaram-se.

Esta rede de “Casas” inclui em torno de dez templos, distribuídos numa região relativamente próxima, podendo haver “Casas” em que vivem duas Famílias-de-santo, como é o caso do “Pará” de Mãe Santinha do Ogum. Um dos critérios que interliga estes núcleos religiosos é o parentesco “de santo”, sendo os Pais-de-santo “filhos” da mesma “Babaloa”, portanto irmãos-de-santo, ou então, Pais e filhos-de-santo entre si, como é o caso dos “filhos” de Mãe Santinha. Porém, este não é o único critério para a filiação à rede, o princípio que a mantém é a reciprocidade que une as “Casas” na realização de suas “Festas”. Tais dons incluem desde o comparecimento aos rituais, o que prestigia a realização dos mesmos, até contribuições mais efetivas, tais como, insumos e trabalho nos “Serões”, quando a “Festa” é, digamos, preparada. O princípio para a inclusão de “Casas” na rede é a reciprocidade que se estabelece e/ou se mantém na interação entre estas Famílias, para além da origem religiosa comum. Enquanto esta relação for cumprida satisfatoriamente, as “Casas” estarão unidas entre si, podendo ocorrer afastamentos entre determinadas Famílias, motivadas pela queda na reciprocidade, ou então

agregamentos de novos núcleos, conforme os laços de sociabilidade se solidificam. Esta relação define um ciclo ritual bastante intenso que, ao mesmo tempo, representa a “*Bandeira da Iemanjá Osi*” e consolida sua estrutura organizativa.

Mais especificamente, acredito que a rede, hoje, comporta doze “*Casas*”, das quais dez promoveram “*Festas*” no ano de 2001, uma com até cem filhos-de-santo, outras com cinco, dez, e algumas sem nenhum membro, além dos moradores da “*Casa*”, ou seja, da família biológica do Pai-de-santo. Geograficamente, esta rede pode ser assim representada:

Localização das “*Casas*” da rede



As “*Festas*” na rede estão distribuídas ao longo do ano. Os períodos que antecedem e sucedem a “*Festa*” (e seu “*chão*” correspondente), bem como sua organização financeira e social, são fontes de intensos comentários, preocupações e alegrias para os batuqueiros envolvidos. Esta é uma rotina que envolve

completamente a vida dos membros das chamadas “*Linhas de frente*” das “*Casas*”¹.

Um “*Ebó*” é o principal momento na rotina anual de uma “*Casa*”. É quando, espera-se, “*vão para o chão*” os membros daquela Família-de-santo, todos, ou pelo menos a maioria, pois alguns precisam ficar de fora para desempenhar as atividades que exigem contato com o mundo exterior, tais como compras, transportes, “*despachos*” rituais, etc.

Por isto, uma infra-estrutura de apoio é fundamental, envolvendo indivíduos que, literalmente, gerenciam a vida dos “*presos*” no período em que eles estiverem em estado liminar. Assim, associados, agregados, membros da Família-de-santo ou de “*Casas*” amigas são de vital importância para a realização das “*obrigações*”. Além dos recursos humanos, as “*Festas*” mobilizam grande quantidade de recursos materiais e financeiros, fazendo da participação de um número significativo de indivíduos fator determinante para seu sucesso². Devido a estes altos custos, a maioria das “*Casas*” da rede, realiza apenas um “*Ebó*” por ano, geralmente uma “*Quinzena*” com apenas aves, e uma “*Festa de Quatro-pés*” a cada sete anos. Entretanto, “*Casas*” maiores, com maior número de filhos-de-santo, e com Pais-de-santo morando no mesmo local, realizam “*Festas de Quatro-pés*” todo ano. Assim ocorre na “*Casa*” de Mãe Santinha do Ogum, que faz duas “*Festas de Quatro-pés*” por ano, além de “*Quinzenas*” regulares. Funcionamento similar tinha a “*Casa*” de Mãe Stela da Iemanjá, segundo os relatos de Corrêa (1992) e dos próprios batuqueiros descendentes desta Família. Segundo ambos, no passado, a rotina de “*Festas*” por “*Casa*” era maior. No entanto, o tempo social atual na “*Bandeira de Iemanjá Osi*” segue intenso, com a média de uma “*Festa*” por mês e, em certas épocas, com dois ou até três “*Ebós*” num mesmo mês.

Alguns motivos para a regularidade na rotina de atividades das “*Casas*” da “*Bandeira de Iemanjá Osi*” é a realização de “*toques*” em épocas fixas do ano, obedecendo a uma espécie de calendário litúrgico, que serve para o Batuque como um todo. Este é o caso da “*Entrega do ano*”, quando é feita uma “*roda*” na

¹ Sobre este envolvimento, certa vez, disse-me Marquinhos do Oxalá, um destes “*festeiros*”, filho-de-santo de Mãe Santinha do Ogum: “*Isto aqui é que nem carnaval. Acabou a Festa já tem que começar a organizar a do próximo ano*”.

² Para se ter uma idéia dos custos, calculo que uma “*Festa*” na Rede varia de US\$ 1500,00 a US\$ 3.000,00, conforme o tamanho do “*Ebó*”, o que para os membros de uma “*Casa*” representa esforços financeiros altíssimos.

madrugada do dia 1º. de janeiro, após a virada do ano, em homenagem ao orixá que “vai mandar” naquele ano. Cada orixá recebe destaque especial no seu ano, sendo seus “filhos” tratados com deferência, além de suas cores e símbolos predominarem nos “axós”, na decoração das “Festas” e na arrumação dos “Parás”. O fato de determinados orixás “mandarem no ano” pode afetar a rotina de atividades de uma “Casa”, pois podem ser preparadas “Festas” extras em sua homenagem, ou uma “Festa” maior que o habitual poderá ser oferecida para o orixá “dono da Casa” no ano que ele “mandar”. Outro momento fixo na rotina das “Casas” é a “Limpeza da Semana Santa”. Nesta época, os “Parás” são fechados na Quinta-feira Santa e reabertos com festa no Sábado de Aleluia, quando os orixás “voltam da guerra”. Geralmente, é organizado um “toque” em pelo menos uma “Casa” da rede. A inatividade também faz parte do ciclo religioso do Batuque. Este é o caso do mês de agosto, o “Mês do outro lado”, ou seja, dos “Eguns”, quando as “Festas” param e são feitas apenas atividades em homenagem aos mortos, tais como, missas rezadas nas igrejas católicas e ritos nos “Aressuns”³ das “Casas” que os possuem, por terem um Pai-de-santo morto na Família. Além disso, podem ser realizadas “Missas Batuqueiras”, os ritos fúnebres para os “Eguns” da Família⁴.

Da realização das “Missas” advém o principal fator de irregularidade no ciclo ritual, pois elas podem ocorrer a qualquer momento. Quando morre um Pai-de-santo de uma “Casa” da rede, esta fica de luto por um ano com seu “Pará” fechado, enquanto as “Casas” de seus parentes “de-santo” fecham seus “Parás” por nove dias. As “Missas” para os mortos implicam em custos similares aos das “Festas”. Nelas são “despachados” os orixás do morto e seus objetos rituais, sendo seu espírito, o “Egun”, encaminhado para o “outro lado”. “Casas” que possuem um “Aressum” devem fazer uma “Missa” a cada nove anos em homenagem ao seu “Egun”. Este é o caso da “Casa” de Mãe Tereza de Xapanã, em relação a seu marido, o falecido Pai Miguel do Xangô.

³ O “Aressum” é uma espécie de “quarto” para ritos com o “Egun” dos “Babalao”, podendo ser aberto após um ano de sua morte.

⁴ Para obter maiores informações sobre as “Missas” ver Corrêa (1992: 169-171). Durante o período de um ano e meio de pesquisa de campo na rede, não tive a oportunidade de acompanhar nenhuma das “Missas” ocorridas neste tempo, mas segundo a percepção de Corrêa, elas são verdadeiros ritos de inversão, seguindo o padrão dos “Ebós”. Na “Missa”, a roda gira em sentido contrário, dança-se de sapato, os “cavalos-de-santo” incorporam “eguns” e não orixás, dentre outras oposições simbólicas praticadas.

Assim, o ciclo ritual anual da “*Bandeira da Iemanjá Osi*” comporta a continuidade e a descontinuidade, gerando em seus membros a sensação de um tempo social extremamente intenso⁵. A regularidade está nas datas fixas para atividade e inatividade, conforme o calendário religioso batuqueiro, bem como na seqüência ordenada de “*Ebós*”, segundo as datas de “*Assentamento*” dos orixás dos Pais-de-santo das “*Casas*” da rede. Por outro lado, a descontinuidade está presente na alteração desta regularidade por ocasião de “*morte na Família*”, ocasionando a suspensão de “*Festas*”, o fechamento dos “*Parás*” e a realização de “*Missas*”.

Ciclo ritual da “*Bandeira da Iemanjá Osi*” em 2001/ano de Bará

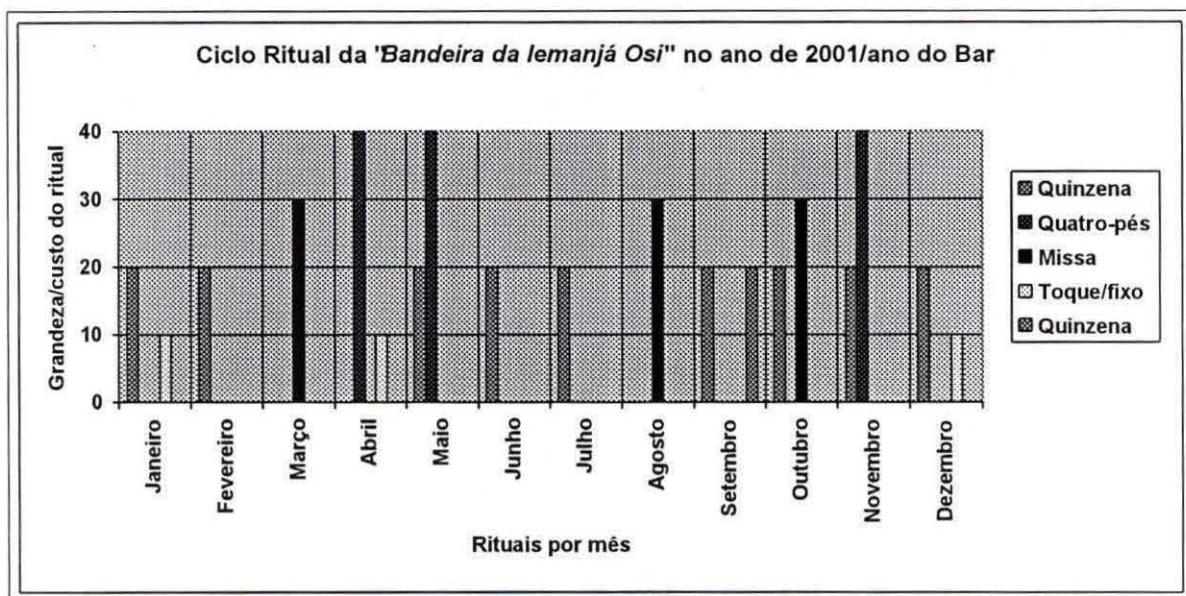
Mês	“Festa”	Pai ou Mãe-de-santo “Festeiro”	Filiação religiosa original	Localização “Casa” (bairro/município)	da
Jan	(Entrega do ano para o Bará)	Mãe Santinha do Ogum Filhos de Bará	Mãe Stela da Iemanjá	Safira/POA	
	“ <i>Quinzena</i> ” para o Bará	Mãe Santinha do Ogum	Mãe Santinha do Ogum	Safira/POA	
Fev	“ <i>Quinzena</i> ” para Iemanjá Osi	Madalena da Iemanjá	Pai Miguel do Xangô	Safira/POA	
Mar	“ <i>Missá</i> ” para uma Mãe-de- santo que faleceu	Promovida por Mãe Santinha do Ogum	Mãe Stela de Iemanjá	Manuel Elias/POA	
Abr	(“ <i>Limpeza da</i>	Mãe Santinha do	Mãe Stela	Safira/POA	

⁵ Esta noção de tempo social intenso ficou perceptível para mim, a partir dos esquecimentos de Mãe Tereza. Inicialmente, eu pensava que o fato dela não lembrar conversas nossas de uma semana atrás era devido a sua memória já estar fraquejando, ou então, à pouca importância que ela dava à minha presença intrusiva em sua rotina, mas quando percebi que outros indivíduos, bastante jovens e atentos no nosso contato, passavam pelo mesmo processo, esta hipótese caiu por terra. Somente quando acompanhei um “*Ebó*” inteiro, convivendo apenas na “*Casa*” por duas semanas, o que me pareceu um mês, percebi a diferença de sensação temporal.

	<i>Semana Santa</i>) "Festa de Quatro-pés" para o dia de Ogum (23/04)	Ogum Mãe Santinha de Ogum	da do Iemanjá	Mãe Stela de Iemanjá	Safira/POA
Mai	"Festa de Quatro-Pés" para Iemanjá Osi "Quinzena" para o Bará	Mãe Landa Iemanjá Mãe Tereza Xapanã	da de Mãe Stela de Iemanjá	Mãe Stela de Iemanjá	Jari/ Viamão Safira/POA
Jun	"Quinzena" para Ogum Diolá	Mãe Iza do Ogum	do Ogum	Mãe Stela de Iemanjá	Safira/POA
Jul	"Quinzena" para Oxalá	Tereza Oxalá/Décio Oxum	do Mãe da Santinha do Ogum	Mãe Santinha do Ogum	Cidade de Mariante (próxima a Lajeado/RS)
Ago	"Missã" anual ("Mês do outro lado") em homenagem a Mãe Stela	Mãe Santinha de Ogum	do Mãe Stela de Iemanjá	Mãe Stela de Iemanjá	Safira/POA
Set	"Quinzena" para Iemanjá "Quinzena" para Xangô	Luiz da Iemanjá Luiz do Xangô	do Mãe Stela de Iemanjá Mãe Santinha do Ogum	Mãe Stela de Iemanjá Mãe Santinha do Ogum	Jari/Viamão Rubem Berta/ POA
Out	"Missã" para a mãe biológica	Promovida Mariazinha da Oiá	por Mãe Santinha	Mãe Vila Salomé/ Alvorada	Vila Salomé/ Alvorada

	de uma Mãe-de-santo		do Ogum	
Nov	“ <i>Quinzena</i> ” para Xapanã e Oxalá “ <i>Festa de Quatro-pés</i> ” para Ogum Milaió	Tânia de Xapanã/Marquinhos do Oxalá Mãe Santinha do Ogum	Mãe Santinha do Ogum Mãe Stela de Iemanjá	Morro Santana/POA Safira/POA
Dez	“ <i>Quinzena</i> ” para Oxum	Pai Marquinhos da Oxum	Mãe Stela de Iemanjá	Jardim Itú/POA

Como se pode ver no quadro acima, a rede de “*Casas*” da Safira e arredores apresenta um ritmo constante de rituais, com a média de um por mês. No ano de 2001 foram onze “*Ebós*” – dos quais três “*Festas de Quatro-pés*” - , duas “*Missas*” e dois “*toques*” fixos, um na “*Entrega do ano*” e outro na “*Limpeza da Semana Santa*”. A intensificação de atividades dá-se no período que vai de setembro a dezembro, após o “*Mês do outro lado*”, atingindo seu pico no mês de novembro, quando a “*Festa de Quatro-pés*” do Ogum Milaió de Mãe Santinha é antecedida e sucedida por “*Quinzenas*”. Esta concentração de atividades na segunda metade do ano ocorre, segundo Mãe Tereza, dentre outros fatores, porque nesta época Mãe Stela “*assentava*”, juntos, os orixás de seus “*filhos*”. Mãe Santinha conta que nos primeiros meses do ano ela costuma sair de férias, pois percebe que atividade cai. Esta frequência pode ser melhor visualizada, assim:



Como se pode perceber por este levantamento das atividades coletivas da “Bandeira da Iemanjá Osi”, a “Casa” de Mãe Santinha do Ogum ocupa uma posição central. No ano de 2001, esta foi a única “Casa” que promoveu duas “Festas de Quatro-pés”. Ao mesmo tempo, nesta “Casa” aconteceram outras tantas “Quinzenas” e um “Corte” para “Quatro-pés”, porém sem “Festa”, promovido por um único filho-de-santo seu, o que faz que o ritual não esteja na minha listagem.

Esta frequência deve-se em parte ao grande número de filhos-de-santo que possui Mãe Santinha, em torno de cem, além de um número significativo de Pais-de-santo associados a ela, alguns vivendo no próprio terreno do templo. São eles seus filhos biológicos, genros, netos, que formam sua “Linha de frente”, administrando a “Cozinha de santo”, o “toque” dos tambores, a condução e organização das “Festas”. Por outro lado, Mãe Santinha do Ogum possui uma extensa clientela na cidade de Porto Alegre, em outras cidades e nos países do Prata, viajando constantemente a trabalho. Como conta ela, “até uns três anos eu passava dez dias aqui e vinte fora...”. Além, é claro, dos seus mais de quarenta anos “de religião” e mais de trinta de “Casa” estabelecida no bairro Safira. Por tudo isto, o “Pará do Ogum Milaió” é considerado por todos um “Quartel”, ou seja, uma “Casa” sólida, muito bem estruturada, e com uma dimensão organizativa que impressiona por seu grau de autonomia e constância na realização dos “Ebós”.

“Festa” da “Bandeira da Iemanjá Osi” na “Casa” de Mãe Santinha do Ogum



A posição de liderança da “Casa” de Mãe Santinha do Ogum é perceptível na filiação religiosa dos “festeiros” do ano de 2001, pois, destes, quem não foi filho-de-santo direto de Mãe Stela, é filho-de-santo de Mãe Santinha. Além disso, alguns dos “filhos” de Mãe Stela, após sua morte, ficaram sob a proteção de Mãe Santinha, uns oficializando este vínculo, outros como Pais-de-santo associados. Apesar disto, Mãe Santinha afirma que *“quando a Mãe da gente morre, e se a gente fica de Mãe de algum irmão, ele nunca é bem filho da gente”*. Por isso, para mim, fica difícil perceber quais dos filhos-de-santo de Mãe Stela são agora “filhos” de Mãe Santinha e quais são Pais-de-santo associados, pois a situação é ambígua. Este é o caso de Mãe Tereza de Xapanã, irmã-de-santo de Mãe Santinha, com um “Pará” próprio, símbolo da autonomia religiosa de sua “Casa”, “aberta” por Mãe Stela. Todavia, como ela mesma diz: *“quando o Ogum deita, o Xapanã tem que deitar também, porque foram feitos na mesma bacia”*. Além da amizade, Mãe Santinha é “madrinha” da sua “Casa”, tendo “assentado” seu Bará Lodê, que é festejado por Mãe Tereza em maio. Por este motivo, Mãe Santinha é quem “corta” para o Bará Lodê de Mãe Tereza, dando importante contribuição para a realização de sua “Festa”.

Mãe Santinha e Mãe Tereza



No ano de 2001, a “Casa” de Mãe Santinha do Ogum centralizou as atividades fixas do calendário religioso batuqueiro (os “toques” da “Entrega do ano” e após a “Limpeza da Semana Santa”), realizou duas “Festas de Quatro-pés”, uma “Quinzena” em homenagem ao “orixá dono do ano”. Além disso, promoveu duas “Missas” para seus parentes “de santo”, falecidos neste ano. Nas quais “chegaram” os “Eguns” dos ancestrais da Família, principalmente, o de Mãe Stela, o que atesta a legitimidade tradicional da rede. Ao mesmo tempo, esta “Casa” ocupa um lugar estratégico na geografia da rede, pois percebo que as “Casas” dos “festeiros” estão localizadas numa região próxima, o bairro Safira e arredores, exceção feita à “Casa” de sua filha-de-santo Tereza de Oxalá, no município de Mariante, localizado no interior do Estado. Entretanto, sua “Festa” do ano de 2001 foi a primeira a ser realizada naquela cidade, o que atesta seu recente estabelecimento no município.

¶ O ciclo ritual da “Bandeira da Iemanjá Osi” permite supor que pelo fato das “Casas” promoverem “Festas”, com custos tão altos para seus membros, a cada ano, regula o acúmulo de riquezas entre os Pais-de-santo da rede, mantendo uma certa equidade sócio-econômica entre eles. Porém, por outro lado, o fato de uma “Casa” promover “Ebós” em maior número e grandeza que outra, pesa decisivamente para seu prestígio social e político na rede. Assim, manter uma rotina

regular de “Festas” em uma “Casa” implica em um último plano, na afirmação ou na manutenção do prestígio de uma descendência religiosa e de uma identidade-nós⁶. Desta forma, não é de admirar que “Casas” com apenas 5 ou 10 filhos-de-santo, além da família biológica do “Babalao”, promovam “Festas” em que o luxo impressiona aos visitantes. Para isto, grandes sacrifícios são necessários, além da ajuda de outros membros da rede. Por isto, a troca de favores em trabalho e insumos, entre os membros das “Casas” é de vital importância para o sucesso das “Festas” e, por fim, para sua existência enquanto núcleo religioso autônomo. A sociabilidade batuqueira⁷ é de um caráter quase institucional, pois estar bem relacionado significa ter ajuda em potencial, além de garantir a presença de pessoas em seu “Ebó”, visto que, de pouco adianta o sacrifício para realizar uma grande “Festa” se nela comparecerem poucas pessoas. Prestigiar implica em ser prestigiado e vice-versa.

A “Festa” é um momento de extrema emoção para os membros da “Casa” que a promove, principalmente para seu Pai-de-santo, autoridade máxima daquele “Pará”, que personifica a identidade-nós daquela Família. A sua generosidade e o reconhecimento desta, por parte dos membros da rede, são dois fatores que em consonância ou em antagonismo norteiam o conflito dramático subjacente à realização de cada “Festa”. Geralmente, este conflito é solucionado de

⁶ Segundo Elias (1994) a pessoa coletiva tem um alto potencial organizativo para grupos populares. Essas associações, que tem por base a reciprocidade e a sociabilidade, apoiam-se em redes de vizinhança, parentesco consanguíneo, relações primárias, campadrio, filiação religiosa e outros. Para o autor, esta ênfase coletiva está centrada no conceito de balança entre identidade-nós e identidade-eu. Tal processo tem um cunho de desenvolvimento histórico, no qual, nos países em processo de modernização menos acentuado “o *ethos tradicional de apego à antiga unidade de sobrevivência, representada pela família ou pelo clã – em suma o grupo mais estreito ou mais amplo de parentesco- determina que o membro mais abastado não deverá negar, nem mesmo aos parentes distantes, uma certa medida de ajuda, caso eles solicitem*” (Elias, 1994: 147). Para o autor esta identificação coletiva entre sujeitos dá-se pela vinculação a um habitus social, “*uma localização numa camada específica, pela sobreposição de planos estratificados de pertencimento*” (Elias, 1994: 150). Este habitus caracteriza as formas de associação desses grupos, suas representações, seu sistema simbólico de classificações e as posições assumidas pelos sujeitos, contrastando com o ideal de autonomia do individualismo moderno

⁷ Uma boa descrição da importância das “Festas” para a sociabilidade dos batuqueiros e sobre suas regras de comportamento, pode ser encontrada em Pólvora (1994: 168-270). Para a autora, “*meu objeto de pesquisa – as formas de sociabilidade batuqueira – foi norteado pelo próprio grupo observado. Este constrói momentos significativos em sua interação social, que imprimem sentido no pertencimento ao grupo.*” Para sintetizar a importância da sociabilidade no processo sociativo batuqueiro, a autora cita “*Eckert (1993) que expressa na seguinte fórmula Bachelardiana o sentido da “sociabilidade”:* “*É nos espaços da sociabilidade que ele (o grupo) pode restituir um ritmo ao cotidiano, um senso à existência (do grupo), reatualizar sua cultura nos tempos plurais, posto que não existe nenhuma razão, natural ou não, para que uma sociedade se conserve, salvo justamente sua cultura, que é o instrumento de luta contra a dissolução*” (Eckert apud Pólvora, 1994: 168).

forma positiva com o sucesso do “*Ebó*”, mas pode ocorrer o contrário. E, nestes casos, outros fatores podem interferir, sejam eles conflitos surdos entre membros da Família-de-santo; desentendimentos gerados na preparação do “*Ebó*”, advindos da distribuição de tarefas, custos ou atenções; a presença de visitas não tão amigas, etc. Assim, um Pai-de-santo é, antes de tudo, um grande gerenciador, administrando recursos financeiros, materiais, simbólicos e humanos. Talvez o mais triste para um “*festeiro*” que produz um “*Ebó*” seja ouvir, como certa vez eu ouvi de alguém presente numa “*Festa*” em que ocorreu um conflito, um comentário como este: “*que pena! Uma Festa tão bonita...feita com tanto sacrificio...acontecer uma coisa destas...*”.

A máxima “*Batuque é sacrificio...*”, sem dúvida, está presente de forma concreta na realização de um “*Ebó*”. Uma “*Festa*” implica em sacrificio econômico, físico e emocional. A “*obrigação*” faz com que os batuqueiros, alguns com mais de 50 anos, dancem durante 6 a 8 horas de pés descalços, na mais fria noite de inverno ou do mais quente verão, às vezes com machucados e doenças que exigem o repouso imediato. Muitos o fazem após ter trabalhado a noite anterior inteira, no “*Serão*”, e, no dia seguinte, em seus trabalhos regulares, dormindo uma, duas, quando muito, três horas antes da “*Festa*”. Tais batuqueiros, por seu sacrificio e generosidade nos “*Ebós*” atingem os mais altos graus de respeito entre seus pares. Além disso, um “*Ebó*” gera dons que, para os batuqueiros em questão, ultrapassam em muito seus esforços. A generosidade para com seus orixás e para com os dos membros de sua Família-de-santo, “*movimenta a Casa...*”, isto é, mobiliza a circulação de bens financeiros, aumenta o prestígio social na rede, permite o aprendizado pelo acesso à informação durante preparação da “*Festa*”, e, principalmente, reforça o poder espiritual do batuqueiro, pois seu “*axé*” torna-se assim cada vez mais forte, e a vida melhora como um todo, segundo suas crenças.

Uma “*Festa batuqueira*” é um fenômeno religioso em que o aspecto estético é marcante, visto que, os ideais de “*fartura*”, luxo e alegria, são para os membros da “*Casa*” que a promove, um anseio a ser atingido. Estes aspectos estão presentes na preocupação com a abundância de comida, na beleza da decoração do “*salão*” e do “*Pará*”, na riqueza dos “*axós*”, que variam quase que a cada “*Festa*”, na qualidade e quantidade dos “*mercados*” e doces, partilhados com as visitas e os

membros da Família, nos presentes ofertados, e principalmente, na conduta dos “festeiros”, em sua hospitalidade, e no cumprimento dos “fundamentos” na preparação da “Festa”. Enfim, muitos fatores contribuem para o sucesso de uma “Festa” e ela é fundamental para a imagem dos membros de uma “Casa de Nação”, não só na rede da “Bandeira da Iemanjá Osi”.

2.2 Uma “Festa” na “Bandeira da Iemanjá Osi”

A “Quinzena do Ogum Diolá” – (Dia 17/06/00, da meia-noite às 10 horas do dia seguinte)

Era uma noite fria de inverno. A “Festa” me foi indicada por Mãe Tereza de Xapanã, irmã-de-santo da dona da “Casa”, Mãe Santinha do Ogum Milaió. Nesta época, eu ainda não havia estabelecido o acordo para pesquisar em alguma “Casa” da rede, havia realizado apenas uma entrevista com Mãe Tereza, que me disse que fosse na “Festa” na “Casa” de Mãe Santinha, “para conversar com os orixás”. Não conhecia a “Casa”, por isso, quando cheguei, entrei pelos fundos, pois não tive coragem de abrir a porta do “Salão”, localizado na frente do imóvel. Atrás, na “Cozinha”, os preparativos se concluíam. Nomeei-me convidado de Mãe Tereza de Xapanã e me disseram que passasse. Este foi meu cartão de entrada no “Salão do Pai Ogum Milaió”.

No “Salão” crianças pequenas ocupam o centro do espaço, pelos cantos há filhos-de-santo sentados no chão, enquanto os tamboreiros afinam seus instrumentos. Eles são três, um deles é um senhor muito respeitado por todos - que depois, descobri, era o tamboreiro mais antigo da “Casa” - , e os outros dois são filhos de Mãe Santinha. Ambos tocariam a noite toda, quase que ininterruptamente. De repente entra Mãe Santinha, apresento-me, ela me cumprimenta rapidamente, combina detalhes com os músicos e retira-se para a “Cozinha”. Estava de chinelos e abrigo e me pareceu bem mais jovem do que eu esperava. Aos poucos o “Salão” começa a encher-se e as crianças perdem seu reinado. Os batuqueiros vão chegando e “batendo cabeça” no “Pará”, enquanto alguém da “Casa” toca-lhes a sineta e lhes

dá as boas vindas. Chega Mãe Tereza e sua comitiva, vou cumprimentá-la, e ela estranha que eu tenha vindo tão cedo.

O “*Salão*” de Mãe Santinha é amplo, com paredes brancas e piso de madeira, no geral tem um aspecto sofisticado. Em uma das paredes há uma grande pintura de São Jorge, ladeada por dois quadros, um de Nossa Senhora dos Navegantes e outro, do Cristo Ressuscitado. Ogum, Iemanjá e Oxalá. O orixá da dona da “*Casa*”, de sua Mãe-de-santo, Mãe Stela, e do marido de Mãe Santinha, Seu Mauro do Oxalá. Além disso, pelas paredes há pequenos quadros de outros santos, diplomas, fotos de Mãe Santinha só ou com outras pessoas, e um grande quadro desenhado com duas mulheres que parecem mãe e filha - que mais tarde descobririam serem Mãe Santinha ainda jovem e Mãe Stela da Iemanjá. O teto do “*Salão*” está decorado com muitos balões, nas cores verde e vermelho, em homenagem a Ogum, e amarelo, em homenagem a Oxum, o orixá “*dona daquele ano*”.

A “*Festa*” era uma “*Quinzena*” para marcar o dia de “*Assentamento*” do Ogum Diolá, o orixá de Iza, filha mais velha de Mãe Santinha. Além disto, coincidia com a comemoração do aniversário de Vanderson, um dos netos da dona da “*Casa*”, porém, na época, a “*Festa*” pareceu-me a consagração de Iza como Mãe-de-santo. Antes de começar o “*toque*”, Iza recebe os convidados e posa para fotos com eles. Está feliz, registrando os detalhes de sua “*Festa*”. De repente, entra Mãe Santinha, vestindo um “*axó*” amarelo por cima do abrigo, mas ainda de chinelos. Os tamboreiros ocupam seus lugares. Os filhos-de-santo despem os pés e se ajoelham em direção ao “*Pará*”, formando um grande círculo. À frente de todos, Mãe Santinha invoca os orixás, pede pelos presentes e pelos ausentes, pelos filhos-de-santo que “*estão de Obrigação*”, por seu neto Vanderson, e especialmente por sua filha Iza, para que esta possa ser uma grande Mãe-de-santo. Sua fala é entremeada por saudações em Yorubá para cada orixá, ao que os participantes da “*Festa*” respondem em coro, repetindo a palavra e aplaudindo, enquanto os tamboreiros rufam seus instrumentos.

“Chamando” os orixás



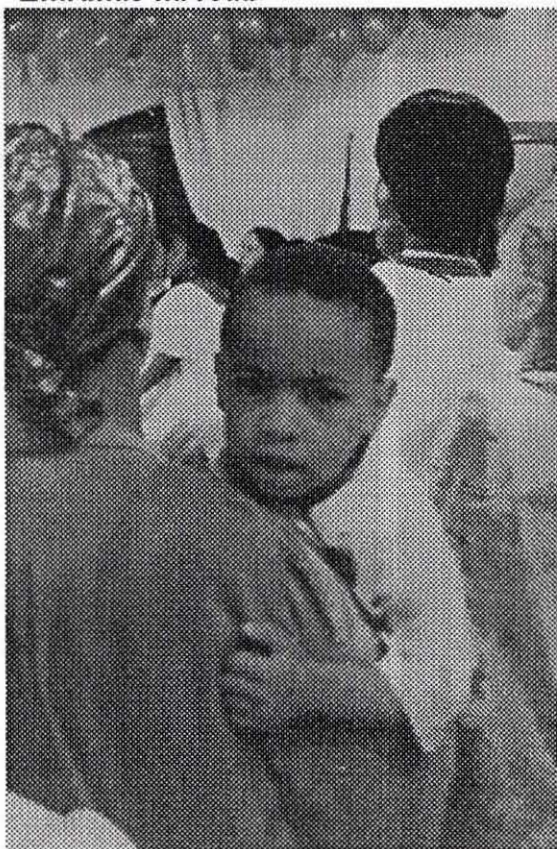
Começa o “*toque*” e o círculo se forma. Um a um os participantes cumprimentam Iza e Mãe Santinha, que estão à frente do “*Pará*”, “*batendo-lhes cabeça*” e beijando suas mãos. Fico à margem da “*roda*” com mais umas dez pessoas, no máximo. Cerca de 150 pessoas dançam no círculo, quase todas vestidas a caráter, das quais, ao longo da noite, mais de cinquenta incorporaram. As roupas de religião, ou “*axós*”, variam em cores e formatos, são ricas em adornos, especialmente as das mulheres. A indumentária consiste, basicamente, em saias rodadas e batas, para as mulheres, e calças bufantes, semelhantes a bombachas, e batas, para os homens. Alguns indivíduos portam “*panos de cabeça*”, as “*trunfas*”, o que marca sua condição liminar de “*estar no chão*”, com o orixá pessoal sendo alimentado. Além disso, quase todos portam “*guias*”, “*suas armas de defesa*”, como diz Mãe Tereza, mas que também são insígnias de sua posição ritual. Estas “*guias*” são postas no pescoço, com uma ou duas cores e mais finas, para os filhos-de-santo, ou “*guias imperiais*”, longas e multicoloridas, trançadas do ombro à cintura, para os Pais-de-santo. Além destas, existe as “*guias*” de “*prontos*”, semelhantes às simples, porém com contas mais grossas.

Portando um “axó”



A “roda” seguiu a seqüência “das rezas dos orixás”, “tiradas” pelos tamboreiros, durante toda a noite, com poucas interrupções para os filhos-de-santo “pegarem axés” e conversarem com os orixás. Mãe Santinha iniciou o Batuque e retirou-se para terminar de se arrumar. Por isso, nos primeiros instantes quem coordenou foi Iza, a dona da “Festa”. Neste início, chamou-me a atenção o grande número de crianças “na roda”, dançando entre os adultos ou no colo destes, algumas adormecidas nos braços dos pais. Ao longo da “Festa” era comum que os orixás pegassem crianças nos braços e as levassem consigo, dançando, levantando-as em direção à noite, na soleira da porta da rua e depois, na porta do “Pará”. Muitos rapazes revezavam-se no toque dos “agês”. Alguns bebês possuíam estes instrumentos em miniatura, em vez de chocalhos. Antes de iniciar a “Festa”, alguns meninos brincavam de tamboreiros, tocando em baldes, latas ou mesas

“Entrando na roda”



Aos poucos, os orixás começam “*a chegar*”, os dois primeiros são muito aplaudidos, cumprimentam-se e passam a dançar no “*centro da roda*”. Outros vão “*chegando*” e ocupando o mesmo lugar. Após o momento que Mãe Santinha voltou, desta vez com todos os seus ornamentos, eles passaram a “*chegar*” em maior número. Quando o orixá “*chega*” o corpo do “*cavalo-de-santo*” tem uma série de espasmos e o indivíduo é tomado pela dança, sendo como que “*puxado*” para “*dentro da roda*”. Ele vai dançando até a porta da rua e abre os braços, saudando o Bará Lodê com gritos ou gestos largos, repete a mesma ação na porta do “*Pará*”, onde “*bate cabeça*”, então cumprimenta os tamboreiros e, por fim, “*bate cabeça*” para sua Mãe-de-santo. Quando a “*reza*” na qual o orixá “*chegou*” cessa, o corpo “*ocupado*” sofre um desfalecimento, sendo amparado por alguém que “*firma*” o “*santo*”, tocando-lhe as articulações dos braços, abraçando-o e soprando-lhe ao ouvido. Então, o orixá sai a dançar, cumprimentando os outros orixás “*no mundo*”, “*batendo cabeça*” para alguns ou para determinados batuqueiros. Esta foi a seqüência de ações do Ogum Milaió de Mãe Santinha, quando eu o vi “*vir ao mundo*” pela primeira vez, naquela noite. Foi um momento de grande emoção na “*Festa*”, quando seu “*Orixá Chefe*” foi

recebido com muitos aplausos. O mesmo ocorreu com o Ogum Diolá, de sua filha Iza, que o sucedeu em sua incorporação. E, por fim, foram ambos os Oguns muito aplaudidos quando se cumprimentaram e dançaram abraçados, com os rostos unidos, no “*centro da roda*”, cercados pelos outros orixás.

