

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS BÁSICOS
LICENCIATURA EM PEDAGOGIA

Victória Luiza Vargas dos Santos

**APRENDER DE OLHO:
a dimensão educativa do batuque no Rio Grande do Sul**

Porto Alegre
2019

Arte da capa: **Djanira** da Motta e Silva, Três Orixás, 1966. Óleo sobre tela.

Victória Luiza Vargas Dos Santos

**APRENDER DE OLHO:
a dimensão educativa do batuque no Rio Grande do Sul**

Trabalho de conclusão de curso apresentado a Comissão de Graduação do Departamento de Estudos Básicos da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de Licenciada em Pedagogia.

Orientadora: Dra. Dulcimarta Lemos Lino

Porto Alegre
2019

AGRADECIMENTOS

Peço licença aos orixás e a todos que fizeram e fazem parte da religião africana e afro-brasileira, que contam e vivem essas histórias que tento recontar. Com o maior respeito, pretendo resgatar as histórias da nossa religião e da nossa casa de religião, o Abaçá de Bará Agelú.

Dentro dos quilombos, negros escravizados que eram obrigados a serem católicos sincretizavam as imagens da igreja católica com os orixás. É por isso que conhecemos vários santos como orixás. Por exemplo, Ogum, que é São Jorge; Iansã, que é Santa Bárbara. Essa foi uma das formas de resistência mais sutil, mas mais significativa para mim. Obrigada por terem resistido. Sem isso eu estaria contando outra história.

Ao orumalé da minha casa, principalmente ao Pai Bará Agelú que me cuida durante esses dez anos de trajetórias,

A todos os orixás e ao meu grande Pai Oxalá,

As minhas avós de santo, Cleusa, Ema e Rosângela, yalorixás fortes, lutadoras e resistentes,

Aos mais antigos de nossa bacia, Luziema do Xangô, Daniel de Ossanha, Claudinei Mesquita, Simone, Eni, Maiara, Magda, Marcelo, Raniane Pereira,

Ao meu pai de santo, Augusto do Bará Agelú e a minha madrinha Rosane do Odé,

A todos os pais e mães de santo, mestres griôs, historiadores e antropólogos que contaram essas histórias antes de mim,

A minha dinda, fortaleza e conforto de todas as horas, esse trabalho é mais dela do que meu,

Ao Evandro que teve muita paciência, esteve do meu lado o tempo todo e me ajudou a superar os obstáculos da escrita.

AGÔ

Exú nas escolas
Kiko Donucci e Edgar

[...] Estou vivendo como um mero mortal profissional
Percebendo que às vezes não dá pra ser didático
Tendo que quebrar o tabu e os costumes frágeis das crenças limitantes
Mesmo pisando firme em chão de giz
De dentro pra fora da escola é fácil aderir a uma ética e uma ótica
Presas em uma enciclopédia de ilusões bem selecionadas
E contadas só por quem vence
Pois acredito que até o próprio Cristo era um pouco mais crítico em relação a tudo isso
E o que as crianças estão pensando?
Quais são os recados que as baleias têm para dar a nós, seres humanos, antes que o mar
vire uma gosma?
Cuide bem do seu Tcheru
Na aula de hoje veremos exu
Voando em tsuru
Entre a boca de quem assopra e o nariz de quem recebe o tsunu
As escolas se transformaram em centros ecumênicos
Exu te ama e ele também está com fome
Porque as merendas foram desviadas novamente
Num país laico, temos a imagem de César na cédula e um "Deus seja louvado"
As bancadas e os lacaios do Estado
Se Jesus Cristo tivesse morrido nos dias de hoje com ética
Em toda casa, ao invés de uma cruz, teria uma cadeira elétrica[...]

[...] Exú brasileiro
Exú nas escolas
Exú nigeriano
Exú nas escolas
E a prova do ano
É tomar de volta
Alcunha roubada
De um deus iorubano [...]

RESUMO

O presente trabalho de investigação tem como objetivo narrar a sabedoria ritual do batuque de nossa casa de religião, o Abaçá de Bará Agelú, para circunscrever os entrelaçamentos dessa experiência com a Pedagogia. Dentro de uma narrativa autobiográfica, apresentada na forma de narrativa entrecruzada, o estudo compartilha sabedorias e fazeres da cultura ancestral africana e afro-brasileira. Experiência que in-**corpo**-rada no batuque do Rio Grande do Sul, marca os encontros na casa de religião como possibilidade, escuta e ressonância de outro princípio explicativo do mundo, contrapondo a cultura eurocêntrica e impositiva na qual estamos inseridos. A dimensão educativa do batuque emerge como ensino de uma cultura, que ao “aprender de olho” expõe uma academia popular, humana e brasileira, vivência coletiva que compartilha tradição e história, expressão da sobrevivência negra em solo gaúcho.

Palavras-chave: batuque no Rio Grande do Sul; Cultura afro-gaúcha, Abaçá de Bará Agelú.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Orumalé Negro. Da esquerda para direita: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Obá, Ossanha, Xapanã, Iemanjá e Oxalá. No chão: Oxum com o Bará Agelú (criança), no colo. Acervo pessoal. 2017.	47
Figura 2. Bará-Senhor dos caminhos.....	48
Figura 3. Ogum, ferreiro e guerreiro.....	49
Figura 4. Iansã. Dona dos ventos e tempestades.	50
Figura 5. Xangô. Dono do trovão e do fogo.....	51
Figura 6. Odé e Otim. senhores da caça e das matas.	52
Figura 7. Obá. Senhora dos cortes e das navalhas.	53
Figura 8. Senhor da cura.....	54
Figura 9. Xapanã. Guardiã das almas e dos mortos.	55
Figura 10. Oxum. Mãe das águas doces.....	56
Figura 11. Iemanjá. Mãe dos mares.....	57
Figura 12. Oxalá. Rei do Olorun.....	58
Figura 13. Linhagens da família religiosa do Abaçá. 2018. Acervo pessoal.	64
Figura 14. Os filhos do Pai Bará. Da esquerda para a direita: Mãe Rosângela do Bará Agelú, Mãe Cleusa do Bará, Pai Augusto do Bará Agelú. Acervo Pessoal.	67
Figura 15. Mãe Ema de Xangô. Acervo pessoal.	69
Figura 16. Mãe Cleusa do Bará. Acervo pessoal.	69
Figura 17. Pomba gira da Praia e seu Exu Maré (Vó Rosângela e Vó Ema. Acervo Pessoal).	84
Figura 18. Batuque no Abaçá de Bará Agelú. 2017. Acervo pessoal.....	84
Figura 19. Quarto de santo com oferendas para o Batuque. Maio de 2018. Acervo pessoal.....	85

SUMÁRIO

AGÔ/ AGÔ YÁ	15
AXÉ DE MIERÓ	19
O BATUQUE NO RIO GRANDE DO SUL	25
DIMENSÃO EDUCATIVA DO BATUQUE	35
ABAÇÁ DE BARÁ AGELÚ	45
NARRATIVA ENTRECruzADA.....	66
MINHA HISTÓRIA DENTRO DO ABAÇÁ DE BARÁ AGELÚ.....	71
"APRENDER DE OLHO"	75
ENCONTROS	81
REFERÊNCIAS	87
APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	91
APÊNDICE B – ENTREVISTA COM ROSÂNGELA BRAGA	92
APÊNDICE C – ENTREVISTA COM RANIANE PEREIRA	95
APÊNDICE D - ENTREVISTA COM DANIEL DE OSSANHA	100
APÊNDICE E- ENTREVISTA COM AUGUSTO DE BARÁ AGELÚ	106
ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	109
ANEXO B – OFÍCIO DA AFROBRAS AOS PAIS E MÃES DE SANTO	111

AGÔ/ AGÔ YÁ

Nossa língua é viva, tem som, cor e história. Se move entre cidades, países e continentes. De dentro para fora, pelas bordas, no meio de um rio. Transforma dor em carinho. No Brasil, as religiões africanas e afro-brasileiras foram fundamentais para a perpetuação linguística de diferentes povos. Isso porque, o conhecimento de sua linguagem sagrada se constituiu em eixo de integração edificante do pertencimento dessa comunidade. Tais terminologias marcam a história vivenciada de seus rituais e a conexão com sua própria identidade e ancestralidade.

Ao pretender ampliar redes investigativas destituídas da racionalidade cartesiana e eurocêntrica como único projeto de mundo possível na educação brasileira, surge o presente trabalho de conclusão que, costurado por termos africanos sagrados, pretende apresentar mais uma narrativa das sabedorias e viveres africanos e afro-brasileiros experimentados em Porto Alegre.

Assim, que outra expressão poderia marcar o início do presente trabalho de conclusão? Agô, pronunciado sonoramente como um cumprimento, uma permissão, uma chegada, acolhida da comunidade. E sua imediata resposta, marca de disponibilidade à escuta, respondida na forma de Agô Yá. Agô é palavra empregada para pedir licença aos orixás sempre que iniciamos qualquer trabalho de religião. A expressão é também utilizada quando pretendemos mexer em qualquer coisa que envolva o quarto de santo. Em geral, quando pedimos Agô, os orixás que estão na terra respondem Agô Yá, que é a permissão, a licença concedida. Uma ação corporal que toma a palavra como porta voz de comunicação espiritual ancestral.

Os dez anos de compartilhamento de sabedorias e fazeres dentro da casa de religião, nosso Abaçá de Bará Agelú, faz com que pulse viva a magia do batuque em meu cotidiano. Como tantas outras formas da expressão de herança africana e afro-brasileira, nossa casa de religião, situada na cidade de Viamão (região metropolitana de Porto Alegre) guarda um intenso movimento de ensino da cultura: pulsação viva de sabedorias, fazeres, respeito, admiração, espiritualidade, ancestralidade e tradição.

Vale destacar que, entre os anos de 1920 e 1940, começam a surgir no Brasil diferentes investigações etnográficas, poéticas e musicais que enfocam os saberes e fazeres das ancestralidades originárias e africanas. Porém, as visões depreciativas referentes aos costumes dos indígenas e do negro escravizado, instauradas pelo

grande acervo de crônicas de viajantes europeus no século XIX, somente começam a ser superadas e publicadas a partir dos anos 1980. Carneiro (1982) destaca que esses dados de pesquisa, iniciados por Mário de Andrade, na primeira metade do século XX, acabaram por constituir os estudos iniciais na temática das religiões africanas. Neste sentido, foram os responsáveis pela reunião de um grande acervo de sabedorias e fazeres que falavam da ancestralidade e, pela tradição oral, ensinavam a cultura, a espiritualidade, as celebrações e a tradição.