Após uma breve pausa dos tambores, durante a qual os orixás distribuíram seu “*axé*”, dando passes, cumprimentando e aconselhando os participantes, recomeçou o Batuque. Numa destas paradas, Mãe Tereza se aproximou de mim e disse para que eu me aconselhasse com um orixá que “*tivesse fala*”. Veio, então, uma Oiá lhe “*bater cabeça*” e Mãe Tereza indicou-me a ela. Perguntei à Oiá “quem” deveria escolher para realizar minha pesquisa. Ela falou algo sobre a dúvida, e concluiu que eu deveria escolher pelos meus sentimentos. Olhei para seu rosto e me desconcertei com sua expressão severa, oblíqua, negra, sem a menor dúvida no olhar. Quando procurei Mãe Tereza com os olhos, vi que ela havia se afastado.

Acho que ela esteve assim quase que todo o tempo, um tanto à margem da “*Festa*”. Mãe Tereza dançou o tempo todo, mas seu orixá “*não veio*”. Às vezes ela parava encostada na parede, observando a “*Festa*”, com as mãos nas costas e seu sorriso de lado nos lábios. Mãe Tereza é uma velhinha, baixinha, levemente curvada, risonha e com algumas “*ranzinzices de velha*”, como ela mesma diz, tal como reclamar quando teme que as crianças vão pisar nos seus pés. Pinta o cabelo com frequência, é vaidosa, gosta de falar de sua genealogia “*de santo*”, dos orixás dos parentes e conhecidos. Parece-me ter profundo respeito por estes orixás, e uma energia surpreendente para sua idade. Seu rosto tem uma expressão de incredulidade ou, talvez, de um certo desdém, que é dada pelo lábio superior levantado à esquerda, num sorriso de soslaio. “*Essa é a minha boca, torta de tanto fumar o cachimbo do Pai Xapanã, que o axé dele é da fumaça... A cara é feia, mas o coração é bom.*” Assim ela se descreve com frequência. Oiá me disse que eu escolhesse pelos meus sentimentos, escolho Mãe Tereza, vamos ver se ela me autoriza a pesquisar em sua “*Casa*”.

Em um dado momento da “*Festa*” comentei com Mãe Tereza sobre a quantidade de pessoas, ao que ela respondeu:

“Essa é uma Festa pequena. Ihh... tem que ver quando é Festa Grande...Aqui só tão os mais próximos... os filhos-de-santo da

Santinha...tem irmãos nossos... tem os filhos da Izinha... Tem duas famílias. Mais os amigos, pais, irmãos... filhos... É como se fosse tudo uma grande família”.

Esta idéia de confraternização, presente na fala de Mãe Tereza, poderia ser vista em termos físicos durante a “Festa”. Os orixás dançaram sete horas, praticamente sem parar, acompanhados pelos filhos-de-santo na roda. Foi uma dança de muitos abraços, cumprimentos, reconhecimentos de parte a parte. Tenho a impressão que naquela noite todos os participantes cumprimentaram, “pegando seu axé”, cada um dos “orixás no mundo”, pelo menos uma vez.

O ato de “tomar axé” com um “orixá no mundo” dá-se nas pausas do tambor. Começa com o crente “batendo cabeça” para o orixá e dizendo sua saudação em yorubá. O orixá toca nas suas costas e lhe faz uma limpeza ritual, passando-lhe as mãos pelo rosto, braços, tronco, pernas e costas, retirando suas impurezas, soprando, assobiando, gritando levemente, ou pegando nos braços. O “santo”, então, toca nas suas articulações dos braços, “pondo sobre ele seu axé”, fecha seus membros superiores e o abraça podendo dar-lhe conselhos ao ouvido. Por fim, o “pecador” beija as mãos do “Santo” e se retira. Este ato, ao mesmo tempo que é uma limpeza ritual, parece-me como uma troca de respeitos, que algumas vezes pode ser bastante afetiva. “Pegar axé com os orixás” é uma “obrigação”, pois é, antes de tudo, prova de respeito dos “pecadores” para com os “Santos”. Por isso, deve-se “pegar axé” com o maior número de orixás, principalmente com aqueles diretamente ligados à sua descendência religiosa.

Contudo, o gesto de reconhecimento entre os batuqueiros que mais me chamou atenção nesta noite foi o ato de “bater cabeça”. Na “Festa” quase todos “batiam cabeça” entre si, os “pecadores” “batiam cabeça” para os “santos”, mas, em alguns casos, orixás “batiam cabeça” para pessoas não incorporadas, em reconhecimento ao seu tempo de religião, como me explicou Mãe Tereza. Assim, orixás também “batiam cabeça” para outros orixás, recebendo uma resposta recíproca, em alguns casos, e em outros não. Pareceu-me que tudo se resolvia no grau de diferença de posições. Às vezes, alguém vinha deitar-se e aquele que recebia o cumprimento segurava o outro antes que ele fosse até o chão, em atitude de respeito. Assim fez o Ogum Milaió de Mãe Santinha quando Mãe Tereza foi lhe “bater cabeça”, o orixá “deu seu axé” a ela, e ambos cumprimentaram-se. Percebi

que todos os orixás “*bateram cabeça*” para o Ogum Milaió de Mãe Santinha, que retribuiu o gesto apenas para alguns desses “*santos*”, segundo Mãe Tereza, os únicos tão ou “*mais antigos*”, que o Ogum.

A saudação entre os “*orixás no mundo*” também segue um padrão. Os “*santos*” tocam os antebraços e então se abraçam rodando unidos, enquanto que com a mão livre indicam o parceiro, sendo então ambos saudados pela audiência por seus respectivos gritos em yorubá (*Alupo! Ogunhe! Epaieiô! Caô!...*) E, por fim, a outra forma de reconhecimento e contato que pareceu-me recorrente entre os participantes daquela “*Festa*” foi o “*Passeio*”, quando um orixá pegava um filho-de-santo pelas mãos e o colocava às suas costas, levando a “*passrear*”, dançando pelo “*Salão*”. O percurso era o mesmo de quando o orixá “*chegava no mundo*”, ou seja, a porta da rua, o “*Pará*” e os tambores. Então, o orixá “*dava seu axé*” para os indivíduos. A maior parte das vezes o “*Passeio*” era individual, mas em algumas vezes havia duas, três ou mais pessoas às costas de um orixá. Em um momento da “*Festa*”, o Ogum Diolá de Iza levou a “*passrear*” uma fila com mais de dez pessoas, todos com “*trunfa*” na cabeça, ou seja, seus filhos-de-santo que estavam “*de obrigação*” naquela “*Festa*”.

“*Passeando*” com os orixás



A dança dos orixás, no centro da roda, pareceu-me como um extravasamento da dança dos participantes do círculo, aumentando a graduação nos movimentos de coluna e de braços, mas mantendo os mesmos passos. Aliás, os passos são extremamente simples, o que torna o acesso à dança na roda, bastante “democrático”. O passo básico consiste numa marcação simples do tempo com os pés, avançando, abrindo e fechando as passadas enquanto o acento é dado pela perna que está dentro. Sobre este passo produzem-se outras variações mais sutis, mudando-se o acento do tempo para o quadril, avançando e recuando, com o passo duplo à lateral, com um contratempo marcado pelo outro pé, com acento com a perna de fora⁸, etc.

“Dançando na Roda”



⁸ Neste caso, como em todos em que se procura fazer a descrição de um passo de dança, a narrativa geralmente é muito mais complexa que o próprio movimento, o melhor mesmo é a visualização. Como não se pode ver a dança da “Roda de Batuque” neste trabalho, fica a minha palavra de que o passo básico é mais fácil do que parece, e que as variações, estas sim, mais sutis e complexas, produzem-se sobre ele e vão sendo dominadas pelos filhos-de-santo com o tempo.

Todavia, parece-me que a diferença entre a “*dança dos orixás*” e a dos “*pecadores*”, na roda, está exclusivamente na atitude de expansão. Enquanto que a pessoa não incorporada prima por uma economia de movimentos, muitas vezes decorrente da formação espacial em fila indiana, bem como da atenção voltada para dentro do círculo, as pessoas incorporadas possuem uma maior liberdade de movimentação corporal e espacial. Contudo, uma separação entre “*orixás no mundo*” e “*pecadores*” na “*roda*”, a partir de critérios como expansão e comedimento de movimentos, pode ser totalmente arbitrária, visto que, por vezes, há pessoas na “*roda*” que dançam com gestos mais amplos que alguns orixás, mais comedidos. Talvez, o termo apropriado para descrever esta diferenciação esteja no paralelo com a moderna teoria teatral, recorrendo à noção cunhada por Barba (1994) de dilatação da presença⁹.

Para Barba (1994) este princípio é uma das condições para a pré-expressividade, uma espécie de estado “pré-teatral”, quando o sujeito em estado espetacular passa a agir com os vetores do seu corpo voltados para a exterioridade, deixando de ser um observador para ser, ao mesmo tempo, objeto de observação e um observador que interage com o mundo a seu redor. Contudo, um dos aspectos mais interessantes da possessão no Batuque, como observo na “*Bandeira da Iemanjá Osi*”, está justamente na contradição expressiva que envolve esta dilatação da presença. Ao contrário da possessão como observei em alguns templos de Umbanda Cruzada, as entidades incorporadas nas “*Festas*” da “*Bandeira da Iemanjá Osi*” primam por um recolhimento do olhar e uma economia de expressões faciais, bem como no tamanho reduzido dos gestos e do volume dos ruídos produzidos com a voz, exceção feita a alguns orixás específicos, no momento de suas saudações.

A economia da “*ocupação*” é tal que numa “*Festa*” as diferenças entre um “*orixá no mundo*” e um “*pecador*” podem ser, simplesmente, um olhar

⁹ Barba (1994) define a dilatação da presença como um “corpo em estado de prontidão”, não necessariamente em estado de representação, por isso a analogia com a presença dos orixás diz respeito à sua pré-expressividade e não a uma “forma de teatro latente”, ou coisa que o valha. A veracidade da “*ocupação*” é um ponto capital para os batuqueiros, a tal ponto de sujeitarem a pessoa em transe a “*provas*” em caso de desconfiança. Para o autor, um corpo com presença dilatada, possui na imobilidade uma figura por si só espetacular, como ele percebe no teatro tradicional chinês: “*Os atores da Ópera de Pequim param subitamente em certas posições, interrompendo a ação no auge da tensão e retendo essa tensão numa imobilidade que não é estática nem inerte, mas dinâmica. Como um ator chinês se expressou em seu inglês básico: “Moviment stop, inside no stop”. A dança das oposições nessas chamadas shan-toeng ou lian-shan (literalmente “parar a ação”) é dançada no corpo e não com o corpo*”. (Barba, 1994: 88).

semicerrado, uma sobrançelha franzida e uma leve tensão nos lábios¹⁰. Contudo entre essas duas atitudes, há um mundo de diferenças. Enquanto os sujeitos “na roda” estão de olhos bem abertos, vendo tudo que se passa no centro da sala, os orixás, ao contrário, com seu olhar recolhido, são o centro da observação e ao mesmo tempo percebem o mundo ao seu redor. Esta oposição dramática entre exterioridade e interioridade reveste as figuras incorporadas de uma aura de dignidade e grandiosidade que contrasta, visivelmente, com os “axêros”, figuras intermediárias entre a possessão pelo orixá e a volta à condição normal, humana, do “cavalo-de-santo”. Estes últimos têm o foco do olhar voltado para o exterior e interagem diretamente com os participantes, não obedecendo a um posicionamento “fixo” no espaço ritual.

Outro aspecto interessante sobre a “dança dos orixás” na “Bandeira da Iemanjá Osi” é uma certa padronização dos gestos. Algumas vezes, vi os “ocupados”, juntos, executarem o gesto típico de cada orixá durante sua “reza”. Estes gestos podem ser um movimento de polegar, imitando uma chave, para o Bará, movimentos de mãos espalmadas como espadas, para Ogum e Oiá, a mímese de esmagar ervas, na “reza” de Ossanha, o ato de maquiarse com as mãos, de Oxum, dentre outros. Havia momentos em que todos, inclusive os participantes da roda, repetiam estes gestos, como quando Ossanha esmaga ervas, ou quando todos enrolavam os antebraços como se fiassem e desfiassem novelos invisíveis. Mas, na maior parte do tempo, apenas orixás repetiam os gestos específicos, como quando eles batem palmas juntos, na “reza” que precedeu a “Saída do Ecó”¹¹. Mesmo assim, a repetição coletiva do gestual ao longo do “toque”, pareceu-me um tanto difusa, exceção feita ao “Alujá”, quando todos os orixás executam juntos, e com os mesmos movimentos, a dança em homenagem a Xangô¹².

¹⁰ Talvez um dos fatores que justifique esta economia nas incorporações esteja no fato de que os orixás no Batuque podem sair à rua para fazer “despachos” – do “Ecó”, de “quartinhas”, “Levantações”, ou quaisquer outras necessidades que o orixá queira atender.

¹¹ Este é um dos pontos altos da “Festa” em que se faz uma “Limpeza mágica” coletiva, e que será descrito mais adiante.

¹² A única referência êmica para a execução coletiva do “Alujá” “é que ele provoca possessões, pelo vigor do toque” (Corrêa, 1992: 184). Talvez uma explicação possível para o destaque do “Alujá” nas “Festas” da rede, esteja no depoimento de Pernambuco Nogueira, que foi íntimo de Mãe Stela. Segundo ele, Mãe Stela originalmente era filha de Xangô, mas recebeu uma “surra” de seu orixá e quase morreu. Ela então procurou Manoelzinho de Xapanã que tentou savá-la, dando-lhe para outro orixá, mas nenhum queria aceitá-la. “A raiva do Xangô era muito grande... Então a Iemanjá,

Contudo, foi no momento final do Batuque, quando a “roda” encerra e os orixás que permanecem incorporados fazem uma apresentação final, dando conselhos gerais para a comunidade, distribuindo os “erês” - doces, frutas, comidas, brinquedos -, “tirando rezas” em homenagem aos orixás de seu Pai-de-santo, do dono da “Casa”, da “Festa” ou de sua cabeça, que eles dançaram sua identidade simbólica em sua plenitude. Neste instante vi o Ogum Milaió e o Ogum Diolá dançarem juntos o “atã”, acompanhados de duas Oiás, Ossanha dançou em uma perna só, o Bará abriu portas invisíveis com sua chave em forma de polegar, Oxum desmanchou-se em embelezamentos e Iemanjá derramou suas lágrimas sobre sua Família.

Quando acabou o “toque”, os orixás que ainda estavam incorporados ficaram no centro do “Salão”, abraçados. Um a um foram à frente, discursaram, reconhecendo a nova Mãe-de-santo, cantaram “rezas”, distribuíram os “erês”, dançaram, “bateram cabeça” para o Ogum Milaió e para o Ogum Diolá, e depois “subiram”. Ao serem “despachados” sentam-se tremendo em uma cadeira colocada à frente do “Pará” e alguém os ajuda neste processo de desincorporação, passando-lhes azeite de dendê nas articulações e cobrindo seu rosto com um pano branco. Por fim, este pano é retirado rapidamente, e o “axêro” aparece. Esta entidade é a versão criança daquele orixá, que então passa a brincar pelo “Salão”, misturando-se com os outros participantes da “Festa”.

Alguns orixás que se apresentaram demoraram para “subir”, falando e executando maior número de ações que alguns, que “subiram” em grupos. Sobre seus discursos finais, percebi a recorrência à relação entre mãe e filha, enfatizando sua união, sem risco de separação. Uma Iemanjá, de um membro antigo da Família, falou dessa relação, enquanto abraçava os dois Oguns. Elogiou a ausência de conflitos, discursou sobre o valor da gratidão, da humildade, fez uma série de recomendações maternais e conciliatórias e “subiu”. O Ogum Diolá explicou seu duplo “axê”, de Ogum e de Bará, esclarecendo porque Iza havia sido dada para Ogum se havia nascido na segunda-feira, dia de Bará. Assim, falou o Ogum Diolá:

que é a grande Mãe, aceitou ela. Por isso quando a Osi chegava, ela dançava o Alujá em homenagem pro Xangô. Na época, essa era a única Iemanjá que dançava o Alujá...”.

“Vou explicar para que não saiam falando por aí que isto não tem fundamento na nossa religião. Porque tem... O filho do Ossanha tá? Ele pode confirmar o que eu vou explicar... Isso as pessoas para entender tem que entender bem o fundamento da nossa religião...”

Explicou que tanto ele, Ogum Diolá, quanto o Bará, queriam a posse da cabeça da filha de Mãe Santinha, mas que ele não abriu mão, por isso, Bará como consolação deu a ela seu “axé”. A explicação do Ogum Diolá denotava uma certa preocupação com as críticas que a comunidade poderia fazer sobre a legitimidade de sua autoridade simbólica, ou seja, sobre se “fundamento”. Já o Ogum Milaió falou das dificuldades de Mãe Santinha para criar aquela filha, seus esforços para que ela tivesse “tudo do bom”, e que mesmo sem dinheiro deve-se fazer uma “Festa” para honrar seu orixá, como foi o caso daquela “Quinzena”; reforçou o discurso de humildade e compromisso entre mãe e filha, dançou e “subiu”, sob uma chuva de pétalas de flores, lançada pelos presentes.

Ouvindo os orixás



Surgiu, então o “axêro” de Mãe Santinha, uma figura endiabrada, com uma voz incrivelmente aguda, que promoveu a desordem no *Salão*”, destruindo a decoração da “Festa” e partilhando os “erês”, o “amalá” e os “mercados”, enfim,

marcando o fim do “*Ebó*” com uma alegria visível. Foi neste momento que Mãe Tereza se retirou, dizendo quase ao ouvido do “*axêro*”, “*muito linda a sua Festa*”, ao que ele ficou muito feliz. Resolvi me despedir repetindo a frase de Mãe Tereza, “*muito linda a sua Festa*”, mas o resultado não foi o mesmo. Disse que voltaria mais vezes e me fui.

2.3 A Performance ritual das “*Festas*” da rede

Para analisar a “*Festa Batuqueira*” parto do pressuposto teórico de Tambiah (1985)¹³, segundo o qual, a performance ritual deve ser analisada como um sistema comunicativo que lança mão de canais simbólicos mútuos para expressar uma força ilocucionária única. Assim, para o autor, o ritual como performance, caracteriza-se por sua “*intencionalidade ilocucionária que acarreta na comunidade o efeito perlocucionário de comprometimento*” (Tambiah, 1985: 125), isto é, uma ação mobilizadora da comunidade para que esta se engaje em uma determinada posição coletiva. Além disto, como um sistema comunicacional, simbolicamente eficiente, o ritual prima por um alto grau de estereotipia, expresso na padronização de elementos estéticos e de ações simbólicas, bem como, traduz a performance social do grupo que o produz pela distribuição diferenciada de papéis neste sistema comunicacional.

“Num sentido Austiniano de performance, quando se diz algo, se faz algo, como um ato convencional; num sentido diverso da performance de palco, o rito usa meios múltiplos através dos quais participantes experenciam o evento intensivamente; e no sentido de valores indiciais, sendo realizado e recebido por atores durante a performance” (Tambiah, 19985:128).

Este processo ritual caracteriza-se pela “*criação de uma experiência sensorial totalizada*” (Tambiah, 1985: 153) que, ao mesmo tempo reforça os laços

¹³ O autor propõe sua análise performativa para o ritual a partir da teoria dos atos de palavra de Austin (1990), ao perceber o ritual como “*um sistema construído de comunicação simbólica*”, que realiza e expressa uma ação coletiva face os desafios da existência, portanto reveladora de uma cosmovisão e de uma organização social específica.

afetivos e a ordem social. Estes são os chamados laços de “*poder e solidariedade*” do ritual, descritos por Tambiah. Tal perspectiva vai de encontro à posição clássica de Durkheim (1996) que afirma o caráter socializante do ritual. Shiefflien (1985), ao contrário, relaciona os laços coletivizadores da performance ritual, com seu poder de coesão e coerção, à afirmação da alteridade religiosa. Para o autor, a “*Unidade e Integridade da performance ritual é indissociável da construção do contexto cosmológico no qual se dá a performance*” (Shiefflien, 1985: 68), portanto, os símbolos religiosos e ações rituais mobilizados visam reforçar valores sociais, mas antes de tudo, expressam a vitalidade de uma visão de mundo específica.

Assim, a noite de sábado ocupa um lugar privilegiado na rotina ritual que compõe o “*Ebó*”. Por seu caráter público, da realização da “*Festa*” depende o coroamento dos esforços dos membros da Família ao longo de todo um ano. E, para que o “*Ebó*” faça sucesso, a transmissão comunicacional durante a “*Festa*” deve cumprir seu papel como força ilocucionária. Se isto não ocorre, o ritual não atinge sua eficácia performativa, ou o faz em um grau abaixo das expectativas da Família naquele ano. A “*Festa*” condensa os três elementos de análise que propõe Tambiah (força ilocucionária, padronização e divisão de papéis) e, como sistema comunicativo, ou seja, enquanto performance, é de sua preparação “adequada”, segundo valores daquela comunidade, e das condições específicas de sua execução no momento em que ela ocorre, que advém o seu sucesso, ou não.

A padronização simbólica de uma “*Festa Batuqueira*” é bastante complexa. A estereotipia, em termos da teoria de Tambiah, pode ser vista em vários de seus elementos, na organização do espaço, no vestuário e nos seus acessórios (“*guias*” “*trunfas*”, objetos manipulados pelos orixás), na atuação dos músicos, na forma de dançar e cantar, no gestual dos orixás, na troca de cumprimentos e contatos entre “*santos*” e “*pecadores*”, no código de etiqueta entre os participantes da “*Festa*”, nas conversas na “*Cozinha*”, na preparação e distribuição da comida, na decoração do “*Salão*” e da “*Frente do Pará*”, nos discursos finais dos orixás, na brincadeira dos “*axêros*”; enfim em todo o conjunto de formas e ações que fazem da “*Festa*” um fenômeno estético dos mais ricos. Num sistema de tal complexidade, falar de alguns elementos e não de todos é no mínimo temerário, porém, isto demandaria um espaço mais amplo do que esta dissertação, por isso escolho aqueles

que julgo mais necessários para a afirmação da força ilocucionária do ritual. Acredito que estes elementos são a organização do espaço ritual, sua construção simbólica durante a “Festa”, a indumentária, as ações rituais e a distribuição de papéis na execução destas ações, e a fala ritual.

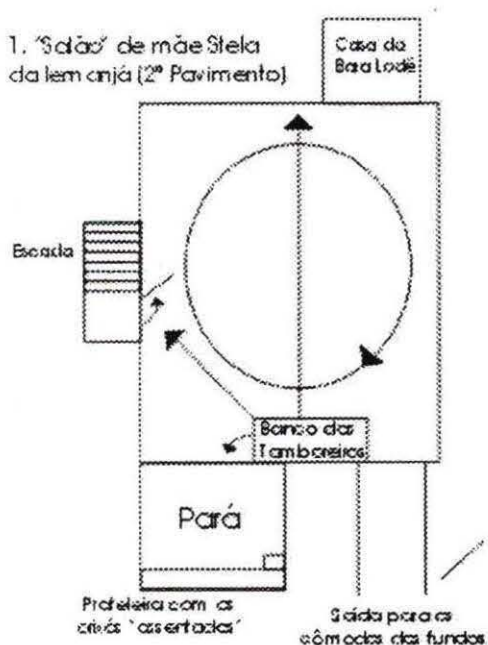
A organização do espaço ritual na “Casa” de Mãe Santinha do Ogum segue um padrão que percebi recorrente nas outras “Casas” da “Bandeira da Iemanjá Osí” que visitei. Segundo Mãe Tereza, suas “Casas” assemelham-se à de sua Mãe-de-santo. Todavia, por uma série de fatores, tais como, espaço, localização e formato do imóvel, a “Casa” de Mãe Stela possuía características únicas, diferentes da maioria das atuais. Na “Casa” de Mãe Stela, o “Salão” ficava num segundo pavimento, com a “Cozinha” no térreo, possuindo uma série de construções assessorias ao longo do terreno¹⁴. A maior parte das “Casas” na rede, hoje, não dispõe de tanto espaço, não possui locais para a criação de animais, nem grandes áreas para enterro de “despachos”. Além disto, em muitas o “Salão” fica no térreo e os Pais-de-santo residem em um segundo pavimento, ou em cômodos nos fundos do templo, como ocorre nas “Casas” de Mãe Santinha e Mãe Tereza. Entretanto, as semelhanças que percebo entre estes modelos de “Casas” podem ser inferidas a partir da organização espacial do “Salão”, o espaço destinado aos rituais públicos da Família. Neste, três pontos têm localização privilegiada, o “Pará”, a porta da rua e o banco dos tamboreiros, estando ambos diretamente ligados à ação ritual, como se pode ver no quadro abaixo:

¹⁴ Para esta análise recorro às plantas baixas desenhadas por Corrêa (1992: 282-283) em sua dissertação de mestrado, além das descrições de Mãe Tereza de Xapanã.

Organização espacial dos "salões" na "Bandeira da Iemanjá Osi"

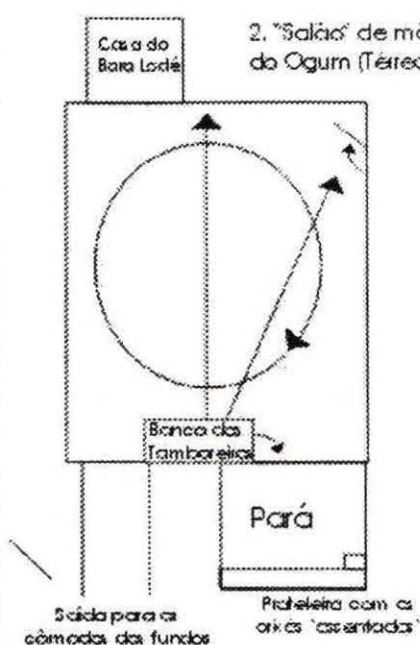
RUA

1. "Salão" de Mãe Stella
da Iemanjá (2º Pavimento)



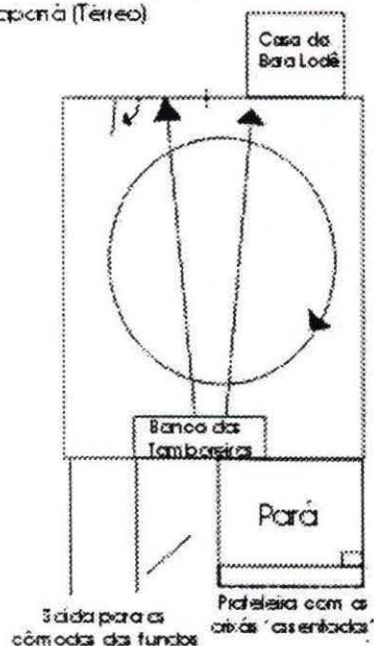
RUA

2. "Salão" de Mãe Santinha
do Ogum (Térreo)



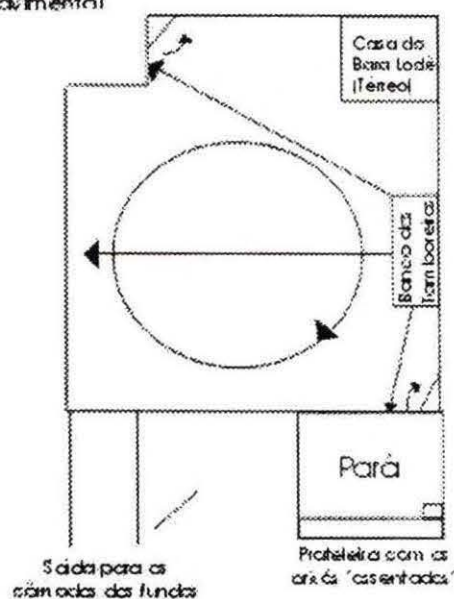
RUA

3. "Salão" de Mãe Teresa
de Xapianã (Térreo)



RUA

4. "Salão" de Tânia de Xapianã,
Filha de Santo de Mãe Santinha do Ogum
(2º Pavimento)



Sobre a disposição espacial destes quatro “*Salões*” chama-me a atenção a recorrência de sua orientação para o exterior. Neles, a porta externa dirige-se imediatamente para a rua. Na “*Casa*” de Mãe Stela esta porta ficava um pouco à lateral, onde estava localizada a escada que dava acesso ao segundo pavimento, o que não chega a caracterizar uma exceção. Nos quatro “*Salões*”, em polaridade espacial com a rua encontra-se o coração da “*Casa de Religião*”, o “*Pará*”, com seus orixás “*assentados*”, posicionados na parede oposta à frente do templo. Nesta direção interna encontram-se os cômodos nos quais os moradores da “*Casa*” habitam, bem como a “*Cozinha de Santo*”, para onde os animais são retirados durante o ritual, após serem sacrificados no “*Pará*”, sendo então limpos e preparados¹⁵.

Ao tomar como ponto de referência a visão dos tamboreiros para esta comparação, faço-o pois eles são acompanhantes ativos das ações do ritual, executando a música que desencadeia o transe ou homenageia os orixás¹⁶. Por tudo isso, sua visão é privilegiada, estando eles sentados em uma espécie de plataforma elevada, da qual observam todo o espaço e os principais pontos para as ações do ritual. Seu banco está posto ao lado do “*Quarto-de-santo*”, local em que os orixás “*batem cabeça*” quando “*chegam*” e se posicionam no final para discursar e distribuir os “*erês*”, que formam a “*Frente do Pará*”. O outro ponto de ações importantes na “*Festa*” é a porta da rua, pela qual saem e entram orixás durante a “*Saída do ecó*”, na “*Levantação*” e no “*Serão*”, quando são sacrificados animais para o Bará Lodê na sua própria “*Casa*”.

¹⁵ Da Matta (1985) compreende a relação entre público e privado na sociedade brasileira com sintetizada na polaridade casa/rua. Para o autor, a ênfase cultural em festas e rituais públicos de nossa cultura teria a capacidade unificar essas duas esferas. “*No Brasil há códigos específicos para cada esfera que a sociedade toma como básico. Somos uma pessoa em casa, outra na rua e ainda outra na igreja, terreiro ou centro espírita. Nossa lógica é relacional no sentido de que sempre estamos querendo maximizar as relações e a inclusão, criando com isso zonas de ambiguidade permanente. Numa sociedade tão bem demarcada por múltiplos espaços, não me admira ser o Brasil o país das festividades. Pois que a festa é um dos mecanismos mais importantes para relacionar esses domínios segregados e afastados uns dos outros.*” (Da Matta, 1985: 88-89). Vendo as “*Festas*” da rede me pergunto se essa associação é pertinente, ou em que termos. Alguns espaços da “*Casa*” transformam-se conforme a ocasião (sala-“*Salão*”, cozinha-“*Cozinha*”), outros são sempre solo sagrado (“*Pará*”, “*Casa do Lodê*” e “*Aressum*”). E assim, mesmo orientada para a rua, a “*Casa*” abre-se, não para a sociedade como um todo, mas para outras “*Casas*”, de parentes-de-santo ou de visitas, enfim, para sua comunidade de sentido. Parece-me que o mundo externo que a “*Festa*” busca regular o contato é o próprio mundo batuqueiro.

¹⁶ Segundo Braga (1997: 58), “*Os tamboreiros “puxam as rezas” na seqüência ritual, podendo mesmo alterar a ordem, frisando algum canto específico “da cabeça” de um “cavalo-de-santo” quando ele começa a entrar em transe*”. Além disso, os músicos “*tiram as rezas*” que os orixás solicitam em seu discurso final, quando dançam em homenagem a outros orixás.

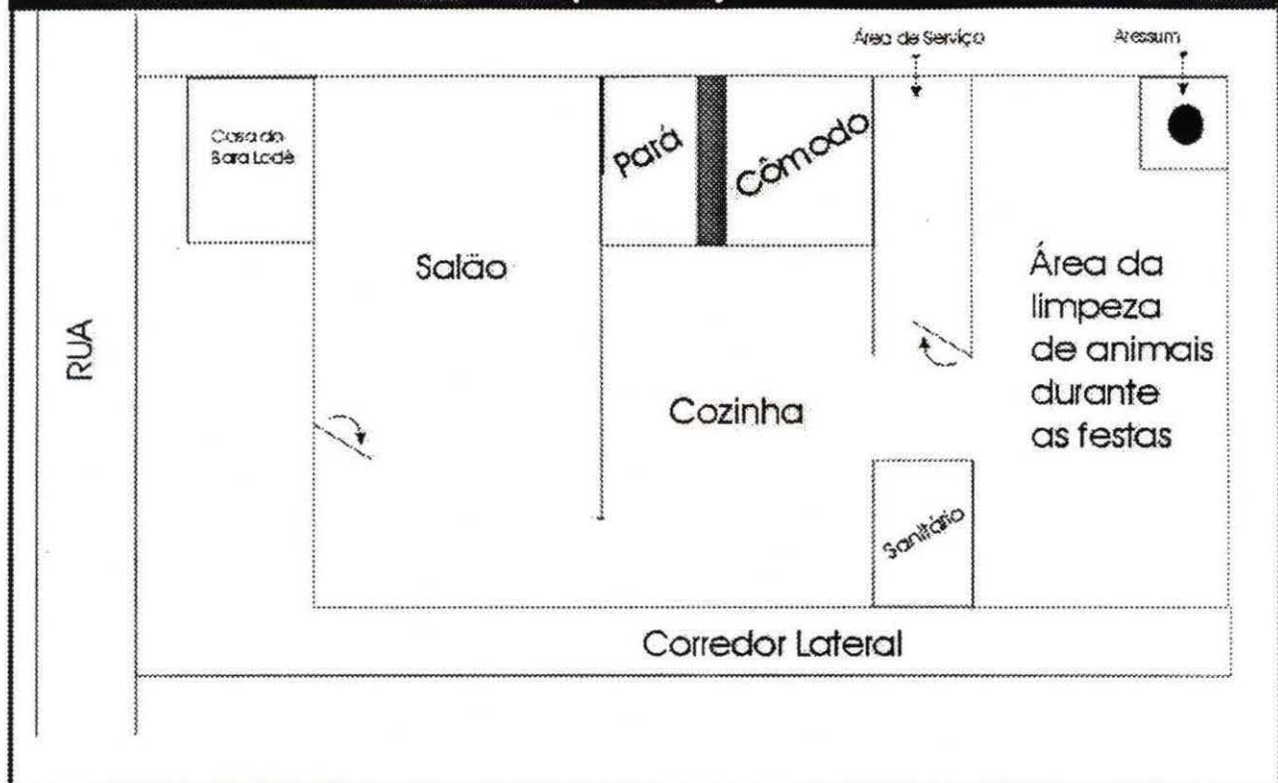
Nos quatro “Salões” em questão, o banco dos tamboreiros está colocado ao lado da porta do “Pará”, de frente para a porta da rua. Na “Casa” de Tânia de Xapanã, filha-de-santo de Mãe Santinha do Ogum, o que poderia parecer uma exceção, confirma a regra. O banco está colocado em uma parede adjacente ao “Pará”, da qual pode-se ver a soleira da porta. Acredito que isto deve-se ao fato do “Salão” ter um recuo na parede de entrada, o que força o deslocamento do banco, senão a visão dos tamboreiros ficaria prejudicada por um ângulo morto. Se assim não fosse, a organização espacial dos quatro “Salões” seria idêntica, fato que confirma a reprodução de um padrão na organização do espaço ritual em três gerações desta Família.

Nesta organização espacial padronizada, pode-se perceber que a “Casa” orienta-se para o mundo exterior. No interior ficam os espaços de maior intimidade ou aqueles nos quais são realizadas as atividades que requerem maior segredo, o “Pará”, a “Cozinha” e o “Aressum”, nesta ordem. O “Pará” - no qual os filhos-de-santo vêm “bater cabeça” sempre que entram e saem da “Casa” ou os “clientes” vêm “consultar”, fica no “Salão”. Nele, ocorrem as atividades públicas da “Casa”, ou seja, os rituais com os orixás, a quem as “Festas” são dedicadas. A área na qual os animais são limpos, “coreados” e “depenados” e “abertos”, atos que produzem sujeira, fica nos fundos. Mas, mais protegido ainda fica o “Aressum”, no qual são realizadas as ações rituais com os “Eguns”, as forças perigosas do universo simbólico do Batuque, as quais estão associadas à “Feitiçaria”¹⁷, e que, portanto, requerem mais segredo. E, intermediando a relação da “Casa” com o mundo exterior fica a “Casa do Bará Lodê”, adjunta à entrada. Este é o orixá da rua, primeiro deus do panteão batuqueiro, que deve ser satisfeito antes de todos para que as “obrigações” tenham sucesso¹⁸.