Com o tempo, essas formas dinâmicas de ensinamentos e lições de vida, concentradas exclusivamente na tradição oral e tatuadas na memória de uma comunidade específica, também começam a ser documentadas e registradas de forma escrita. Porque, como diz Mãe Stella “o que não se registra o vento leva” (*apud* PETROVICH; MACHADO, 2000, p.7). Assim, como acadêmica do Curso de Licenciatura em Pedagogia, estudando as formas de registrar e documentar narrativas de ensino e aprendizagem para movimentar reflexivamente a formação, compreendi que a circularidade de encontros experimentados no Abaçá de Bará Agelú, poderia inspirar a pensar a vida e a educação como projeto inacabado e plural.

Uma educação pautada em sabedorias e fazeres que, espalhada pela tradição oral, tem ultrapassado gerações e mantido viva as tradições de diferentes culturas e civilizações. Neste instante, a força de uma narrativa autobiográfica emerge como forma de compartilhamento. Ou melhor, uma forma de lembrar as sabedorias ancestrais e reconhecer o batuque da casa de religião como possibilidade, escuta e ressonância de outro princípio explicativo do mundo; contraponto a lógica capitalista e impositiva na qual estamos inseridos.

Considero com Pacheco (2006, p. 37) que investigar a narrativa de um batuque em uma casa de religião gaúcha, colocando em evidência a sabedoria das religiões africanas e afro-brasileiras, das minorias que são maiorias absolutas é uma forma de resistência e de produzir e disseminar cultura contra hegemônica. Portanto, a dimensão educativa no batuque se estabelece, porque pelo direito à educação, conjugamos também o respeito às crianças e aos idosos, o respeito à ancestralidade, o cuidado e amor ao próximo, a vivência de uma tradição, princípios fundantes no batuque.

Cabe salientar que, nossa casa de religião nomeada Abaçá de Bará Agelú, pode ocupar várias palavras sinônimas: bacia, casa, ilê. A palavra bacia representa

e tematiza a hereditariedade de uma família religiosa específica, isto é, o tempo-espaço onde fomos feitos, a casa onde nos aprontamos. Aqui a palavra casa não significa apenas a casa física onde se fazem os batuques, também diz respeito à bacia, já que cada irmão tem uma casa diferente onde repousam seus santos. Casa aqui corresponde a uma organização familiar. Todas as casas de santo têm bases, que seriam os ancestrais e seus pilares, pessoas que organizam, ensinam e conferem o trabalho dos irmãos dentro da casa. Sempre que me referir ao Abaçá de Bará Agelú, utilizarei a versão encurtada Abaçá, que é a maneira como nomeamos a casa do meu pai de santo e da minha vó de santo. Da mesma forma, a família religiosa também é um termo marcado, já que sempre que cito pessoas do nosso Abaçá uso o parentesco: irmão de santo, mãe de santo, vó¹ de santo, etc.

Feitura é outra terminologia que utilizamos dentro do Abaçá. Diz respeito ao fundamento, a sabedoria dos procedimentos que foram passados dentro de nossa bacia, de mãe e pai para filho e que hoje perpetuamos. Toda a feitura é definida a partir de uma região específica trazida da África para cá. O hibridismo na feitura é atividade comum no território brasileiro, podendo haver duas ou mais feitura misturadas na mesma bacia. Em nossa casa de religião, a feitura é definida como jêje-nagô.

Utilizando das terminologias africanas como demarcação de valorização da cultura africana e afro-brasileira, surge o presente trabalho, com o objetivo de narrar a forma de sabedoria ritual do batuque de nossa casa de religião – Abaçá de Bará Agelú, para circunscrever os entrelaçamentos dessa experiência com a educação. Vivência ritual que, incorporada no “batuque”, ensina o corpo a “aprender de olho”, mantendo vivo o som do tambor, instrumento que “bate para não se deixar esquecer” (TÜRCK, VALENTIM, 2010, p. 45).

Compreendo que, investigar o batuque de uma casa de religião no Rio Grande do Sul pode contribuir para superar preconceitos e julgamentos prévios pela representatividade do presente trabalho, que amplia o espaço de políticas afirmativas e a descentralização da cultura hegemônica na Pedagogia.

Logo, realizar um estudo narrativo autobiográfico do batuque no Rio Grande do Sul e de uma bacia com mais de cem anos que iniciou a feitura jêje-nagô nos

¹ Sempre que me referir as minhas avós, carinhosamente optei pela supressão do “a”, utilizando vó em itálico.

municípios de Rio Grande e Arroio Grande, envolve coragem, responsabilidade e disposição de encontrar-me com o ofício da profissão escolhida: professora.

Nesse sentido, pretendo mobilizar o fazer pedagógico ao refletir sobre o ser pedagogo, o estar professora no movimento cotidiano, coletivo de aprender e ensinar a partir da experiência viva da narratividade singular do batuque em nosso Abaçá. Neste espaço e tempo, tenho intensamente mergulhado em experiências de ajuda mútua, que exigem um trabalho coletivo e comunitário, aprendizagem e convivência que acabam por aproximar a Pedagogia e seus temas recorrentes: experimentar-aprender-ensinar.

Agô/ Agô ya é nosso capítulo introdutório, em que justificamos a seleção da temática escolhida e traçamos o objetivo da presente investigação. **Axé de miero** é nosso primeiro capítulo, em que versamos sobre o desenvolvimento do trabalho e a metodologia aplicada na investigação. No terceiro capítulo, **o batuque no Rio Grande do Sul**, contamos a história do batuque no Rio Grande do Sul a partir da investigação de BRAGA (1998). No quarto capítulo, **Dimensão educativa do batuque**, destacamos alguns dos movimentos que têm procurado deslocar a racionalidade cartesiana e eurocêntrica como único projeto de mundo possível na educação brasileira. **Abaçá de Bará Agelú** é o quinto capítulo, que conta a história do nosso Abaçá e das narrativas constituintes de nossa bacia. **“Aprender de olho”** é o sexto capítulo. Nele apresento as narrativas entrecruzadas entre a minha experiência no Abaçá e na Educação. As conclusões da presente investigação são expressas nos **Encontros**.

AXÉ DE MIERÓ

Todo encontro de famílias religiosas com pessoas que se iniciarão em nossa feitura iniciam com o Axé de Mieró. Definido como *amaci de ervas*, o Axé de Mieró é o primeiro procedimento da nação jêje-nagô. Pensando nisso, o presente capítulo apresenta os primeiros procedimentos deste estudo, destacando o caminho escolhido na trajetória investigativa.

A escrita narrativa pareceu o percurso mais adequado para contar os percursos constituídos no nosso Abaçá. Procurei estabelecer uma escrita narrativa para contar minhas vivências na nação jêje-nagô e no Abaçá. Uma escrita narrativa pode ser definida como

um estudo da experiência como história, assim, é principalmente uma forma de pensar sobre a experiência, que pode ser desenvolvida apenas pelo contar de histórias, ou pelo vivenciar de histórias. A narrativa é o método de pesquisa e ao mesmo tempo o fenômeno pesquisado (SAHAGOFF, 2015, p.6).

Assim, a pesquisa narrativa é um encontro do método de investigação com o fenômeno pesquisado. Nessa direção, a pesquisa narrativa pode ser descrita como uma metodologia, que consiste na coleta de histórias sobre determinado tema onde o investigador encontrará informações para entender determinado fenômeno. Clandinin e Connely (2000, p.20) definem pesquisa narrativa como “uma forma de entender a experiência” em um processo de colaboração entre pesquisador e pesquisado. Os autores destacam que essas histórias podem ser obtidas por meio de vários métodos: entrevistas, diários, autobiografias, gravação de narrativas orais, narrativas escritas, e notas de campo (*ibidem*). De outra forma, Polkinghorne (1995, p. 1) afirma que a pesquisa narrativa pode ser descrita como uma análise narrativa, um tipo de estudo que reúne eventos e acontecimentos com o objetivo de produzir uma história explicativa.

Neste trabalho, a narrativa do batuque no Abaçá tomará como inspiração a investigação de Goulart, Caetano e Rangel (2017). Os autores se valem de duas práticas complementares dentro da pesquisa narrativa, intitulando-as narrativas entrecruzadas. Deste modo, destacam como campo de investigação a narrativa da autobiografia, ou seja, do trabalho realizado sobre si mesmo partir da fala que, dita ou escrita, é sempre um ato de escrita de si, porque é a experiência vivenciada em

um território determinado: nossa casa de religião. E, ao mesmo tempo, apresenta a narrativa da heterobiografia, isto é, do trabalho de escuta/leitura e compreensão da narrativa escutada e coletada pelos atores do Abaçá. Segundo Goulart, Caetano e Rangel (2017), essas duas práticas, possibilitadas pelo espaço construído, contribuem para a compreensão da fala autobiográfica, a partir das construções de relações de sentido da ouvinte ou da leitora consigo mesma e com sua própria construção biográfica.

Neste contexto, esse trabalho mistura minhas experiências autobiográficas experimentadas no Abaçá e quatro entrevistas semiestruturadas realizadas com: Daniel de Ossanha, Tamboreiro da nossa bacia, que toca em todas as feitura e em várias regiões do Estado; minha vó de santo, Rosângela do Bará Agelú; o pilar da casa da minha vó, Raniane Pereira; e, meu pai de santo, Augusto do Bará Agelú.

As entrevistas foram pensadas a partir da sugestão investigativa adotada por Labrea, Kiekow e Dornelles (2019) em sua cartografia subjetiva. Sua investigação nos inspirou a perseguir o caminho das entrevistas semiestruturadas, utilizando as minhas vivências experimentadas nos encontros na casa de religião como dados complementares deste estudo. Nesses encontros, informal (Abaçá) e formal (entrevistas) buscamos destacar a memória dos quatro entrevistados, a forma como contam a sua história, os elementos estruturantes de nosso Abaçá e a espiritualidade, para então, compor a narrativa entrecruzada, destacando como ensinam a cultura africana e afro-brasileira.