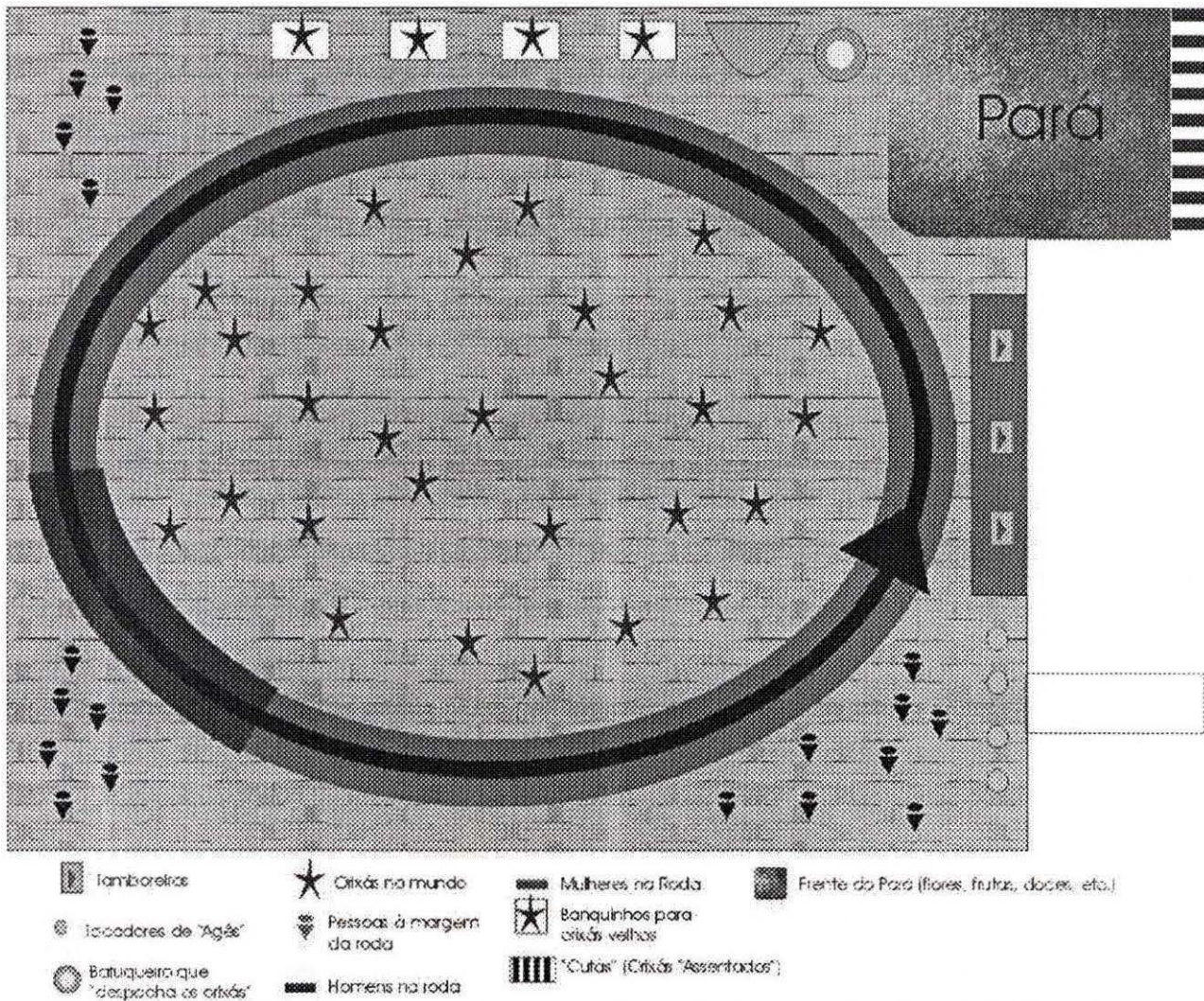
¹⁷ Nas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras tradicionais, os mortos estão ligados diretamente à feitiçaria, ao perigo da morte simbólica e ao desaparecimento. São portanto, objetos de culto ‘in memoriam’, temor, manipulação mágica, e recorrência em conflitos graves, o que demonstra a natureza “assustadora” de seu poder. Ou, como diz Mãe Tereza, “com o outro lado não se brinca”. Sobre esta relação com a morte ver Bastide (1971), Santos (1977), Corrêa (1992), dentre outros. Por isso, acredito que o mais protegido na “Casa” não é necessariamente o “íntimo”, mas o “segredo” ou que requer ocultação.

¹⁸ Na Cosmovisão Batuqueira o Bará Lodê abre ou fecha os caminhos, desde que esteja satisfeito, ele é o intermediário na comunicação entre dois mundos, o caçula na “Família dos orixás”, que, por isso, deve ser agradado primeiro. “O Bará sempre vai na frente”, por isso tem sua própria “Casa”, que fica à frente da “Casa de Religião”. Ele é o facilitador e guardião mágico da “Casa”.

Organização Espacial da Casa de Mãe Tereza (Térreo)



|| Todavia, durante a realização da “Festa” o espaço de uma “Casa de Religião” se transforma, ganhando uma construção bem mais complexa, na qual se sobrepõem a distribuição de papéis e os elementos simbólicos do ritual. O “Salão” se torna o espaço onde ocorre um evento público, recebendo uma decoração especial, que pode levar horas até ser toda preparada. || Um bom exemplo pode ser percebido na decoração do “Salão” de Mãe Santinha na “Quinzena Do Ogum Diolá”



Primeiramente, sobre este “mapa” da organização simbólica do espaço nas “Festas Batuqueiras” da “Bandeira da Iemanjá Osí”, vale salientar a diferença entre o número de mulheres e de homens. Percebo que nas “Festas” da rede com maior número de participantes - como é o caso das realizadas na “Casa” de Mãe Santinha - a proporção fica em torno de 1:3, ou algo assim. Para se ter uma idéia desta diferença, dos “festeiros” que no ano de 2001 estiveram à frente dos “Ebós” - mesmo quando associados a seus cônjuges, também de alto grau hierárquico - sete eram mulheres, e três, homens. Tal fato parece-me advir diretamente da diferença significativa entre o número de mulheres e homens nas famílias da rede, apesar de não haver impedimento específico a sua ascensão ritual.

Quanto ao vestuário nas “Festas”, chama-me a atenção que seu formato - com saias de babados, calças bufantes e pés descalços - remete à indumentária dos escravos, a tal ponto de muitas vezes, o figurino das mulheres

assemelhar-se à figura das baianas típicas. Entretanto, o luxo e o colorido dos “axós” tornam esta associação algo forçada, tal é a sensação de vitalidade e alegria que a textura de cores vibrantes que mais de cem “axós” reunidos no espaço de um “Salão”, produz. Destas indumentárias, o maior destaque cabe às mulheres, cujas roupas possuem maior variedade de formatos, babados, rendas, ombreiras, jóias, maquiagem e cabelo. Os homens primam por uma certa sobriedade, exceção a alguns indivíduos com algumas batas “*mais vistosas*”.

O papel da “*roupa de religião*” nas “*Festas*” daria um capítulo à parte. Certa vez, tive a oportunidade de acompanhar Mãe Tereza na costureira que mais roupas faz para a “*Grande Família*”, podendo ter uma idéia da importância do “axó” para a imagem pública do batuqueiro. O ato de usar roupas luxuosas demais pode ser sinal de exibição, de menos, excesso de modéstia. De alguns indivíduos de alta posição quase que se espera que varie o “axó” a cada “*Festa*”, alguns o fazem, outros optam por manter o mesmo “axó” sempre, quer seja ele simples, ou extremamente luxuoso. Estas são, dentre outras tantas, as soluções encontradas por cada filho-de-santo¹⁹. A única exigência explícita quanto aos “axós” é que na segunda “*Festa*” de um “*Ebó de Quatro pés*”, a “*do peixe*”, priorize-se as cores dos orixás “*da praia*”: branco, azul celeste e amarelo.

A variação de cores dos “axós” nas “*Festas*” não segue padrões muito rígidos, apesar de sua importância capital, posto que, cada cor é associada a um orixá específico²⁰. Pode-se usar as cores do orixá “*dono do ano*”, ou aquelas destinadas a homenagear o orixá “*dono da Casa*” que se visita, o de seu Pai-de-santo, do “*dono de sua cabeça*”, ou o do seu “*corpo*”, ou quaisquer outros. A identidade simbólica do batuqueiro na rede é dada, esta sim, pela cor de seu “*pano de cabeça*”, que deve ser aquela destinada a seu orixá pessoal, quando ele está de “*obrigação*”. Ou então, pela cor e formato de sua guia pessoal. Contudo, às vezes, para mostrar humildade, um Pai-de-santo pode-se usar guias de “*pronto*”, ou o contrário, ostentar sua “*imperial*”.

¹⁹ Em seu estudo sobre a sociabilidade batuqueira Pólvora (1994) percebe a importância do “axó” para a pessoa pública do batuqueiro. “*As regras de permanência entre os batuqueiros exigem uma “boa” apresentação visual. Dentro do senso estético que lhes é peculiar, o aspecto visual é cuidadosamente planejado, porque observado e comentado*” (1994: 177).

²⁰ Cada Orixá tem cores, comidas, animais, objetos, dias da semana, elementos da natureza, ervas, imagens de santos católicos, dentre outros elementos associados a si. Cada filho-de-santo busca dominar este código, pois de seu conhecimento depende as representações de sua imagem simbólica. Um levantamento completo deste código pode ser encontrado em Oro (1994: 47-55).

Assim como a variação e o luxo dos “axós”, tudo depende das soluções particulares para sua imagem pública, e do reconhecimento que sua pessoa tem na comunidade.

Na “*Quinzena do Ogum Diolá*”, dois terços da “*Festa*”, isto é, mais de cem pessoas, usavam “axós”, alguns portavam “*trunfas*”, símbolo de que “*estavam de obrigação*”, portanto, seus orixás estavam sendo festejados. As pessoas com “*uniforme*”, praticamente todas, “*entravam na roda*”, enquanto que as pessoas com roupas cotidianas, em sua grande maioria, permaneciam à margem, assistindo. Muitos destes eram visitantes, “leigos”, “clientes”, vizinhos e familiares de batuqueiros, que foram à “*Festa*” acompanhando-os ou para consultar com os orixás e “*pegar seu axé*”, ou “*pessoas de religião*” que preferiam “*não entrar na roda*”. A diferença fundamental entre “os de axó” e “os sem axó”, talvez, possa ser inferida a partir de um comentário que Inara, certa vez me fez. “*É lindo quando chega toda a Família junto na Festa, todo mundo com seu axó, com suas guias...*”.

Portanto, portar um “axó” significa portar um “uniforme”, expressão de uma identidade simbólica e de um engajamento num processo de ascensão e pertencimento ritual. Quem veste um “axó” anuncia-se batuqueiro. E, destes, na “*Bandeira da Iemanjá Osí*”, se membro de uma Família da rede ou visitante ilustre, espera-se que “*entre na roda*”, dance e cante em homenagem aos orixás da “*Casa*”. Através desta relação com a indumentária na “*Festa*” pode-se estabelecer uma primeira diferença de papéis entre seus participantes. Existem aqueles que se colocam na posição de visitas “neutras”, assumindo a posição de assistência, e os que se engajam na ação ritual. Entre estes últimos, a divisão de papéis é bem mais complexa.

Seguindo, a princípio, a divisão de trabalho durante a “*Festa*”, pode-se dizer que há a separação entre os que ficam no “*Salão*” e os que ficam fora dele, trabalhando na distribuição da comida. Este é o caso das “*cozinheiras*”, que servem os participantes da “*Festa*” na “*Cozinha*”, e das pessoas encarregadas de fazer os “*mercados*”. Estes, segundo pude acompanhar, seguem também uma preparação diferenciada em três classes, primeiro são preparados os “*mercados*” para os “*festeiros*”, para o Pai-de-santo e os membros de sua família biológica, de alto grau na hierarquia ritual; depois são preparados os “*mercados*” para as visitas ilustres e os Pais-de-santo e, por fim, os “*mercados*” para os filhos-de-santo em geral. Em todos,

procura-se manter o princípio de ter um pouco de cada comida. Nos primeiros, que são personalizados, enfatiza-se os gostos alimentares dos indivíduos, diminuindo-se e aumentando-se certas comidas. Nos segundos, serve-se bem a todos os “axés”, primando pela “fartura”, e, nos terceiros, serve-se a comida de forma eqüitativa.

Os “mercados” são distribuídos de forma diferenciada, mas para todos os participantes, no final da “Festa” pelo “axêro” do Pai-de-santo, ou por ele mesmo, quando este não “se ocupa”. O “mercado”, a dádiva da comida para os batuqueiros, incorpora o princípio da hierarquia. Ele separa os indivíduos ilustres da comunidade, os representantes ilustres do mundo exterior e os filhos-de-santo no geral, que por uma contribuição mais ou menos intensa no “Ebó”, podem transitar de classe no recebimento do dom. Os indivíduos que preparam os “mercados” são membros antigos da “Família” e que, por isso, conhecem bem os gostos alimentares das pessoas e a posição hierárquica que estas ocupam, além do conhecimento para fazer render todos os tipos de comidas dos orixás, que devem estar em todas as bandejas. Nininha do Ogum, a filha-de-santo de Mãe Santinha que cumpre esta função, disse: “Eu tenho o axé do mercado... que meu Pai me deu [mostrando a mão} Isso faz que a comida não azede e renda pra fazer mercado pra todos que estão na Festa...”.



Nininha do Ogum e seu “axé do mercado”

As pessoas que ficam no “*Salão*” podem ser divididas, basicamente, entre as que dançam e as que tocam. A princípio, os filhos-de-santo que não tocam o tambor devem permanecer “*na roda*” o maior tempo possível, pois como diz Mãe Santinha, freqüentemente, “*a Festa é no Salão!*”. Os tamboreiros, que tocam quase ininterruptamente, quase não dançam, parando apenas para descansar ou quando são substituídos por outros tamboreiros presentes, que lhes dão uma ajuda. Assim, alguns circulam na “*roda*”, mas sua contribuição principal é mesmo o “*toque do tambor*”. Na minha opinião, e creio que muitos batuqueiros concordam com isso, ser tamboreiro significa possuir o conhecimento de uma função essencial em uma “*Casa de Religião*”, tal como o “*Chefe da Cozinha de Religião*”, ou quase, como aquele que detém o conhecimento dos atos rituais “*dentro do Pará*”, que, geralmente, são, ou se tornam Pais-de-santo.

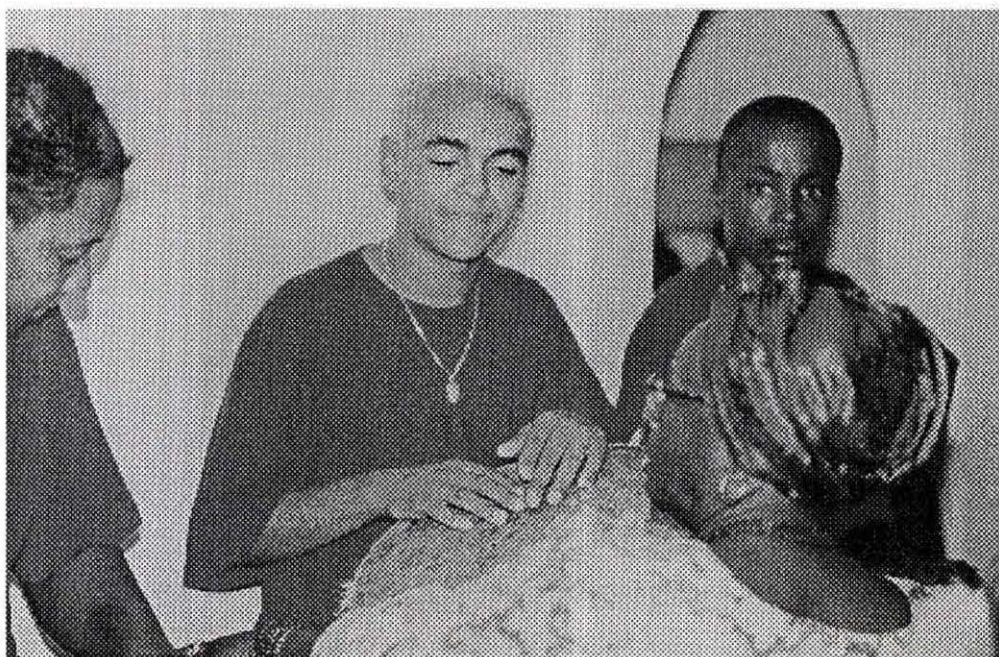
Os tamboreiros ocupam papel de destaque no sistema de respeito de uma Família-de-santo, principalmente se forem “*antigos na religião*”, pois eles cumprem um papel importantíssimo nas “*Festas*”. No Batuque o transe baseia-se na dança que tem ligação direta com a música ritual. Ser tamboreiro na rede é uma função quase que exclusiva dos homens²¹, e muitos garotos aventuram-se neste aprendizado. Durante os toques de um “*Ebó*” é comum ver meninos de até 2 ou 3 anos de idade, acompanhando os tamboreiros em baldes ou latas, sentados aos seus pés ou junto deles. Alguns destes, quando se tornam adolescentes já são capazes de tocar numa “*Festa*”, acompanhando um tamboreiro experiente, geralmente, seu professor²².

Além do respeito que esta função dá, há a possibilidade do aprendizado musical e da remuneração econômica, pois os tamboreiros podem ser contratados para “*tocar numa Festa*”. Por isso, eles são figuras fundamentais para o projeto de ter uma “*Casa de Religião*”. Ter tamboreiros na Família baixa

²¹ Até agora só vi homens “*tocando o tambor*”, mas conta Inara que anos atrás algumas mulheres se aventuravam a aprender a tocar, mas, segundo ela, isto também era raro.

²² Esta é a relação que existe entre dois netos de Mãe Tereza e João Carlos do Ossanha, que além de lhes dar aulas, leva-os para tocar junto em outras “*Casas*”, quando é contratado para isto. Em algumas ocasiões estes rapazes já começam a “*pegar o tambor*” sozinhos, o que exige segurança e uma certa ousadia. O mesmo, vale para o ato de “*cantar as rezas*”, o que nem todos os tamboreiros na rede fazem. Possuir uma voz boa – com melodia, dicção e volume adequados – é um grande desafio para afirmação dos tamboreiros.

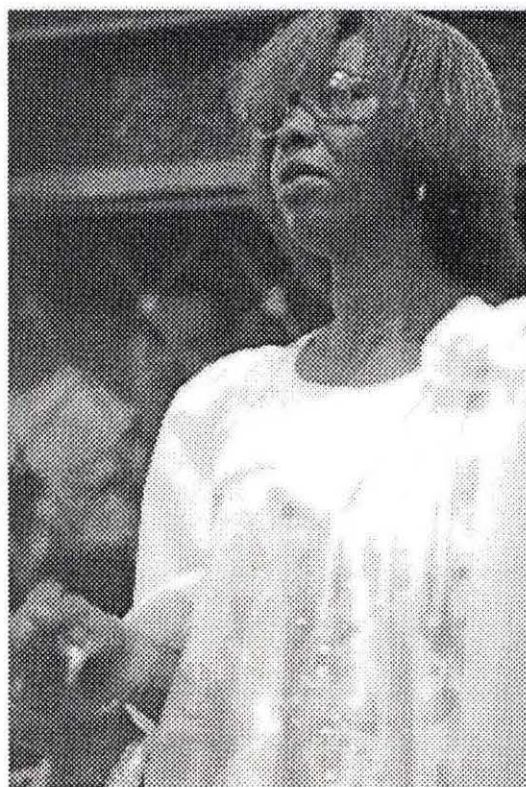
significativamente os custos de um “Ebó”, pois em sua “Casa” eles recebem menos. Este não é um problema na “Bandeira da Iemanjá Osi”, em que há muitos tamboreiros e aspirantes, creio eu, dentre outras coisas, pois descendem de uma linhagem de tamboreiros famosos no Jejo-Jexá, como Ademar do Ogum, Joãozinho da Oiá, que segundo Mãe Tereza, tocavam na “Casa” de Mãe Stela. Atualmente, na rede, os tamboreiros oficiais são Celso do Ogum, filho mais velho de Mãe Santinha, Toninho do Ogum e Mano de Xapanã, respectivamente, filho e neto desta Mãe-de-santo; João Carlos do Ossanha, Jairo do Bará, Miltinho de Iemanjá, além de vários rapazes que se revezam no tambor.



Os tamboreiros do Ogum Milaió

Quanto aos indivíduos que “apenas dançam” a divisão de papéis é bem mais sutil e complicada de definir. Talvez a separação mais óbvia e arbitrária, seja a que existe entre os que “se ocupam” e os que não entram em transe. Mas ocorre que indivíduos que não incorporam, por vezes, desempenham papel mais importante na ação ritual do que alguns “orixás no mundo”. Este é o caso dos indivíduos encarregados de “chamar” os orixás, tocando sineta, ou então “despachá-los” quando estes “sobem”, além de auxiliá-los durante sua “ocupação”, guardando os pertences de seus “cavalos-de-santo”, ou servindo-lhes com lenços, bebidas, etc. Estas são funções de altíssima confiança e respaldo, pois nos estados de transição na

possessão a força vital dos batuqueiros fica bastante comprometida, e erros, acidentais ou provocados, podem ser fatais àquele “*cavalo-de-santo*”.



Madalena da Iemanjá pronta a atender os “*Santos*”

Entre os orixás que “*chegam*”, ao olhar de um estranho, não há diferenças visíveis. Talvez, um indício de sua condição diferenciada esteja no ato de “*bater cabeça*”. A princípio, os orixás “*batem cabeça*” para os “*mais antigos*”, ou de “*cabeça grande*”, Iemanjá e Oxalá, sem que estes precisem retribuir a saudação. Entretanto, não sei se isto é uma regra. Todavia, os orixás “*feitos*” por outros orixás sempre lhes “*batem cabeça*” – isto é, “*santos*” de “*filhos*” para os “*orixás no mundo*” de seus Pais-de-santo. Os orixás das pessoas mais importantes na hierarquia ritual da rede tendem, apesar disto não ser obrigatório, a serem os últimos a permanecerem no “*Salão*”, para fazerem o discurso final. Estes são os orixás que possuem “*axé de fala*”, portanto, possuem um tempo mais largo de “*Assentamento*”. Contudo, nem todos os “*antigos*” possuem este dom, por isso, daqueles que “*falam*” no final, espera-se que o façam pois possuem algo importante a ser dito. A mim, parece que são estas as figuras centrais nas “*Festas*” da “*Grande Família*”, ou então, são os protagonistas daquele “*Ebó*” específico (os “*festeiros*”), cabendo a eles, muitas

vezes, a condução da ação do ritual, ou o cumprimento de algum papel importante. Na “*Quinzena*” que descrevo, o orixá dono da “*Festa*” - o Ogum Diolá - e seu “*Chefe*” e dono da “*Casa*” - o Ogum Milaió - estiveram sempre no centro da ação ritual, ora juntos, ora em revezamento.

Por fim, esta divisão de papéis, marcada fisicamente na ocupação do espaço do “*Salão*” durante a “*Festa*”, representa simbolicamente a hierarquia ritual da “*Grande Família*”, e sua visão de mundo. A hierarquia batuqueira pode ser compreendida não como um modelo piramidal ou escalar, mas como um sistema de círculos concêntricos, no qual cada anel representa um nível de engajamento na comunidade ou na divisão de poder simbólico entre os participantes da “*Festa*”. Todavia, no mundo simbólico batuqueiro, a circularidade norteia as relações e os limites entre anéis, nem sempre são tão precisos. Este é o caso dos indivíduos que à margem, trabalhando na “*Cozinha*”, “*tocando o tambor*”, ou “*servindo*” um orixá, podem possuir um orixá pessoal com “*axé*” maior que o de um “*santo*”, que dança no “*Salão*”. Ou ainda, pode ocorrer de um orixá no centro “*da roda*” ter menos “*axé*” que uma pessoa que dança a noite inteira “*na roda*”, sem “*se ocupar*”, ou mesmo que uma “*visita*” que se posta à margem, sem nem “*na roda entrar*”.

Contudo, todos os olhares da “*Festa*” voltam-se para o “*centro da roda*”. E, parece-me, aquelas figuras com sua presença dilatada, cujo rompimento com sua condição humana é marcado por espasmos e desequilíbrios no início e no fim da incorporação, são os protagonistas da ação ritual e os detentores do poder simbólico na “*Festa*”. O mundo batuqueiro divide-se em duas metades: “*os santos*”, no centro da “*roda*”, e os “*pecadores*” à sua volta. O espaço ocupado pelos primeiros só ganha sua verdadeira dimensão se reconhecido pelos segundos, que os observam o tempo inteiro. E, uma “*roda*” vazia de “*santos*”, só pode significar a tristeza para uma “*Casa*” que promove um “*Ebó*”. A própria idéia de “*orixás no mundo*” expressa esta tentativa de unificar o contato que os batuqueiros têm com seus deuses, e clarificar a diferença que há entre ambos. Eles são a manifestação direta do mundo holista que, por um momento, vêm ao mundo dos homens para serem festejados por eles.

Um orixá “*novo*”, pode, e espera-se, “*bater cabeça*” para um “*pecador*” “*antigo na religião*” que dança na “*roda*”, mas este, como todos os

participantes não incorporados, cada vez que for se dirigir a um “*santo*” deve-lhe “*bater cabeça*”. O orixá “*mais novo*”, por respeito, pode segurar-lhe, impedindo que se deite, ou não. Esta diferença entre “*pecadores*” e “*santos*” fica mais flagrante ainda, no momento em que se “*pega axé com os orixás*”. Toda a seqüência de ações expressa a diferença de poder simbólico, desde o ato de “*bater cabeça*”, até a proibição de olhar o orixá no rosto, expressão do máximo respeito para com o “*santo*” – erro que eu cometi quando me dirigi à Oiá na “*Quinzena do Ogum Diolá*”, percebendo o peso de seu olhar. No contato individual, não é permitido ao “*pecador*” encarar o “*santo*”, somente quando este se dirige a comunidade como um todo, em seu discurso final.

As ações dos orixás são o centro das atenções de todos. Entretanto, a ação ritual não sofre alterações significativas, seguindo uma seqüência definida de acordo com os “*fundamentos*”²³, fato que para o pesquisador, ou leigos, pode implicar num olhar entediado ou cansado após duas ou três “*Festas*” em que se vai, pois tudo aparentemente se repete. A propósito, desta “*sutileza*” nas reações, percebo que a própria incorporação e a expressão dos “*orixás no mundo*”, primam por uma economia nas ações e palavras. Aquilo que fazem os orixás tem um alto valor para os batuqueiros da comunidade, seus atos não se centram na sua espetacularidade, mas na verdade holista que eles revelam. Assim, para um leigo ir a uma “*Festa*” de Batuque pode ser algo cansativo, pois dificilmente ele verá algo além de um grupo de orixás “*dançando*” a noite inteira, rodeado por um círculo de pessoas que “*dançam*” sem tirar os olhos deles. Mas os membros da comunidade vêem outra “*Festa*”. Cada gesto mínimo, um olhar, um cumprimento que não se responde, uma palavra, um suspiro de um orixá, é interpretado em minúcias pelos filhos-de-santo que conhecem aquela entidade, bem como, seu “*cavalo-de-santo*”, e sabem o que está se passando com ambos naquele momento específico de sua vida social na comunidade. Sobre esta atuação, assim falou o Ogum Milaió de Mãe Santinha, em uma “*Levantação*”:

“Um orixá sabe como resolver as coisas pro bem..., nunca pro mal... Por isso é que ele é santo e não pecador... Ele resolve tudo pro bem... Sempre... Falando..., quando ele tem fala... com o axêro, se ele

²³ Para informações mais detalhadas sobre este roteiro fixo das ações nas “*Festas Batuqueiras*” ver Corrêa (1992: 115-129), em que o autor faz um esquema descritivo passo a passo de cada momento ritual, além da descrição de Pólvora (1994: 239-270)

não tem fala... com um dedo se ele quiser..., mas sempre pro bem... e sempre resolvendo... senão não é orixá...”



“Orixá no mundo”

A ação ritual de uma *“Festa Batuqueira”* segue uma seqüência bastante precisa, segundo seu tipo. Uma *“Quinzena”* começa com a *“chamada”*, em seguida a *“roda”* inicia com os filhos-de-santo *“batendo cabeça”* para a Mãe-de-santo dona da *“Casa”*, depois cumprimentando-se entre si. Na *“roda”* a seqüência de canto segue a ordem dos orixás no panteão batuqueiro - Bará, Ogum, Oiá, Xangô, Odé, Otim, Obá, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá, Oxalá. A partir do momento que inicia a *“roda”* os orixás podem *“chegar”* a qualquer momento. Ao longo da *“Festa”* a *“roda”* sofre curtas interrupções em que os orixás *“dão seus axés”*, reiniciando em

seguida. Após as “rezas” de Xapanã é “despachado” o “Ecó” e a seqüência de canto segue até o fim. Na “reza” de Oxalá é trazido o “alá”, um pálio branco sob o qual a “roda” circula. Então, encerra o “toque”. A partir deste momento os orixás incorporados são “despachados”. Eles “falam” - aqueles que possuem este dom - , “tiram rezas”, distribuem os “erês” e “sobem”, ficando seus “axêros”. Por fim, o “axêro” do “Orixá Chefe” distribui os “mercados”, enquanto as comidas de cada “santo”, seus “axés”, são partilhadas nas mãos dos participantes. Os “axêro” não têm um momento específico para subir. Quando eles querem “subir”, solicitam recostando-se sobre alguém, como se adormecessem. Então, a pessoa estala os dedos junto a seu ouvido e o “cavalo-de-santo” volta a si, sem saber o que aconteceu. Muitos apresentam sensação de desequilíbrio, cansaço e tonturas, sendo mantidos na ignorância de sua possessão²⁴. É sobre este roteiro, aparentemente, fixo de ações que a cada noite, a cada “Festa”, produz-se um ritual novo, com ações ilocucionárias novas, próprias do momento que atravessa a comunidade, renovando assim, sua vitalidade simbólica.

Toda “Festa Batuqueira” inicia-se com uma “chamada”, quando o Pai-de-santo tocando a sineta invoca os orixás e pede a cada um, saudando-o com seu epíteto próprio, pela boa realização do “Ebó”. A prática da “chamada” é constante em todas as atividades no “Quarto-de-santo”, acompanhando desde o ato de “bater cabeça” semanalmente, até numa “Matança”. Ela é, sem dúvida, um momento privilegiado de fala ritual. Na “Festa” a “chamada” é o primeiro momento em que a força ilocucionária do ritual pode ser percebida, quando a Mãe-de-santo anuncia os motivos da “Festa”, pede pelos participantes, define os homenageados, fala das dificuldades enfrentadas, enfim, assume a voz da coletividade ao anunciar objetivos, necessidades e expectativas comuns, diante dos deuses e dos representantes do mundo exterior. Novamente, a participação de todos é convocada na repetição das saudações, nas palmas, nos rufos do tambor, nos pedidos de “ochéu” – algo como, “que assim seja” – manifestados quase que a cada frase da Mãe-de-santo.

A “chamada” é o momento solene em que a “Festa” é aberta e o “Salão” torna-se espaço em que os orixás passam a “chegar”. Ela marca a transição

²⁴ Não me atei na descrição das “Festas de Quatro-pés”, posto que, analiso uma “Quinzena”, mas vale dizer que elas seguem um roteiro semelhante, com a inserção da “Balança” e a “Mesa de Bêjis”. Para maiores dúvidas ver Corrêa (1992).

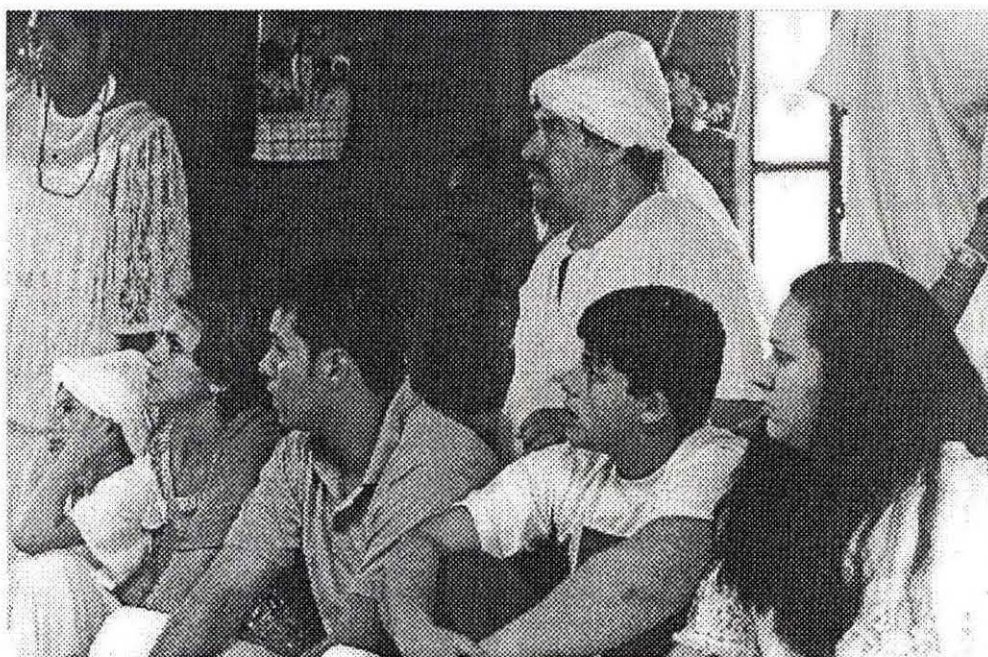
entre o estado liminar e o momento em que o “*Ebó*” se torna um acontecimento público. Neste instante invoca-se todas as forças divinas presentes no templo para que, juntas, tragam o sucesso do ritual, recompensando os esforços dos indivíduos envolvidos em sua realização. Na “*Quinzena do Ogum Diolá*”, como em todas as outras “*Festas*” da rede que acompanhei, quem fez a “*chamada*” foi Mãe Santinha do Ogum. Na “*Quinzena do Ogum Diolá*” ela era a dona daquele “*Pará*”, mas, creio, seja ela a pessoa que assume a voz da comunidade perante o mundo exterior e os deuses. Nas “*Festas*” ela é a figura que inicia o ritual, mesmo que ao longo da noite a condução seja entregue aos “*festeiros*”, como ocorreu naquela “*Festa*” com sua filha Iza, e em outras, de filhos-de-santo seus, que acompanhei.

A voz da “*Grande Família*”



O ritual que inicia com um discurso coletivo, dos homens para os deuses, “*chamando-os*” para que venham do seu mundo, termina com um discurso coletivo dos deuses para os homens, quando eles se despedem e retornam ao seu mundo sagrado. Estes são os dois únicos momentos de fala ritual propriamente dita, em que a reciprocidade dos discursos coletivos abre e fecha o ritual público. Ao longo da “*Festa*” há as falas dos “*axêros*” que, às vezes, podem prolongar-se

bastante, principalmente se for o do “*Chefe da Casa*”, pois ele, por sua condição de “*enfant terrible*” pode falar aquilo que, muitas vezes, nem o seu “*cavalo*” nem seu “*orixá*” podem dizer. Mas estes são momentos especiais, que até agora não vi ocorrer na noite do rito público, pois tratam de questões delicadas para a vida da comunidade. A fala durante as “*tomadas de axé*” com os orixás tem um tom de confiança e aconselhamento individual, primando, muitas vezes, pela economia, ao contrário dos discursos finais dos orixás. No momento final os conselhos são gerais e as questões levantadas pelos orixás dizem respeito à vida da comunidade como um todo. Seu tom é solene, tratando de temas conflituosos ou de confraternização, ou negligenciando um ou outro. Nestes momentos podem ser feitas reprimendas ou elogios públicos; defesas ou acusações sobre o cumprimento correto dos “*fundamentos*”; a legitimidade tradicional pode ser questionada ou afirmada, conflitos podem ser solucionados, deflagrados, expressos ou ocultados; enfim, é nele que a força ilocucionária do ritual batuqueiro ganha voz e verbo.



Uma Família de “*Festeiros*” a ouvir seus Orixás

Ao contrário do início, em que uma voz humana assume a identidade/nós de toda a comunidade, no momento final, um conjunto de vozes divinas responde a questionamentos que julgam pertinentes a todos. Por isso, a fala final dos orixás é, muitas vezes, motivo de intensa reflexão nos participantes da “*Festa*”, o que faz deste um momento privilegiado para a Família pensar a prática

coletiva ou individual de sua vida religiosa. E, novamente, a fala ritual que marca a transição do estado liminar para o evento público, intermedia o retorno do ritual a sua esfera interna, encerrando o contato com o mundo exterior. A abertura será definitivamente selada com a aparição dos “deuses crianças” que, com sua alegria dionísíaca, estabelecem uma relação individual com cada participante, despedindo-se dele e finalizando, de forma positivada, a “Festa”.

Na “*Quinzena do Ogum Diolá*” esta força ilocucionária do ritual fica claramente perceptível na ênfase na relação mãe e filha. O fato de um orixá não se sobrepor ao outro, nem haver a possibilidade de dissolução da unidade familiar são os pontos mais recorrentes, tanto nos discursos dos orixás, quanto nos acontecimentos do ritual. Não me parece que haja dúvidas na Família que tanto mãe e filha, quanto seus orixás pessoais, estão unidos por um laço indissolúvel de descendência religiosa e engajamento num projeto familiar que ultrapassa a ambos. Porém a possibilidade de dissolução da unidade, mais que um risco concreto, deve ser afastada, perante o mundo exterior e sob a sanção dos orixás da comunidade. Ao mesmo tempo, da afirmação do Ogum Diolá como orixá autônomo, “*de fundamento*”, capaz de constituir Família, “*aprontando*” seus filhos-de-santo, bem como da afirmação de sua “*filha*” como Mãe-de-santo, depende a própria continuidade da Família. Assim, a “Festa” marca a unidade da Família, reforça a legitimidade tradicional na transmissão dos “*fundamentos*” entre duas gerações de Mães-de-santo e, ao mesmo tempo, fortalece os laços de pertencimento, hierarquia e reciprocidade entre os membros da “*Grande Família*”.

Neste sentido, a “*Quinzena do Ogum Diolá*” expressa e busca solucionar um conflito dramático essencial, que diz respeito à transmissão da tradição batuqueira como um todo, mas também à própria constituição dos seus membros como pessoas: a singularização dos orixás pessoais como unidades existenciais e afirmação de seu englobamento pela identidade-nós. E, neste instante, uma série de recursos simbólicos são ativados na realização dos “*Ebós*”, afirmando a unidade da Família, sua legitimidade tradicional, sua vitalidade e continuidade e seus valores essenciais. Enfim, a Família renasce a cada “Festa”, afirma-se e redimensiona sua posição em sua unidade coletiva englobante, “*a Bandeira da Iemanjá Osi*”.

Todavia, para que a força ilocucionária do ritual batuqueiro possa ser percebida em sua plenitude, o “*Ebó*” deve ser percebido na sua totalidade, ou seja, no conjunto de recursos simbólicos mobilizados ao longo de todo o “*chão*”, bem como, antes de seu início e após o seu fim, na mobilização para sua preparação e na desativação do sistema após o término do “*Passeio*”. Desta forma, toda a série de limpezas e interdições corporais que antecedem e sucedem o ritual, é reveladora da construção da pessoa batuqueira e da transmissão/reinvenção desta tradição.

2.4 A liminaridade do ritual batuqueiro – poder simbólico e perigo mágico na realização do “*Ebó*”

| Participando das “*Festas Batuqueiras*” chama a atenção a complexidade do aspecto estético do ritual. Entretanto, não se pode esquecer que estar num “*Ebó*” significa encontrar-se inserido num evento no qual predomina o aspecto mágico. O universo batuqueiro é, antes de tudo, o universo encantado dos sistemas holistas.//

∪ Em uma “*Casa de Religião*” a existência é mediada pela intervenção do sagrado. ∪ Ali, a diferença entre vida e morte, ou melhor, entre uma boa vida e a morte, está constantemente sendo negociada. A troca com os orixás, expressa na relação entre o cumprimento das “*obrigações*” e a aquisição de níveis de “*axé*”, define a existência de um batuqueiro. E, a participação ativa no ritual anual de sua “*Casa de Religião*”, com o ato correspondente de ir para o “*chão*,” é a maior “*obrigação*” de um batuqueiro. Por isso tudo, a realização de um “*Ebó*” é um momento crucial nesta rotina religiosa, pois neste período as fronteiras entre o mundo dos orixás e o mundo dos “*pecadores*” tornam-se difusas. A maior parte das vezes, é durante o “*Ebó*” que os orixás “*vêm ao mundo*”, eles “*chegam*”, “*ocupam*” seus filhos, “*reforçam*” sua vida ou então são “*assentados*”, “*aprontados*” ou “*nascem*” - quando “*chegam*” pela primeira vez.

“Santos” sobre a prateleira do “Pará”

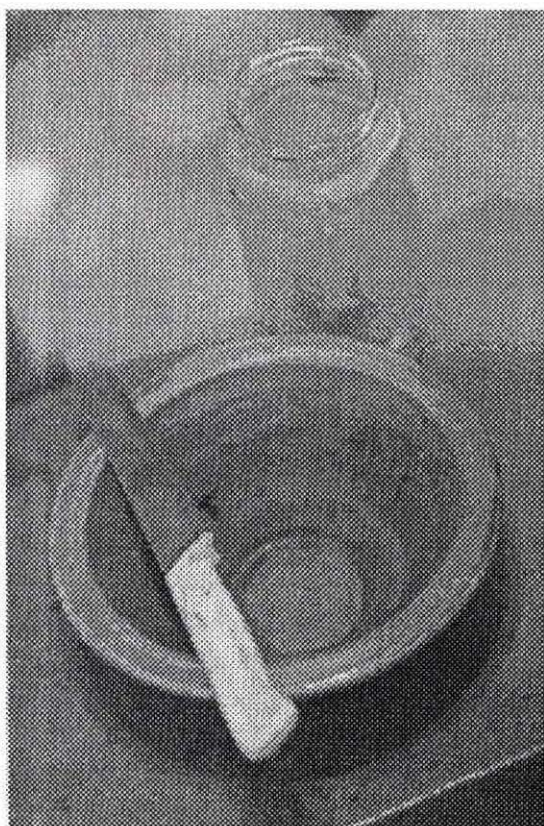


No entanto, um “Ebô” não se limita à “Festa”. A noite de sábado - quando os filhos-de-santo envergam suas belas roupas rituais, seus orixás dançam uma noite inteira, distribuem seus “axés”, as comidas são partilhadas por todos, e os “axêros” fazem suas brincadeiras, não tão inocentes, com os participantes - , revela-se apenas uma etapa de um evento muito mais complexo. A “Festa” é certamente a maior fonte de preocupações para os membros de uma “Casa”, por seu aspecto público. Porém, ela é apenas a ponta de um iceberg de momentos rituais que é “o chão”.

Mãe Tereza “chama” os orixás



Uma “*Quinzena*” na rede - como foi a do Ogum Diolá - , dura sete, oito ou dez dias. Nunca nove, pois este número é consagrado ao “*outro lado*”, os “*Eguns*”. O ritual começa com a passagem de uma “*Limpeza*” na “*Casa*” e nos seus membros, realizada, geralmente, na quarta ou na quinta-feira. Na “*Casa*” de Mãe Tereza esta “*Limpeza*” é passada sempre na quarta-feira, dia de Xapanã, o feiticeiro entre os orixás, que com sua vassoura “*varre qualquer demanda*”, segundo sua “*filha*”. Na sexta-feira, impreterivelmente, realiza-se o “*Serão*”, quando ocorre o evento de “*mais fundamento*” do ritual, a “*Matança*”. Neste momento, os orixás pessoais são alimentados e apresentam-se em sua plenitude simbólica. Nesta noite, ocorrem os principais atos rituais. Os orixás “*chegam para trabalhar*”, são feitas as comidas rituais, enfim, é realizada a preparação da “*Festa*”. O trabalho que antecede a “*Festa*” é tanto que pode acabar somente na hora de começar o “*toque*”, no sábado. Segundo Mãe Tereza, “*no Serão é que está o segredo do Batuque. Porque no Serão é que a gente vai pra trabalhar*”.



Objetos rituais

O “*Serão*” é um momento de cuidados e segredos, devido ao estigma que cerca o sacrifício de animais em nossa sociedade, mas também, por causa do

perigo mágico que ronda este período liminar. Este é o instante em que os “*cutás*”, contendo os orixás “*assentados*” dos filhos-de-santo, são baixados de sua prateleira, ficando “*no chão*” junto com seus protegidos, até o fim da “*obrigação*”, dali a uma semana. A partir do “*Serão*” diz-se que “*os orixás estão comendo*”. Numa “*Quinzena*” a alimentação dos orixás inclui basicamente o “*Borido*”, que consiste no sacrifício de um galináceo e um casal de pombos sobre a cabeça do fiel, e o “*Reforço*”, este último, uma “*obrigação*” mais simples, só com um galináceo. Na “*Festa de Quatro-pés*”, no primeiro final de semana, são sacrificados caprinos, ovinos ou suínos, conforme o orixá, quando são feitos os “*Assentamentos*” e “*Aprontamentos*”, enquanto que no segundo final de semana são realizados sacrifícios com peixes e aves. Além disso, nos dias da semana quando “*a Família está no chão*”, podem ser realizados alguns “*Boridos*” ou “*Reforços*”, acompanhados por “*toques*”²⁵.

“*Obrigação*”



Na noite de sábado ocorre a “*Festa*” que, na rede, pode durar da meia-noite até às 10 ou 12 horas do dia seguinte. Esta é a parte pública do ritual, quando a

²⁵ Assim descreve João Carlos do Ossanha, como era a atividade dos tamboreiros nos Batuques “*de antigamente*”: “*Agora está moleza! Tinha que ver antigamente, quando o Ademar estava a mil! Na ‘Mãe’ tinha Batuque todas as noites durante o chão*”. Ademar do Ogum era o tamboreiro de Mãe Stela, e ainda vive, sendo uma figura muito respeitada no meio batuqueiro.

Família recebe suas “*visitas*”, membros de outras Famílias, ou leigos. Durante a “*Festa*” é realizada a “*Saída do ecó*”, que é “*despachado*” na “*reza*” do Xapanã²⁶. Nesse instante “*a roda*” pára e os orixás formam um círculo no centro do “*Salão*” e, ao som da “*reza*” do Bará Lodê, todos os “*santos*” borrifam o “*Ecó*”, cuspidando um pouco de água de cada “*Quartinha*” dos orixás “*assentados*” no “*Pará*”. Então, um grupo de “*orixás no mundo*” representando o panteão batuqueiro (um Bará, um Ogum, uma Oiá, e assim por diante) retira-se com as “*Quartinhas*” e o “*Ecó*”, que são “*despachados*” para o Bará Lodê numa esquina próxima .

Segundo Mãe Tereza, este é o momento de maior tensão mágica na “*Festa*”, quando a pessoas presentes no “*Salão*” devem permanecer no recinto, mas sem olhar para o “*Ecó*”, pedindo mentalmente para que seus problemas ou “*demandas*”, sejam depositados nele. Segundo Mãe Tereza “*pro ecó não se olha... Mas é assim... como se a gente visse, mas não olhasse.(...) Às vezes, quando o ecó está muito pesado e a pessoa ainda tem a cabeça fraca [com poucas “obrigações assentadas”] é melhor sair do Salão*”.

Madrinha segurando a vida de um batuqueiro em Borido



²⁶ O “*Ecó*” é uma mistura de água, azeite de dendê, depositados em um prato alouçado que é posto no chão do “*Pará*”, para atrair as “*demandas*”. No funcionamento cotidiano de uma “*Casa*” ele deve ser substituído toda a semana, no “*Ebó*” ele é “*despachado*” durante a “*Festa*”.

No domingo, ou então na segunda-feira, quando anoitece, é realizada a “*Levantação*”, etapa do ritual na qual todos aqueles que trabalharam no “*Serão*” recebem uma “*Limpeza*” e toda a “*Obrigação*” é “*despachada*”. Isto inclui todos alimentos oferecidos no “*Pará*” para os orixás (“*inhalas*”, “*axorô*”, “*frentes secas*”, flores e frutas) e os alimentos para os humanos que não foram todos distribuídos durante a “*Festa*” (sobras de “*mercado*”, sobra dos “*axés*” dos orixás, doces, etc). Por isso, a distribuição final da comida deve ser bem coordenada, evitando que falte mas, principalmente, que sobre comida do banquete da “*Festa*”.

A “*Levantação*” é “*despachada*” em áreas verdes com bastante água, no rio ou arroios da cidade. Este processo é realizado por um ou dois “*orixás no mundo*”, acompanhados por dois, ou até três, “*pecadores*”, mesclando indivíduos com “*cabeça de praia*” e de orixás “*do seco*”. Os “*pecadores*” devem ser de preferência homens e com alto nível ritual de “*Aprontamento*”, visto que a carga mágica “*despachada*” na “*Levantação*” é considerada alta. Afinal, como diz Mãe Tereza “*levar uma Levantação não é brincado*”, pois ela recebe todas as energias perigosas manipuladas ou ativadas durante a realização do “*Ebó*”.

Numa “*Quinzena*”, após o quarto dia em que foi feito o “*Borido*”, pode-se fazer a “*Matança do peixe*”, quando se sacrifica um peixe para cada orixá e se prepara uma “*frente*” com restos do animal, semelhante ao sacrificio com aves. Segundo Inara, este “*axorô*” tem a qualidade de acalmar o orixá, pois “*o sangue do peixe é frio*”, preparando o “*cutá*” para o momento em que ele voltará para sua prateleira, sendo então “*levantado*”. Nesse instante prepara-se a ascensão do orixá, em estado liminar, à sua nova posição simbólica, após ter sido posto “*no chão*”, junto com seu “*filho*”. Em “*Festas de Quatro-pés*” a “*Matança do peixe*” é feita na segunda sexta-feira, após o sacrificio das aves, sendo por isso o ritual do segundo sábado chamado de “*Festa da Praia*”, ou “*Festa do Peixe*”, sendo dedicada aos orixás. “*da praia*” - Oxum, Iemanjá e Oxalá. Quando a “*Levantação do peixe*” é “*despachada*”, nos mesmos moldes da primeira, a “*obrigação*” encaminha-se para o seu final.

No amanhecer do sábado ou do domingo, é realizado o “*Passeio*” pela “*Geografia Sagrada Batuqueira*”. Na noite anterior, o Pai-de-santo “*lava a cabeça*” dos “*presos*”. No dia seguinte, em jejum, todos os “*presos*” “*pegam o axé dos*

orixás “*assentados*” no Mercado Público, na Igreja do Rosário e na orla do Rio Guaíba. Depois disto, visitam as “*Casas*” dos Pais-de-santo que tiveram ativa participação na “*Festa*”, onde são recebidos, em todas, com café da manhã. Por último, retornam a seu “*Pará*” de origem, onde o Pai-de-santo invoca a benção dos *orixás* sobre seus filhos, e estes são “*liberados*”, retornando aos seus lares, com sua força vital renovada, renascidos numa nova posição simbólica na Família. Após tudo isto, na “*Casa de Religião*” é feita a última “*Limpeza ritual*”, onde somente os membros que ali vivem expulsam qualquer resquício de “*demandá*” que possa ter permanecido após o fim do ritual coletivo.

// Como se pode ver por toda esta seqüência de “*Limpezas*”, a realização de um “*Ebó*” é, para os batuqueiros, muito mais que um evento social ou estético na interação entre as “*Casas*”. Trata-se de um ritual em que o poder mágico e o perigo simbólico atingem sua plenitude, pois, “*no chão*” os membros da “*Casa*” e seus *orixás* pessoais estão em estado liminar, nas fronteiras entre a vida e a morte. Nesses instantes, a existência dos batuqueiros passa por transformações profundas através da mudança substantiva de sua corporalidade que ultrapassa, de longe, um sentido metafórico. Para os batuqueiros, esta transformação corporal é um fenômeno concreto, pois decorre da inserção de um *orixá* na sua cabeça, e de todos os cuidados que esse ato implica. //



Cabeça em Borido

Esta construção da pessoa batuqueira no “chão”, caracteriza-se por uma série de intervenções em sua corporalidade. Assim, desde o momento em que inicia o “Ebó”, com a “Matança” no “Serão”, até o seu final, com a última invocação dos orixás no “Pará”, após ter realizado o “Passeio”, o filho-de-santo que “está de obrigação” é considerado um “preso”. Este é um período liminar por excelência, no qual o neófito é submetido a uma série de interdições mágicas e corporais. Um “preso” deve dormir apenas no chão do “Salão”, cujo espaço é distribuído segundo a ordem dos orixás no panteão batuqueiro - com filhos de Bará próximos à porta da rua, sendo sucedidos na seqüência pelos filhos dos outros orixás, até Oxalá. Assim como só pode dormir no chão; o “preso” senta-se somente junto ao solo; come apenas com colher, sem objetos cortantes, isto é, sem garfo e faca; não pode receber luz do sol diretamente; não pode ver o próprio rosto no espelho; fica em abstinência sexual; não pode cortar o cabelo antes de 32 dias após o “Serão”; o sangue e penas postos sobre a cabeça não devem ser retirados durante sua “obrigação”. As mulheres menstruadas não podem ficar no “Salão”, sendo retiradas para outros cômodos se isto ocorrer durante o “Ebó”, mas mantendo as interdições. O “preso” deve “bater cabeça” para o “Pará” e para todos os outros “presos”, ao acordar e antes de dormir. Além disto, deve ter um comportamento meditativo, priorizando o comedimento e a estada do maior tempo possível no “Salão”, dentre uma série de outras interdições.

Sobre a importância de uma conduta correta durante o “chão”, Mãe Tereza diz o seguinte: *“quando a gente está no chão não deve ficar de trololó, porque o orixá que está comendo, ele está no mundo e qualquer coisa errada que a gente faz é desrespeito com ele.”* Para ela, *“hoje as coisas estão diferentes”*.

“No nosso tempo, quando tinha mais filhos-de-santo, os presos não saíam nem do Salão. Eu me lembro que a Mãe pegava uma mulher só pra cozinhar e fazer o serviço da Casa (...) Ela contava que no tempo dela, em que quem mandava era o seu Manoelzinho, a coisa era mais braba ainda. Eu me lembro que ela dizia que nem no banheiro podia ir... Naquele tempo era pinico mesmo... E o colchão, nem tinha; era no máximo um tapetinho, uma esteira dessas. Ela contava que ele [Seu Manoelzinho] era boêmio, aí ele botava os filhos no chão e saía, ia lá pra Novo Hamburgo tocar nos bailes e quando voltava pra soltar os filhos estava tudo florido, com os bichinhos [larvas dos vermes] passeando pelo Salão...”

¶ Ao analisar os rituais do “*Aprontamento*” Dos Anjos (1994) faz a associação com a noção de nascimento simbólico. Para o autor, essa analogia decorre de três princípios fundamentais. Primeiro, a reclusão liminar, com suas interdições e cuidados durante o “*chão*”, está associada às práticas de resguardo durante a gestação, quando o neófito fica exposto em sua fragilidade física e espiritual. O segundo ponto diz respeito à simbólica do sangue sacrificial, o “*axorô*”, relacionado com o sangue em fluxo - menstrual e sua decomposição no útero. Para o autor, essa imagem do sangue uterino são símbolos de fertilidade, gestação e alimentação dos fetos na cultura popular. E, por fim, os cuidados com o “*duplo*”, considerado como um ser vivo que “se desenvolve” - portanto, se forma, cresce, requer dedicação e ensinamentos para tornar-se cada vez mais poderoso - , e que desaparece junto com seu “*filho*”, quando este for “*para o outro lado*”²⁷. ¶

Desta forma, o constante renascer do orixá pessoal expressa o redimensionamento simbólico que a pessoa conquista “*no chão*”, consolidando sua posição na hierarquia ritual, e reforçando seus laços de reciprocidade e engajamento para com sua Família-de-santo. Ao mesmo tempo, seu orixá vai sendo sucessivamente alimentado, sua força mágica cresce e a identidade simbólica da pessoa vai conquistando sua singularidade, sua dimensão “*especial*”, entre os outros membros de sua Família. Assim:

“A eficácia simbólica desse ritual de “instalação” (assentamento) reside no fato de que ele vai de encontro do que a pessoa tem de mais essencial, a sua definição enquanto tal, os componentes que a constituem, o seu destino. A pessoa se reconstitui no chão ao atualizar e agregar a si um componente intrínscico de sua definição como pessoa – seu orixá pessoal. Se a doença é percebida por esses grupos como uma desorganização físico-moral, a eficácia de seu tratamento passa necessariamente por uma reorganização cosmológica, pessoal e social.” (Dos Anjos, 1994: 144)

Se este processo implica na aquisição de poder simbólico para o filho-de-santo, dele também decorre o perigo mágico, pois sua existência fica profundamente comprometida com seu Pai-de-santo, aquele que “*assenta*” seu orixá pessoal, e detém o controle sobre seus “*cutás*” posicionados no “*Pará*”, até que lhe

²⁷ Este é um resumo esquemático, para uma melhor apreensão da teoria ver Dos Anjos (1994: 139-153).

dê autonomia para levá-los para sua própria “*Casa*”. Assim, a posse sobre a “*cabeça*” do filho-de-santo é também uma posse sobre sua vida como um todo e, nesta relação a confiança entre ambos é fundamental. Todavia, esta relação não implica simplesmente na apropriação do corpo pelo social. Para Dos Anjos (1994: 152) “*existe algo mais do que a busca de reforços das relações sociais, há nestes rituais uma esconjuração da natureza, “uma negação do corpo não –humano”* (apud, Viveiros de Castro: 1978,175). Assim, o ritual coletivo batuqueiro, conforma nos sujeitos seu comprometimento com sua pessoa coletiva, marcando a transmutação do corpo de sua dimensão biológica para sua dimensão cultural.

O “*Ebó*” é, para os batuqueiros de uma Família-de-santo, o evento no qual se dão seus nascimentos e renascimentos simbólicos, quando sua identidade-nós ganha uma nova dimensão a cada momento liminar, pelo reconhecimento da singularização de seus membros dentro de uma estrutura coletiva. Assim, parece-me que a própria Família-de-santo, com seu “*Pará*” com orixás singulares “*assentados*”, renasce a cada “*Ebó*” que promove. Ela própria atravessa um momento liminar, pleno de perigo mágico e poder simbólico. “*A Casa se movimenta*” a cada “*chão*”, sua posição é redimensionada na hierarquia ritual, podendo ser construída, consolidada, reafirmada, ou até, diminuída, se o cumprimento “*dos fundamentos*”, não for adequado, atraindo sobre si o descontentamento dos orixás “*assentados*” em seu “*Pará*”. Mas, acredito, isto é raro.

Nestes instantes, pelo poder mágico que os cercam, conflitos podem aflorar, ou ter suas ações ou reações mágicas ativadas. Frequentemente, em uma “*Casa*” surgem conflitos, desentendimentos de homens com homens, entre homens e seus orixás pessoais, e entre homens e seus orixás pessoais contra outros homens e seus orixás pessoais. Conflitos desencadeados entre sujeitos de dentro e de fora da Família batuqueira. O aprendizado batuqueiro é, de certa forma, a aquisição de um saber agir e de um saber portar-se diante destes conflitos. Em um “*Ebó*” os conflitos encontram um período privilegiado para emergir. Parece-me que, se eles não são deflagrados ou solucionados na “*Festa*”, com certeza, ali são expressos de forma suficientemente clara para que sejam percebidos pelos membros da comunidade²⁸. Assim, um desentendimento, um desmaio, um acidente, ou qualquer acontecimento

²⁸ O que, creio eu, não ocorre com tanta clareza para indivíduos alheios ao universo daquela Família, ou daquela religiosidade.

negativo que ocorra no período próximo à realização de um “*Ebó*”, podem ser interpretados como indícios de um conflito mágico. Por isso, pode-se dizer que o sucesso do “*Ebó*” não depende apenas do sucesso na noite da “*Festa*”, ele depende do sucesso existencial dos membros da Família nos dias que sucedem e precedem o ritual.

//O conflito é tido como um elemento estrutural das religiões afro-brasileiras, seja pela dicotomia entre códigos modernos e tradicionais de hierarquia, próprios da sociedade de camadas médias ou de grupos populares e étnicos diversos²⁹, seja pelo potencial de dissolução e consolidação que ele apresenta no dia-a-dia das “*Casas*”³⁰ //

//Para Yvone Velho (1971) o conflito emerge principalmente da oposição entre o “código de santo” e o “código burocrático”, fazendo com que o próprio conceito de pessoa religiosa tradicional deva ser flexibilizado. Segundo a autora, é pela contradição entre o sistema jurídico, moral e social do mundo urbano-industrial com os critérios de hierarquia religiosa tradicional, que o conflito torna-se o principal veículo de circulação entre os indivíduos e flexibilização da hierarquia ritual. Assim, a relação entre pessoa e indivíduo numa sociedade tradicional, inserida num mundo moderno, deve considerar a contradição como inerente, pois o conflito seria decorrente da convivência de diferentes critérios de hierarquia³¹.//

Para Corrêa (1998), se o conflito nas religiões afro-brasileiras pode ser investigado em termos do seu poder de dissolução e circulação de indivíduos, o seu oposto complementar também é pertinente, pois o conflito traz em si um alto

²⁹ Segundo Yvone Velho (1971), por muito tempo o conflito foi tratado em termos da oposição das comunidades religiosas afro-brasileiras em relação à sociedade envolvente, dominante e branca. Assim, estas comunidades tenderiam a ser vistas de forma monolítica, posto que, eram tidas como comunidades de auxílio mútuo, que em face à opressão social, buscam recriar laços primários perdidos no meio urbano. Tal crítica, dirige-se a posições que vêem na estrutura conflitiva afro-brasileira uma decorrência de sua herança sócio-organizacional tribal africana, idealizada como rica em momentos de “*Comunitas*”. Assim, a autora recorre à analogia com a teoria de Turner (1974), afirmando a estrutura conflitiva interna destas religiões e sua solução dramatizada.

³⁰ Corrêa recorre à analogia com a teoria de Simmel (1993) para analisar o potencial de sociação que o conflito trás para organização coletiva das “*Casas de Batuque*” Assim, o autor trata da sua relação conflitiva com a sociedade envolvente desde suas origens, analisando conflitos de Lados, de Famílias e Pais-de-santo, mas, principalmente, os conflitos surgidos entre os membros de um mesmo núcleo. Desta forma, o autor percebe o conflito para os batuqueiros como modalidade de sociação, baseada no poder, na desconfiança e no engano. (Corrêa: 1998: 272-283).

³¹ A diferença entre os dois códigos de valorização dos indivíduos na hierarquia religiosa, como motivadora do conflito e da circulação, é claramente expressa na oposição que a autora propõe em sua conclusão (Velho, 1971: 152).

potencial sociativo e de fortalecimento das relações de pertencimento, ocasionado pela diferenciação identitária entre seus membros. É através do conflito que a comunidade afirma sua identidade-nós, buscando reforçar seus laços de pertencimento e comprometimento com vistas a manter sua coesão³². Para o autor:

“Tudo isso, demonstra a centralidade do conflito para compreender a natureza mesma das religiões afro-brasileiras. O fato do conflito se fazer presente em todas as dimensões da religião – a começar pela base ontológica do sistema, sua cosmologia – permite dizer que ele é o elemento inerente à sua estrutura. E, na medida que se revela capaz de regular as relações entre os homens, com as relações sociais internas a cada casa de culto – produzindo simultaneamente a coesão do grupo, os mecanismos que permitem a auto-regulação da dissensão no seu interior – pode-se dizer, igualmente, que o conflito é o elemento estruturante de todo o sistema que assim se constitui.”
(Corrêa, 1998: 278)

O fato é que, por um motivo ou outro, o conflito constitui-se num elemento altamente mobilizador da comunidade ante o risco da dissolução e o afastamento de seus membros. A própria existência das Famílias, e de sua perpetuação como descendências religiosas, é impulsionada, e ao mesmo tempo ameaçada, pelos conflitos internos. Para Aristóteles, o conflito é o elemento principal do “drama”. Segundo ele, o homem que luta contra a ameaça ou presença de uma cisão em sua unidade existencial, torna-se um ator, aquele que executa uma ação dramática³³. Para Goldman (1985), a busca de continuidade que o processo ritual do Candomblé revela, também exprime as tentativas de solucionar os conflitos inerentes a processos sócio-políticos que, de alguma maneira, permeiam a vida dos indivíduos

³² Ao falar do Sistema de Castas Hindu, Simmel dá uma importante pista para compreender a ordem conflitiva em sociedades altamente hierarquizadas. Diz ele: “o sistema social hindu não repousa apenas em hierarquia, mas também, diretamente, na repulsão mútua das castas. As hostilidades não só preservam os limites, no interior do grupo, do desaparecimento gradual, como são muitas vezes conscientemente cultivadas, para garantir as condições de sobrevivência.” (Simmel, 1993: 126) Talvez seja este o ponto em que a teoria de conflito de Simmel e a noção de hierarquia de Dumont se complementem no estudo da constituição da Noção de Pessoa na sociedade Hindu. Tal idéia parece-me presente no estudo de Corrêa (1998), posto que, no caso do Batuque, a hierarquia e a legitimidade, apoiam-se também na disputa entre indivíduos e Famílias de diferentes níveis de poder simbólico.

³³ Turner (1982) em sua proposta de análise do ritual como performance recorre à analogia com o teatro, sendo o modelo dramaturgico proposto por Aristóteles, que tem no conflito e na mimese artística da realidade social, a referência principal de sua associação. Todavia, para o autor, sua hipótese não é uma simples aplicação do modelo textual aristotélico, mas uma busca de compreender o ritual como um evento coletivo, no qual o drama social encontra na simbolização ritual a possibilidade de solução institucional para a ameaça de ruptura que o conflito propicia

que praticam as religiões afro-brasileiras tradicionais, em sua interação com seu o contexto histórico. Ou:

“Se admitirmos também que a manipulação sócio-política (reversão de status, compensação, ascensão simbólica, etc) implica, de certo modo, um estabelecimento de continuidades entre segmentos usualmente descontínuos, poderemos então entender melhor que uma religião estruturalmente voltada para a produção de um continuum possa se ligar a este tipo de realidade, e isto de várias maneiras diferentes e, até mesmo, contraditórias entre si.” (Goldman, 1985: 50)

Por isso, o “*Ebó*” pode ser visto como um momento de afirmação da Família perante a descontinuidade, ou seja, ante o risco de desaparecimento, análogo a uma morte simbólica. O nascimento e/ou renascimento de orixás singulares, a expulsão do perigo mágico que ronda a Família, e afirmação da existência dos membros da “*Casa*” após sua “*Festa*”, garantem o “*Ebó*” como comprovação da vitalidade daquela Família perante o mundo batuqueiro, confirmando a força de seu “*axé*”, sua legitimidade tradicional, seu “*fundamento*”, sua unidade holista, seus laços de reciprocidade e sociabilidade para com as outras Famílias, e entre seus membros. Enfim, sua viabilidade enquanto descendência religiosa.

As “*Festas Batuqueiras*” da rede de “*Casas*” da “*Bandeira da Iemanjá Osí*” revelam-se um conjunto de eventos sociais bastante complexos - religiosos, simbólicos, sociais, políticos. Neste ritual, a dinâmica das relações entre a “*Casa*” e seu mundo exterior é representada pela força ilocucionária de um “*Ebó*”, que busca solucionar o drama existencial da Família, a afirmação de sua vitalidade simbólica, sua unidade holista e sua legitimidade tradicional.

Nos “*Ebós*” são reforçados os vínculos de reciprocidade e hierarquia entre os núcleos religiosos autônomos e entre seus membros. O ritual marca o renascimento simbólico de cada grupo ante o mundo exterior, seja ele a comunidade religiosa mais ampla na qual ele está inserido, seja o mundo social que o circunda, ou o universo cosmológico que o engloba. Neste sentido, a beleza, a riqueza, a alegria

das “*Festas*” e, principalmente, o reconhecimento da unidade holista que o cumprimento correto dos “*Fundamentos*” propicia, são elementos essenciais para a performance ritual. Na “*Festa*” a descendência religiosa é afirmada perante sua comunidade. Por isso, legitimidade e unidade são os principais temas do discurso ilocucionário do ritual, que busca afirmar o presente como herança autêntica de um passado e a viabilidade do futuro da Família ante a possibilidade dissolução ou desaparecimento que a estrutura conflitiva do Batuque oferece à rotina das “*Casas*”.

Como um momento liminar na vida de uma Família-de-santo, e por ter um caráter coletivizador, as “*Festas*” conformam a identidade/nós dos membros de uma Família, através do aprendizado de sua performance pública. Elas legitimam e expressam as posições e transições na hierarquia ritual das “*Casas*”, reconhecendo as investiduras de seus membros como pessoas coletivas, mas também, singulares. Nesse processo, cada membro aprende a performance pública de sua pessoa, vinculada diretamente à imagem que sua Família-de-santo tem diante de uma comunidade mais ampla. Porém, a singularidade da pessoa é afirmada a cada “*Ebó*” pela constituição diferenciada de cada “duplo”. Assim, como cada batuqueiro renasce a cada “*Chão*”, com ele renasce também sua Família-de-santo.

Capítulo 3: O aprendizado da tradição entre os batuqueiros da rede

A realização do “*Ebó*” anual de uma “*Casa*” é um momento especial nas relações de aprendizado, pertencimento e reconhecimento entre os membros de uma Família-de-santo. Nestes eventos a persona coletiva do filho-de-santo é conformada e reconhecida nos rituais de seu núcleo de filiação religiosa e sua singularização atinge estágios cada vez mais intensos. Todavia, estes instantes não são acontecimentos à parte na dinâmica de interação entre membros de uma Família-de-santo, eles são o ápice de uma rotina relacional que, para os batuqueiros, dura uma vida toda, ou mesmo depois que ela se esvaír.

Os “*Ebós*” são especiais na relação entre os filhos-de-santo e seu Pai-de-santo, pois demarcam a transição das posições que o sujeito atinge na hierarquia ritual. Nestes rituais, o sujeito e seu “duplo” recebem as investidas às quais seu cumprimento correto dos “*fundamentos*”, pelas práticas acertadas na troca com seu orixá, dá direito. Os “*Ebós*” são os rituais em que os estágios de “*Aprontamento*” batuqueiro ocorrem, consolidando a força do “*axé*” pessoal e buscando aproximar o batuqueiro cada vez mais da unidade com seu “duplo”. Devido a isso, a ascensão ritual prossegue sempre, mesmo depois de o batuqueiro ser “*pronto*”, “*pronto total*”, ou mesmo Pai-de-santo, pois a unidade com a ordem holista é um ideal a ser alcançado e nunca um processo que se atinge ainda em vida. Por isso a construção da pessoa batuqueira pode ser percebida como um processo *ad mortem*, e mesmo *post mortem*, em que o prestígio da pessoa, constantemente aumentado em vida, pode perdurar após seu término, quando o batuqueiro passa para “*o outro lado*”, podendo tornar-se um ancestral ilustre. Mas essa é uma posição que nem todos os batuqueiros atingem, somente os “*Eguns*” cultuados nos “*Aressuns*” das Famílias-de-santo, geralmente, ancestrais de prestígio, que assim permanecem vivos na memória da sua Família, enquanto ela existir

Neste sentido, acredito que o triângulo “*Os vivos, os mortos e os deuses*”, que Corrêa utiliza no título de sua dissertação, seja altamente revelador da visão que os batuqueiros têm de seu universo simbólico, dividido em três classes de

forças. Os homens que, enquanto estiverem vivos, procurarão “religar-se” ao mundo dos deuses através do cumprimento regular de práticas que garantam uma unidade fugaz, mas que cada vez mais os aproxima de uma unidade permanente com o mundo dos orixás. Nestas práticas, o sacrifício e a possessão são os momentos em que a unidade aproxima-se da completude, fazendo do ritual coletivo em que elas ocorrem um evento altamente valorizado. Quando a pessoa morre, ela atinge um outro status, tornando-se um ser poderoso, mas também, incompleto, pois sofre da “ausência de vida”. Explica-se assim, a tendência dos mortos de “agarrar-se” aos vivos para partilhar de seu mundo. Este contato com os mortos pode ser objeto de manipulação mágica, induzindo-os à realização de “serviços”, ou de legitimação mágica, quando os “*Eguns*” protegem os “*filhos*” de sua Família-de-santo e de alguma forma incorporam-se a ela, partilhando seu poder com seus descendentes. Desta forma, não é de admirar que pessoas que não conheceram Mãe Stela viva, apenas seu “*Egun*”, contem histórias sobre ela, ou tenham respeito, e até mesmo carinho e outros sentimentos, que fazem de seu espírito uma entidade “viva”, com uma imagem que varia no tempo, com a leitura que seus descendentes produzem dela no presente.

No entanto, a construção dessa imagem não começa com a morte do batuqueiro, ela inicia quando “*se entra para a religião*”. O pertencimento em profundidade a uma Família-de-santo e, conseqüentemente, a uma “*Casa de Religião*”, define a natureza dessa construção. E, no cotidiano de uma “*Casa*”, os vínculos de confiança, parentescos “*de santo*” e biológico, legitimidade, sucessão e autoridade, norteiam as relações entre os indivíduos, definindo seu aprendizado do conhecimento religioso e seu grau de engajamento no projeto religioso familiar. Nessa relação, três princípios parecem-me essenciais e indissociáveis na construção da persona ritual. São eles: a construção do vínculo com o orixá pessoal, ou seja, a constituição e o reconhecimento do “duplo”, a aquisição de uma conduta ideal, “*de fundamento*”, e o engajamento em profundidade no trabalho ritual de uma “*Casa de Religião*”.

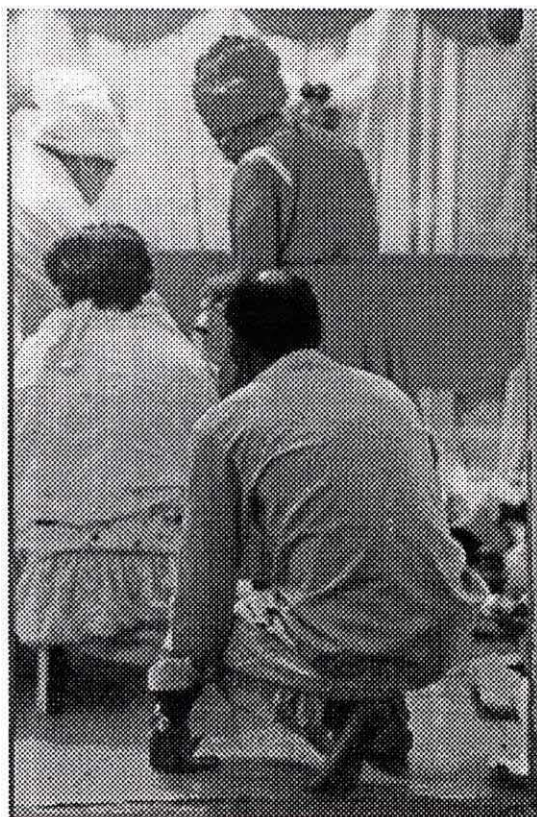
3.1 O vínculo entre o batuqueiro e seu orixá pessoal

O que define um batuqueiro enquanto tal, para as *“pessoas de religião”*, é a qualidade do vínculo que ele tem com o seu orixá pessoal, ou seja, o tempo e a dedicação no desenvolvimento deste vínculo é que definem o seu prestígio e sua posição na hierarquia ritual. Afinal, como diz Álvaro, filho de Mãe Tereza, *“Santo qualquer um tem...”* A credibilidade, a coerência, a entrega, e a competência, atingidos nesta busca, é que darão a dimensão de seu *“axé”*.