O desenvolvimento das entrevistas semiestruturadas ocorreram durante todo o segundo semestre de 2019 de forma a dar espaço às perguntas e curiosidades que surgiram no encontro. Isto porque compreendo que modelar a entrevista na forma de um questionário, não daria conta da complexidade de contar as experiências vividas na casa de religião. No entanto, antes do encontro para realizar as entrevistas semiestruturadas, pontuei alguns tópicos importantes para esboçar a narrativa do batuque no Abaçá: a) oralidade; b) circularidade; c) tradição; d) memória; e) história; f) ensinar a cultura. As entrevistas se desenvolveram em momentos de conversas livres com a presença de pessoas da comunidade religiosa e também em momentos individuais. Foram momentos especiais de aprendizagem e tradição oral viva, já que muitas histórias vieram à tona na memória dos entrevistados durante as gravações. Destaco ainda que, a partir de uma fala dos entrevistados, outras interrogações se aproximavam e emergiam na conversação.

As entrevistas foram gravadas e transcritas *ipsis litteris*, e constam na íntegra nos apêndices B, C, D e E deste trabalho.

Entendo que é necessária uma compreensão do nosso papel enquanto pesquisadores dentro desse contexto de entrevistas semiestruturadas. Eu conheço a casa de religião pela vivência, mas não convivo com meus ancestrais. Conheço a vivência da roda de batuque, de cantar e dançar para os orixás, mas não conheço a vivência do tamboreiro que está ali batendo o tambor enquanto dançamos. Por isso, optei pelas entrevistas semiestruturadas, para dialogar e conhecer mais profundamente o nosso Abaçá, deparando-me com as vivências que não conheço como aprendiz, como recém-iniciada. Usei também acervo pessoal de fotos e livros antigos de escritas das minhas avós de santo e um livro que meu pai de santo escreveu, intitulado “Abraçando a Religião” como fonte de pesquisa e contribuição do relato oral.

Compreendo que a realização dessas entrevistas proporcionaram experiências recontadas oralmente pelos participantes mais antigos de nosso Abaçá. Atores que aceitaram contar suas histórias e apresentar suas memórias. Com isso trago os ensinamentos dos nossos ancestrais e de pesquisadores, suas bibliografias, textos e relatos históricos. Um encontro que, ao misturar elementos múltiplos, constitui um trabalho de amarração de afetamentos para sublinhar que,

quando narramos, não estamos somente informando algo a alguém, mas sim provocando uma troca de afetações. A provocação das lembranças perante a expressão a outros daquilo que nos move funciona como um ato sensível de partilha que pulveriza as relações burocráticas que estabelecemos na sucessão dos dias. (CABRAL; SANTOS, 2016, p. 160).

Partilha que, na circularidade de afetos e espiritualidade também pôde me possibilitar ouvir histórias que não conheço. Viver caminhos que não percorri, escutar cantos que não entoei, encontrar lembranças ancestrais. Ato sensível que ao ampliar o conhecimento da nação jêje-nagô no Abaçá, também pode convidar o leitor a se deixar afetar pela escuta de uma outra voz, pelo desejo de deixar-se conhecer, in-**CORPO**-rando o batuque de nossa casa de religião, para sublinhar a ação de viver uma experiência de sentidos.

Ao investigar o conceito de experiência, Cabral e Santos (2017, p. 159) afirmam que ela é uma situação independente do nosso controle de afetação, onde o afeto por elas provocado não pode ser explicado pela simples lógica dos fatos.

Quer dizer, a experiência implica em nos deixar envolver, nos encantarmos e nos entregarmos ao devir dos sentidos de entrar em linguagem, algo que não podemos prever antecipadamente porque é ação indeterminada e imprevisível (CABRAL; SANTOS. 2017),

As investigações de Larossa (2015) têm destacado que a experiência supõe, em primeiro lugar, um acontecimento, o passar de algo que não sou eu. E “algo que não sou eu” significa também algo que não depende de mim (LAROSSA, 2011, p.5). O filósofo sublinha que a experiência esta relacionada com a palavra vida, sendo um modo de habitar o mundo (LAROSSA, 2015, p.43). Ao afirmar que o saber da experiência se dá na relação “entre o conhecimento e a vida humana” (LAROSSA, 2011, p.26), o filósofo destaca que o saber da experiência é distinto do saber científico e do saber da informação.

Neste contexto, Larossa (2002) destaca que somente a experiência que fizer sentido aos nossos sentidos é capaz de conectar significativamente acontecimentos. O autor destaca que experiência possibilita o pensar, resultado do sentido que conferimos ao que somos e ao que acontece conosco. Isto porque,

a experiência, essa possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar.(LAROSSA, 2002, p. 19)

Assim, a experiência do batuque no Abaçá nos mostra esse parar para pensar, para falar, para ouvir, no cotidiano, nas diversas conversas, na humanidade do ser que busca a elevação do espírito sagrado. Um doar de corpo ao que é superior, ao que é intocável, espiritual, mas que se conhece de sentido, de pensamento, de concentração e confiança. A crença é uma confiança.

Neste instante emerge o dizer de Benjamin (1993) quando afirma que a narração consiste num ato posterior ao acontecimento denominado experiência, tornada possível somente após a reflexão perante o vivenciado. Para Benjamin(1993, p. 210), narrar é mais que compartilhar a própria história, é presenteá-la ao outro. Nesse contexto, o ato de narrar, de compartilhar experiências, pode significar o encontro com a memória, “a mais épica de todas as faculdades”. Quando narramos, não estamos somente informando algo a alguém, mas sim provocando uma troca de afetações. A provocação das lembranças perante a expressão daquilo que nos

move funciona como um ato sensível de partilha, que pulveriza as relações burocráticas que estabelecemos cotidianamente, além de expandir o ambiente de troca (BENJAMIN, 1993, p.201).

É pensando nessa partilha que empreendemos a presente investigação. Um estudo apresentado na forma de “narrativa entrecruzada” (GOULART; CAETANO; RANGEL, 2017) que pretende narrar o batuque no Abaçá. Isso porque, ao viver dez anos no meio do nosso Abaçá, posso abrir a porta pelo lado de dentro para destacar uma experiência significativa em minha vida.

Aqui a narrativa não é uma exposição do assunto, é um modo supremo da experiência da vida. E, desde então,

a palavra não tem um valor ou peso por si mesma, ela tem um valor enquanto ritmo, enquanto marcação, enquanto cadência. Ela não se manifesta enquanto sabedoria, mas enquanto música, enquanto melodia. E por isso ela é capaz de convencer. Por isso ela tem a força de repor nos homens a energia que se vinha abatendo (SEVCENKO, 1988, p.126).

Essa forma de se energizar, de convencer, de resistir, tem a pulsão rítmica de se recompor para continuar uma tradição, uma oralidade, uma história, uma forma de ensinar cultura que se aprende ao vivenciar o coletivo cotidiano da casa de religião. Tenho consciência que a narrativa entrecruzada que hoje pude registrar, está pulverizada por singulares saberes e fazeres que individualmente fui capaz de constituir, com inúmeras brechas, furos, limites. Mas como bem me ensinou Deva, tamboreiro de alguns dos nossos batuques: “eu aprendi a tocar tambor de olho!”² O sábio tamboreiro ensinou o corpo a tocar na experiência cotidiana no Abaçá, vendo, ouvindo, tocando, escutando os mestres.

Daniel, tamboreiro mais velho, conta que colocava Deva pequeno no colo, em cima do tambor, para que ele tocasse, ação que Daniel repetiu com seus filhos, Daniel Jr. e Nataniel, que tocam com seu pai e para ele quando tem Batuque em sua casa. Daniel aprendeu e ensinou a cultura na vivência de uma tradição oral, memória viva que faz o saber fluir na ponta dos dedos!

Contando e ouvindo sobre esses inícios dos tamboreiros de nossa casa, fui me constituindo pesquisadora ao longo dessa primeira vez, inventando jeitos de narrar minha amarração de afetamentos no Abaçá, buscando renunciar a

² (DEVA, 2018, conversa informal.)

prerrogativa de classificar, prescrever, analisar e julgar nossa história para operar deslocamentos entre as fronteiras do saber.

O BATUQUE NO RIO GRANDE DO SUL

Ao pretender definir o que consideramos por batuque no Rio Grande do Sul, inicio o presente capítulo buscando essa definição no dicionário. Neste livro de compilação completa ou parcial do léxico de nossa língua encontro que batuque é a

ação de batucar, de bater ou martelar repetidamente, de marcar ritmo ou fazer barulho dessa forma; batucada: “não parava quieto, enfiava a mão no cabelo, fazia batuque na mobília e nas pernas, mordía os dedos, os gritos, os risos, as piadas apagavam-se; Designação comum de algumas danças afro-brasileiras acompanhadas de percussão.; Dança de roda de origem africana, que consiste em forte marcação pelos quadris, sapateado, palmas, acompanhados de estalar de dedos e instrumentos de percussão; samba batido.(MICHAELIS, 2016, p.45).

O acento no “batuque” como dança de roda de origem africana é também destacado desde o século XIX por Monteiro (2019). O professor nos informa que “em Loanda [...], o *batuque* consisten’um circulo formado pelos dançadores, indo para o meio um preto ou preta que, depois de executar vários passos, vai dar uma umbigada, a que chamam *semba*, na pessoa que escolhe, a qual vai para o meio do circulo, substituí-lo” (SARMENTO, 1880, *apud* MONTEIRO, 2019). Monteiro (2019) ainda afirma que, esta umbigada, mais tarde nomeada pelos europeus de *lundu*, era popularmente chamada de “batuque”. Além da dança, o termo genérico “batuque”, acabou sendo frequentemente utilizado para denominar o conjunto multifacetado de manifestações culturais dos negros escravizados no Brasil.

O intenso percurso investigativo de Reginaldo Braga (1998) contribuiu para que pudéssemos nos aprofundar na referida temática. Braga (1998) afirma que o batuque no Rio Grande do Sul é marcado pela presença dos africanos escravizados no estado que, apesar da imposição sofrida aqui, se reestruturaram praticando sua religiosidade, musicalidade, culinária e todo o seu saber ancestral cultural. A pesquisa de campo desenvolvida pelo músico foi realizada entre babalorixás representativos, como Pedro de Iemanjá e Ayrton do Xangô (Ayrton Paixão), ambos já falecidos, contando com as informações de tamboreiros como Walter Calixto (o Borel) e Antônio Carlos do Xangô.

O estudo de Braga (1998) nos explica sobre os “Lados”, as “Casas de nação”, os “Axós”, e apresenta a economia, a autoridade, a hierarquia e a disciplina imposta aos “filhos/filhas de santo”, a orientação de “pai e de mãe de santo”, as

injunções determinantes para a participação de mulheres no culto. A partir daí Braga (1998) afirma que o batuque no Rio Grande do Sul se incorpora ao cotidiano do sistema de crenças gaúcho, revelado através do culto aos orixás e das feitura das casas de santo.