O vínculo com o “duplo” começa quando o batuqueiro descobre *“de quem é sua cabeça”*, isto é, qual o orixá que *“governa”* sua vida. No entanto, isto não faz de uma pessoa um batuqueiro. Muitos frequentadores das *“Festas”* e *“clientes”* não passam deste estágio, sendo por isso considerados, se muito, simpatizantes, mas não adeptos. O passo definitivo é dado quando a pessoa é batizada, pois *“lavando a cabeça”* ela se torna um filho-de-santo. A cabeça é o espaço do corpo em que o orixá pessoal é regularmente alimentado com sacrifícios de sangue, que reforçam sua unidade com o “duplo”. O orixá deve ser constantemente agradado através de *“obrigações”*, que incluem o ato de *“bater cabeça”* uma vez por semana em seu *“Pará”* de origem, levar-lhe oferendas, vestir belos *“axós”* em sua homenagem, rezar para ele, etc. No entanto, *“dar de comer ao orixá”*, isto é, o ato de fazer uma *“Matança”* de animais sobre a cabeça do filho-de-santo quando se *“vai para o chão”*, consiste na maior *“obrigação”*. A posição do batuqueiro aumenta conforme o grau e a regularidade de sacrifícios rituais executados na alimentação de seu orixá pessoal, depositados sobre sua cabeça. Através dela estabelece-se o vínculo com o “duplo”, sendo ela, por isso, a maior fonte de interdições rituais.

O primeiro ato ritualístico é a *“Lavagem da cabeça”* com um preparado de ervas - o *“Amiró”* - ; em segundo vem o *“Reforço”* - sacrifício de galináceos para reforçar a vida do batuqueiro - ; o terceiro nível é o *“Borido”* - que consiste na primeira alimentação efetiva do orixá através do sacrifício de pombas e galináceos - ; o quarto é o *“Reforço de quatro-pés”* - a imolação de ovinos, considerada a alimentação mais forte para o orixá ; e, por fim, o *“Assentamento”* -

quando se sacrifica um “*quatro-pés*” sobre a cabeça e um para cada orixá do “*Pará*”, acompanhado de aves. Geralmente, os “*quatro-pés*” são sacrificados nos “*Assentamentos*” coletivos, devido ao seu custo, sendo o orixá pessoal o primeiro a ser “*assentado*”. Este processo consiste em “*assentar*” o orixá num “*cutá*” - pedra ou objeto - em que o orixá passa a “*viver*”, ocupando uma posição no “*Pará*”. A partir do “*Assentamento*” de seu orixá pessoal, o filho-de-santo é considerado “*pronto*”, porém é costume “*assentar*” os outros orixás do panteão para receber o “*axé*” destes em cada área de sua proteção (dinheiro, “*guerra*”, conforto, saúde, amor, etc.) O batuqueiro com os 12 orixás “*assentados*” é considerado um “*pronto total*”. Após este nível, e tendo já recebido o “*Axé de faca*” e o “*Axé de búzios*”, outorgados conforme decisão do seu Pai-de-santo, é permitido ao batuqueiro “*abrir Casa*” e ser um novo Pai-de-santo¹.



Ritual de “*Aprontamento*”

¹ Esta seqüência de “*obrigações*” é apenas esquemática, posto que, ela sofre alterações conforme a “*negociação*” que se estabelece entre o Pai-de-santo e o orixá pessoal do “*filho-de-santo*”, por meio do “*Jogo de Búzios*”. Esta ordem segue uma das máximas entre os batuqueiros com que tive contato “*as coisas são do jeito que ELES querem, não do jeito que a gente quer*”. Tal fato implica em todo um planejamento econômico, muitas vezes difícil para os batuqueiros, que precisam fazer pelo menos um “*borido*” por ano. Para mais informações ver Corrêa (1992), Dos Anjos (1993), Pólvora (1994) e Oro (1994).

Por meio destas sucessivas “*idas ao chão*” um orixá pessoal vai “*comendo*” e aumentando a força de seu “*axé*”, que se projeta sobre a pessoa do filho-de-santo, aumentando seu prestígio na Família e, espera-se, na sua vida como um todo. O “*axé*” de um batuqueiro é, pois, indissociável do “*axé*” de seu orixá pessoal, ou como diz Mãe Tereza, “*Não mexam com o Xapanã que ele é santo velho. Essê santo tem mais de 46 anos de sento. Isso não é brincadeira, vocês se comportem*”.

U Para compreender a cosmovisão batuqueira, uma noção deve ser tomada como fundamental: a vida das “*peessoas de religião*” é tida por eles como “*governada*” pelos seus orixás de cabeça. Para os batuqueiros, uma série de fatos comprova essa verdade básica da existência. Falas como: “*eu não me governo*”, “*hoje tão querendo se governar*”, “*faz um corte decente nesse cabelo rapaz, tua cabeça tem dono... e tu sabes*”, são apenas indícios de uma “*posse*” que se estende sobre todos os planos da existência: nos fatos da vida, nas emoções, na personalidade, na aparência física, na hora da morte, em tudo. Ao longo de uma vida, conforme suas “*obrigações*” religiosas são cumpridas, e com isto sua prática ritual é aprendida, um batuqueiro vai aprendendo a “*ler*” nos sinais concretos da existência, aquilo que seu orixá quer. A competência na sua leitura vem com o tempo, pela prática constante e, com ela, espera-se, venha a obediência mais estrita a seu orixá, atingindo-se assim a sabedoria². \

Quando um batuqueiro começa a freqüentar uma “*Casa*” e as “*Festas*” da rede, dificilmente as pessoas sabem seu nome pessoal, devido ao grande número de participantes, mas, geralmente, sabem qual é o seu orixá de cabeça. Este é, para mim, um dos fatos mais interessantes da sociabilidade batuqueira, pois não saber o orixá de alguém pode ser considerado uma falta de polidez pior que esquecer seu nome pessoal. Por isso, quando as pessoas apresentam-se ou são apresentadas, costuma-se citar o orixá pessoal, algo do tipo “*este é o fulano, ele é do Ossanha*”, ou então “*chegou a Iemanjinha*”, ou “*esse é meu filho do Bará*”, etc.

² Contudo, existem dois momentos em que as vontades dos orixás são manifestadas diretamente, ou seja, quando “*eles falam o que querem*”, no “*Jogo de Búzios*” e na possessão. Nesses instantes, cabe ao batuqueiro interpretar corretamente o que é dito, por isso a recorrência a um especialista, um batuqueiro de alto grau hierárquico, geralmente, seu Pai-de-santo.

Devido ao grande fluxo de pessoas nas “Festas”, é comum não se saber o nome de muitas, mas seus orixás pessoais tendem a ficar marcados, talvez por que as possibilidades se resumem a doze. Mas, isto pode ocorrer também porque os filhos de um orixá comum tendem a ser apresentados, criando-se entre eles os primeiros vínculos de sociabilidade. Acredito que esses vínculos entre filhos de Ogum, ou de Oxalá, sejam de fundamental importância para a inserção na comunidade, pois os filhos-de-santo “*mais antigos*”, espera-se, sejam modelos de conduta. Neste sentido, a coincidência de orixás poder ser o primeiro laço de empatia e referência. Nas “Festas” na “Casa” de Mãe Santinha do Ogum, em que vão muitas pessoas, impressiona-me o fato dela, geralmente, saber o orixá de cada uma das visitas, mesmo das crianças menores, inclusive as que ainda não foram “*batizadas*” e que por isso não tem um peso social tão grande na vida da comunidade.

Tal fato não é fácil, pois os indicativos dos orixás de cabeça nem sempre são visíveis. Os “*axós*” variam a cada “Festa” e, às vezes, coincidem em cor para diferentes orixás - um “*axó*” vermelho pode ser para Bará, para Oiá, ou até para Xangô. As “*rezas*” em que “*chegam*” os orixás são um bom indicio, mas ocorre das incorporações manifestarem-se a qualquer momento, nos cantos relacionados com sua identidade ritual. Os gestos característicos de um orixá podem ser feitos em conjunto, por todos os “*orixás que estão no mundo*”, no momento das “*rezas*” específicas para aquele orixá. Assim, nem o momento que inicia o transe, nem os gestos de um orixá, parecem-me garantia do reconhecimento de quem ele é. Mas, mesmo assim, essas são dificuldades de um leigo, pois pelo conhecimento que os batuqueiros possuem de sua religião, quando alguém entra em transe todos sabem qual é o orixá. Porém, na “Festa” a grande maioria não entra em transe. Para um leigo, talvez a única garantia de saber o orixá pessoal de alguém que não se conhece, é pela cor do “*pano de cabeça*” que o iniciado usa quando “*está no chão*”. O certo é que a identificação do orixá pessoal é importante para a sociabilidade, e ela só é segura pela inserção na comunidade batuqueira em questão, pois os signos discrípticos não são evidentes, a menos que as pessoas queiram mostrá-los claramente, como é o caso das “*visitas*” que portam “*axós*” e “*guias*” com cores bem definidas.

A identidade de um batuqueiro é de tal forma vinculada ao conhecimento de seu orixá pessoal que a pessoa passa a ter denominações cada vez

mais específicas conforme o sujeito se aprofunda na prática religiosa. Quando uma pessoa entra para uma comunidade batuqueira seu nome pessoal não é muito conhecido, mas o de seu orixá sim, conforme ele vai participando regularmente, e constituindo laços de sociabilidade, seu nome passa a ser lembrado. Quando um batuqueiro passa a atingir uma posição no mundo batuqueiro, ele será conhecido por epítetos do tipo “*Mãe Santinha do Ogum*”, “*Ademar do Ogum*”, “*Altair do Bará*”, “*Joãzinho da Oiá*”, etc. Porém, estes títulos, com nome pessoal seguido do “duplo”, são empregados em caráter informativo. Na interação cotidiana das pessoas na “*Bandeira da Iemanjá Osi*”, elas costumam tratar-se por nomes pessoais, ou então, por “apelidos” como “*Mãe Santa*”, “*Mãe Tereza*”, “*Madrinha*”, “*Pai*”, “*Seu Altair*”, “*Tio Mauro*”, etc., conforme for o grau de intimidade em sua relação.

Se uma pessoa literalmente “conquista um nome” ao longo de sua vida religiosa numa comunidade batuqueira como a “*Bandeira*”, algo similar ocorre com o seu orixá pessoal. Quando a pessoa descobre o seu orixá de cabeça, através do “*Jogo de Búzios*”, este orixá recebe o seu “sobrenome”³. Se a pessoa, digamos é filho de Bará, o “seu” Bará pode ser Bará Lodê (da rua), Bará Agelú (da praia), Bará Adágui (do mato), etc., segundo um número específico dos tipos de Barás, que são 7. Casos idênticos ocorrem com todos os orixás. Assim, se numa “*roda*” “*chegam*” Ogum Diolá e Ogum Milaió, não há dúvidas de que são orixás diferentes, mas o mesmo ocorre se “*chegarem*” duas Iemanjás Osi numa mesma “*Festa*”. Cada orixá é único. Ele é o orixá pessoal de um único filho-de-santo, e só “*vem à Terra*” enquanto aquele batuqueiro viver, e se ele for “*cavalo-de-santo*”. Quando este batuqueiro morre, aquele orixá “*deixa de vir ao mundo dos pecadores*” e seu “*filho*” torna-se um “*Egun*”, podendo ele “*vir ao mundo*” num processo de mediunidade em que incorpora em algum “*pecador*” vivo de sua Família-de-santo. Essas possessões por “*Egun*” ocorrem nos rituais fúnebres, as “*Missas Batuqueiras*”⁴. Se um orixá

³ Esta analogia com nome e sobrenome não é uma categoria batuqueira, ela é utilizada apenas em sentido de analogia. A associação foi feita por Inara para que eu pudesse entender mais claramente “o que é um orixá”. O nome geral equivale a um sobrenome, enquanto o nome específico ao nome pessoal do orixá.

⁴ A morte nos ritos afro-brasileiros tradicionais é considerada assunto de evitação. No Batuque, o “*Egun*” representa um ser potencialmente perigoso. Assim, o ancestral é honrado por sua memória e pelas referências às suas grandes ações, mas seu “*Egun*” é temido ao extremo. Este só aparece nos rituais fúnebres (o “*Aressum*” ou “*Missa*”), para manifestar-se em assuntos relativos à vida da comunidade. Como descreve Corrêa: “*Testemunhei casos em que pessoas praticamente idolatradas, como Mãe Moça ou Mãe Ester, boníssimas, bastou ocorrer sua morte para gerar um pavor coletivo*”

“ocupa” em apenas um único “*cavalo-de-santo*”, o mesmo vale para o batuqueiro, que recebe apenas uma entidade, seu orixá pessoal, fato este que é desconhecido por ele, e não pode ser revelado à pessoa, sob o risco dela enlouquecer. O Orixá que “*baixa*” é um patrimônio simbólico do grupo, ele tem um “portador”, mas este não pode beneficiar-se declaradamente desta posição, pois, a princípio não sabe de seu privilégio.

A singularização do orixá pessoal é bastante clara quando duas Oxuns Pandá, por exemplo, coexistem numa Família-de-santo. Porém, quando duas gerações de orixás se sucedem, a identificação pode abrir espaço para dúvida. Por exemplo, quando um Xangô Dei de um batuqueiro vivo dança na “Festa” de uma Família em que um batuqueiro já falecido, e de extremo prestígio, recebia o mesmo orixá. Este fato é motivo de júbilo e emoção, procurando-se encontrar as características do outro, nos gestos deste Xangô, mas eles não são o mesmo. O novo Xangô pode até ocupar uma posição de destaque que o outro tinha na comunidade, recebendo um título como “Pai Dei”, mas não será considerado o mesmo que voltou, ou permaneceu. Essa discussão pode ser motivo de dúvidas, ou até conflitos, quando estiver ligada a questões sucessórias, em que alguém na atual geração recebe o mesmo orixá que um grande membro da comunidade no passado. Para estes casos recorre-se aos “*fundamentos*”.

Quando um orixá é “*assentado*”⁵, ou quando o batuqueiro passa por um grau de iniciação significativo em sua trajetória, como seu “*Aprontamento*”, o “*dono de sua cabeça*” manifesta-se dizendo seu “*nome*” específico. Segundo Inara, este “*nome*” é um dos mais altos segredos de um batuqueiro, sendo a sua ocultação a garantia de sua própria existência e a de seu orixá⁶. Este “*nome*” é a prova da

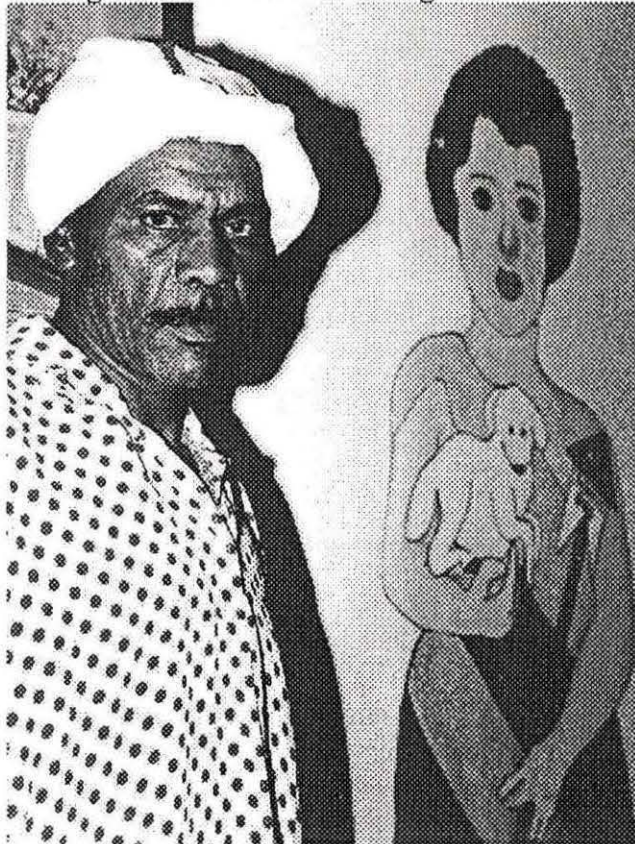
face a seus Eguns. E estes são tanto mais perigosos quanto mais alta a posição ritual do indivíduo quando vivo” (Corrêa, 1992: 132). Para mais informações ver Corrêa (1992 : 132-171).

⁵ Ser um Pai-de-santo, portanto, significa dar vida ao orixá do filho-de-santo, “*aprontá-lo*”, “*fazê-lo*”, “*alimentá-lo*”, “*vê-lo crescer*”, “*ensiná-lo*”, segundo os termos ênicos. Também, significa ser responsável por ele e mantê-lo no “*Pará*” de sua “*Casa*”, até que o filho tenha autonomia para levá-lo consigo, o que dura anos. Tal fato implica num controle sobre o “*duplo*” do filho-de-santo, do qual depende sua própria vida, por isso, segundo Mãe Tereza, a relação de confiança e amizade entre ambos é fundamental, pois “*tem gente que se aproveita e que faz muita maldade com a cabeça dos filhos*”.

⁶ Segundo Mãe Tereza, a revelação deste nome pode implicar na morte do batuqueiro, se a informação for usada em um feitiço contra ele. Por isso, sua revelação é feita apenas a seu Pai-de-santo, à madrinha-de-santo, ou alguém muito próximo. Se o indivíduo incorpora, o próprio orixá diz seu “*nome*”, em sua primeira “*vinda ao mundo*”, se não, ele pode dizê-lo através do “*Jogo de Búzios*”

separação intrageracional entre os orixás, e é também o último estágio na singularização do orixá pessoal de um batuqueiro⁷. Quando o estágio último de sua identidade é revelado, ela se torna um segredo só do filho-de-santo e das pessoas diretamente ligadas à sua vida por vínculo de sangue, isto é, aqueles que executam a “obrigação”, ou seja, seu Pai-de-santo e seu padrinho-de-santo, aquele que geralmente substitui o Pai-de-santo na filiação, após a morte deste⁸.

Gaúcho do Xangô Godô ao lado do Xangô Dei de seu falecido “Babalao”



ou de forma “sensitiva” a seu Pai-de-santo, no momento do ritual em que sua cabeça está sendo consagrada.

⁷ O “santo” consolida sua existência neste instante, pois, como disse Inara: “É quando o orixá diz o nome e o sobrenome, por que senão é... como assim... se ele não fosse ninguém. Ele é como uma pessoa que tem um nome”. O orixá ao se singularizar torna-se um ser completo, com um identidade simbólica que vai do nível mais geral ao mais particular.

⁸ Sobre o sentido da perpetuação existencial face à morte, presente na interação entre os balineses, Geertz vê uma predominância dos papéis sobre os atores, o que para mim, parece contrastar com a solução encontrada pelos batuqueiros para o mesmo dilema existencial. Para Geertz, “São as *dramatis personae*, não os atores, que persistem; na verdade são as *dramatis personae*, e não os atores, que realmente existem no sentido exato da palavra. Fisicamente, os homens vêm e vão, meros incidentes na história conjetural, sem nenhuma importância real, nem para si mesmos. As máscaras que usam, o lugar que ocupam no palco, os papéis que desempenham, e, ainda mais importante, o espetáculo que montam juntos, permanecem e compreendem não a fachada, mas sim a substância das coisas, inclusive a do eu” (Geertz, 1999: 95). Para os batuqueiros os papéis podem até se perpetuar, como num repertório, mas seus grandes intérpretes, tendem a ser lembrados por suas atuações singulares.

Quando morre o batuqueiro, seus “santos” são “despachados”, através do ato de colocar na natureza seus “cutás” e quebrar os objetos rituais, que ele não deu em vida para nenhum de seus parentes. Tal ato só pode ser feito por indivíduos muito próximos do morto e preparados ritualmente para uma transição tão difícil, pois se aproxima fisicamente dos limites com a morte⁹. Se um batuqueiro for um Pai-de-santo, ou seja, um “pronto” total, com “Pará” e com “Axés de faca” e “Búzios”, ele mesmo cuida de seus “cutás”, mas mesmo assim, como disse Mãe Tereza, “até na hora da morte um batuqueiro precisa da ajuda de sua Família-de-santo”.

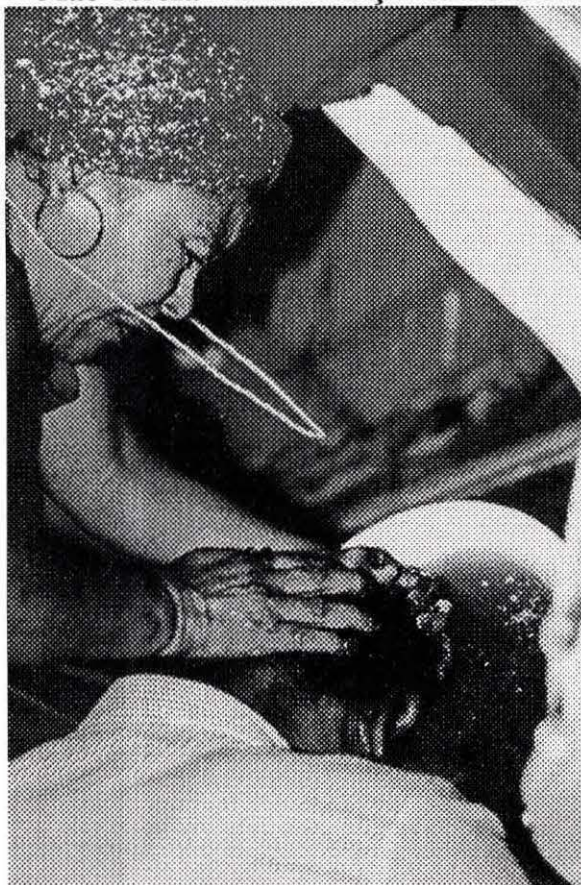
A noção da singularização da pessoa batuqueira, como propõe Dos Anjos (1995), está diretamente ligada à unicidade do orixá pessoal em relação com pertencimento a sua Família e seu Pai-de-santo. Desta forma, a particularidade que o “duplo” de um batuqueiro conquista é diversa da individualidade na sociedade ocidental, como descreve Dumont (1993). A singularidade batuqueira seria parcial, pois estaria englobada em um sistema de laços fisiológicos e sociais, construídos na interação entre os membros da Família, portanto esta particularização caracteriza-se pela multiplicidade de alteridades entre os sujeitos, envoltos por um sistema social conformador. Segundo o autor:

“O modo de emergência da individualidade (neste sentido) está marcado por sua dependência quase total da rede de relações que constitui a família-de-santo e por uma concepção de pessoa enquanto algo composto por uma multiplicidade que inclui alteridades. São alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento do ritual. Na possessão não é a pessoa como um todo que se singulariza, é uma parte de si, essa parte orixá. Trata-se de uma singularização, por um lado, mais minuciosa do que pressupõe o individualismo ocidental, por outro lado, a pessoa sempre é absorvida pela instituição que a faz emergir.

O processo de iniciação liga a pessoa a toda uma rede de relações que passam a ser intrínsecas a si, da qual ela não poderá se desfazer sem de desestruturar. Em primeiro lugar, a vinculação do iniciado e esse duplo que deriva dele: o orixá. Sua vontade, sua liberdade e verdade íntimas estão definitivamente anuladas nessa alteridade”. (Dos Anjos, 1995:151)

⁹ Tais sujeitos só podem ser seu Pai-de-santo, seu padrinho-de-santo ou um irmão-de-santo de alta confiança, pois o próprio descanso e a segurança do espírito do morto estão nas mãos daqueles que o “despacham”.

Mãe Tereza “lava a cabeça” de Gaúcho



// Se, no Batuque, a possessão e as iniciações rituais constituem no fiel o vínculo com um único orixá, singularizando sua pessoa, enquanto engloba-o numa rede de relações sociais e rituais, no Candomblé, segundo Goldman (1985), a particularidade da pessoa se constrói pela aquisição de um conjunto de entidades (sete orixás, um erê, um Egun e um Exu), e pela supressão do transe, a partir de estágios mais altos de “*feitura*”, que lhe conferem autonomia ritual¹⁰. Assim, apesar do sujeito construir sua pessoa a partir de um englobamento em profundidade de sua existência por uma ordem religiosa tradicional, após este longo processo, ele ganha um alto grau de autonomia dentro desta ordem, pois atinge o ápice da hierarquia ritual. No entanto, isto não o livra do vínculo à ordem, uma vez que a unidade com o mundo dos orixás nunca é atingida e as falhas nesta busca, por menor que sejam, provocam o sofrimento. //

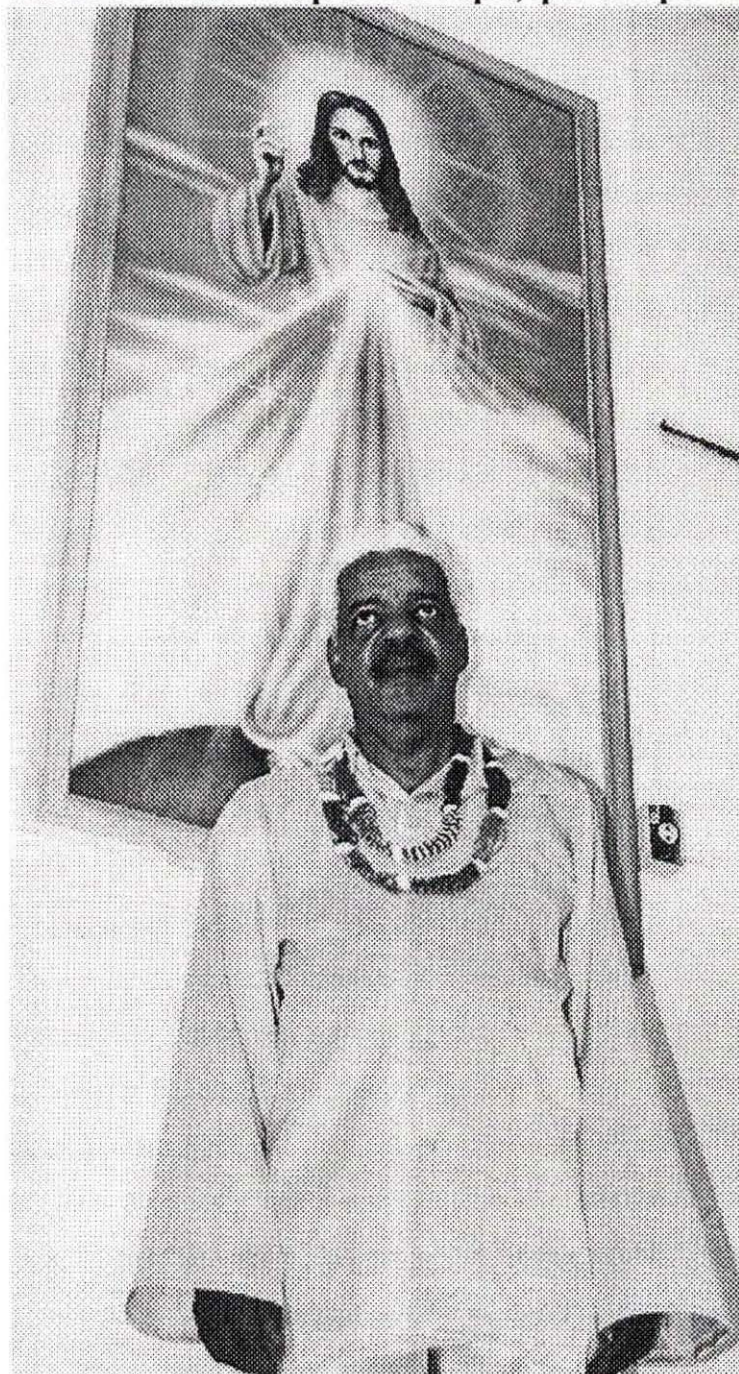
“tudo se passa como se a fabricação da divindade específica (pois no Candomblé, o santo é ‘feito’) [e, no Batuque ele é “aprontado”] a partir de um princípio geral, correspondesse à gênese de um indivíduo “novo” (na medida em que sua “cabeça” também é “feita”. Acontece, apenas, que esse indivíduo nasce aos poucos, e de modo bastante lento, já que é apenas depois de vinte e um anos de iniciado que sua “pessoa” pode estar completa, isto é todos os seus componentes tendo sido individualizados e, portanto, ele próprio também. Até atingir este momento ideal, o equilíbrio de seu eu é de tipo instável, dependendo do cumprimento de uma série de obrigações e proibições rituais, cuja violação, ao destruir este equilíbrio, pode chegar a destruí-lo enquanto pessoa, ou seja, aniquilá-lo”. (Goldman, 1985:39).

Desta forma, tanto para Goldman quanto para Dos Anjos, a singularização das pessoas no Batuque e no Candomblé passam pela incorporação de uma ordem transcendente, expressa na relação com seu núcleo religioso que caracteriza o laço englobante deste processo de individuação. Emicamente, a conduta adequada para com o orixá define o englobamento do sujeito pela ordem holista. Esta relação pode manifestar-se em vários planos: na conduta corporal - com seu jogo de interdições e práticas - , na conduta moral, social e, principalmente, religiosa, pela prática correta dos *“fundamentos*. Este conjunto de saberes faz da prática ritual autêntica e, por isso, satisfaz os orixás quando estes recebem as *“obrigações”*, retribuindo com seu *“axé”*.

A conduta de um batuqueiro ao longo de sua vida é, para mim, o segundo princípio que norteia seu prestígio na comunidade. Ser honrado para com seu orixá pessoal, para com seu Pai-de-santo e para com seus irmãos-de-santo, é condição fundamental para se atingir o respeito na comunidade. A conduta de um batuqueiro é indissociável de seu vínculo com seu orixá pessoal, visto que, esta conduta deve estar à altura da grandeza de seu orixá.

¹⁰ Mais especificamente: *“A cada obrigação um orixá é assentado, de modo que após vinte e um anos de iniciado, um filho-de-santo tem todo seu carrego assentado, tornando-se, então, um tata.”* (Goldmann, 1983:38).

Mauro do Oxalá olha para seu duplo, que olha por ele



3.2 A Conduta dos batuqueiros

Como se pode supor pela sua relação com a morte, as boas relações em vida entre um batuqueiro e sua Família de santo, são fundamentais para o seu

processo de constituição enquanto pessoa. No caso da comunidade batuqueira em que pesquisei, a rede de “Casas” de Batuque Jejo-jexá da Vila Safira e arredores, eu diria que a conduta segue uma espécie de “código de honra” batuqueira, no qual os procedimentos devem pautar pela correção social, moral e religiosa, primando pelo respeito à hierarquia, pela manutenção da reciprocidade e da sociabilidade.

Acredito que ser um batuqueiro na rede implica diretamente em ser um bom filho-de-santo para com seu Pai-de-santo. Quando fui apresentado à “Grande Família” como noviço, ao ser aceito durante o meu primeiro “chão”, recebi o seguinte conselho de um filho do mesmo orixá que o meu, “mais antigo” e respeitado da comunidade: “Seja bem-vindo, que tu possas encontrar tudo o que tu veio buscar aqui nesse Pará de Xapanã, que tu sejas feliz e possa ser um bom filho para tua Mãe-de-santo”. Em uma Família-de-santo como aquela, parece-me que o maior valor nas transações entre os indivíduos, a moeda de troca por excelência, é a confiança. E a confiança se conquista ou se perde. Ela é depositada, ser for retribuída, rende mais confiança, mas se a confiança for traída, ela implica em decréscimo e, até, na ruína do indivíduo, o isolamento. A confiança é pois alimentada, testada, cobrada, apostada e sua conquista equivale a um capital, em que o sujeito e sua honra se confundem.

Um bom batuqueiro deve ser “respeitado” não somente pelo poder de seu “axé” – conquistado em uma vida de “obrigações” – mas por sua correção no ato de lidar com os outros batuqueiros, na polidez da sociabilidade, no respeito devido às posições hierárquicas de cada um, na prestação de trabalhos para com sua Família-de-santo, etc. Neste sistema de reciprocidade e hierarquia, a ida às “Festas Batuqueiras” nas “Casas” da rede têm um papel fundamental. Uma visita, na noite da “Festa”, o serviço prestado na preparação da mesma ou uma contribuição em espécie, são de fundamental importância para o sucesso do “Ebó”, mas principalmente, para a imagem de quem oferece o dom. As visitas reforçam os laços de sociabilidade e estabelecem a expectativa de retribuição, quando a “Festa” for na sua “Casa”. Todavia, não existem cobranças diretas. Vale a máxima “cada um contribui como pode ou com o que acha que deve”. O sucesso da “Festa” numa “Casa”, sua “fatura”, beleza, correção na prática dos “fundamentos” e a alegria do ambiente, são decisivos para o prestígio dos “festeiros”. Neste sentido, a qualidade e

quantidade da comida ofertada são definitivas. Tal ênfase, faz da “*Cozinha de Obrigação*” uma das funções mais valorizadas e fundamentais para uma “*Casa de Religião*”, pois a generosidade no banquete contribui para as boas relações. Não é à toa que deste fato decorre outra máxima batuqueira, “*Batuque se aprende na cozinha*”¹¹.

O “*chefe da cozinha de religião*” é o responsável por produzir uma comida gostosa e que dê para todos, com grande variedade de pratos, pois cada orixá tem uma comida associada a ele, bem como, deve preparar a comida que vai enfeitar o “*Pará*”, de acordo com regras rituais muito precisas. Ele deve coordenar os indivíduos desde a limpeza dos animais, sua preparação, seu acondicionamento - pois serão a base da alimentação das pessoas “*no chão*”, ao longo de uma ou duas semanas. O “*pessoal da cozinha*” deve preparar o alimento dos participantes da “*Festa*” e dos “*Serões*”, a comida para os orixás, e os “*mercados*”. Por causa desta enormidade de responsabilidades, a função é dividida entre dois ou mais batuqueiros experientes, o que pode gerar atritos¹². A mesma exigência de fartura e beleza em relação à comida, também está presente em todos os elementos do “*Ebó*”, na beleza do arranjo no “*Pará*”, nos enfeites do salão, na riqueza dos “*axós*”, na qualidade da execução da música ritual. Enfim, no cumprimento correto dos “*fundamentos*” na preparação da “*Festa*” e no comportamento dos batuqueiros.

Os batuqueiros que preparam um “*Ebó*” devem primar pela hospitalidade, discrição e alegria, pois são seus orixás pessoais que estão em “*Festa*”, recebendo a visita de outros orixás pessoais, que vêm visitá-los, acompanhando os batuqueiros. O ato de ir na “*Festa*” ou não, ou como se portam as “*visitas*” e os “*donos da Casa*” determinam a firmeza de seus laços de sociabilidade. E a “*desfeita*”, às vezes aparece na “*Festa*” sem ser convidada. Acredito que uma das maiores felicidades de uma Família-de-santo é que sua “*Festa*” seja um sucesso,

¹¹ Pólvora em seu estudo sobre a sociabilidade batuqueira afirma a importância da comida ritual para os batuqueiros, quer por seu aspecto de confraternização, quer por incorporar uma visão de mundo holista em que as formas de preparar, distribuir e comer o alimento, reforçam a coletivização em oposição ao individualismo moderno. “*A comida tem, então, papel fundamental entre os batuqueiros. Ela agrupa as pessoas em torno da religião e, por extensão no seu convívio íntimo, (...) as regras religiosas mandam que os alimentos não devem ser tocados com objetos profanos, devendo sim, comer com as mãos toda a comida sagrada*” (1995: 135).