Neste trabalho, optamos por nomear batuque como a manifestação da religiosidade ancestral africana e afro-brasileira gaúcha que pretendemos narrar, para fins dos limites da presente investigação. Temos consciência que tal narrativa vem permeada por uma musicalidade, uma culinária e uma miríade de manifestações que rememoram os povos ancestrais sagrados. Poderíamos ainda, usar outras expressões para designar o batuque: “de religião”, “nação”, “religião afro”, mas consideramos que essas expressões se confundem entre as pessoas que não conhecem as casas de religião e sua ancestralidade.

O batuque aparece nomeado dessa forma dentro do Estado, embora existam várias outras denominações e ampla bibliografia de pesquisa em variados territórios nacionais e internacionais. Poderíamos então afirmar que o batuque no Rio Grande do Sul compreende as ações que a ancestralidade africana e afro-brasileira praticam em diferentes nações, na pluralidade de manifestações culturais habitadas em nosso território. Por isso a escolha de exaltar e mostrar nossa tradição e nossa ancestralidade dentro do estado, como já fazem alguns documentários como “O Grande Tambor” (TÜRCK; VALENTIM, 2010) e “A tradição do Bará no Mercado Público” (ROCHA, 2008).

Pretendemos narrar à história das tradições que se perpetuaram na história afro-gaúcha, como nos estudos de Braga (1998; 2013) que, “de boca a ouvido”³, acabaram informando um modo de ser gaúcho batuqueiro.

Os acontecimentos históricos narrados por antropólogos, músicos, historiadores e sociólogos no livro e documentário “O grande tambor” (TÜRCK; VALENTIM, 2010) nos mostram que as primeiras manifestações religiosas aconteciam já nas charqueadas, quando tal engenharia de produção de abate de gado jamais seria possível se não fosse o conhecimento da “matança”. Nas casas de religião, os “batuqueiros” já setorizavam áreas de abate, de abertura do animal, retirada dos órgãos e lavagem, muito antes da revolução industrial. Diz-se que, após matar os bois na charqueadas a noite toda, ao raiar do dia o tambor

³ Póvoas, Ruy do Carmo. Itan de boca a ouvido. UESC: Ilhéus, Bahia, 2004.

tocava, como celebração, agradecimento pelo serviço bem sucedido e terminado. (TÜRCK; VALENTIM, 2010, p 45).

Depois disso, durante a revolução farroupilha, após perder a batalha na ilha do fanfa, foi realizado um acordo com os negros em combate, que se ganhassem a guerra teriam sua liberdade. Os negros lutaram arduamente na linha de frente da guerra. Ganharam, mas sua liberdade ainda não poderia acontecer, pois deles dependia o trabalho e o sustento das fazendas, das charqueadas, das produções de café. Nesse instante, assistimos a morte brutal de inúmeros negros que sequer vislumbraram a prometida liberdade (BRAGA, 2013, p.22).

Quando a abolição começa a ser difundida, é feita a lei do ventre livre. Segundo Gonçalves (2012, p.87), crianças nascidas de ventre livre ficariam sob a autoridade dos donos de suas mães até os oito anos de idade, quando então poderiam ser entregues ao estado, pagando uma indenização de seiscentos mil reis, ou continuariam mantidas pelos senhores, trabalhando até a idade de 21 anos, quando então, deveriam - “sempre que possível” - proporcionar-lhes instrução elementar (GONÇALVES, 2012).

Medeiros e Viana (2019) nos ajudam a compreender que tal instrução elementar da população “outrora” escravizada fora idealizada especialmente para formar mão de obra à lavoura. Neste contexto,

a primeira vez que se tem notícias sobre o incentivo à escolarização da população africana e afro-brasileira no Brasil é no período de discussões em torno da Lei do Ventre Livre, em 1871, quando uma parcela dos proprietários rurais, temendo o fim da escravidão, achava indispensável a existência no Brasil de um sistema de educação capaz de integrar os filhos livres de mães escravizadas aos moldes de uma sociedade de trabalhadores livres. Ou seja, o modelo de educação pensado era absolutamente voltado para a formação de mão de obra, especialmente para a lavoura, garantindo dessa maneira a manutenção da hierarquia no trabalho, mesmo com o fim da escravidão. (MEDEIROS; VIEIRA, 2019, p. 294).

Manter a antiga hierarquização do trabalho se constituiu hábito frequente naquele momento histórico. Isso porque, depois da abolição, os escravos não tinham terra, necessitando ocupar pedaços de terra que nem alemães, nem italianos queriam. Sem ter o que comer ou como manter sua casa, acabavam por continuar trabalhando como escravos. Mesmo que no papel continuassem livres, os negros permaneciam sendo escravizados. Ana Centeno, quando entrevistada no documentário de Türck e Valentim (2010) afirma que sempre vê as pessoas dizendo

que os negros são descendentes de escravos, mas que nunca se deparou com ninguém que se denominasse descendente de escravizadores.

Para mim, essa talvez seja uma das maiores dívidas que tenhamos com os negros escravizados em território brasileiro: negamos sua descendência. A rota dos escravos no Brasil alcançou diferentes regiões da África, com línguas, culturas, religiões, musicalidade, culinária, etc., mas muito desta ancestralidade foi perdida e negada. Nós, brancos, trocamos os nomes de batismo dos negros, tiramos suas identidades, escondemos seus cabelos crespos, destruimos seus sonhos. Ainda hoje, constatamos que uma grande parcela de pessoas negras têm dificuldade em precisar a região da África de onde partiram seus ancestrais.

Vale pontuar que, depois de quase cinquenta anos de abolição, o povo negro continuava a sofrer nas mãos do governo, com suas ideias de branqueamento da população. Isso porque a eugenia se torna

princípio constitucional ao ser incluído na Constituição Federal Brasileira de 1934, em seu artigo 138, com a seguinte redação: “Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios nos termos das leis respectivas [...] b) estimular a educação eugênica [...] g) cuidar da higiene mental e incentivar a luta contra os venenos sociais (MEDEIROS; VIEIRA, 2019, p. 296).

Se antes os negros eram escravizados e úteis ao trabalho braçal, a colheita e ao giro da economia, agora eles precisavam ser branqueados, retirados de suas práticas e manifestações africanas e afro-brasileiras ancestrais e condenados à subordinação. Nesse momento, Guimarães (2001) evidencia uma busca acirrada pelo branqueamento da população e pela institucionalização da negação das origens étnico-raciais. Ou melhor,

de um lado, a imagem de Portugal deveria ser afastada, pois lembrava a “subordinação” do Brasil com relação a ele; e, de outro, a imagem “servil” da escravidão deveria ser apagada com o branqueamento da população; e a criação sobre o indígena “primitivo” e “selvagem” deveria ser substituída agora pela imagem romantizada dos guerreiros. Isso significa que afro-brasileiros e indígenas começaram a ser aceitos, não como pessoas, mas como “marcos da brasilidade” (MEDEIROS; VIEIRA, 2019, p. 298).

Os “marcos da brasilidade” tinham dentro de si identidade, cultura, sabedorias e fazeres, além de uma força que não se deixava esmorecer, ainda vigentes nos atos de enfrentamento e resistência imersos na contemporaneidade (MEDEIROS;

VIEIRA, 2019, p.298). Além disso, as comunidades africanas e afro-brasileiras carregavam o peso do estigma e do estereótipo.

Sim, nós (os pretos) somos atrasados, simplórios, livres nas nossas manifestações. [...] Aliás, nossos homens de letras nos ajudam a vos convencer. Vossa civilização branca negligencia as riquezas finas, a sensibilidade [...] Eu me assumia como o poeta do mundo. O branco tinha descoberto uma poesia que nada tinha de poética [...]. O branco, por um instante baratinado, demonstrou-me que, geneticamente, eu representava um estágio. [...] O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata [...] (FANON, 2008, *apud* MEDEIROS; VIEIRA, 2019, p. 301).

As palavras impressas de Fanon ressoam forte no cotidiano atual. Quer dizer, os “brancos” além de roubarem a identidade e a cultura dos negros, roubaram-lhe a autoestima, o amor por seu povo e suas raízes. Reconheceram os negros como briguentos, preguiçosos, e pouco a pouco, eles aceitaram o preconceito do branco. Hoje, ainda há o embranquecimento dos negros cuja pele não é tão escura, cujos traços são mais finos. O negro não se reconhece como negro e parece já não aguentar mais carregar o peso do preconceito sobre suas costas (TÜRCK; VALENTIM, 2010).

Essas trajetórias de sofrimento e lutas não podem ser negadas quando contamos a história do batuque no estado. Foi através do batuque, do culto aos orixás, da força integradora de tocar o nosso tambor, que os escravos resistiram coletivamente. Dançavam jongo, umbigada e samba de roda desde o navio. Tudo batido com as mãos e os pés ritualisticamente para o seu orixá, uma identidade única, uma batida diferente para cada nação, um jeito diferente de fazer a culinária, de cultuar a sua tradição. Contar essa história hoje é marca de democracia, resgate e conhecimento da memória sagrada ancestral.

O Príncipe Custódio se faz presente nessa narrativa por representar parte do movimento de resgate do povo africano e afro-brasileiro no sul, sendo referência nos cultos africanos e afro-brasileiros e da feitura Jêje. Ele é marca identitária de expansão das casas de religião, socialização da cultura negra no estado e segurança policial. Porém, no contexto de exclusão vivenciada pelos negros e sua cultura no Rio Grande do Sul, Oro (2002, p.369) destaca que o batuque se mantém sendo perseguido, reprimido pela polícia e guarda grandes lacunas dentro da sua história e tradição.

Portanto, é imprescindível que juntemos os pedaços, para tentar amarrar as histórias, formando uma ontologia. Concordo com Silva (1999, p. 2), que afirma que “explicar o que as religiões afro-gaúchas são, através do seu passado, é ampliar a sua noção em termos de representações coletivas.”.

Silva (1999) afirma que as primeiras aparições de religiões africanas cultuadas no Estado apareceram na região de Rio Grande e Pelotas, entre os séculos XIX e XX. Contudo, compreendo que antes mesmo da libertação dos escravos, os negros já realizavam inúmeros rituais para se protegerem e se fortalecerem. Muitas tradições de dentro de suas casas de religião são oriundas de costumes que os negros cultuavam no quilombo, como forma de resistência e respeito à sua cultura e ancestralidade. Por constituírem práticas escondidas, nossas tradições necessitavam da noite para acontecer. Eram os momentos em que eles não eram tão observados, em que os patrões estavam jantando com as famílias e os capatazes estavam se recolhendo. Enquanto que as levantações ocorriam bem cedo, na manhã, enquanto todos ainda dormiam.

Após a libertação dos escravizados, o Príncipe Custódio, que segundo a maior parte dos historiadores, veio de Benin durante a invasão dos britânicos em seu país, ajudava os negros na reestruturação de sua autoestima e no reestabelecimento deles enquanto indivíduos libertos.

Por volta de 1900, na região de Rio Grande e Pelotas, onde passou cerca de dois anos, o Príncipe Custódio

fez muitas casas de religião com um tal Castilho dos Chêfe que ele tinha [...] ajudou muito político que tava com problema sério como Presidente Borges. O Dr. Castilho entrá na casa do Príncipe, porque tava doente da guêla, isto lá por volta de 1900, e ficô sendo um grande amigo dele. Eu lembro do Dr. Ferrera que era fazendeiro e político da cidade: sabe guria, ele se borrô (sic), quando viu o Dr. Castilho entrá na casa principal, e então saiu de cavalo até lá o casarão(prefeitura) prá avisá os companheiros, o que ele tinha visto. Dali por diante a cosa parece que ficô melho prá toda gente deste lugá (SILVA, 1999, p.125).

Como afirma o relato acima, o Príncipe Custódio contava de grande influência no poder político da sociedade rio grandense, pois governantes frequentemente o procuravam, para a resolução de problemas de toda a ordem; principalmente de saúde. Silva (2019, p.127) também destaca que o Príncipe Custódio havia deixado Pelotas e Rio Grande a convite do presidente do estado na época, Júlio de Castilhos,

para tratá-lo de câncer na garganta. Segundo depoimento de seu filho, Dionísio, o pai

não era aquela figura do negro pobre, burro e sem liberdade. Pelo contrário, foi a figura mais polêmica de todos os tempos, pois era rico, poderoso, inteligente, de uma cultura sem igual, e com grandes poderes naquilo que se tratava do desconhecido, do lidar com seus deuses (os orixás). Porém, negro, mas isto não fazia a menor diferença para a sociedade rio-grandense, porque o resto, o poder e o dinheiro, superavam a sua cor. Eles o viam como branco, rico e dono de um grande poder e conhecimento. Um dia, papai, depois de muito protelar, resolveu colocar os ifás para ter certeza se era aqui ou não o lugar escolhido por seus deuses. Não deu outra, foi bater e valer. Sapatá Erupê havia escolhido o Rio Grande do Sul para ficar (SILVA, 1999, p.73).

A narrativa do filho do Príncipe Custódio confirma sua situação privilegiada política, econômica e espiritual em solo gaúcho. Neste sentido, parecia que o racismo ficava amordaçado pelo seu poder de magia, pois Custódio era negro, mas os santos que cultuava eram um sincretismo dos orixás com os santos católicos, ou seja, visivelmente brancos. Questiono-me como nós, brancos, ainda construímos e praticamos o preconceito dentro de religiões que cultuam deuses iorubanos negros.

Os relatos constituídos na investigação de Silva (1999, p.80) ainda destacam que parece que os brancos se sentiam mais à vontade para pedir que os orixás negros os ajudassem a solucionar seus problemas já que eram sincretizados em imagens da igreja católica. Isso porque, no transcorrer da história rio-grandense a existência de 'assentamentos de santos' em locais públicos como as galerias do Palácio Piratini (SILVA, 1999, p.81) e o Mercado Público apareceram como prova de força e ajuda política. A existência de uma relação duradoura do Príncipe Custódio com diferentes líderes políticos rio-grandenses foi alicerçada na crença, no conhecimento e no controle do mundo mágico, práticas que Custódio transmitia àqueles que o procuravam. Disso, nasceu uma relação duradoura, porém secreta, entre estes grupos (SILVA, 1999, p.82) e seu reconhecimento social. Assim, observamos que as relações com a espiritualidade afro-gaúcha se davam nas sombras, de forma camuflada.

As histórias sobre Príncipe Custódio guardam diferentes posições. Em verdade, diferentes pais e mães de santo

se dizem descendentes da linhagem religiosa do Príncipe, defendendo que ele teria contribuído decididamente para a estruturação do batuque na cidade, para o reconhecimento social do mesmo e para diminuir as

perseguições policiais; mas, por outro lado, afirma-se também que ele não teria iniciado ninguém, pois sendo nobre não teria “posto sua mão” em nenhum plebeu, e que teria atuado como religioso somente para as elites e as pessoas de sua amizade e família (ORO, 2002, p.360).

Há ainda a controversa história de que Príncipe Custódio teria “sentado” o Bará do Mercado, assunto recorrente no documentário “A tradição do Bará no Mercado Público” (ROCHA, 2008), onde pais e Mães de Santo reconhecidos expressam suas opiniões sobre o assunto. Alguns acreditam que foi o Príncipe, mas acredito que a versão mais realista seria que os escravos que construíram o Mercado Público o fizeram, para protegê-los, já que a inauguração do Mercado, que data de outubro de 1869, acontecera 32 anos antes da chegada do Príncipe Custódio em Porto Alegre.

Mesmo com histórias controversas, depoimentos dúbios e informações díspares e inconclusas, ninguém nega a contribuição de Príncipe Custódio para o reconhecimento social naquele período histórico. Ao contribuir para as aberturas de muitas casas de religião e perpetuar a nação Jêje, Príncipe Custódio conquistou posição social destacada no cenário gaúcho e demarcou a ampliação do ensino da cultura ancestral e a produção de cultura africana e afro-brasileira.

Na região sul, as nações Jêje, Nagô, Cabinda e Oyó são assim nomeadas porque dizem respeito à forma de realizar os procedimentos religiosos de acordo com a região em que moravam na África. Destacamos que todas as feituas têm culturas e tradições bastante parecidas, mudando apenas as características de acordo com a região de origem, o que permite uma certa união entre casas de religião, mesmo sendo de bacias e feituas diferentes.

Considero que tais informações são pertinentes ao nosso trabalho, pois, de acordo com meus antepassados do Abaçá, tínhamos um “parentesco” religioso com o Príncipe Custódio. Descobertas que, na pesquisa bibliográfica mostram outras informações que explicam esse parentesco mais como um conselheiro de fundamentos religiosos do que força espiritual. Isso porque, seu filho biológico, Dionísio, relata que ele não teria aprontado ninguém no Brasil (SILVA, 1999, p.80).

A veracidade das informações sobre o Príncipe Custódio ainda permanecem uma incógnita, uma vez que as fontes dessas memórias continuam fixadas, em sua grande maioria, na tradição oral. Paulatinamente estamos construindo graficamente

as narrativas afro-gaúchas, realizando pesquisas, dissertações, teses, recolhendo documentos e histórias dessa tradição ancestral.

Cabe ainda destacar que no Rio Grande Sul, especialmente na região de Pelotas e Rio Grande, o sopapo, único tambor genuinamente gaúcho, afirma a religiosidade afro-gaúcha. Giba Giba, percussionista e grande divulgador do instrumento no estado afirma: “sopapo na mão de negro é religião!” (TÜRCK; VALENTIM, 2010, p.63). O músico destaca,

eu sempre digo que o samba real é o samba-religião. Chega o navio negreiro e ali os negros com a sua cultura, amontoados um em cima do outro. Pra eles sobreviverem eles mantinham a cultura deles na cabeça [...] Cada um tinha a sua batida, seu orixá [...] Cada um toca para um santo. [...] Eu não sei tocar para todos os santos [...] O Boto, que era um Babalorixá... Ele tinha todos os toques de todos os santos na mão (TÜRCK; VALENTIM, 2010, p.64)

Giba Giba afirma que as religiões africanas e afro-brasileiras são fantásticas:

eu não sei se tem alguma outra religião que transcenda, que tu consiga te comunicar de um país pro outro sem nunca ter visto ninguém e fazer igual. Sem tu ler um livro. [...] quando os caras chegavam aqui tudo misturados para não ter a mínima possibilidade de se comunicar. E, mesmo assim, eles se comunicavam [...] o sopapo religião é um acadêmico popular, não é uma academia ariana. É uma academia existencial do mundo, humana, brasileira, africana. Essa que eu acho que é a cultural real (TÜRCK; VALENTIM, 2010, p.65).

Portanto, o batuque no Rio Grande do Sul, mesmo com toda a sua desdita, é a “academia existencial do mundo”, como afirma Giba Giba, ensino da cultura africana sem ler nenhum livro. Porque vida coletiva que compartilha ancestralidade e tradição demarca a sobrevivência negra em solo gaúcho. Isso estrutura uma dimensão educativa dentro dos espaços de convivência e de resistência dentro das religiões africanas e afro-brasileiras.

DIMENSÃO EDUCATIVA DO BATUQUE

Ao empreender uma investigação sobre a temática do batuque no Rio Grande do Sul, nos deparamos com diferentes iniciativas que já foram criadas na sociedade, ou que estão sendo construídas em diferentes tempos e espaços sociais com o objetivo de deslocar a racionalidade cartesiana e eurocêntrica como único projeto de mundo possível na educação brasileira. Nesse sentido, os distintos e plurais estudos iniciados a partir de diferentes movimentos sociais, das comunidades quilombolas e indígenas, bem como de uma miríade de ações afirmativas tomadas por governantes, instituições federais e sociedade, parecem sublinhar o esforço na direção de escutar e considerar as manifestações culturais ancestrais dos povos africanos e afro-brasileiros.

Neste contexto, refletir sobre a lógica capitalista universal e impositiva na qual ainda estamos inseridos pode movimentar a formação docente, e, quem sabe, operar reflexivamente na transformação da sociedade. Então, dar voz à dimensão educativa do batuque no Rio Grande do Sul, pode inspirar outros modos de ensinar e aprender, excluindo práticas que universalizem o monopólio da interpretação da realidade e possam dar sustentação ao debate educativo.

Para lhes contar a história do batuque no Rio Grande do Sul torna-se importante entender a representatividade e importância da coleta e do registro das tradições orais negras (africanas e afro-brasileiras). Compreendemos que a tradição oral tem como objetivo a manutenção da cultura, seja ela qual for, através da memória do corpo, do toque, da palavra. Através da tradição oral as culturas ancestrais puderam ganhar novas narrativas e aproximar a Pedagogia de modos potentes de ser e interagir no mundo (BRAGA, 1998).