¹² Lembro-me de uma “*Festa*” em que um destes “*chefes de cozinha*” reclamava da “*finura*” em que havia ficado a polenta que iria nos “*mercados*”, e que tinha sido preparada por outro

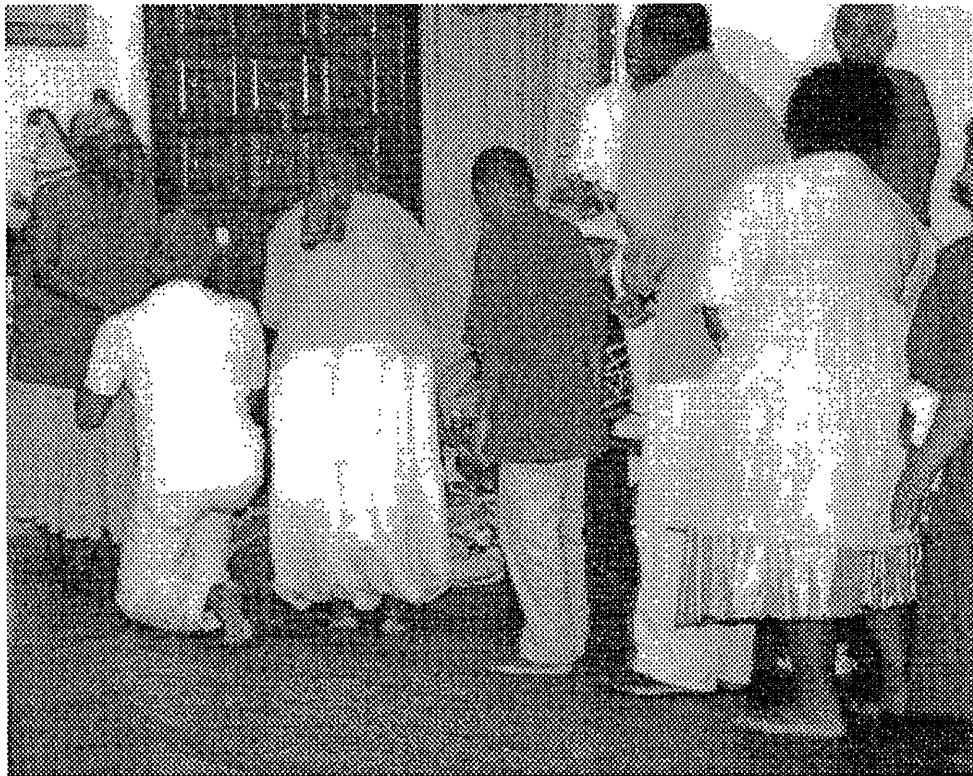
pois é do somatório de sucessos que se constrói seu prestígio na comunidade batuqueira. Portanto, a correção ou deslize de um de seus membros, recai sobre todos, mas principalmente sobre seu Pai-de-santo, que é a expressão máxima da identidade e a legitimidade da Família-de-santo. A reciprocidade na sociabilidade das “Festas” e nas relações cotidianas da “Casa” com seu Pai, padrinho, ou irmãos-de-santo, são condições essenciais para a aceitação de um batuqueiro na “Grande Família”.

A reciprocidade é, a meu ver, o princípio que norteia as relações no ciclo de “Festas” das “Casas de Religião” que formam a comunidade batuqueira da Safira e arredores. Outro fator definitivo nas relações entre os batuqueiros é a hierarquia. Ela regula as posições de prestígio de cada indivíduo, mas principalmente, o valor e o respeito devido a cada um na comunidade batuqueira. Esta hierarquização está presente entre os orixás no panteão batuqueiro, visível na separação entre os “santos velhos” ou “Cabeças Grandes” (Oxalá, Iemanjá) e os “santos novos”. O mesmo princípio do respeito devido aos “mais velhos”, os mais experientes “na Religião”, é a primeira regra de bem portar-se que um batuqueiro aprende¹³. Assim sendo, durante uma “Festa”, o ato de “bater a cabeça” para o “Pará” e para o Pai-de-santo “dono da Casa” é uma prática obrigatória, o mesmo deve ser feito com o seu Pai-de-santo e para os irmãos-de-santo dele, pois são todos da mesma “bacia”, isto é, da mesma geração de “Aprontamento”. Quando se vai a uma “Festa” ou visitar um conhecido que está no “chão”, é “obrigação” “bater cabeça” para todos que estiverem no “chão”, afinal seus orixás pessoais estão “comendo”. Também, a Mãe-de-santo líder da comunidade recebe o mesmo respeito dos filhos-de-santo, seus, e dos outros Pais-de-santo, não importa em que grau de iniciação ou idade. Outra “obrigação” ritual de respeito à hierarquia religiosa é o ato de pedir “agô” - uma leve curvatura com a mão no peito - antes de comer o “pirão” no “Serão”, e antes de “entrar na roda” nas suas primeiras voltas, na noite da “Festa”.

“cozinheiro”: “Olha só isso aqui! Uma miséria dessas pega mal. Depois as pessoas levam o mercado pra casa, e vão sair por aí falando mal da Casa, que a gente tá aqui regulando polenta. Cruzes!”

¹³ O fato de “ser velho na religião” não implica necessariamente em idade, mas em tempo de iniciação. Assim, um “pronto” pode ter 7 anos, como foi o caso de Inara. Certa vez, vi uma mãe repreendendo seu filho: “Isto são modos, até parece criança, tu já é bem velho na religião, te comporta com a tua idade”. Era um menino de no máximo 5 anos.

Início de uma “Festa”



O ato de “pedir agô” é obrigatório quando se “entra na roda”, para seu Pai-de-santo, para o “*dono da Casa*”, para o “*Pará*”, para os tamboreiros e, depois, para cada um dos “*prontos*” presentes. A identificação dos “*prontos*” é facilitada por eles usarem guias especiais, mas percebo que alguns jovens batuqueiros “*pedem agô*” a todos, o que é visto positivamente, como sinal de polidez e educação, evitando deixar alguém importante de fora. Também os orixás quando “*chegam*” “*pedem agô*” ou “*batem a cabeça*” para o “*Pará*”, para a porta da rua, para os tamboreiros, para o orixá do “*Chefe*” e, depois, para cada um dos orixás incorporados, conforme for a relação hierárquica. Mas também acontece de orixás virem “*bater cabeça*” para batuqueiros não incorporados, em respeito a seu orixá pessoal. Para estes casos Mãe Tereza explica: “*Ela não veio bater cabeça pra mim, foi pro Xapanã que é santo velho. Assim como eu não bato cabeça pra ela, bato pro Xapanã dela, que é santo como o meu*”. Nas “*Festas*” da comunidade da Safira, sempre me chamou atenção a imensa troca de respeitos durante o momento de “*pegar axés*” com os orixás . Este momento é um dos pontos altos da confraternização das “*Festas*”. O ato de “*tomar axé*” com um orixá é prova de

apreço e respeito por ele, tem caráter terapêutico (é uma limpeza energética), afetivo (é um grande cumprimento) e de reconhecimento (é uma troca de respeitos).

Algo similar acontece entre os “*pecadores*” mas não só por “*obrigação*” ritual, mas também por sociabilidade¹⁴. Quando as pessoas vão chegando na “*Festa*”, os “*donos da Casa*” devem recebê-los, cumprimentá-los e tocar a sineta enquanto as visitas “*batem cabeça no Pará*”, depois se abraçam e beijam as mãos. O ato de beijar as mãos é o cumprimento por excelência dos batuqueiros. É também sinal de apreço e respeito, por isso deve-se cumprimentar as pessoas “*mais velhas*” na religião, e aqueles a quem se conhece. Neste ato, reciprocidade e hierarquia, literalmente dão-se as mãos e as beijam, num gesto que é a expressão pura da sociabilidade, mesmo entre pessoas que, às vezes, nem se conhecem. Aqui também a hierarquia se clarifica, visto que, algumas mãos são apenas beijadas, outras são beijadas e retribuem, umas antes e outras depois, e nunca o contrário. Cumprimentar-se, ou reconhecer-se, é uma “*obrigação*” nas “*Festas*”. No cotidiano da “*Casa*” de Mãe Tereza a prática segue o mesmo princípio, apenas suprime-se o ato de “*bater cabeça*” para ela, mas beijar sua mão e a da madrinha pedindo a benção de seu orixá é “*obrigação*”, na chegada e na saída. E o mesmo ocorre nas conversas telefônicas, o que nem sempre é fácil, dependendo de onde se liga¹⁵.

Este reconhecimento da hierarquia, sem dúvida é mais evidente nos cumprimentos, mas ele está presente em todos os níveis da interação entre os batuqueiros, na ordem de servir, nos presentes e nos assentos oferecidos, na preparação diferenciada dos “*mercados*”, na forma de dirigir-se a alguém, na sua forma de olhar, etc. A sociabilidade batuqueira alicerça-se em gentilezas e preterimento que traduzem o reconhecimento do respeito devido a pessoas, que para os membros da comunidade, têm mais tempo de dedicação “*à Religião*”, orixás com mais “*axé*”, mais conhecimento, mais peso social, enfim, mais “*fundamento*”. Este respeito aumenta mais ainda quando o “*mais velho*” tiver mais idade. Este fato é

¹⁴ Sobre a Sociabilidade Batuqueira, para uma descrição bem mais detalhada ver Pólvora (1994).

¹⁵ A maneira como os batuqueiros se cumprimentam, ou falam de assuntos relativos à sua religião, quando se encontram em contextos sociais diversos de seu universo simbólico, daria um capítulo à parte. A única coisa que posso dizer é que se possível, segue-se o protocolo, senão, as pessoas compreendem e adotam atitudes discretas.

particularmente flagrante no respeito e cuidado com que são tratadas as pessoas idosas e, também, no carinho com que são recebidos os “*santo velhos*” (Oxalá, Iemanjá, Oxum Velha) nas “*Festas*”. O contraste deste respeito com os velhos é enorme se comparado com a certa tolerância para com os “abusos” das crianças, sejam elas humanas ou divinas, orixás crianças (Barás, Odé e Otim), ou “*axêros*”.

“*Nova*” e “*Antiga*” na “*Religião*”



O número de crianças pequenas nas “*Festas*” da comunidade da Safira é grande, bem como a liberalidade em relação às suas atitudes, o que às vezes pode resultar num certo “ruído” durante atos rituais importantes¹⁶. Desde muito cedo elas participam das “*rodas*”, muitas vezes, no colo dos pais, aprendendo a dançar, a cantar e a portar-se. Conforme vão tornando-se um pouco maiores, as crianças vão diminuindo seu comportamento “abusado” e assumindo uma dignidade e discrição

¹⁶ Tenho a impressão que até os sete anos as crianças possuem um comportamento mais permissivo. A partir de então, começam a atingir uma maturidade um tanto precoce em seu comportamento público, quando a conduta polida começa a ser incorporada.

surpreendente para seu tamanho. O valor da criança no ritual é marcado em três momentos principais: na “*mesa de bêjis*”, quando são literalmente “servidas” pelos orixás, devendo comer um pouco de cada comida; nas “*rezas das Mães*” - principalmente Oxum - quando estes orixás tomam os bebês no colo e os levantam no ar, mostrando-os para o Bará pela porta da rua e, depois, levando-os para o “*Pará*”, passando-lhes seu “*axé*”; e no momento final da “*Festa*”, quando chegam os “*axêros*”, que passam a brincar com tudo, terminando a “*Festa*” numa grande algazarra que “suja” todo o ambiente de comida e restos da decoração da “*Festa*”. É no momento final que a comida e os enfeites são partilhados até sua destruição, numa alegria apoteótica, pelos “deuses crianças”¹⁷. Este extravasamento é permitido apenas a elas, assumindo assim uma forma de inocência, que nem sempre combina com a seriedade das palavras que dizem os “*axêros*” para os membros da Família, durante suas brincadeiras.

Bêjis



Se reciprocidade e hierarquia são fundamentais na relação entre os batuqueiros na rede de “*Casas*” da Safira, atrás não fica a sua conduta moral. Esta

¹⁷ Corrêa descreve bem este caráter de “de inversão” que possui o axêro, quando batuqueiros “de respeito” incorporam crianças abusadas, brincalhonas, “jogando” diretamente com os espectadores e literalmente “quebrando” a divisão cênica do espaço ritual. Neste momento a “*Casa*” inteira torna-se espaço de brincadeira e extravasamento. Para mais informações ver Corrêa (1992, 123-124) e Pólvara (1994: 260-270)

deve primar, antes de tudo, por uma economia de atitudes durante as “Festas”, o que inclui gestos, conversas ou “flertes”. Não que não haja espaço para o afeto, apenas há a cobrança de que durante as “Festas”, a prioridade seja a prática religiosa. Esta ênfase é flagrante na exigência que fazem as Mães-de-santo, para que durante a “Festa” as pessoas fiquem quase que o tempo todo no “Salão”, podendo ficar de fora, apenas as mulheres menstruadas - que ficam por isso, interditas de pisar no “Salão” - , o “*peçoal da Cozinha*” e aqueles que vão rapidamente fazer uma pausa para descanso ou lanche. No mais, deve-se permanecer no “Salão”, evitando dispersões perigosas.

Normalmente, não há problemas com isto, pois este controle dirige-se mais aos adolescentes, evitando que surjam “conversas” sobre a honra de alguém. Nestes casos, podem até mesmo ocorrer conflitos graves, com conseqüentes discussões que se estendem para fora da “*Casa de Religião*”. Todavia, volta e meia a ênfase de que “*esta é uma Casa de respeito*”, relega estes questionamentos para o segundo plano que lhe é dado. Mãe Tereza instrui assim seus três netos adolescentes: “*Vocês se comportem, no Batuque vocês são umas freiras, querem namorar, querem festiar, tudo bem, mas fora dali*”. Tal discussão pode parecer banal, mas para os batuqueiros em questão, ela não o é, posto que, o fato de ter uma filha “bem falada” é uma preocupação e um patrimônio para a sua família. Este é um fenômeno que me parece estar de acordo com a organização familiar em grupos populares de moral tradicional.

No entanto, o comportamento afetivo dos adolescentes não é a principal fonte de preocupação com a moral dos batuqueiros, ela se concentra no seu comportamento ritual, na sua correção e na atitude de humildade diante deste conhecimento. “*Um bom batuqueiro não fala*”, diz Mãe Tereza, ou como regularmente vejo batuqueiros de uma vida inteira proclamarem que sabem pouco ou nada, como é o caso de Mãe Tereza, que sempre repete: “*Eu não sei nada, quem sabe é o Xapanã, ele é que faz tudo. E é assim mesmo, porque o que eu sei é a “prática”, mas quem faz tudo é ele*”. Esta atitude de não colocar-se acima dos orixás, dos batuqueiros “*mais velhos*”, ou dos “*fundamentos*”, é o maior valor que a conduta moral de um batuqueiro pode alcançar. E a opinião pública é o fórum último deste julgamento. Mãe Tereza diz com frequência: “*Te gruda na Inara, te gruda na*

Madalena, elas são velhas na Religião, assim vocês não fazem bobagem". Seguir um batuqueiro antigo e respeitado "na Religião" é a maneira correta de aprender as práticas rituais e de como portar-se dignamente. Neste processo, as palavras são desnecessárias ou indesejáveis. Perguntas demais revelam ignorância, explicações demais, soberba ou protecionismo, por isso nos "Serões" as dúvidas são tiradas na imitação. As perguntas ficam para depois, quando se está no espaço íntimo de sua "Casa de Religião", entre seus parentes-de-santo.

O "saber-fazer" e o "saber-portar-se" são os maiores objetivos na conduta de um batuqueiro e seus erros nestes quesitos podem ser objeto de comentários que, estes sim, podem gerar conflitos graves. Um exemplo disto é a expressão "catar", quando estranhos ou parentes, não tão amigos, ficam à espreita das falhas dos batuqueiros no cumprimento dos "fundamentos" ou dos dramas surdos que se passam no seio da Família-de-santo. Como diz Mãe Tereza: "Numa Casa de Religião a gente tem que ser cego, surdo e mudo"¹⁸, pois a "fofoca" é o estopim para muitos conflitos. Esta atitude é assim resumida por Mãe Tereza: "Batuqueiro é brincadeira. Qualquer coisa que tu faz de errado, sempre tem gente de olho pra depois sair falando".

Tal controle pode estar diretamente ligado à estrutura conflitiva das religiões afro-brasileiras, nas quais a descentralização e autonomia das "Casas" de culto coloca-as em constante disputa e/ou potencial dissolução, com a iminência de formação de novos núcleos. Mas, acredito que não seja só isso. O próprio sistema de prestígio batuqueiro, fundado na afirmação de seu rigor de cumprimento dos "fundamentos" e no cumprimento do código de sociabilidade, coloca os batuqueiros em constante avaliação pelos membros de sua comunidade. Segundo Corrêa (1998), um dos principais aspectos das dinâmicas conflitivas entre "Casas de Batuque", ou mesmo entre os batuqueiros, é a acusação de "falta de fundamento" e o potencial de desconfiança que ela expressa ou produz. A acusação de "falta de fundamento" acaba sendo uma das armas mais poderosas que os membros de uma Família-de-santo possuem em sua interação, e a conduta, publicamente reconhecida, é a maior defesa contra esta forma de ataque ao prestígio pessoal. Contudo, uma depende diretamente

¹⁸ Sobre este fato, sempre me chamou a atenção nas "Festas" o controle da fala dos batuqueiros mais experientes durante seus momentos em interação fora do "Salão", podendo predominar uma atitude econômica ou então de assuntos "neutros", engraçados ou alheios ao ambiente.

da outra, pois a confiança adquirida na comunidade é a garantia última contra a desconfiança que os conflitos na comunidade produzem. Ambas são as faces diversas de uma mesma moeda, na qual o controle da coletividade conforma a pessoa pela ênfase em sua conduta pública. Como afirma Corrêa:

“Também no plano ritual a acusação tem o efeito de evitar grandes invenções. O medo desta, obriga o indivíduo a cumprir os preceitos, fazendo com que este não se afaste excessivamente da tradição. Através da acusação, o grupo enquadra seus membros nas normas coletivas. Por outro lado, tornada excessivamente pública, (...), a acusação produz um efeito reverso, mostrando-se capaz de unir os demais membros da comunidade contra o acusador” (Corrêa, 1998: 275)

Assim, a ambigüidade entre confiança e desconfiança que a acusação de *“falta de fundamento”* revela, produz um poderoso efeito de conformação da singularidade da pessoa batuqueira, englobando-a na identidade coletiva. Por isso, a maior tolerância com os erros dos *“mais novos na Religião”*, afinal, estes ainda são *“bebês”*, uma espécie de *“Bêjis”* na prática dos *“fundamentos”*, ou seja, com menor peso social, menos experiência, menor singularidade e, portanto, passíveis de menos cobranças ou acusações. Entretanto, os dois níveis estão em relação dialética, o que explica a não fixidez de condutas ou de práticas rituais, passíveis de renovação.

Este “controle” que pode parecer algo “paranóico”, na prática não o é, ele pode ser muito divertido, e fonte de muitas risadas. Um bom exemplo disto é a prática de *“comentar o Batuque”* após a *“Festa”*. Ali, os equívocos, os acertos, inabilidades, as grandes ações, dos presentes e dos ausentes, são motivo de comentários em que o riso atua como importante canal de distensão e de correção, clarificando dúvidas em atitudes e ações que, esclarecidas, espera-se não serão mais repetidas¹⁹. Outro fato definitivo sobre a conduta batuqueira na rede, a meu ver, é que ela não elimina a intensidade das emoções dos indivíduos na interação. Ao

¹⁹ O riso, para Propp divide-se entre as funções moralizadoras, de inversão ou de distensão, ambas ligadas a estruturas morais rígidas, dignas de reforço, crítica ou flexibilização. Para o autor rir é antes de tudo um ato moral, *“É possível rir do homem em quase todas as suas manifestações. Excessão feita ao domínio dos sofrimentos (...), tanto a vida física, quanto a vida moral e intelectual do homem podem tornar-se objeto de riso”*. Enfim, se ri do que é ridículo (risível), e *“para rir é preciso saber ver o ridículo, em outros casos é preciso atribuir às ações algum valor moral”* (Propp, 1965: 40).

contrário do que pode parecer, esta polidez, dignidade e comedimento nas reações não leva a um superficialismo ou inautenticidade nas relações²⁰, ela cria uma aura de suspense, que se traduz numa sutileza das relações, em que o “subtexto” diz mais do que qualquer palavra ou ação exterior²¹.

“Festeiros” após a “Festa”



A propósito, desta “sutileza” nas reações, percebo que a própria incorporação e a expressão dos “*orixás no mundo*” primam por uma economia nas ações e palavras. Aquilo que fazem os orixás tem um alto valor para os batuqueiros da comunidade, seus atos não se centram na sua espetacularidade, mas na verdade

²⁰ Geertz a propósito de autocontrole nas reações emocionais dos balineses, também percebe que esta economia não implica em artificialismo ou frieza, ao contrário expressa uma intensidade emocional única. “Ao contrário, é um nervosismo difuso, habitualmente controlado, embora virtualmente paralisante em certas situações, ante a perspectiva (e o fato) da interação social, uma preocupação crônica geralmente penetrante, de que não se possa agir com a finesse exigida” (Geertz, 1989: 268). O mesmo parece-me pertinente para a economia na interação entre os batuqueiros, que torna as relações mais sutis e a percepção seletiva.

²¹ Stanislavski compreende o subtexto como anterior ao texto, dando-lhe o sentido que ultrapassa a forma, superando o código em alguns de seus aspectos, “O texto é fornecido pelo dramaturgo, e o subtexto pelo ator. Somos propensos a pensar que a peça escrita não é uma obra de arte acabada, enquanto não for levada à cena por atores que se apropriam de suas palavras. O ponto principal de qualquer criação deste tipo é que o subtexto se encontra em sua base. A parte substancial do subtexto está nas idéias nele implícitas, e que transmitem a linha de lógica e de coerência na forma mais clara ou menos definida” (Stanislavski, 1989:149). Portanto, o subtexto está para a apropriação particular que os atores fazem do código, assim como a sutileza das relações

holista que eles revelam. Para um leigo ir a uma “Festa” de Batuque pode ser algo entediante, pois dificilmente ele verá algo além de um grupo de orixás “dançando” a noite inteira, rodeados por um círculo de pessoas que “dançam” sem tirar os olhos deles. Mas para um batuqueiro da comunidade, desfilam diante de seus olhos uma imensidade de dramas humanos, divinos, existenciais, que só quem conhece os protagonistas ou está envolvido por eles, percebe a profundidade daquelas presenças. Figuras que buscam unificar dois mundos conceitualmente divididos, o dos deuses e o dos homens, dando vazão a conflitos existenciais de suas pessoas singulares e coletivas.

Por todos estes fatores, a sociabilidade batuqueira revela-se um fato social altamente complexo, incorporando na conduta dos batuqueiros, princípios estruturais de sua visão de mundo, tais como a hierarquia, a reciprocidade e o prestígio. As “Festas Batuqueiras” são os momentos privilegiados dentro do tempo social de uma “Casa de Religião”, em que a sociabilidade é reforçada, incorporando os indivíduos à estrutura social da comunidade e fortalecendo sua cosmovisão, pelo aprendizado na interação com os membros do grupo. Neste processo, a sociabilidade revela, a meu ver, um elemento importante na constituição da pessoa batuqueira, o carisma pessoal como expressão de seu prestígio social.

Um batuqueiro é, pois, “avaliado” pelo apreço que a comunidade tem por sua pessoa. Seu respeito aos “outros”, sua dignidade, sua alegria, sua discrição, sua humildade apesar de sua posição, sua correção moral e tantos outros aspectos de sua conduta, que são fatores intrínsecos a seu prestígio e, por consequência, à constituição de sua autoridade moral. E, neste sentido, não só sua posição ritual e seu “saber-fazer” na prática dos “fundamentos”, mas sua competência na sociabilidade fazem do batuqueiro um sujeito “de respeito”. Afinal, iniciações podem ser compradas, como contam ocorrer em “Famílias sem fundamento”, mas o respeito não, ele só pode ser conquistado.

O respeito para os batuqueiros pode parecer secundário para a construção de sua pessoa, mas, na prática, não é. O carisma de uma Mãe-de-santo é fundamental para a constituição de uma Família-de-santo, ele determina sua capacidade de agregar indivíduos, de manter seus filhos-de-santo, de fazê-los

entre os batuqueiros traduz sua habilidade singular em manejar o código de comportamento honrado,

incorporar a obediência à hierarquia, de estabelecer justiça nas relações de reciprocidade, de gerenciar recursos humanos, econômicos e simbólicos. Enfim, ser um Pai ou uma Mãe-de-santo implica em incorporar uma autoridade tradicional, em que o carisma institucional e o carisma pessoal imbricam-se numa simbiose construída ao longo de uma vida inteira. Por isso, uma conduta tida como ilibada é o maior patrimônio a ser conquistado.

Acredito que o carisma pessoal está ligado à pessoa do batuqueiro, enquanto o carisma institucional é indissociável do prestígio do seu orixá, entretanto, na realidade de uma Família-de-santo estes níveis de carisma imbricam-se de tal maneira na pessoa de seu líder, que ele é, ao mesmo tempo, um indivíduo e uma pessoa pública, chefe político e personificação da identidade coletiva de sua Família. A esse modelo de autoridade tradicional Weber (1961) procurou dar conta com a noção de dominação tradicional. Para o autor, vigente

“quando sua legitimidade repousa na crença da na santidade de ordens e poderes senhoriais tradicionais (“existentes desde sempre”). Determina-se o senhor (ou os vários senhores) em virtude de regras tradicionais. A ele se obedece em virtude da dignidade pessoal que lhe atribui a tradição. A associação dominada é, no caso mais simples, em primeiro lugar uma associação de piedade caracterizada por princípios comuns de educação. O dominador não é um superior mas senhor pessoal: seu quadro administrativo não se compõe primariamente de funcionários “mas de servidores pessoais”, e, os dominados não são “membros da associação”, mas 1) “companheiros tradicionais” ou 2) “súditos”. Não são os deveres objetivos do cargo que determinam as relações entre o quadro administrativo e o senhor: decisiva é a fidelidade pessoal do servidor. [grifos meus] (Weber, 1961:148).

Acredito que para as categorias que propõe Weber, existem noções similares para os batuqueiros, tais como, o discurso sobre a autenticidade dos “fundamentos” advinda do passado, “desde o tempo dos escravos”, a noção de “linha de frente”, para designar os membros à frente da “Casa de Religião”, o “aprendizado ds fundamentos” como princípio unificador dos sujeitos e o vínculo de confiança entre Pai e filho-de-santo. Outro aspecto que me parece pertinente nessa associação é o potencial de personalização que autoridade tradicional traz em si.

Segundo o autor, por paradoxal que pareça, este sistema altamente coletivizador funda-se num alto grau de individualização dos sujeitos em altas posições hierárquicas. Segundo Weber, há o “duplo reino. 1) da relação do senhor materialmente vinculada à tradição e 2) da ação do senhor, materialmente independente da tradição”, pois num sistema desta natureza,

“não se obedece a status, mas à pessoa indicada pela tradição ou pelo senhor, tradicionalmente determinado. As ordens são legitimadas de dois modos: a) em parte em virtude da tradição que determina inequivocamente o conteúdo das ordens e da crença no sentido e alcance destas, cujo abalo por transgressão dos limites tradicionais poderia pôr em perigo a posição tradicional do próprio senhor; b) em parte em virtude do livre arbítrio do senhor, ao qual a tradição deixa espaço correspondente”. (Weber, 1961: 148)

Neste sentido, o discurso que os batuqueiros produzem sobre “os fundamentos” de sua religião revela não a existência de um conjunto imutável de conhecimentos que se perpetua no tempo, mas um código de conduta (religiosa, moral, social, político e jurídico) que é constantemente reatualizado pela negociação entre os membros da comunidade no presente. Esse fórum último inclui não apenas uma “Casa” ou a rede de “Casas”, mas a de opinião pública como um todo, representada também nas “visitas”. Nesta relação, o discurso sobre o passado e o contato autêntico com os ancestrais ilustres, desempenham um papel fundamental, sendo sua reinterpretação produzida por aqueles sujeitos que possuem mais tempo de prática ritual, uma pessoa coletiva e singular mais solidamente constituída, uma visão de mundo mais bem consolidada, maior espaço de atuação social e, principalmente, maior reconhecimento público em sua comunidade. E neste sentido, a conduta inquestionável é fundamental.

Entretanto, esta posição de liderança que determinados Pais-de-santo atingem na comunidade não é percebida pelos batuqueiros como fruto de uma ascensão burocrática racional pura e simples, na qual os chefes tornam-se “especialistas em fundamento” por tempo de prática e “aprontamentos” rituais. Outros batuqueiros, de alto nível hierárquico, possuem os mesmos atributos e não alcançam estas posições. A liderança para os batuqueiros advém da posse de um orixá pessoal poderoso, com seu “axé” que se manifesta e transmite no corpo do

líder, possuidor de uma conduta idealizada e com um destino que foi traçado pelos “santos”. Afinal, “as coisas nunca são como a gente quer e sim como ELES querem...”. Por isso, parece-me que, no Batuque a autoridade é diretamente ligada ao carisma do líder, ou seja,

“uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanas ou, pelo menos, extracotidianas específicas, ou, então, se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como “líder”. (Weber, 1969:158-159).

Algumas noções que Weber utiliza para estudar os sistemas tradicionais de carisma rotinizado parecem-me pertinentes para estudar o valor político-administrativo e, principalmente, sucessório do aprendizado batuqueiro, outras não. Weber centra sua análise na idéia de dominação política, na qual os sistemas primariam por uma racionalidade estratégica, que faria da autoridade do líder um fenômeno de caráter quase unilateral, separando os sujeitos entre dominador, seus seguidores mais próximos e os dominados. Para o Batuque, pelo menos, estes aspectos não são tão rígidos, visto que, segundo Corrêa (1998), que recorre à teoria Simmeliana de conflito, a própria autoridade ameaçadora dos Pais-de-santo é relativa, pois se funda numa amuência ou estetização do temor por parte dos adeptos. E, se o líder controla os seus “filhos”, ele também fica sob o controle do sistema²². Weber ao perceber o alto grau de autonomia que possuem os sujeitos nas mais altas posições hierárquicas em sistemas tradicionais, abre espaço para a percepção de singularização dos “Chefes” das Famílias-de-santo. Para o autor, quanto mais o sujeito estiver englobado pelo sistema coletivizador, mais

²² Sobre a duplicidade desta relação afirma Corrêa: “De fato, na hierarquia do templo, pai-de-santo e filho-de-santo representam um binômio indissociável nas investiduras que compõem a estrutura social do culto. O exercício do papel que cada um representa não prevê, porém, regras explícitas que determinem os limites do mando e da obediência, o que permite a abertura para o conflito e/ou jogo e negociação, de que ambos participam: cada um dos envolvidos, embora assumo o papel formal que lhe cabe, tenta constantemente redefinir limites, observando o outro, calculando suas próprias possibilidades e as dele, no sentido de manter ou ampliar sua parcela de poder, desenvolvendo estratégias para atingir seu fim” (Corrêa, 1998:153).

negot
 (1
 p
 fi

singularidade ele atinge, numa relação dialética expressa na associação entre o carisma pessoal e o carisma institucional dos líderes²³.

Acredito que a teoria Weberiana sobre a sucessão e o aprendizado carismático pode ser relacionada com o aprendizado batuqueiro. Segundo o autor, o carisma pessoal, por seu caráter efêmero, requer provas de afirmação pois “... *se o agraciado carismático parece ser abandonado por seu deus ou sua força mágica ou heróica, ou se falha o sucesso de modo permanente e, sobretudo, se sua liderança não traz nenhum bem estar aos dominados, então há a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática*” (Weber, 1968: 159). Um dos aspectos mais caraterísticos do transe no Batuque é que ele está sujeito a provas, às quais, os “*orixás no mundo*” podem ser submetidos a qualquer momento, quando houver desconfiança de “*seu fundamento*”. Elas são consideradas os maiores “*segredos da religião*” e, conta Mãe Tereza, “*antigamente, quando um orixá ‘nascia’, a primeira coisa que ele passava era por uma prova...*”. Tais afirmações, geralmente, eram através de suplícios físicos (entre eles o “*axé de varas*”), nos quais a resistência ou o não ferimento do orixá comprovavam o “*fundamento*”. Mesmo hoje, apesar das “*provas*” serem acontecimentos pouco freqüentes na rede, é impossível não pensar nelas quando os “*orixás no mundo*”, deliberadamente, superam limites físicos de resistência, dor, força ou medo, diante da “*roda*”, submetendo seus filhos a “*sacrifícios*” que “*comprovam*” seu “*fundamento*”. Por isso, as “*Festas*” nas quais os orixás “*nascem*”, ou “*chegam*”, são momentos privilegiados para a afirmação da força mágica de seus “*filhos*”, isto é, de seu “*axé*” pessoal²⁴.

A sucessão para os batuqueiros é vista antes de tudo, como a transmissão desse “*axé*”, de forma concreta. Um Pai-de-santo que possui um “*axé*” poderoso, antes de morrer, deve passá-lo para seus filhos-de-santo, que têm por “*obrigação*” mantê-lo e aumentá-lo, passando-o para outras gerações. Desta forma, a sucessão batuqueira pode ser percebida como a manutenção de um carisma pessoal e institucional, pois o “*axé*” é ,ao mesmo tempo, patrimônio de toda uma Linhagem

²³ Para Weber a relação controle/autonomia sobre ação dos líderes é mais visível na invenção tradicional: “*É impossível no caso do tipo puro de dominação tradicional ‘criar’ deliberadamente um novo direito ou novos princípios administrativos mediante estatutos. Criações efetivamente novas só podem legitimar-se, portanto, com a pretensão de terem sido vigentes desde sempre ou reconhecidas em virtude do dom da ‘sabedoria.’*” (Weber, 1969:148).

“*de santo*”, de uma Família específica, e de seus membros, no presente. À primeira vista, a rotinização deste “*axé*” poderia ser vista em termos weberianos como estratégias para sua manutenção, principalmente, através da “*designação do sucessor pelo portador anterior do carisma e o reconhecimento pela comunidade*” (Weber, 1961: 162). Alguns pressupostos êmicos poderiam confirmar essa associação, pois o sucessor de um Pai-de-santo em sua Família tende a ser aquele que recebe seu “*axé de santo*”, expresso em seus objetos rituais. Todavia, vários de seus “*filhos*” ganham “*axé de faca*” e “*búzios*” ou alguns de seus objetos rituais, o que os qualifica como Pais-de-santo. E, mais, nem sempre aqueles que são escolhidos como sucessores por ele em vida, tornam-se os líderes da Família. Este foi o caso de Mãe Stela que mesmo tendo “*filhos*” de sua família biológica²⁵, segundo Pernambuco Nogueira, presidente da CEUCAB, “*não teve sucessora*”. Ela mesma, tida como sucessora de Manoelzinho de Xapanã, não era da família biológica deste. Mãe Santinha, que, penso, está à frente de um dos núcleos de seus descendentes, não era sua filha biológica. Assim, acredito que, mesmo os filhos de Mãe Santinha não possuem uma posição sucessória garantida, apesar de, muitas vezes, isso parecer um fato consumado. Sua afirmação, ou não, ocorrerá quando o momento chegar. Por isso, o segundo pressuposto da acertiva de Weber, parece-me o determinante para a sucessão nas linhagens batuqueiras, ou seja, mais que a “*designação do sucessor pelo portador anterior do carisma*”, o que garante a liderança é o “*reconhecimento pela comunidade*”.

E, neste sentido, a conduta de um Pai-de-santo é definitiva para a afirmação de sua pessoa pública. Dela dependem seu potencial de agregação de indivíduos, sua capacidade administrativa, sua generosidade, sua autoridade, seu dinamismo, seu rigor ritual e sua conduta moral. Estes são os maiores valores para os filhos-de-santo nas “*Casas*” da rede, fato que faz dos Pais-de-santo, líderes e modelos de conduta.

Por tudo isso, acredito que Ogum Milaió é indissociável da pessoa de Mãe Santinha, em sua dimensão singular, física e existencial, bem como, em sua

²⁴ Assim, a máxima “*Batuque é sacrifício*” tem implicações filosóficas, sociais e políticas, mas, certamente, corporais. Segundo Mãe Tereza “*por isso dizem que batuqueiro vive pouco*”..

²⁵ Quando falo “*família biológica*” não quero dizer especificamente cosangüinidade, mas núcleo familiar, procurando separar de Família-de-santo.

dimensão social, enquanto líder política e espiritual da sua comunidade, a “*Grande Família*” da vila Safira e arredores. Essa figura simbiótica consiste no valor máximo que a pessoa batuqueira pode atingir em vida, para os membros da rede. Ogum Milaió é a expressão física dos “*fundamentos*”, é a tradição personificada num orixá, que vive em uma Mãe-de-santo, que é uma mulher específica, viva, e que, um dia, se tudo correr bem, se tornará um ancestral. O Ogum Milaió e Mãe Santinha são uma pessoa só, um valor e um personagem ritual. Ou como disse o orixá de um irmão-de-santo seu, em sua preleção final numa “*Festa*” que sucedeu um grave conflito na “*Grande Família*”:

“Essa que está aqui, desde o tempo da nossa Mãe não é chamada pelo nome, mas pelo apelido, Santinha, porque sempre foi isso mesmo, uma santa. E esses que estão aqui, esses são de fé. Esses são os que estão sobre a bandeira do Milaió. E, esse orixá, que consegue reunir essa quantidade de filhos-de-santo sobre os seus braços, esse é guerreiro. Por que só com muito fundamento, muito amor à Religião, e com o amor de seus filhos pra fazer uma Festa dessas. Ogunhê!”