O X Congresso Internacional de História Oral, intitulado "História Oral: Desafios para o Século XXI", realizado no Rio de Janeiro em 1998, já atentava para o fato de que "a história oral desenvolveu-se inicialmente de forma significativa nos países da Europa Ocidental e nos Estados Unidos, regiões que sempre sediaram os encontros internacionais, limitando assim a participação de pesquisadores da Ásia, da África e da América Latina" (FERREIRA, 2000, p.11).

Dessa forma, o congresso visava investir em novos temas de conversação, como

a questão agrária, em especial o Movimento dos Sem-Terra; a questão étnica e a mestiçagem; os contrastes urbanos e a situação dos meninos de rua; as comunidades indígenas, o extrativismo e a problemática amazônica; novas manifestações religiosas; as ditaduras militares e o problema dos desaparecidos políticos, além de outras, é claro (FERREIRA, 2000, p.11-12).

Foram necessárias dez edições de Congresso para se perceber que haviam tradições de história oral que estavam sendo deixadas de lado pelos americanos. Contudo, esse movimento de transformação permanece enredado “nas formas de dominação (política, econômica, social e, inclusive intelectual) das elites de diferentes continentes e/ou países” (TETTAMANZY; SANTOS, 2018, p.14).

Ao entender

a importância da história oral como uma ferramenta baseada na memória para questionar interpretações que, atualmente, estão empenhadas em retratar o século XX como o século dos horrores, entendemos que a história oral é a metodologia que pode recuperar para o século XXI a visão de que o século XX produziu uma série de lutas importantes pela defesa da igualdade social. O desafio da história oral nesse sentido é mostrar, diferentemente do que costuma ser consagrado, que a memória não é apenas ideológica, mitológica e não confiável, mas sim um instrumento de luta para conquistar a igualdade social e garantir o direito às identidades (FERREIRA, 2000, p.13)

Nesse sentido, a memória é um instrumento de pesquisa sério, luta para conquistar igualdade e para significar e dar conta de contar uma história onde a renúncia “de modelos de universalidade particularistas, etnocêntricos e racistas possam cimentar perspectivas mais abrangentes de olhar a humanidade” (TETTAMANZY; SANTOS, 2018, p.15).

Cabe dizer aqui que muitas das informações não têm provas porque nós mesmos escondemos a religião: primeiro porque não era permitido e ainda hoje as pessoas quebram nossos terreiros e barracões, e depois, porque muitos dos procedimentos são apenas para quem é pronto; já que tais processos necessitam de uma segurança espiritual que só se adquire com o vínculo do orixá. Ao entrevistar Daniel de Ossanha (2019) entendi que

a nossa religião serve como um conforto né, os negros criaram para isso, tipo de um conforto para sair daquela rotina que eles tinham de trabalho, de sofrimento então eles começaram a praticar a religião escondidos e tudo mais né, eles queriam fugir daquela rotina deles de está em um lugar que eles não conheciam e eles tinham a religião deles, então creio eu que servia como um conforto para eles entendeu, e eu acho que para nós também né serve como um conforto eu acho para nós [...] (Apêndice, 2019 p. 95)

Foi pensando em oferecer conforto e outra cosmovisão de mundo que nasceram vários movimentos de resgate da cultura e da tradição oral no Brasil. Dentre eles destaco o movimento da Pedagogia Griô, criada por Lilian Pacheco e Márcio Caires, em Lençóis, que se iniciou como um projeto de contraturno escolar para um grupo de crianças e hoje oferecem cursos ministrados por eles em todo o Brasil.

Em solo gaúcho, encontramos diferentes materiais produzidos em parceria com o Coletivo Catarse, selo de realização áudio-visual que coleta doações em troca de financiamento para o lançamento dos materiais construídos. Os inúmeros documentários, livros e cartilhas são produzidos formal ou informalmente por estudantes, pesquisadores, comunidade independentes quilombolas, indígenas, artistas, sociólogos; enfim, uma gama de profissionais e coletivos envolvidos para produzir informação no sentido de se contrapor a uma cultura universal particular.

Além disso, o FLADEM, Fórum Latino Americano de Educação Musical, desde 1995, tem realizado encontros nacionais e internacionais tematizando “a colonialidade do poder e a colonialidade de ser” (TORRES, 2016), momento em que destacam e propõem atividades de compartilhamento de saberes musicais africanos e afro-brasileiros embasados na musicalidade dos tambores ancestrais.

Sendo um

fórum independente que conta com associados que pagam uma baixa taxa anual, já que tem como premissa incluir o maior número possível de educadores, de diferentes níveis de ensino, da educação infantil à pós-graduação. É característica do Fórum a busca constante por espaços alternativos que propiciem aos educadores musicais refletir sobre modelos educacionais diferentes dos utilizados na Europa e na América do Norte, valorizando assim, a realidade sócio-política-cultural dos países que o compõem.⁴

Dos diferentes movimentos de resistência e cultura contra-hegemônica, destacamos algumas ações realizadas em Porto Alegre. Moramos em uma cidade que planejou, organizou e realizou um **Museu a céu aberto** para valorizar a herança africana e afro-brasileira. Esse movimento foi responsável por integrar diferentes marcas dessa cultura em Porto Alegre. O Bará do Mercado é exemplo da aproximação desta investida, unindo locais historicamente significativos para os

⁴ Portal on-line do FLADEM. Disponível em: <<https://www.fladembrasil.com.br>>./ Acesso em nov. 2019.

negros em Porto Alegre. O projeto Territórios Negros e Afro-Brasileiros em Porto Alegre, desde 2009, foi proposto pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul como uma proposta de passeio ao museu aberto em homenagem aos negros de Porto Alegre. O passeio inicia pela visita ao Tambor na Praça Brigadeiro Sampaio. Em seguida passamos pela Pegada Africana na Praça da Alfândega. Então, visitamos o Bará do Mercado, a Igreja do Rosário, o parque da Redenção, a colônia Africana no bairro Rio Branco, a Praça Garibaldi e o Areal da Baronesa do Gravataí. Esse passeio era agendado e podia ser feito por todas as escolas públicas de Porto Alegre. Infelizmente nos últimos anos, o repasse de verbas obrigou a UFRGS a fazer algumas escolhas e agora o passeio acontece mediado por oficinas ou disciplinas específicas. Por essa razão, seu campo de atuação diminuiu.

O projeto, intitulado “**Museu de Percurso do Negro**”, idealizado pela prefeitura de Porto Alegre, buscava viabilizar o lugar desta comunidade. Além de,

estabelecer visualização e fruição de espaços marcantes para a etnia negra do ponto de vista da memória, da identidade e da cidadania, gerando percursos através da construção de obras públicas que referendem a passagem dos ancestrais por lugares territorializados pela comunidade negra na cidade de Porto Alegre.⁵

Nosso **Museu de Percurso do Negro** partiu das reivindicações da comunidade negra local para tenta ampliar o patrimônio cultural e a visibilidade social desta população.

Nessa direção, sublinhamos o destacado trabalho da **Associação Federativa das Religiões Afro-Brasileiras – AFROBRAS**. Criada para proteger as religiões de matriz africana, a AFROBRAS, confere a pais e mães de santo a licença para realizar casamentos, media a relação entre a polícia e os praticantes da religião, promovendo o respeito e o debate político acerca dos nossos rituais.

As iniciativas enumeradas acima comprovam alguns dos movimentos de luta e resistência da sociedade gaúcha. Marca do quanto tentamos manter e disseminar a cultura e a ancestralidade africana e afro-brasileira viva dentro de nós, dentro dos espaços, da universidade, das escolas, das ruas. A proposta não é “catequizar” com

⁵ Site da Prefeitura de Porto Alegre. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/portal_pmpa_novo/default.php?p_noticia=174126&PAINEL+AFRO-BRASILEIRO+E+INAUGURADO+NO+LARGO+GLENIO+PERES>. Acesso em nov.2019.

o batuque, mas mostrar que é uma parte importante da história e da cultura ancestral negra.

Destacamos ainda que a UFRGS vem apoiando pessoas de dentro da Universidade envolvidas em pesquisas, cursos, palestras, ações afirmativas que apresentam e valorizam as culturas negra e indígena com todas as suas especificidades. Dentro de todas essas ações, encontramos:

O **Programa de Extensão UNIAFRO** realiza diferentes ações afirmativas como oficinas, relatos de prática, documentários, palestras, organização de livros. A UNIAFRO ministra cursos de educação para as relações étnico-raciais-ERER, que dá orientações e base teórica de pesquisa para planejar as aulas. Coordenado pela professora Gladis Kaercher, o UNIAFRO têm emergido como impulsionador reflexivo de uma outra docência. A partir desse projeto, a universidade criou os primeiros gizes de cera com múltiplos tons de pele negra.

Para mostrar e dar visibilidade a entrada de pessoas negras na UFRGS, a universidade convida anualmente os alunos a fazerem uma foto. Todas as pessoas nessa foto podem marcar as lutas e os embates políticos que os negros têm mobilizado na UFRGS. Os estudantes, professores e funcionários podem fazer uma universidade mais Plural a cada dia. Essa luta tem rendido frutos e o mais recente deles é a estatística lançada pelo IBGE em novembro/2019, indicando que os negros (pretos ou pardos) são maioria nas universidades públicas do país. (Estado, 2019)⁶.

Na UFRGS, todos os Diretórios e os Departamentos também organizam, realizam, participam e compõem o **Novembro Negro**. Todo o mês de novembro é planejado com diversos debates e conversas acerca da cultura africana e afro-brasileira, momentos de pensar e discutir nossa prática enquanto professores, enquanto alunos, enquanto colegas. Parte dessas iniciativas vem do NEAB- Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da UFRGS e do DEDS- Departamento de Educação e Desenvolvimento Social que também pensa em Ações Afirmativas que possam refletir e pesquisar essa temática.

A UFRGS também promove uma disciplina oferecida a todos os graduandos, professores, servidores e quem possa interessar, ministrada por mestres da cultura negra para transmitir a diversidade de seus saberes. Nomeada **Encontro de**

⁶ Disponível em: <<https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,pela-1-vez-negros-sao-maioria-nas-universidades-publicas-diz-ibge,70003088013>>. Acesso em novembro/2019.