Mãe Santinha do Ogum Milaió



3.3 As relações de aprendizado em uma Família-de-santo

Mas afinal de contas, como os batuqueiros aprendem a prática de sua religião? Trabalhando. Seja na preparação dos “Ebós” durante os “Serões”, seja durante a “Festa”, cumprindo suas “obrigações” rituais de dançar, cantar e portar-se, ou ainda, no engajamento no trabalho diário de uma “Casa de Religião”, auxiliando seu Pai-de-santo nas práticas do “Pará” e nas atividades de sua manutenção e limpeza, além é claro, do serviço doméstico da “Casa” e eventuais reformas no templo. Todos estes momentos são privilegiados para o aprendizado dos filhos-de-santo, pois sua convivência com o Pai-de-santo ou com batuqueiros mais experientes é intensificada. Sobre essa relação de aprendizagem, afirma Pólvora:

“... o corpo e a pessoa batuqueira são ritualmente construídos através de longas etapas de aprendizagem e incorporação dos fundamentos batuqueiros na sua vida cotidiana e religiosa, sob a orientação de um magistério iniciático, os pais e mães-de-santo. À medida em que o filho-de-santo vai avançando nos passos de sua iniciação, estará, também, ingressando numa ordem sócio-cosmológica, onde o corpo e suas sensações ocupam lugar de destaque” (Pólvora, 1995:125).

Desta forma, o trabalho no Batuque deve ser percebido como uma atividade ritualizada que constrói no sujeito um conhecimento autêntico e prepara seu corpo, tornando-o detentor de uma sensibilidade específica, capaz de expressar seu poder mágico, bem como, de perceber este poder nos fenômenos concretos da natureza. Em suma, é através do corpo que os batuqueiros apreendem o “axé”, exercitam-no e o percebem.

Nos instantes de convivência com outros batuqueiros, o olhar e os ouvidos são os principais veículos de apreensão da informação. A presteza das mãos e o controle da fala são aguçados na realização de tarefas. Nelas, o corpo vai, pela repetição, aprendendo a curvar-se ou a colocar-se ereto, quando for o caso, vai desenvolvendo a habilidade de dançar, de cumprimentar, enfim, desenvolvendo a capacidade de manter uma postura pública, baseada num conjunto de atos rituais padronizados. Pela imitação se aprende a hora de ajoelhar, de “bater cabeça”, de

“*pedir agô*”, como e quando sentar-se, a maneira de se dirigir aos deuses e às diferentes categorias de filhos-de-santo, quais as palavras devem ser ditas, a forma exata das palavras rituais e musicais. Também, na prática diária o paladar e o olfato são treinados na preparação das “*comidas de religião*”, sejam elas, os pratos ofertados aos filhos-de-santo, ou as comidas ofertadas aos orixás. Estas últimas consistem desde as “*frentes secas*” - “*alguidares*” com parcelas menores das comidas dos “*santos*” - até “*obrigações*” para os orixás, que são os restos dos animais e o seu “*axorô*”, preparados durante as “*Matanças*”. Estas comidas envolvem as partes menos nobres da carne dos animais sacrificados, tais como o fígado, o coração, rins, pescoço, pontas de asas ou barbatanas, além das patas e cabeças.

Se, por um lado, os sentidos são aguçados durante o trabalho de preparação da “*Festa*”, por outro, eles também são “dessensibilizados” no mesmo trabalho. Este é o caso dos trabalhos de “*corear*” e limpar os “*quatro-pés*”, ou depenar galinhas, em ambos separando-lhes as víceras. Em tais práticas sujar-se é um ato quase inevitável e o contato com o sangue e excrementos dos animais, um fato corriqueiro. Este trabalho, apesar de parecer menos nobre, ao contrário, é considerado pelos mais experientes como a base dos “*fundamentos*”, afinal, como já citei, “*Batuque se aprende na Cozinha*”. É no aprendizado da manipulação correta deste material que as forças mágicas do ritual são apreendidas. Com o tempo, a especialização nestas práticas, próprias das “*Matanças*”, consolida o conhecimento mágico. Quando um filho-de-santo vai para o “*chão*” os animais são sacrificados sobre sua cabeça, sendo seu corpo besuntado com este sangue. Neste ato, o contato com as substâncias vitais do animal é inevitável, e a sensibilidade olfativa ou de paladar poderiam ser empecilhos²⁶. Além disto, durante a “*Matança*” o ato de pegar

²⁶ Sobre a relação entre os materiais putrefatos e a força mágica, Douglas(1976) afirma que elas são indissociáveis, pela relação que estabelece entre a morte e a vida. O contato com o sangue ou com materiais em decomposição, aproxima o homem das forças vitais, ou, de alguma forma, busca afastá-lo delas. Por isso, sua relação direta com o sobrenatural, presente na difusão das fronteiras entre os dois mundos. A busca da acepsia, ou pureza, é vista como uma delimitação precisa entre o mundo mágico e o mundo racional. Assim, para a autora, o ideal de pureza deve ser visto como uma negação da magia pela afirmação de uma racionalidade religiosa. Para Pólvora (1995: 132-134), esta relação de oposição entre ideias olfativos traduz a separação entre dois padrões sociais, separando o valor ocidental de “civilidade” e as culturas mágicas tradicionais. A autora cita Rodrigues para clarificar melhor esta distinção, segundo ele: “em nossa vida cotidiana...o olfato está associado a uma série de preocupações sociais: beleza, status, afirmação... nossa atitude diante das sensações olfativas dos conhecimentos que por essa via nos chegam é de desconfiança, suspeita e insegurança, como expresso no nosso vocabulário... “estou sentindo cheiro de confusão”, “isto está cheirando mal”, etc” (Rodrigues, apud Pólvora, 1995: 132).

o “*axé*” de um orixá, consiste em receber das mãos daquele que está “*cortando*”, um pouco do “*axorô*” oferecido ao orixá. Este sangue é esfregado nas mãos ou em algumas partes do corpo, conforme sua relação com o “*axé*” do orixá – as frentes para Xangô, os punhos para Ogum, as pernas para Ossanha – ou então, que estejam com algum problema de saúde - física ou mágica. E, por fim, após qualquer “*Matança*” no “*Quarto-de-santo*”, alguns dias depois, quando é feita a “*Levantação*”, os “*alguidares*” são limpos e deles retirados os objetos rituais “*preparados*” – guias, búzios, “*cutás*”, etc. Neste momento o cheiro de material putrefato no “*Salão*” já costuma estar intenso²⁷.

Nos sacrifícios no “*Quarto-de-santo*” o trabalho é altamente especializado, tanto para o Pai-de-santo que “*corta*”, quanto para seus ajudantes que “*seguram*”. Ambos devem preparar a “*cabeça*” do neófito, os “*alguidares*” com a “*obrigação*”, as “*frentes*”, etc. Isto implica na manipulação precisa de objetos como a “*faca*”, que secciona o animal e nos “*alguidares*”, que são metodicamente enfeitados com mel, azeite de dendê, penas e pedaços do animal. Além, é claro, da limpeza constante do “*Pará*” com panos, que devem separar escrementos e o sangue sacrificial, dentre os milimétricos detalhes que fazem desta ação o ápice da prática religiosa. O trabalho “*dentro do Pará*” é fonte dos maiores segredos, protegendo-se a divulgação das palavras corretas, a entonação, o conhecimento dos significados de cada ato, dentre outros. O aprendizado destes atos implica no mais alto grau de iniciações rituais e “*Aprontamento*” que um batuqueiro pode atingir. Ele só é possível engajando-se no trabalho cotidiano de uma “*Casa de Religião*” e na preparação dos “*Ebós*”. Desta forma, o aprendizado incorpora a hierarquia, pois se começa do trabalho menos nobre e, espera-se, se termina com os mais valorizados. Assim vai-se da limpeza dos animais à sua imolação “*dentro do Pará*”, pois afirma-se que um dá a base dos saberes para o outro, afinal, “*Batuque se aprende na Cozinha*”.

²⁷ Quando comecei a ajudar as pessoas na Cozinha a limpar os animais ficou evidente a diferença entre duas posições diante da religiosidade. Frases como: “*Batuqueiro que não gosta de se sujar não é batuqueiro*”, ou “*Deixa o rapaz, não vê que ele é diplomado*”, ou ainda, “*marinheiro de primeira viagem é triste... Eu sei como é isso*”. Revelam que a repulsa à sujeira no Batuque é mais que expressão de diferença social, ela expressa a fronteira da aceitação de uma alteridade religiosa fundada no contato mágico com fluidos vitais. Por isso, foi a partir do momento em que passei a entrar na “*Cozinha*” e trabalhar na “*coreação*” e na “*limpeza das galinhas*” que minha aceitação no grupo aumentou.

Até chegar a esse grau de especialização no trabalho, quando o filho-de-santo ganha o direito de trabalhar junto com seu Pai-de-santo, “*dentro do Pará*” - e, portanto, aprende com ele os “*segredos da religião*” - a relação de confiança e reciprocidade entre ambos deve ser intensa, o que pode implicar em anos de pertencimento. Possuir um “*Pará*” com seus orixás “*assentados*” e o “*Axé de faca*”, que permite ao batuqueiro realizar “*Ebós*” em sua homenagem, significa construir uma descendência religiosa, posição que muitos batuqueiros não atingem. “*Abrir Casa*” implica em tornar-se um Pai-de-santo, o líder de uma comunidade religiosa, com indivíduos que colocam-se sob “*sua mão*”. Portanto, entre ambos deve estabelecer-se um vínculo estreito de confiança e pertencimento, no qual a transmissão do conhecimento simbólico e, principalmente, a cedência dos níveis rituais finais, são os últimos atos de investidura nesta relação.

Entretanto, isto não significa o fim do vínculo, visto que, mesmo tendo uma “*Casa aberta*” e uma Família-de-santo própria, a relação de confiança e dedicação a seu Pai-de-santo e à sua “*Casa*” de origem, espera-se, prossiga enquanto este viver e mesmo depois que ele “*vá para o outro lado*” com o ato de honrar sua memória como um ancestral. Esta, parece-me, é a natureza da relação entre Mãe Santinha do Ogum e seus-filhos-de-santo que possuem “*Casa aberta*” por ela, num processo similar ao que ocorreu consigo e com seus irmãos-de-santo, que fundaram templos sob o aval de Mãe Stela da Iemanjá, enquanto esta viveu. Hoje esta grande Mãe-de-santo do passado é o ancestral ilustre que unifica toda uma Linhagem de parentesco “*de santo*”. E, ao mesmo tempo, que sua memória é honrada por seus decedentes, a interpretação que eles produzem sob o contato que tiveram com sua Mãe-de-santo, legitima a autoridade tradicional e simbólica de ambos.

O vínculo entre Pai e filho-de-santo, perdura, mesmo quando o filho já for “*Pai*” e tiver sua “*Casa de Religião*”. Da sua solidez e bom funcionamento, depende a sucessão religiosa, a transmissão do conhecimento, mas, antes de tudo, a construção da pessoa do batuqueiro e seu reconhecimento na comunidade. Neste processo a dedicação norteia as transmissões de conhecimento, percebido como a concessão de dádivas. Assim, como disse Mãe Tereza para mim, quando me fez seu filho-de-santo, “*a gente precisa se conhecer, porque se eu vou ser tua Mãe-de-santo, é como se eu fosse a tua mãe e tu meu filho, por isso tem que ter confiança...*”. Nesta

relação, a dádiva e seu sistema de prestações impera, mas não exclui o mundo monetário. A cada nível de investidura, espera-se, seja dado um “*axé*” em dinheiro como contribuição para a “*Casa*” e seu Pai de santo, bem como, em qualquer outro serviço ritual que o filho-de-santo faça (um “*Jogo de búzios*”, uma “*Troca de vida*” uma “*Limpeza*”, etc). Entretanto, a presença do dinheiro pode ser substituída por quaisquer outras contribuições, no trabalho doméstico, nas reformas da “*Casa*”, em presentes, em trabalhos rituais para a “*Casa*” ou em ajudas quando o Pai-de-santo está trabalhando para algum “*cliente*” - como conta Mãe Tereza, fazia Miguel, quando acompanhava Mãe Stela em suas viagens²⁸.

A dedicação ao Pai-de-santo, seja em valor ou espécie, é sempre concebida como uma “*obrigação religiosa*” e, espera-se, sua contra-partida seja justa, honesta e generosa. Todavia, esse princípio não elimina a suspeita de favorecimento ou interesses. Portanto, mais do que dar contribuições, é preciso ter um contato freqüente, assíduo, para que as relações sejam percebidas como autênticas. Por isso, o ato de “*bater cabeça*” para seu orixá uma vez por semana na sua “*Casa*”, fazendo uma visita a seu Pai-de-santo é considerado uma “*obrigação*” fundamental. Nestes encontros regulares o vínculo é estreitado, a confiança é reforçada e dádivas são trocadas na realização do serviço diário da “*Casa*”, seja ele doméstico ou ritual. No cotidiano da “*Casa*” as conversas entre Pai e filho-de-santo colocam um a par do que acontece com a vida do outro, seus problemas, dúvidas, anseios ou necessidades. Durante estes encontros “*Limpezas*” podem ser passadas, atos rituais podem ser cumpridos, presentes oferecidos. Este é um momento adequado para as conversas, pedidos de explicações e comentários sobre o Batuque, ao contrário das “*Festas*”, nas quais a palavra desnecessária é evitada. Nos instantes, digamos, “*íntimos*” de uma Família-de-santo, as explicações ou discussões sobre como deve ser feito este ou aquele procedimento ritual, são mais freqüentes, mas, mesmo assim, sempre são vinculadas a uma ação prática.

Na “*Casa*” de Mãe Tereza a explicação de um “*fazer*” parece só ter sentido durante o próprio “*fazer*”. Dicas sobre a “*Cozinha de santo*” ou sobre os atos “*dentro do Pará*” costumam ser dadas, em sua “*Casa*”, quando se executam aquelas ações - preparando “*frentes*”, fazendo uma “*limpeza*”, uma “*defumação*” -, ou então,

²⁸ Como afirma Mãe Tereza a cada serviço ou presente prestado por seus filhos-de-santo: “*Isso*

corrigindo um equívoco praticado pelo filho-de-santo em uma “Festa” recente. O aprendizado dos saberes em uma “Casa de Religião” obedece a um critério bastante prático, afinal “*Batuque só se aprende fazendo,*” como diz Mãe Tereza. E, neste sistema, as explicações ocupam um papel secundário. Durante a “Festa” elas praticamente inexistem, e na rotina da “Casa”, as explicações estão sempre vinculadas às atividades realizadas. Neste aprendizado, em que o patrimônio simbólico maior está depositado no corpo do sujeito, o saber é algo extremamente físico, pois é centrado em atos rituais eficazes e não em narrativas míticas. A tradição batuqueira centra-se no rito e não no mito, por isso a ênfase na corporalidade²⁹. As formas corretas de cumprimentar, de cozinhar, de tocar tambor, de cantar, de dançar, de invocar os deuses, de preparar-lhes oferendas, ou os procedimentos mágicos de qualquer espécie, possuem na imitação o princípio para sua transmissão, compreensão e, mesmo, para sua reinvenção³⁰.

A natureza corporal deste conhecimento poderia ser a justificativa para sua forma de transmissão, mimética por excelência, porém ela pode não ser a única. Uma religião fundada no segredo - visto que o transe, a magia e o sacrifício de animais fazem do universo batuqueiro um mundo de “mistérios” - poderia ter sua explicação na ocultação que essas práticas exigem pela marginalização e perseguição que sofrem em na sociedade brasileira, desde seu surgimento. Segundo Turner (1974), mesmo que tratada de forma marginal, a magia produzida pelas classes mais fracas de uma sociedade possui um poder de outra natureza, antiestrutural ou de inversão³¹. Deste modo, ocultação e segredo não podem ser vistos como sinônimo no conhecimento batuqueiro. Nesse tipo de saber, iniciático por definição, o aprendizado do transe, da magia e do sacrifício só é possível com o engajamento em profundidade da persona do neófito no universo simbólico, a ponto de comprometer

que vocês estão dando pros orixás, eles devolvem em dobro”.

²⁹ Como percebe Goldman (1985) ao analisar a construção da pessoa no Candomblé.

³⁰ Diversas vezes que perguntei como Mãe Stela ensinava seus “filhos” ouvi respostas do tipo: “*Nossa ‘Mãe’ não ensinava ninguém, a pessoa aprendia o Batuque fazendo junto. Ela não parava para dizer como é que se fazia*”.

³¹ Turner percebe que em determinadas sociedades grupo considerados minoritários detêm códigos de magia ou formas de organização social que, mesmo que combatidas ou circunscritas pelo poder hegemônico, atraem seu desejo e temor pela antítese que lhe oferecem. A esta oposição o autor chama “moralidade aberta” e “moralidade fechada”. “*Um grupo fechado preserva sua identidade contra grupos abertos, protege-se contra as ameaças ao seu modo de vida, e renova o desejo de manter as normas de que depende o comportamento rotineiro necessário à sua vida social*” (Turner, 1974: 135)

sua existência em definitivo, a começar pelo seu corpo. No entanto, o segredo em muitas outras religiões iniciáticas produz livros sagrados, manuais secretos, aos quais um mestre, com formação reconhecida, recorre para ensinar seus discípulos. Este não é o caso das religiões afro-brasileiras tradicionais. Esta é uma cultura oral, em que os saberes - mais que por se dirigirem a grupos não letrados ou a classes nas quais o conhecimento escrito é uma forma de legitimação em outras esferas de sua interação social - não podem ser dissociados das pessoas daquele que possui o conhecimento e daquele que o recebe.

A imitação, até pouco tempo, isto é, antes do advento dos recursos eletrônicos de registro, implicava num vínculo estreito entre duas figuras, um modelo e um imitador. Em performances teatrais tradicionais orientais - tais como o Kathakali, o Nô, a Ópera de Pequim, dentre outros - a forma reconhecida de ensino é baseada na imitação de um mestre, pois consideram que, junto com seu conhecimento, o discípulo recebe um pouco de sua identidade, e em alguns casos, até mesmo um nome que o associe ao mestre. O modelo é, pois, mais que uma fonte de conhecimento da qual se serve o imitador. Ele é uma referência simbólica para o aprendiz na comunidade em que vive, posto que, sua identidade social fica necessariamente vinculada à do mestre. E, desta forma, o conhecimento transmitido segue o mesmo princípio da dádiva, pois carrega uma parcela significativa da identidade daquele que o outorga³².

Esta modalidade de aprendizado, no Teatro Tradicional Japonês, o Nô, recebe uma expressão própria: "Taitocu Suru", literalmente "aprender com o corpo". Tal noção passa a ser utilizada como mote de pesquisa pela ISTA, International School of Theater Anthropological, e pela Etnocologia, para dar conta do treinamento de performers em culturas tradicionais, concebendo o aprendizado como "*o desenvolvimento de uma inteligência corporal em que a constituição de um saber que se dá no corpo e pelo corpo*" (Gelb, 1987: 236). Para autores como Barba &

³² Sobre a noção de transmissão de bens simbólicos, Mauss utiliza a noção de espírito da coisa dada para definir a parcela da identidade que a dádiva carrega daquele que a outorga. Assim, "*apreendemos a natureza do vínculo jurídico criado pela transmissão de uma coisa(.), esses fatos podem contribuir para uma teoria geral da obrigação, (...) o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Disso segue que presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si.*" (Mauss, 1974a: 56). Acredito que essa relação vale para todas as transmissões de "axé" entre os batuqueiros no cumprimento de suas "obrigações".

Savarese (1995) e Pradier (1990), dentre outros, o conhecimento espetacular tradicional constrói-se numa relação íntima entre mestre e discípulo, na qual a própria ordem tradicional se sobrepõe à relação entre os sujeitos, sendo incorporada por ambos. Neste sentido, R. Jeanes Antze (1995), ao analisar as relações entre gurus e discípulos em performances teatrais indianas, aponta alguns princípios para o estudo deste vínculo, tais como: a constituição do mestre como pai simbólico ou preceptor honrado; a necessidade de um convívio íntimo, corporal, na qual o vínculo se constrói; o aprendizado na casa do mestre e a execução do trabalho doméstico pelo discípulo, como forma de incorporar a hierarquia; o pagamento do conhecimento pela reciprocidade, através de dons, sem um preço monetário exato; a relação de submissão do discípulo em não ultrapassar o conhecimento do mestre em vida; a submissão de ambos ao conjunto de saberes, constituído como tradição; e a importância de um discurso de humildade, rigor e legitimidade ante esta tradição.

Acredito que a analogia destes princípios com o “*Aprontamento*” no Batuque é viável, pois há categorias êmicas muito próximas, tais como os termos “*Pai*” e “*Filho*” (de santo) para designar “professores” e “aprendizes”, a idéia de “*ser dado*”, processo que consiste em viver um certo tempo na “*Casa de Religião*”, aprendendo e trabalhando na manutenção da mesma³³; no ato de manter a filiação durante toda a vida do Pai-de-santo, não devendo o “*filho*” “*querer ser maior que o Pai*”; e no discurso de rigor e humildade ante os “*fundamentos*” e os orixás, expressões da ordem holista que engloba os sujeitos. Sobre este aprendizado, diz R. J. Antze:

“Nas tradições teatrais asiáticas, o mestre geralmente fica em frente ao discípulo que aprende por imitação direta de suas ações. Às vezes, entretanto, especialmente no início da aprendizagem, o mestre fica em pé, atrás do aluno e guia diretamente suas ações, a fim de transmitir tanto o movimento quanto os ritmos por meio do contato físico” (Antze, 1995: 30).

Esta associação parece-me pertinente quando penso na transmissão de saberes no Batuque. Por exemplo, quando orixás que “*nascem*”, ou que ainda são muitos “*novos*”, são “*ensinados*” por outros orixás “*mais velhos*”, aprendendo a

³³ Como conta Mãe Tereza, ocorreu consigo no período em que viveu na “*Casa*” de Mãe Stela.

dançar e agir pela imitação e pelo contato físico, com a ausência total de palavras. Estes são momentos de extrema emoção nas “Festas”, quando algum orixá “pega” o “santo” que “nasce”, por vezes amparando-o nos braços, e ensinando-o a reproduzir os próprios movimentos pela manipulação dos membros do orixá “aprendiz”³⁴. Tal forma de aprendizado pode ser percebido também na sequência de cantos “em língua de escravos” que, mesmo não sendo ensinados a ninguém, com o tempo todos aprendem, por meio da imitação e da repetição durante “os toques”. A sequência de “rezas” é, antes de tudo, um conhecimento que se recebe pelo contato físico com a comunidade batuqueira. Este processo ocorre literalmente, visto que, “*entrando na roda*”, com pessoas muito próximas, à sua frente e atrás de si, cantando e dançando, é que se percebe melhor os passos, os ritmos, as melodias e as palavras do canto. É claro que se as letras fossem escritas ou distribuídas em fitas cassetes, o aprendizado seria bem mais rápido, porém, o seu “*fundamento*” seria, provavelmente, questionado. Aprender ouvindo, e esforçando-se por divisar as palavras durante a “Festa”, implica num esforço muito maior, portanto, numa maior frequência “nas rodas”, pois intervalos maiores entre uma “Festa” e outra, afetam a memorização. Ao mesmo tempo, o ato de aprender aos poucos e em tempo mais longo, explicita as distâncias hierárquicas, além de consolidar o vínculo à comunidade.

Proximidade na “roda”



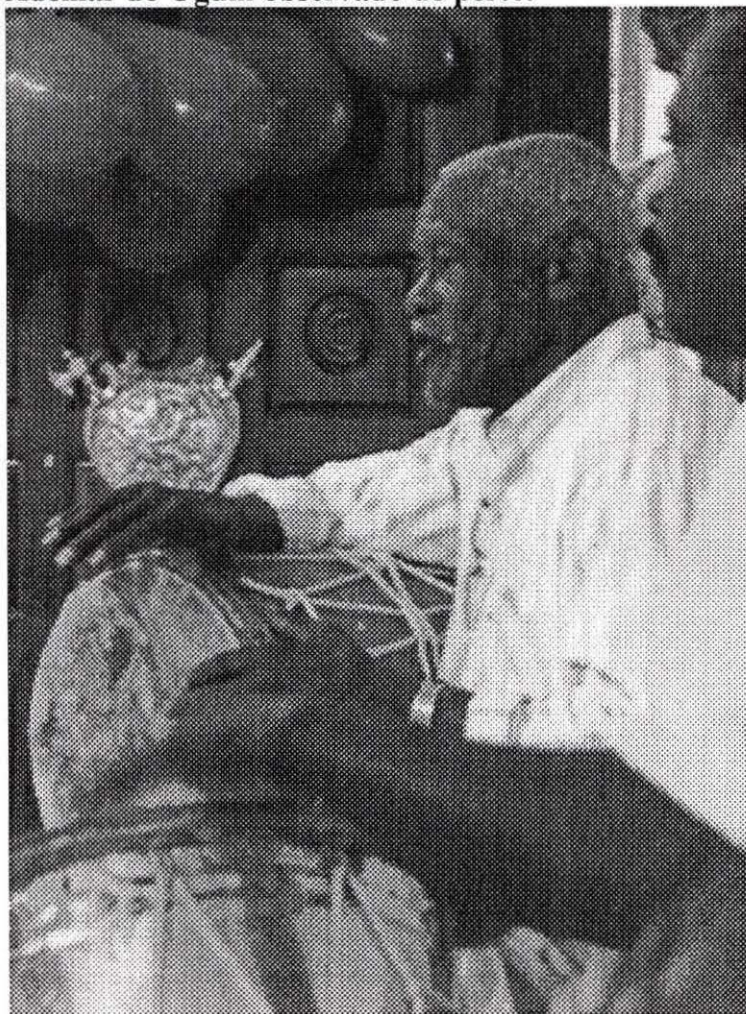
³⁴ Esta foi uma cena que vi algumas vezes nas “Festas” que participei, fato que demonstra seu caráter especial, mas não raro. Não faço a descrição detalhada de um desses “nascimentos” na dissertação pelo curto espaço, mas a crédito que em linha gerais eles podem ser percebidos na síntese acima.

Mas este é um conhecimento geral que, espera-se, todos possuam. Por causa disso, pode-se recorrer a subterfúgios - quer pela falta de paciência, quer por outras motivações - , tais como gravar os cantos, escrevê-los ou pedir para alguém ensinar-lhe num instante só. Porém, estes recursos não são possíveis quando se trata de saberes específicos, especializados e essenciais para o funcionamento de um “Ebó” ou da “Casa de Religião”. Penso que alguns destes conhecimentos são o ato de “tocar tambor”, a “Cozinha de Religião” e, é claro, os atos rituais praticados “dentro do Pará”. Conhecimentos estes que passam, na grande maioria, pelo contato direto com “professor”, trabalhando com ele naquela função, enquanto se aprende com ele. Segundo Mãe Tereza, assim ocorreu consigo ao acompanhar seu marido Miguel, e com este em relação a Mãe Stela. Assim, um tamboreiro que aprendesse por fita cassete, ou uma cozinheira que o fizesse por meio de um livro de receitas, ou então, uma Mãe-de-santo que executasse “Matações” como aprendeu numa fita de vídeo, teriam seu “fundamento” questionado.

No entanto, hoje, apesar dos discursos puristas, alguns destes recursos são utilizados. Há tamboreiros que aprendem por fitas, e isso traz questões para os batuqueiros. Parece-me que a legitimidade, nestes casos, é conseguida, ou não, pela afirmação na prática, tocando nos “Ebós” e pelo contato com outros tamboreiros. Por exemplo, um tamboreiro pode aprender a tocar imitando a performance de Ademar do Ogum, gravada em fita, mas um tamboreiro que aprende imitando Ademar do Ogum por tocar com ele, será considerado “de mais fundamento”. A fita pode ser um recurso auxiliar no aprendizado do tambor, mas é a convivência, o ato de tocar junto, as aulas particulares com um tamboreiro de renome e, principalmente, a afirmação por competência, tocando em muitas “Festas”, que dão a medida do prestígio de um tamboreiro.

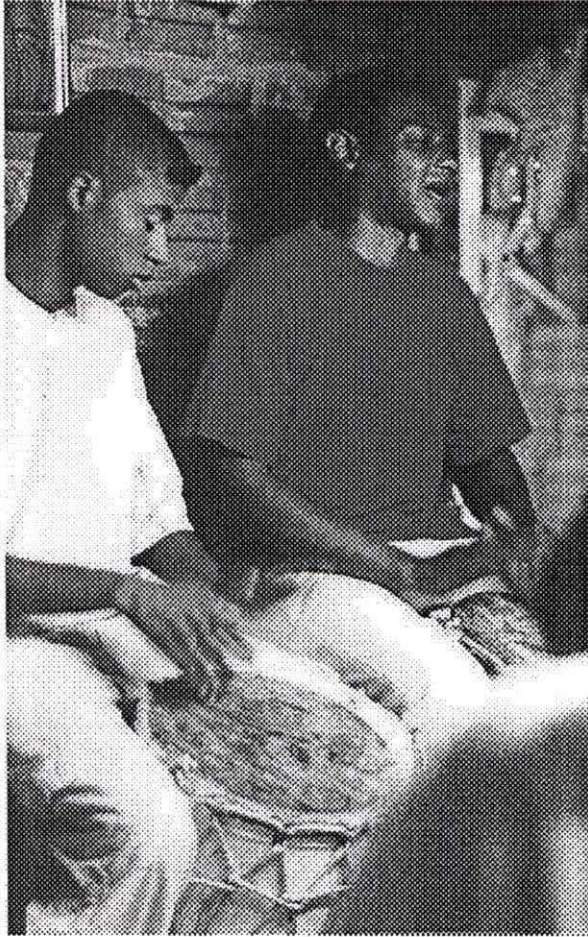
Tamboreiro

Ademar do Ogum observado de perto.



No caso dos aspirantes a tamboreiros da rede, duas condições parecem-me fundamentais para sua afirmação: uma espécie de “apadrinhamento” de um “*professor*” reconhecido ou dos “*festeiros*”, que permitem que “*toquem*” na sua “*Casa*”, bem como, uma certa dose de ousadia, que faz com que o sujeito “*pegue o tambor*” e “*toque*” em público, mesmo que ainda não seja reconhecido. Uma relação deste tipo ocorre entre os netos de Mãe Tereza, Hildo e Jeferson, e seu tio, João Carlos do Ossanha. Este último, um tamboreiro de renome, ensina-os, dando-lhes aulas particulares, deixando fitas para que pratiquem juntos, mas, principalmente, levando-os para tocar com ele em “*Festas*” para as quais é contratado. Assim, nas “*Festas*” da rede, quando João Carlos “*pega o tambor*”, não raro, alguns dos rapazes o acompanha, fato que auxilia na sua afirmação. E, após um ano e meio acompanhando seu processo, percebo que hoje, tanto Jeferson como Hildo já “*pegam o tambor*” em “*Festas*” em que seu professor não se encontra.

Aspirante e tamboreiro

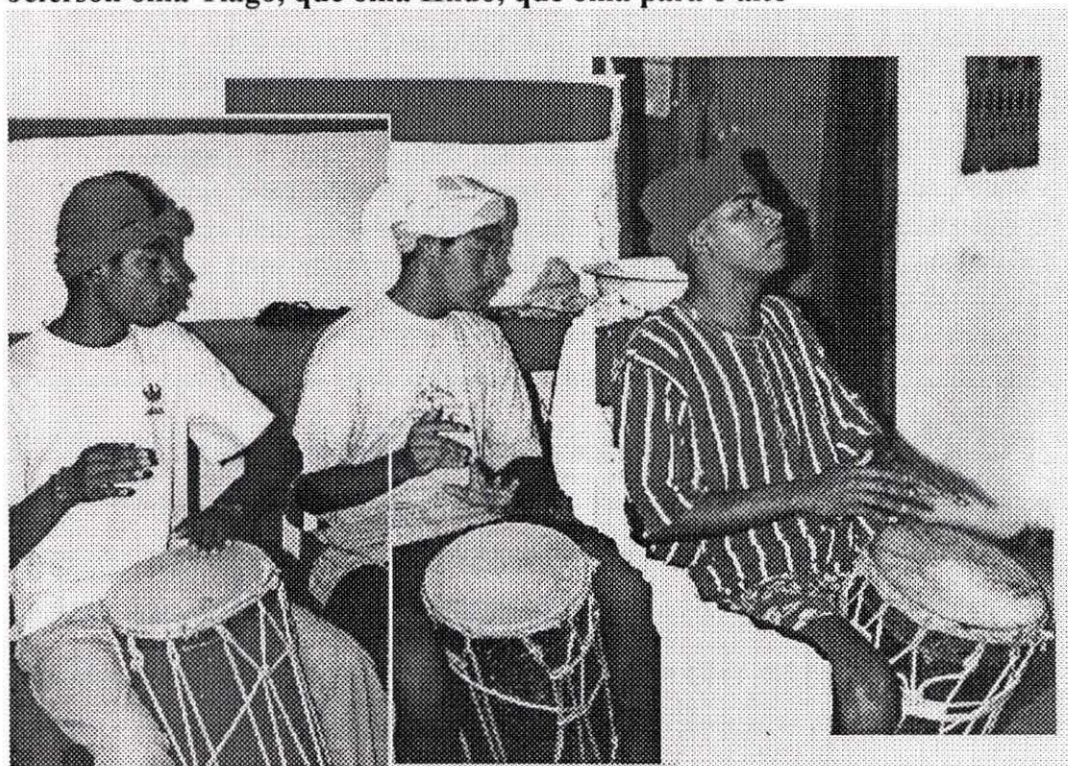


Mas, o fato mais sintomático desta afirmação está na voz dos dois rapazes, que também começam a “*cantar as rezas*”. A consolidação de uma voz própria, que não seja a reprodução da voz do professor é um dos últimos quesitos na afirmação do tamboreiro. Ela marca sua identidade, pois cada um possui uma forma muito própria de cantar, com timbres muito particulares, por isso, a insistência da João Carlos, de Mãe Tereza, Inara, Álvaro e outros, para que um dos rapazes “*cante com a voz dele, não imitando a do João Carlos...*”. Por isso, acredito, nem todos os tamboreiros cantam, pois nem todos conquistam uma voz própria. Este, é o último passo para sua singularização como músico ritual e para o reconhecimento de sua eficácia enquanto tal.

Neste processo de aprendizado, a audição, mas, principalmente, a observação, são definitivas para a apreensão do conhecimento. Desses dois sentidos depende a capacidade de mimese do aprendiz de tamboreiro, isto é, sua capacidade de aprender um conhecimento em sua instância mais geral - o código de ritmos,

melodias e palavras das “*rezas*” - e em sua instância mais singular – o timbre próprio da voz, a “*batida*” de cada um, enfim, o “*élant*” próprio do tamboreiro.

Jeferson olha Tiago, que olha Hildo, que olha para o alto³⁵



Sobre a “personalização” de um código de conhecimento que segue padrões coletivos bastante rígidos, percebo que ela ocorre em vários níveis, não só entre os tamboreiros, mas também na dança ritual, na “*Cozinha de santo*”, e até nos atos “*dentro do Pará*”. Neste sentido, alguns depoimentos podem ser esclarecedores. Este é o caso de Luciano da Oxum, experiente filho-de-santo de Mãe Santinha, com 23 anos “*de religião*”, que pareceu-me, incrivelmente, caprichoso e metódico na limpeza dos animais, desenvolvendo técnicas detalhadas que fazem do seu trabalho um dos mais cuidadosos e bem acabados que vi na “*Cozinha*”. Quando lhe perguntei sobre essa meticulosidade, assim falou Luciano: “*Ah... essas coisas são assim... tu tens que fazer as coisas do jeito que manda os “fundamentos”, abrindo, cortando, preparando a “inhala”, mas com o tempo cada um vai achando um jeito seu de fazer as coisas... eu faço assim... tu vais fazer diferente... Tu vais ver*”.

³⁵ Essas três fotos foram batidas num mesmo momento, mas em separado. Infelizmente a editoração não está boa, mas dá para ter uma idéia da relação entre os aprendizes de tamboreiros.

O depoimento de Mãe Tereza sobre a maneira como seu marido Miguel preparava as “obrigações” “dentro do Pará” durante as “Matanças”, pode ser revelador desta diferenciação nas práticas.

“Olha... era uma frescura... Ele tinha um paninho pra limpar os dedos do mel, outro pro axorô, outro...nem eu sei. Ele pegava as coisas com a pontinha dos dedos, desenhava com o “axorô”. Era um príncipe.. e tudo rápido. Eu me lembro que para cada orixá ele montava uma alguidal diferente. Pras Mães, ele pegava as penas e montava uma ‘sainha’, botava uma por uma ... Eu não... Eu pego as penas e boto ali direto. E a Santinha também, ela faz do jeito dela... uma vez eu estava matando no Pará e o Tiaguinho me ajudando... aí ele disse: “Vô, o Vô não fazia assim...” Ele se lembrava da ‘sainha’... Aí eu disse: É porque teu Avô era teu Avô... eu sou eu...”

Apesar dessa visível diferença entre duas maneiras particulares de realizar uma prática que é geral, acredito, ela está dentro de uma margem do que é aceitável pela comunidade. Inovações ou falta de cuidados em graus muito altos podem ser prejudiciais para a figura do batuqueiro, pois a acusação de “falta de fundamento” estabelece o controle sobre as invenções ou perda de rigor na prática ritual. Essa margem de manobra das práticas rituais expressa seu potencial de adaptação e atualização, passando sempre pelo crivo da opinião pública, que garante sua legitimidade. E, novamente, a intervenção da ordem coletiva nas pessoas dos batuqueiros convive com a singularização de sua identidade. Neste processo, a mimese desempenha um papel fundamental, pois ela flexibiliza as relações de aprendizado, convivendo lado-a-lado com a intervenção na corporalidade dos sujeitos.