Saberes, a disciplina, oferecida de forma interdisciplinar, tem a vivência da experiência compartilhada “com espiritualidade, cultura tradicional, gênero e memória na configuração popular brasileira, nos seguintes módulos: Plantas e Espírito; Artes Aplicadas; e Sociedades e Cosmovisões.”⁷

Vale destacar que, todas as práticas e investimentos concebidos à cultura negra em nossa universidade começaram a ser desenvolvidos a partir de 2003. Naquele momento histórico, com a mudança de governo na presidência do país, obtivemos uma grande conquista: a Lei 10.639/03 (BRASIL, 2003). Quando a lei foi sancionada, equacionou um grande movimento de resistência e a esperança de um sobre as raízes e a cultura do povo negro.

Isso porque, a lei torna obrigatório,

nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinente à História do Brasil. (BRASIL/2003).

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. (BRASIL, 2003, p.1) (grifo meu)

Na prática, a incorporação da lei se fez de forma bastante equivocada porque as escolas ainda dispunham de pouco conhecimento do conteúdo obrigatório, qual seja, a história da África e dos Africanos e, além disso, não podiam mais adotar os materiais didáticos disponíveis naquele momento, porque estes ainda continuavam os ataques aos negros escravizados no Brasil. Aos poucos, o MEC começou a publicar inúmeros livros, documentários, CD's, materiais de apoio e a investir na produção de material didático e na formação continuada dos professores. Na busca do resgate a diversidade de conteúdos e atividades sobre a cultura africana, surgem dois livros: Educação infantil e Práticas Promotoras de Igualdade Racial (SILVA; BENTO; CARVALHO, 2012), e Educação infantil, igualdade racial e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais (BENTO, 2012); marcas constituintes de resistência, ambos disponíveis no portal do MEC gratuitamente.

⁷ Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/acoesafirmativas/2019/02/26/encontro-de-saberes/>>. Acesso em nov. 2019.

Enquanto o MEC buscava adequar os materiais didáticos para cumprir a nova lei, sua homologação apenas tentou alcançar a população brasileira em suas estatísticas populacionais. Isso porque, segundo Oro (2008, p. 11), no censo do IBGE de 2000, 1,62% da população gaúcha se declarava pertencente às religiões afro-gaúchas, concentrando 23% do total de membros das religiões afro-brasileiras no Brasil. Além disso, no censo do IBGE de 2010, Oro (2012) destaca que “novamente o Rio Grande do Sul aparece como o Estado com o índice mais elevado de indivíduos que se declaram pertencentes às religiões africanas e afro-brasileiras”.

Porém, a investigação de Prandi (2004) nos apresenta um grande alerta,

mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. Isso faz com que as religiões afro-brasileiras apareçam subestimadas nos censos oficiais do Brasil, em que o quesito religião só pode ser pesquisado de modo superficial (PRANDI, 2004, p.225).

Levando isso em consideração, podemos afirmar que somos ainda mais numerosos do que as estatísticas possam informar. E continuamos escondidos, dentro do meio social, dentro da vida acadêmica e dentro da escola. Nossa trajetória, nossos ancestrais escravizados, nossas formas de proteger a natureza, nosso corpo presente, determinado, disposto, livre de preconceitos, ainda permanece fora de muitas instituições educativas.

Neste contexto, emerge a interrogação:

Porque a maioria dos educadores continua reproduzindo uma educação e um currículo comprado na época da ditadura ou reflexo do projeto de embranquecimento do início do século XX? Ou da educação manipuladora da consciência de massas e formadoras de operários para o mundo industrial e capitalista, ou ainda uma educação conservadora e religiosa herança do tempo da colonização portuguesa? (PACHECO, s/d, p.40).

Compreendo que as respostas a tais perguntas estejam na forma de interrogar o currículo, na forma de pensar práticas educativas que articulem movimentos de resistência, deslocando uma insistente acomodação (SILVA, 2005). Ainda tenho observado diferentes docentes que negam sua própria história, tomando a história eurocêntrica como verdade absoluta universal. Não questionam, nem parecem defender o que em verdade praticam. Nesse sentido, tornam a escola reprodutora de

conhecimentos já existentes que desconsideram as culturas negras escravizadas no Brasil (CAMARGO, 2013).

Como deslocar a visão eurocêntrica sobre a religião afro-brasileira de inúmeros professores? A investigação de Camargo (2013, p.20) demonstrou que ainda temos “uma visão preconceituosa que desqualifica o que não conhece”. Por esta razão, em muitos casos, ainda temos desconsiderado a cosmovisão dos mitos yorubás dos orixás e das culturas africanas e afro-brasileiras.

Ao ignorar essa cultura, podemos acabar por desconsiderar a ancestralidade como uma experiência de convivência dentro do coletivo. Pensar, imaginar e sonhar uma escola democrática e igualitária para todas as culturas, especialmente as marginalizadas, ainda é realidade pouco considerada nas instituições de ensino. Apesar do grande avanço e alargamento desses espaços de luta e conquista, a dimensão educativa do batuque na educação continua alerta, tendo que gritar para ser ouvida e considerada (BRAGA, 1998). Ouso dizer ainda, que somente a pesquisa, a formação continuada e o estreitamento entre as universidades e as escolas tornarão esses ideais, realidade. Isto porque, considero que tanto as universidades como os movimentos independentes das culturas escravizadas vêm ganhando espaço e consideração.

A partir disso, precisamos pensar no ensino das escolas para além da ideia de progresso e futuro melhor. O que a escola tem de público e comum, desde sempre, e que a torna, talvez, uma potência para recriar e renovar o mundo? O que faz uma escola? Serão as paredes? Será o quadro? Será o “espelho de classe” que define a escola? Nas cidades-estados gregas, a escola é definida etimologicamente como “*skholé*, isto é, *tempo livre* para o estudo e a prática oferecida às pessoas que não tinham nenhum direito a ele de acordo com a ordem arcaica vigente na época” (MASSCHELEIN; SIMONS, 2013, p.9).

Quando os filósofos, Masschelein e Simons (2013) articulam diferentes reflexões “em defesa da escola” pretendem destacar fortemente que “a escola não é (muito) o lugar onde se aprende o que não pode ser aprendido diretamente no próprio mundo da vida, mas o lugar onde a sociedade se renova” (MASSCHELEIN; SIMONS, 2013, p.161). Renovação destacada como o lugar onde a liberdade possa oferecer o conhecimento como experiência, a fim de tornar possível a formação. Nas palavras dos autores “um lugar que permite a criação de um novo interesse compartilhado” (MASSCHELEIN; SIMONS, 2013, p. 164)

Logo, se reconhecemos que a escola brasileira tem como marca histórica negar as questões concernentes à população negra-brasileira, podemos criar outras formas de ser, a fim de sair do impasse e da postura dicotômica entre os conceitos de raça e etnia eurocêntricos, ainda vigentes em muitos territórios educativos. Gomes (2005) afirma que para que se possa entender a realidade do negro brasileiro, teríamos que compreendê-lo além de suas características físicas e raciais, contemplando-o em sua dimensão simbólica, cultural, territorial, mítica, política e identitária. Logo, a autora define relações étnico-raciais como “relações imersas na alteridade e construídas historicamente nos contextos de poder e das hierarquias raciais brasileiras” (GOMES, 2005, p.46).

Vale destacar que, a comunidade africana e afro-brasileira tem o direito de ser respeitadas em sua cultura, suas crenças de espiritualidade, teorias de surgimento do mundo, hábitos e tradições. Mas para renovar esses conhecimentos e construir sentido para e com os alunos, os professores precisam considerar tal propósito essencial na educação.

Eu compreendo a mudança e a renovação como essenciais em todos os ciclos de aprendizagem em que a escola possa viver. Olhando para trás, enxergo claramente os processos pelos quais passei, as mudanças de opinião, a paixão pela pesquisa que surgiu do cotidiano na universidade e o deleite e empenho com que tenho me entregado a narrar a história de nosso Abaçá.

Esses sentimentos de criação e renovação podem mobilizar ações educativas que promovam e compartilhem coletivamente outras narrativas. Buscar formas de se reinventar enquanto professora, abraçar as mudanças que se fazem necessárias no currículo, transgredir as formas tradicionais de dar aula, compreender a cultura africana e afro-brasileira e se aprofundar nelas para informar os alunos, é resistir todos os dias. A militância está no chão da sala de aula. Está no cotidiano com os colegas. Está na universidade com as propostas. Está na sociedade civil.

Desta reflexão, penso em nosso papel de professor. O que somos enquanto pessoas, nossos ideais, nossas crenças, nosso entendimento de mundo é o que, de fato, acabamos por transmitir; mesmo que possamos dizer o contrário. Portanto, a formação docente pode contribuir para ampliar nossas experiências de criação e recriação no cotidiano escolar, emergindo como resistência às ideias impostas do ensino tradicional brasileiro.

Portanto, compreendo que a dimensão educativa do batuque na Pedagogia reside no esforço presente em todos os movimentos voluntários ou organizados que resistem e lutam para conjugar Educação e Direitos Humanos de forma sensível e potente (MENEZES; SPERB; PETRY, SILVA, 2019). Considero que os pequenos movimentos que estão sendo constituindo na universidade como o Curso de Extensão Educação em Direitos Humanos (UFRGS, 2018) demonstram as forças de deslocamento de contextos e marcadores sociais da diferença para as comunidades africanas e afro-brasileiras. Articular e aproximar diferentes mediações democráticas entre sociedade civil e o estado como enfrentamento à democracia tornam-se atitudes primeiras. Esse trabalho pretende ser mais uma voz nessa direção, pois, ao ser aceito como Trabalho de Conclusão à Licenciatura em Pedagogia, também pode ser considerado como movimento de resistência. Assim, não deixamos a cultura morrer, e seguimos nesse propósito para além das fronteiras acadêmicas. Educar é, também, perpetuar as sabedorias e fazeres que estão além do que aprendemos, é mostrar às crianças como investigamos, narramos e transparecemos os valores que aprendemos com nossos ancestrais africanos e afro-brasileiros.

ABAÇÁ DE BARÁ AGELÚ

O presente capítulo apresenta as minhas narrativas na tentativa de circunscrever a essência do meu Abaçá. Parte dessas memórias foram impressas manualmente em um livro 'Abraçando a religião', que meu pai de santo escreveu com informações passadas pelas minhas avós de santo. Esse livro apresenta instruções, lendas, sabedorias e vivências dos primeiros conhecimentos da religiosidade ancestral, especialmente, nosso culto aos orixás. 'Abraçando a Religião' não foi publicado, mas é um livro conhecido por todos os filhos de santo que comungam essa religiosidade. Para construir a narrativa do Abaçá de Bará Agelú, tomei como suporte o referido livro. Funcionando como um livro de receitas, traz excertos de tradição oral escritas, pois sabemos que as oportunidades de ouvir essas histórias oralmente são findáveis.