A mimese como modalidade de aprendizado está presente na noção de tríplice mimese de Ricoeur, pois, para o autor, “*Aprender, concluir, reconhecer a forma; eis o esqueleto inteligível do prazer da imitação (ou da representação)*” (Ricoeur, 1990: 68). Ele compreende o processo mimético como uma criação estética humana, através da qual o sujeito concebe a si mesmo na relação com o outro, estabelecendo entre ambos as diferenças e as semelhanças. Assim sendo, “*a atividade mimética (aqueles que representam) estabelece entre os dois objetos, modelo e cópia, uma relação complexa: ela implica ao mesmo tempo semelhança e diferença, identificação e transformação de um só e mesmo movimento*” (Ricoeur, 1990: 79).

Para o autor, é através do processo mimético que o sujeito interpreta sua identidade, definindo-se a partir do que ele pensa que é, o que ele pensa que não é, e o que ele pensa que poderia ser. Enfim, ao tecer uma narrativa mimética, o sujeito estabelece a relação entre sua identidade *idem* e sua identidade *ipsi*, definindo sua existência a partir da comparação com os modelos socialmente sancionados (Ricoeur, 1991). Tal processo divide-se em três etapas ou facetas de um mesmo movimento, a mímese I, reprodução da realidade, a mímese II, criação estética e interpretativa, e a mímese III, reconfiguração simbólica e cultural. Para Ricoeur, a mímese consiste num movimento interpretativo com a reprodução cultural como ponto de partida (mímese I), uma criação estética reinterpretativa (mímese II) e seu retorno à realidade social, que se reconfigura, ou não, ao agregar a si a releitura mimética (mímese III). Para ele, há um prazer análogo para quem aprecia a mímese artística como espectador, e entre quem a produz, o imitador. Portanto, *“o prazer de aprender é o prazer de reconhecer”* (Ricoeur, 1990: 81), e este prazer é a chave do processo mimético, pois diz respeito à produção de uma compreensão da realidade pelo aprendizado de suas formas.

Neste sentido, acredito que a noção de mímese é fundamental para realizar uma análise do *“Aprontamento”* batuqueiro baseado na corporalidade. Os estudos de Etnocenologia analisam a mímese como um fenômeno de incorporação de conhecimento através do qual movimentos, formas, gestos, sons, atitudes e ritmos alheios são apreendidos. Tal noção recorre à analogia com a neurobiologia, na qual a mímese é vista como um processo de adaptação, na qual um animal configura formas do meio físico ou de outro animal, visando a própria sobrevivência. Desta maneira, *“a Mímese é fundamental aos processos de aprendizado e comunicação, pois implica na apreensão de padrões externos de comportamento, a tal ponto que a “bagagem” corporal do imitador fica comprometida”* (Pradier, 1980: 86). A mímese é vista então como um processo essencialmente interpretativo, através do qual o sujeito incorpora pela reprodução elementos representativos externos a si, recriando-os de outra maneira e transformando sua natureza. Assim, mímese não é compreendida por Pradier (1980) como uma mera reprodução de formas que perpassam entre corpos, mas como a reconfiguração de um patrimônio simbólico, negociado culturalmente.

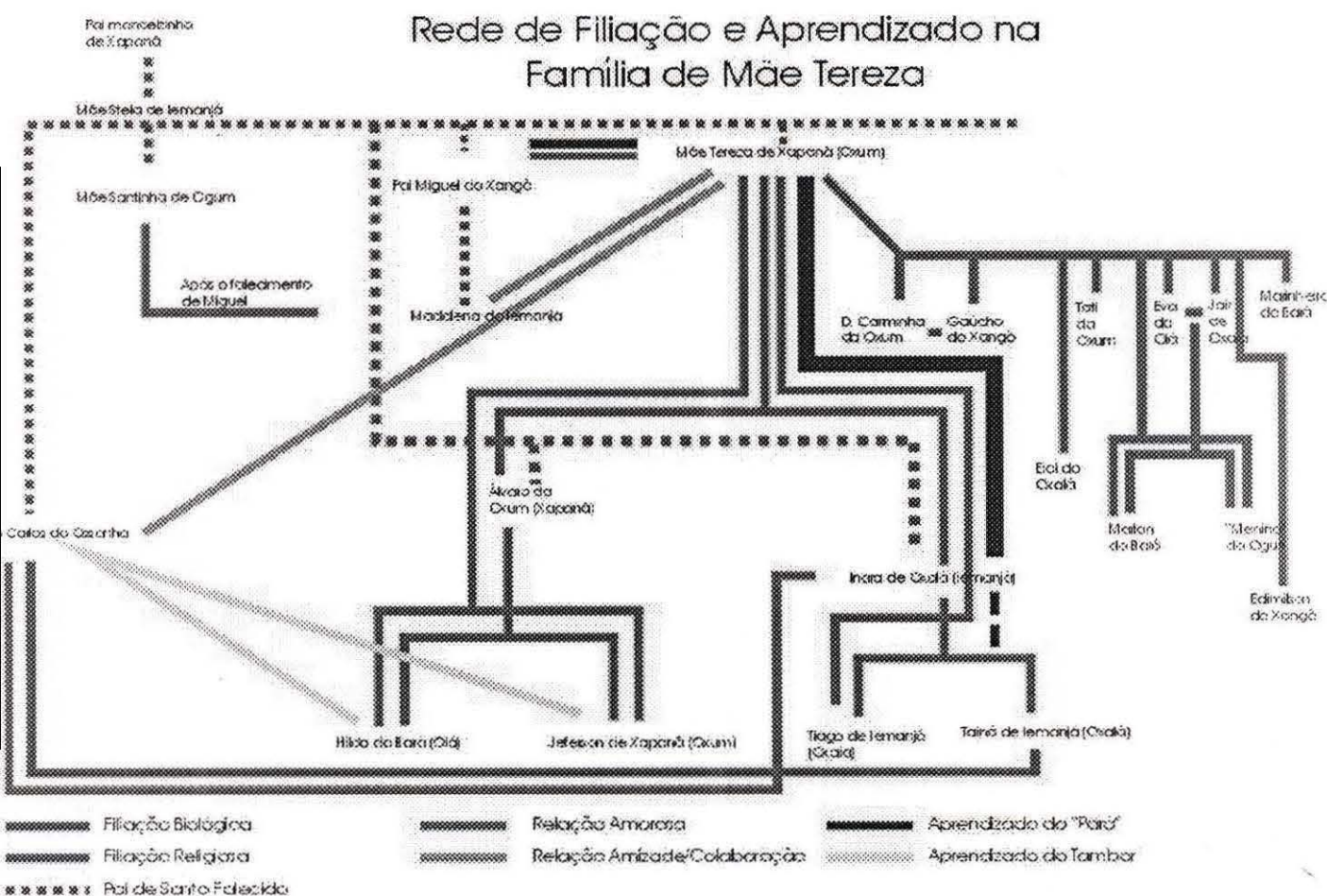
Esta negociação cultural é que faz com que o aprendizado no Batuque possa ser concomitante ou não ao “*Aprontamento*”. Ele pode ser dividido em muitas áreas, havendo aquelas que são definitivas para a viabilidade da “*Casa*” e da realização dos “*Ebós*”. Nesse processo, a relação de confiança e engajamento no projeto coletivo norteiam a transmissão do conhecimento, considerado como o mais alto valor simbólico da Família-de-santo. Por isso, ele é controlado, avaliado, selecionado e/ou preservado para que não perca seu valor ou sua vigência. Ao longo da vida religiosa de um batuqueiro, paralelo ao seu “*Aprontamento*” - ou seja, sua ascensão na hierarquia ritual - sua participação na preparação das “*Festas*”, pode levá-lo a uma especialização na divisão do trabalho das mesmas, vindo a desempenhar um papel específico nos “*Ebós*”. Este fato é compreendido por Mãe Tereza como “uma escolha que o orixá pessoal faz”, assim como, para ela, o ato de trabalhar é considerado a maior contribuição que um batuqueiro dá a sua Família.

Trabalhar é prova de dedicação, uma vez que a realização de tarefas também incorpora valores essenciais para a comunidade, tais como, a humildade, o respeito à hierarquia, a inserção na reciprocidade, o fortalecimento da sociabilidade e a aquisição de uma competência ritual. Por tudo isto, a divisão de trabalho na “*Casa de Religião*” contribui decisivamente para a inserção do indivíduo na Família-de-santo e para a consolidação de sua pessoa. Ou como diz Mãe Tereza,

“Vocês tem que acostumar o santo de vocês a ser trabalhador desde cedo, que é pra ele trabalhar pra vocês. Quando for nas Festas, trabalhem, que aí que vocês aprendem. E com o tempo o próprio santo da pessoa vai levando ela pra fazer aquilo que ela quer, pode ser a cozinha, o tambor... ele é quem sabe”

As relações de aprendizado, sucessão e legitimação das pessoas batuqueiras são compreendidas como diretamente advindas do “*ensinamento dos orixás*”. Os “*santos*” fazem novos “*santos*”, que são por isso seus “*filhos*”. Ao mesmo tempo, a própria escolha do orixá de cabeça de um filho-de-santo está ligada ao orixá pessoal de seu Pai-de-santo, que “*puxa*” aqueles orixás. E, também, os orixás pessoais vão definindo a posição de seus “*filhos*” dentro da comunidade, se o “*pecador*” por trabalhador seu “*santo*” será trabalhador, e vice-versa. E, por fim, aqueles trabalhos que o “*santo*” gostar de fazer, serão os trabalhos que o filho-de-santo buscará ou conseguirá aprender, dentro de sua Família-de-santo. Acredito que

na “Casa” de Mãe Tereza de Xapanã as relações de aprendizado, filiação e sucessão, podem ser assim sintetizadas:



Como pode-se ver no quadro acima, há uma sobreposição de filiações e vínculos entre os membros da família biológica de Mãe Tereza. Enquanto que entre os membros de sua Família-de-santo alheios à família biológica, predomina o parentesco-de-santo, sendo este o principal vínculo que os une à sua Mãe-de-santo. O projeto familiar que é a “Casa” de Mãe Tereza pode ser analisado como uma rede de relações, na qual há uma divisão entre os sujeitos com maior grau de comprometimento e aqueles cujo pertencimento está baseado na filiação religiosa.

Entre os segundos, os vínculos amorosos e de filiação biológica unificam núcleos de indivíduos que colocam-se “*sob a mão*” de sua Mãe-de-santo, alguns levando maridos, filhos e amigos. Entre os primeiros as relações são bem

mais intrincadas. Aos laços de filiação biológica sobrepõem-se à filiação religiosa, aos vínculos de amizade, à relação amorosa e às relações de sucessão e aprendizado. Assim, João Carlos do Ossanha é pai da neta de Mãe Tereza, professor de dois de seus netos e colaborador da “*Casa*”. Inara é filha de Mãe Tereza e sua sucessora em potencial, no aprendizado no “*Pará*”, levando-se a supor que um de seus filhos seja seu aprendiz. Os dois filhos de Álvaro, netos de Mãe Tereza, serão os possíveis tamboreiros da “*Casa*”. A única figura aparentemente alheia a esta rede de relações é Madalena da Iemanjá, filha-de-santo de Mãe Santinha, mas “ex-filha-de-santo” de Miguel e vizinha desde o tempo em que Mãe Tereza fundou sua “*Casa*”, por isso, diretamente comprometida com ela. Percebe-se, também, que após a morte dos Pais-de-santo estas redes são reconfiguradas, visto que, Madalena tornou-se filha-de-santo de Mãe Santinha e os filhos de Mãe Tereza tornaram-se seus filhos-de-santo.

Todavia, o que pode parecer uma concentração dos membros da família biológica no projeto familiar deve ser relativizado, pois alguns dos filhos-de-santo “de fora” podem ter engajamento maior na rotina da “*Casa*” que alguns parentes biológicos, bem como, ocupar posições chaves como, por exemplo, Dona Carminha da Oxum, “*cozinheira de religião*” da “*Casa*”. Este comprometimento também não é sempre igual. Ele varia em graus conforme passa o tempo, podendo aumentar ou diminuir, ou então, intercalar momentos de alta e baixa intensidade. Tudo depende dos momentos pelos quais passa o membro dentro da Família-de-santo, assim como sua participação “*na religião*” pode variar conforme ele reage aos acontecimentos de sua vida, externos à Família. Assim, os “*filhos*” podem aparecer e desaparecer ou permanecer uma vida inteira, mesmo quando ganham autonomia para “*abrir a sua Casa*”.



Mãe Tereza e Tati, sua filha-de-santo e vizinha

Este é um momento nevrálgico na vida da Família, quando a confiança atinge seu mais alto grau, mas também, seu ponto mais crítico. Sobre um caso desses afirma Mãe Tereza *“Eu dei axé de faca para ela e agora ela me vira a cara. Na primeira Festa que ela fez, ela já não me convidou. Ela quer ser mais que o Xapanã...”* Com os filhos biológicos este rompimento parece mais distante. Talvez por isso na *“Casa”* de Mãe Tereza o aprendizado do *“Pará”* e do *“toque dos tambores”* esteja centrado em membros de sua família biológica. No entanto, isso não limita o aprendizado, como os exemplos sucessórios na rede confirmam. Talvez o mais correto seja afirmar que a expectativa de sucessão nestas áreas está centrada nos descendentes diretos, porém o aprendizado está, a princípio, ao acesso de todos os que ajudarem sua Mãe-de-santo no trabalho da *“Casa de Religião”*.

No entanto, a filiação entre os orixás está diretamente ligada à descendência religiosa. Apesar de um orixá de cabeça ser definido no *“Jogo de Búzios”*, procurando respeitar os dias da semana em que a pessoa nasceu, os orixás dos Pais, avós e padrinhos-de-santo tendem a *“puxar”* os *“santos”* dos filhos-de-santo, como ocorreu com Iza, a filha de Mãe Santinha. Assim, Mãe Tereza tem o mesmo orixá de cabeça que seu avô-de-santo, Manoelzinho de Xapanã. Álvaro tem os orixás de cabeça e corpo invertidos com sua mãe, fato que é revertido em seu filho

Jeferson, com os mesmos orixás da avó. Inara tem “*no corpo*” o orixá de Mãe Stela, Iemanjá, e na cabeça o único “*santo*” que “*casa*” com ela, Oxalá. Contudo, seus dois filhos, Tiago e Tainá, têm a mesma combinação de “*santos*” que Mãe Stela, sendo inclusive a Iemanjá de Tiago a mesma de sua avó-de-santo, a Osi. Talvez o único que distoa da combinação Iemanjá – Xapanã – Oxum seja o neto de Mãe Tereza, Hildo, filho de Bará com Oiá. Porém, seu Bará é Adagui, o mesmo que Mãe Tereza tem “*assentado*” no seu “*Pará*”.

Entre os filhos-de-santo de fora da família biológica, há uma maior variedade de orixás – se considerarmos apenas seus orixás de cabeça. Assim, tem-se: um Ogum, dois Xangôs, duas Oxuns, duas Oiás, três Barás e três Oxalás. Os ex-filhos-de-santo de Miguel, Gaúcho e D. Carminha receberam os mesmos orixás que seu Pai-de-santo, Xangô e Oxum. O mesmo pode ter ocorrido com os Oxalás atuais da “*Casa*”, talvez “*puxados*” pelo orixá da Madrinha-de-santo, Inara. Fato que não parece ter ocorrido com os Oguns, as Oiás e, certamente, com os três Barás da “*Casa*”. E, mais ainda, na “*Casa*” de Xapanã, no momento, os únicos representantes desse orixá são Mãe Tereza e seu neto Jeferson. Talvez a diferença se explique pelo fato de que vários dos filhos-de-santo de Mãe Tereza são migrados de outras “*Casas*”, por desentendimento ou por morte de seus Pais-de-santo. Assim, pode-se observar que no processo de filiação e aprendizado dos filhos-de-santo da “*Casa*” de Mãe Tereza, alguns agregam sua descendência religiosa em sua identidade simbólica, incorporando a si o nome dos orixás de seus antepassados.

Se a concentração de filiações e aprendizados nos membros da família biológica pode parecer a tônica da relação na Família-de-santo de Mãe Tereza, na prática diária isso não é bem assim. O aprendizado e o engajamento no trabalho da “*Casa*” relativizam esta relação. No aprendizado diário, em que o patrimônio simbólico é partilhado, a mimese desempenha um papel central. Ela propicia a reprodução social, pela repetição de um saber específico, no qual o imitador segue os passos de um membro mais experiente, ou a flexibilização nesta relação de especializações, quando, pela mimese, o indivíduo capacita-se para outras tarefas para as quais pode não ter sido previamente selecionado.

Aprender no Batuque pode ser considerado, antes de tudo, um ato de observar e repetir. A competência nesta apropriação do saber, aliada à discricção e a

humildade quanto a sua posse, são atitudes altamente valorizadas. Sobre este aprendizado, certa vez, D. Carminha da Oxum, exímia cozinheira, e responsável pela “Cozinha de obrigação” na “Casa” de Mãe Tereza, além de antiga filha-de-santo de Miguel do Xangô, deu-me o seguinte depoimento:

“Quando a gente tá trabalhando na Cozinha é assim... boca fechada e olho vivo... É um olho no peixe e outro no gato... Eu tô aqui, fazendo o que eu tô fazendo e tô vendo o que tu tá fazendo... Porque um dia tu pode não estar aí, ou não ter ninguém pra fazer o que tu sabe... E aí, alguém diz: ‘Ih! Mas tem que fazer tal coisa’. E tu: ‘eu sei’. E faz... Foi assim que eu aprendi a cozinhar. Eu era faxineira num restaurante. Aí um dia entrei de auxiliar para descascar as coisas... E um dia faltou a cozinheira ... E eu cozinhei. [D. Carminha conta, então, a longa história de como se tornou cozinheira profissional, quando preparou um filé no restaurante. Então, pedem para que me conte como ela fez sua primeira “Comida de obrigação”].

“Menino eu não posso nem me lembrar... olha só já tô toda arrepiada (mostra-me o braço e ri com olhos cheios de lágrimas). Como é que foi Madrinha? Tinha acabado o Serão e foi todo mundo pro chão, não sei... teve uns que se escaparam, eu acho... Eu sei que o Pai Miguel tinha que sair pra buscar o peixe, eu acho, sei lá... e não tinha ninguém pra fazer a comida de obrigação... A Madrinha táva no chão... e ele bufando... Eu ali na cozinha, quieta, que eu nem piscava... Eu táva de fora naquele chão... Menino ele veio pra cima de mim... ai que já e dá uma vontade de chorar... me pegou pelo braço e disse: ‘Tu vai fazer toda essa obrigação! Eu vou sair, e quando eu voltar eu quero toda a comida de religião pronta, senão vou botar a tua cabeça dentro do forno.’ E saiu... E ele botava mesmo... Eu desatei a chorar, me deu uma tremedeira... E eu sozinha na cozinha, pra fazer toda a comida... Eu que não sabia fazer nem as frentes... Ai... Eu fiz toda a comida... chorando!... E a Madrinha no chão.”

Mãe Tereza: *“Tinha um cercadinho que ele botava aqui nessa porta, que era pros presos não sair do Salão... Eu deitei ali... e fiquei cochichando pra Carminha... Ela vinha chorando... madrinha como é tal coisa, eu dizia... e ela voltava... uma tristeza... (risos).”*

D. Carminha: *“E eu dizia: Madrinha como é que é o milho do Bará? E ela: assim... assim. O amalá³⁶: assim... assim... Eu me lembro que eu táva fazendo a polenta da Mãe³⁷ e caíam as lágrimas dentro... Mas eu fiz tudinho. Quando ele voltou táva pronto. Mas naquela Festa as pessoas comeram os axés salgados com choro... né, Madrinha... (risos)”*.

³⁶ O “amalá” é a comida ofertada a Xangô, orixá de Miguel, consiste num pirão de farinha de mandioca, com carne de peito e mostarda.

Dona Carminha da Oxum



Assim, começou “a carreira” de D. Caminha na “*Cozinha de Religião*” do “*Pará*” do Xangô Dei e do Xapanã Taió. Seu exemplo demonstra quanto a mimese, que possibilita a reprodução na especialização na divisão do trabalho, também abre as portas para sua flexibilização. Além disso, a aprendizagem pela mimese e pela intervenção na corporalidade dos membros da Família-de-santo encontra na preparação da “*Festa*” um momento privilegiado para ocorrer. Nestes instantes, pelo volume de trabalho e estreitamento da interação entre os sujeitos, a apropriação do conhecimento torna-se mais intensa, permitindo a reinvenção/transmissão da tradição, ao mesmo tempo que consolida a construção da pessoa dos batuqueiros.

O aprendizado no Batuque dá-se na interação face-à-face dos membros de uma Família-de-santo, geralmente, com a ausência de metodologias aparentes, ou material de registro. Segue-se a máxima “*Batuque não se ensina, se aprende fazendo*”. Tal fato, que de início pode parecer de uma simplificação didática,

³⁷ A comida ofertada para Oxum, a orixá de cabeça de Dona Carminha, que tem como uma de suas características o “*axé*” das lágrimas fáceis.

ao contrário revela-se de uma complexidade na transmissão do conhecimento, bastante refinada.

O aprendizado só é possível engajando-se no trabalho cotidiano de uma "Casa de Religião" e na preparação dos "Ebós". Desta forma, ele incorpora o habitus batuqueiro, representativo de sua visão de mundo, que tem na reciprocidade e na hierarquia seus valores fundamentais. A primeira, está presente na troca de contribuições e nos recebimentos de saberes e investidas simbólicas. A segunda, caracteriza-se pela ascensão na especialização do trabalho ritual, pois se começa nas funções menos nobres e, espera-se, termine-se nas mais valorizadas. Emicamente, essa "ascensão" é compreendida pelo crescimento mágico da pessoa, que conquista um "axe" mais poderoso pela prática de saberes que dão a base dos conhecimentos de maior poder simbólico. Nessa relação de "crescimento" pelo conhecimento, o acesso à informação depende da confiança conquistada pelo tempo de dedicação e sinceridade no vínculo com sua Família-de-santo, especialmente seu Pai-de-santo, que incorpora a autoridade tradicional.

Assim, o aprendizado, emicamente compreendido como a aquisição dos "fundamentos da religião", consolida a pessoa batuqueira, num processo que, para mim, constrói-se em três níveis indissociáveis. Primeiro, pelo "Aprontamento" batuqueiro, ou seja, a aquisição de uma posição na hierarquia ritual por meio de sucessivas "idas ao chão". Segundo, a constituição de uma imagem pública na comunidade pelo exercício constante da sociabilidade, estabelecendo os laços de reciprocidade e o reconhecimento de uma conduta honrada. E, por fim, a aquisição de um conhecimento genuíno, aprendido pela inserção do batuqueiro nas relações de trabalho dentro da "Casa de Religião" e nas "Festas". Posição ritual, imagem pública e capacidade de trabalho são os três princípios, que unidos, definem a construção da pessoa batuqueira, estabelecendo seu prestígio, consolidando sua cosmovisão, reforçando sua inserção na comunidade e firmando seus laços de pertencimento.

Essa pessoa, construída no corpo e pelo corpo, possui na observação e repetição seus principais veículos de aprendizado do conhecimento simbólico. Portanto, o engajamento na interação face-à-face com os membros de sua Família-de-santo desenvolve nos indivíduos uma competência imitativa, em que o esforço, a

ousadia, e a habilidade no jogo social, vão permitir a ampliação dos seus limites de acesso à informação, quando houver. Assim, a interação incorpora o habitus batuqueiro, gera recursos para as “*Famílias*”, seleciona indivíduos conforme seu engajamento, e principalmente, desenvolve no aprendiz uma maneira própria de executar atos rituais padronizados segundo preceitos bastante precisos, definidos segundo os “*fundamentos*”.

Desta forma, no aprendizado dos “*fundamentos*”, o corpo pode ser construído pela cultura, pela intervenção social na corporalidade dos sujeitos por parte da comunidade, representante da ordem holística. Por outro lado, o corpo constrói a cultura, pelo processo reinterpretativo da mimese, que possibilita uma apreensão personalizada do conhecimento e a flexibilização das estruturas de reprodução social.

tragédia que deve ser evitada ao máximo, pois, somente em vida pode-se aproximar cada vez mais da unidade com o mundo divino. Quanto mais próximos estiverem os sujeitos dessa unidade, mais valiosos eles são para suas Famílias, pois mais “*fundamento*” incorporado eles possuem. Por isso, os conflitos mágicos, de certa forma, ou atrasam esse processo de busca da unidade, ou interrompem o projeto existencial, cortando o bem mais valioso para os batuqueiros, a vida que os permite aproximar-se dos deuses.

Assim, o círculo ritual batuqueiro é revelador de sua visão existencial, que se constrói, mais do que em mitos, por sua ritualidade fundada na corporalidade dos sujeitos vivos, apesar do espaço privilegiado que seus antípodas simbólicos possuem, os “*Eguns*”. O aprendizado simbólico dos batuqueiros, portanto, é centrado na aquisição de um saber que os afasta deste destino terrível, através da imersão em profundidade do seu ser em um sistema cosmológico, tido como único e autêntico. É do englobamento da pessoa do crente por esse sistema tradicional, que seu corpo desenvolve a prática através da qual os deuses podem “*trabalhar*”. Desta maneira, a intervenção na sua corporalidade define o aprendizado. No entanto, essa intervenção dá-se de uma maneira bastante peculiar, através do trabalho. Esforçando-se, “*cumprindo obrigações*”, sacrificando-se física, social e espiritualmente, o filho-de-santo atinge o merecimento de ter um orixá com “*axé*” cada vez mais poderoso. Enfim, “*ser trabalhador*” implica em ter um “*orixá trabalhador*”, isto é, passível de fazer intervenções freqüentes na vida do seu “*filho*”. Assim, quanto mais trabalha, e quanto melhor trabalha, mais especial torna-se o filho-de-santo, pois mais seu “orixá vem ao mundo para trabalhar”.

A singularidade caminha lado-a-lado com o crescimento hierárquico, pois é através das relações de trabalho que o código é personalizado, flexibilizado, atualizado e, principalmente, apropriado. Nesse processo, a interação é a tônica e o contato físico faz da imitação mais do que um princípio de reprodução, faz dela a própria garantia de viabilidade do sistema. As justificativas para essa metodologia de aprendizado centrada no corpo dos batuqueiros, poderiam ser a natureza iniciática do conhecimento, a ocultação a que esta religiosidade está sujeita pela repressão social que sofre desde sua origem, a proteção do patrimônio simbólico face à competição

entre templos que sua estrutura conflitiva e autônoma produz, o fato de ser uma tradição oral fundada em ações rituais, dentre outras.

Acredito que, no caso da rede de “Casas de Batuque” que pesquiso, as justificativas podem ser todas essas, e nenhuma. Ao longo desse trabalho sobre a transmissão/reinvenção da tradição, consolidou-se em mim a visão de que a própria noção de tradição justifica a metodologia empregada no “aprendizado dos fundamentos”. Ou seja, a construção da pessoa batuqueira incorpora o código tradicional, coletivizador e expressão de legitimidade, em paralelo, ela afirma a personalização do conhecimento simbólico, garantindo a singularidade dos sujeitos e a reinvenção do próprio código. Assim, o “axé”, símbolo do rigor “nos fundamentos”, é percebido neste trabalho em sua dimensão pessoal e institucional, como revelador de um processo de transmissão/reinvenção da tradição. Apesar do discurso êmico concebê-lo como um sistema orgânico, que perpassa intrageracionalmente, mas que estruturalmente não se transforma.

E por fim, a própria manutenção da imagem das pessoas, de sua “Casas” e Famílias, fundada no discurso sobre o passado revela a dinâmica de seu presente e sua capacidade de adaptação face os desafios do futuro, expressos nas condições que o campo religioso coloca para sua prática na modernidade. Neste sentido, acredito que a transmissão/reinvenção da tradição batuqueira tem em seu principal veículo, ou “cavalo”, a chave para sua viabilidade, pois sua perpetuação baseia-se na construção da pessoa de seus sujeitos, humanos, adaptativos por definição, e, portanto, construtores e construtos de sua cultura.

Unidade
Fragmentado

|||

*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTZE, Rosimary Jeannes. "Exemplos Orientais". In: BARBA, E. & SAVARESE. N. *A arte secreta do ator. Dicionário de Antropologia Teatral*. Campinas: Ed. Hucitec, 1995.
- J. L. AUSTIN : *Quando Dizer é Fazer, Palavra e Ação*. POA: Ed. Artes Médicas, 1990.
- BAKOS, Margaret M. "A habitação: problema e projetos político-econômicos." In: *Porto Alegre e seus eternos intendentes*. POA: Edipucrs, 1996.
- BARBA, E. & SAVARESE. N. *A arte secreta do ator. Dicionário de Antropologia Teatral*. Campinas: Ed. Hucitec, 1995.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade. Lembrança de velhos*. SP. Queiróz Ed. Ltda. e EDUSP, 1987.
- BRAGA, Reginaldo. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A Música no Culto aos Orixás*. Dissertação de Mestrado em Etnomusicologia da Universidade Federal da bahia, 1997.
- BRITES, Jurema G. *Aprendiz de bacana: mobilidade social e sociabilidade em uma terreira afro-brasileira*. Dissertação de Mestrado. POA: PPGAS/UFRGS, 1993.
- COHEN, Abner. *Urban and Ethnicity*. London, Taristock, 1934.
- CORRÊA, Norton. *O Batuque no Rio Grande do Sul*. POA: Ed. da Universidade/UFRGS, 1992.
- _____ *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. Tese de doutorado, PUC/SP, 1998.
- DA MATTA, Roberto. *A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. RJ: Brasiliense, 1985.
- DOS ANJOS, José Carlos. *O território da Linha Cruzada: Rua Mirim versus Av. Nilo Peçanha*. Dissertação de mestrado do PPGAS/UFRGS, 1993.
- _____ "O corpo nos rituais de iniciação do Batuque". In: LEAL, Ondina Fachel(org). *Corpo e significado. Ensaio de Antropologia Social* POA. Ed. da Universidade/UFRGS. 1995.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. SP: Perspectiva, 1976.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus. O sistema de castas e suas implicações*. SP: EDUSP, 1992.

_____ *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. RJ: ED. Rocco, 1993.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. SP: Martins Fontes, 1996.

ECKERT, C & GODOLPHIN, N (org). *Horizontes Antropológicos, Antropologia Visual*. Ano1, vol 2. POA: Ed da UFRGS, 1995.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. RJ. Zahar, 1994.

FORTINI, Archimedes. *O passado através da fotografia*. POA: Ed. Grafipel, 1959.

GALLOIS, D. T & CARELLI, V. "Vídeo e diálogo cultural: A Experiência do Projeto Vídeo nas Aldeias". In: *Horizontes Antropológicos, Antropologia Visual*. Ano1, vol 2. POA: Ed da UFRGS, 1995.

→ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. RJ: LTC, 1989.

GELB, Michael. *O aprendizado pelo corpo*. SP: Martins Fontes, 1987.

GOLDMAN, Márcio. "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé". In: *Religião e Sociedade*. RJ: Campus, ago., 1985.

HALBWACKS, Maurice. *A memória coletiva*. SP: Vértice Editora, 1990.

HANDLER, Richard & LINNEKIN, Jocelyn. "Tradition, genuine and spurious". In: *Journal American Folklore*, Vol. 97, nº 385, 1984.

HOBBSAWN, E.&RANGER, T. *A invenção da tradição*. RJ: Paz e terra, 1984.

KERSTING, E. H. O. *Negros e modernidade urbana em Porto Alegre: a Colônia Africana (1890-1920)*. POA: Dissertação de Mestrado, CPG em História, 1998.

KREBS, Carlos G. *Estudos de Batuque*. POA: IGTF, 1988.

MACEDO, Riopardense de.. *Porto Alegre: vida e história da cidade* POA: Ed. da UFRGS, 1973.

MALDI, Denise. "De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX". In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 40 nº 2, 1997.

MAZERON, Gaston H. *Notas para a história de Porto Alegre*. POA: Ed. Livraria do Globo, 1928.

MAUCH, Cláudia. *Ordem pública e moralidade: imprensa e policiamento urbano em Porto Alegre na década de 1890*. POA: Dissertação de Mestrado, CPG em História, 1992.

_____ “Saneamento moral em Porto Alegre na década de 1890”. In: MAUCH [et alli]. *Porto Alegre na virada do século 19: cultura e sociedade*. Porto Alegre/ Canoas/ São Leopoldo. Ed. da Universidade/ UFRGS/ Ed. ULBRA/ Ed. UNISINOS, 1994, p. 9-24.

MAUSS, Marcel. “Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu”. In: *Sociologia e Antropologia*. SP/EDUSP, vol. 1, 1974a.

_____ “Ensaio sobre a dádiva” In: *Sociologia e Antropologia*. SP/EDUSP, vol. 1, 1974a.

_____ “As técnicas Corporais”. In: *Sociologia e Antropologia*. SP:EDUSP, vol. 2, 1974b.

NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem”. In: BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan (orgs). *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. SP, Anhambi e UNESCO, 1955.

OLIVEN, Ruben G. “A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul”. In: LEITE, Ilka Boaventura. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996, p.13-32.

ORO, Ari Pedro(org). *As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul*. POA: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.

_____ “Religiões populares e modernidade no Brasil”. In: ORO, A.& TEIXEIRA, S.(org) *Brasil & França, ensaios de Antropologia Social*. POA. Ed da Universidade, 1992.

_____ “Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul”. In: *Revista Comunicações do ISER*, nº 28,1988.

PESAVENTO, Sandra J. *A emergência dos subalternos: trabalho livre e ordem burguesa*. POA: Ed. da Universidade/UFRGS/FAPERGS, 1989.

_____ *Os pobres da cidade: vida e trabalho (1890-1920)*. POA: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.

_____ “Os excluídos da cidade”. In: SEFFNER, Fernando (org). *Presença negra no Rio Grande do Sul*. POA: EU/POA, 1995, p 80-89.

PÓLVORA, Jacqueline B. *A sagração do cotidiano*: estudo sobre a sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS. Dissertação de Mestrado PPGAS/UFRGS, 1994.

_____ "O corpo batuqueiro: uma expressão afro-brasileira". In: LEAL, Ondina Fachel(org). *Corpo e significado. Ensaio de Antropologia Social POA*. Ed. da Universidade/UFRGS. 1995.

PRADIER, Jean-Marie. "Towards a biological theory of the body in performance". In : *New Theatre Quarterly*, Vol. VI, nº 21, february, 1990, Cambridge.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé. Sociologia das religiões afro-brasileiras*. SP. Ed Hucitec, 1996.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. Tomo I*. SP: Vértice Editora, 1990.

_____ *O si-mesmo como um outro*. Campinas. Papius, 1991.

RODRIGUES, N. & CAROSO, C. A. "A idéia de "sofrimento" e a representação cultural da doença na construção da Pessoa". In: *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. SP: Ed. 1995.

SALEM, Tânia. *O velho e o novo. Um estudo de papéis e conflitos familiares*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.

_____ "A despossessão subjetiva: dos paradoxos do individualismo". In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*. Nº 18, ano 7, fevereiro, 1992.

SANTOS, Juana Élben dos. *Os Nagô e a morte: Padê, Axexê e o culto Egum na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SCHIEFFELIN, E. "Performance and the cultural construction of reality". In: *American Ethnologist*, 1985.

SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: OLIVEIRA Fº, J.P.(org) *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. RJ: Marco Zero, 1987.

✱ SEGATO, Rita. "Um paradoxo do Relativismo: o discurso racional da Antropologia frente o Sagrado". In: *Revista do ISER*, 1992.

SILVA, W. G. "As esquinas sagradas. O Candomblé e o uso religioso da cidade". In: MAGNANI, J. G. & TORRES, L.L. *Na metrópole. Textos de Antropologia Urbana*. SP: EDUSP, 1996.

* _____ *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e estudo etnográfico nas pesquisas antropológicas em religiões afro-brasileiras.* SP: EDUSP, 2000.

SIMMEL, George. "A natureza sociológica do conflito". In: MORAIS Fº, J(org). *Simmel*. SP. Ed Ática, 1993.

STANISLAWISKI, Constantin. *A criação de um papel*. RJ: Ed. Civilização Brasileira, 1987.

STROHAECKER, Tânia M. *Atuação das companhias de loteamento em Porto Alegre no final do século XIX*. POA: Publicações GEDAB, nº 14. Faculdade de Arquitetura/UFRGS, 1992.

TAMBIAH, Stanley Jeremiah. *A performative approach to ritual*. Harvand University Press, 1985.

TURNER, Victor. *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*. RJ: Ed. Vozes, 1974.

_____ "From Ritual to theatre". *N.Y. Performing Arts Journal*, 1982.

_____ *The anthropology of Performance*. N.Y. PAJ Publications, 1988.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura (notas para uma Antropologia de sociedades complexas)*. RJ:Zahar, 1981.

VELHO, Yvone. *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. RJ: Zahar, 1971.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "A fabricação do corpo na sociedade Xinguana". In: OLIVEIRA Fº, J.P.(org) *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. RJ: Marco Zero, 1987.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol 1. Brasília: Ed. UNB, 1961.