A ideia de criar um livro para nossa casa de religião veio do meu Pai de Santo, com o objetivo de contar alguns dos procedimentos realizados de acordo com a nossa feitura, bem como pincelar um pouco da história da nossa bacia. No livro, versamos também sobre os orixás cultuados em nossas casas de religião, dando informações sobre cada um de acordo com o nosso fundamento, passado de pai e mãe para filho de santo.

O escritor do livro, meu pai de santo, é um dos filhos mais velhos da minha vó de santo, tendo 26 anos de pronto e uns dez anos de casa de religião. Nossa casa é de nação, mais precisamente. Segundo Braga (2013, p. 11), nação é o "extremo mais tradicional" do campo religioso afro-gaúcho e que resguarda com mais firmeza traços lorubá, Fon, e Banto da religiosidade africana.

Nossa feitura segue nos procedimentos jêje-nagô. Braga (2013) nos ajuda a explicar o que isso quer dizer:

as casas de nação dividem-se em casas de tradição Jêje, Ijexá, Cabinda, Oió e mais recentemente, Jêje-Ijexá (que predomina). Essas divisões são fruto das linhagens religiosas que se estruturaram ao redor de uma tradição específica, herdada dos mais velhos e que, pelo menos em nível ideal, é sustentada e seguida pelos mais jovens. O pertencimento a uma dessas modalidades rituais (*lados*) implica pequenas diferenças nos procedimentos rituais relacionados aos orixás, tais como alimentos oferecidos, hierarquia mítica, *axés cantados* (cantigas), processo de iniciação religiosa, etc (BRAGA, 2013, p.12).

Os orixás são forças da natureza, Deuses das florestas, dos ventos, das tempestades, do fogo, da água doce e salgada. Na mitologia yorubá,

orixás são ancestrais divinizados africanos que correspondem a pontos de força da Natureza e os seus arquétipos estão relacionados às manifestações dessas forças. As características de cada orixá aproxima-os dos seres humanos, pois eles manifestam-se através de emoções como nós. Sentem raiva, ciúme, demonstram vaidade, orgulho. Cada orixá tem ainda o seu sistema simbólico particular, composto de cores, comidas, cantigas, rezas, ambientes, espaços físicos e até horários. Como resultado do sincretismo que se deu durante o período da escravidão, cada orixá foi também pode estar associado a um santo católico, devido à imposição do catolicismo aos negros. Para manterem os seus orixás vivos, viram-se obrigados a disfarçá-los na roupagem dos santos católicos, aos quais cultuavam apenas aparentemente ⁸

Esses orixás cultuados são reconhecidos por nós como mais que espíritos, então, não reconhecemos como incorporação, mas como *ocupação*. Quando um corpo é ocupado pelo orixá inteiro e verdadeiro, ele não sente frio ou calor, nem necessidades, como ir ao banheiro ou dores físicas, como queimar-se. Após um ritual de “achero”, o orixá é despachado e deixa de estar inteiro, dividindo o corpo com a pessoa, realizando ações que a pessoa normalmente realizaria para que este não desconfie da ocupação, como: botar meias, amamentar o filho, etc. A ocupação é ocultada da pessoa que se ocupa.

Na nossa feitura, cultuamos Bará (Lodê, Adague, Avagã e Agelú), Ogum (Avagã, Onira, Olobedé e Adiolá), Iansã (Oíá Timboá e Oíá Dirã), Xangô (Agodô, Agandjú, D’ibeji), Odé e Otim, Obá, Ossanha, Xapanã (Jubetei, Belujá e Sapatá), Oxum (Pandá, D’ibeji, Adocô, Ademun), Iemanjá (Bomi, Boci e Naná Borocum) e Oxalá (Obocum, Olocum, Jobocum, Moquexê e Oromilaia). Essa ordem se chama escala e é sempre seguida em todos os procedimentos: cortes, batuques, limpezas, serviços, etc. As especificidades de cada orixá correspondem a uma idade que representa as formas de agir e de receber oferendas também. Exemplo: a Mãe Oxum D’ibeji é criança, a Pandá já é moça e a Adocô é senhora.

⁸ Disponível em: <<https://educalingo.com/pt/dic-pt/orixa>>. Acesso em nov. 2019.



Figura 1. Orumalé Negro. Da esquerda para direita: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Obá, Ossanha, Xapanã, Iemanjá e Oxalá. No chão: Oxum com o Bará Agelú (criança), no colo. Acervo pessoal. 2017.

Apresentamos algumas informações de cada orixá cultuado em nossos Abaçás. Aqui o plural se faz necessário, pois são muitas casas de religião, de vários irmãos de santo e filhos da mesma bacia das minhas avós. Cabe dizer que em outras feitura, como o candomblé, por exemplo, os orixás cultuados são outros, por isso restrinjo-me ao contato com a nossa bacia.

São os nossos orixás:

- Orixá Bará



Figura 2. Bará-Senhor dos caminhos.⁹

Bará é conhecido como senhor dos caminhos, possui a chave para entrar tanto no Orun (céu dos orixás), quanto no Ayê (terra, onde vivemos). Por isso é reconhecido por ser orixá e por ser exu. Seu dia da semana é a segunda-feira, quando fazemos as frentes e o ecó para ele e despachamos para trazer o movimento e a abertura de caminhos. Sua cor é o vermelho, seus símbolos são correntes, chaves, porrete, o órgão sexual masculino e seu número é o sete. Pode ser representado por ratos, mas nos cortes usa-se o cabrito e galos vermelhos. As comidas oferecidas a este orixá são bifes, axoxó (milho cozido na pressão e tiras de côco), opetés e balas de mel. A saudação ao Bará é Alúpo!¹⁰

⁹ Disponível em: <<http://doia.no.comunidades.net/caracteristicas-de-filhos-e-seus-orixas>>. Acesso em nov. 2019.

¹⁰ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Orixá Ogum



Figura 3. Ogum, ferreiro e guerreiro.¹¹

Ogum é o grande guerreiro, rei de Irê. Ele também é ferreiro, forjando suas armas para vencer as guerras e batalhas. Seu dia da semana é quinta-feira. Suas cores são verde e vermelho. As ferramentas compreendem mola, espada, foice e alicate. Seu número é sete. Pode ser representado por animais como cobra ou cavalo. Nos cortes usa-se o cabrito e galos vermelhos. Algumas comidas oferecidas a este orixá são o churrasco de costela, laranjas e guarapa ou atã (espécie de suco de groselha com frutas picadas em pedaços bem pequenos). A saudação a este orixá é Ogunhê!¹²

¹¹ Disponível em: <<https://www.mensagenscomamor.com/mensagem/478584>>. Acesso em nov. 2019.

¹² As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Orixá Iansã



Figura 4. Iansã. Dona dos ventos e tempestades.¹³

Iansã é a senhora dos ventos e das tempestades, que guia as almas dos mortos, junto com Xapanã. Seu dia da semana é terça-feira. Carrega consigo uma espada e um raio. Suas cores são vermelho e branco e seu número é sete e seus múltiplos. Contam que para andar pelo mundo sem ser reconhecida, veste-se de búfalo. Nos cortes, usa-se a cabrita e galinhas vermelhas. Algumas das comidas oferecidas a Iansã são maçãs, pipoca, batata-doce frita, doce de batata doce, pitangas. A saudação para ela é Eparrey Oiá!¹⁴

¹³ Disponível em: <<https://www.clickriomafra.com.br/umbanda/04-de-dezembro-dia-de-iansa>>. Acesso em nov. 2019

¹⁴ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Xangô

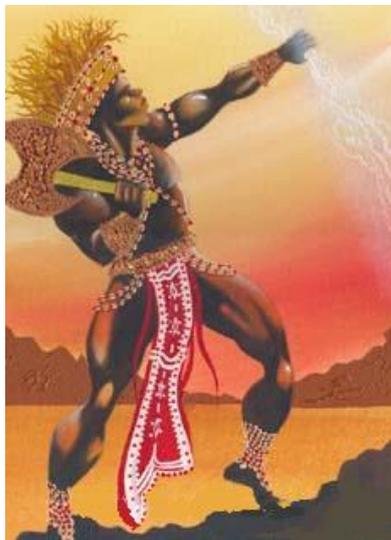


Figura 5. Xangô. Dono do trovão e do fogo.¹⁵

Xangô é o pai da justiça, tendo a balança como seu grande símbolo, pesando e equilibrando as ações entre o bem e o mal. Seu dia da semana é terça-feira, suas cores são branco e vermelho. Seu número é seis, ou os múltiplos. As comidas oferecidas são o amalá (pirão com carne e ervas), bananas. Seus símbolos são o machado de duas pontas, a lança, os raios e trovões e a balança. É representado nos cortes pelo carneiro e pelos galos brancos. Sua saudação é: Kaô Cabecilê!¹⁶

¹⁵ Disponível em: <http://ifanilorun.com.br/?page_id=3536>. Acesso em nov. 2019

¹⁶ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Odé/Otim

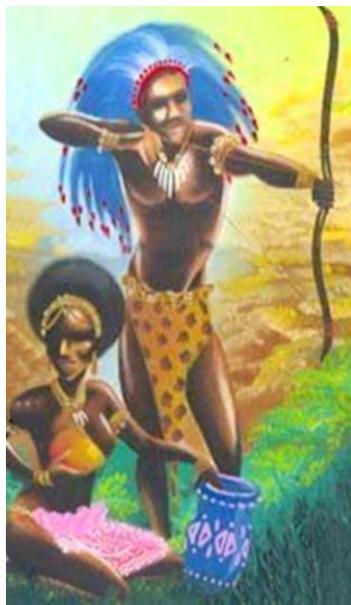


Figura 6. Odé e Otim. senhores da caça e das matas.¹⁷

Odé e Otim são protetores das matas e das florestas. São caçadores e estão sempre juntos. São assentados como se fossem um só. Seu dia da semana é sexta-feira, e suas cores são azul escuro com branco para Odé e rosa para Otim. Odé está sempre com seu arco e flechas, pronto para uma caçada e Otim carrega um jarro. Seus números são sete e seus múltiplos. São representados por coelhos e demais animais de caça, mas nos cortes são usados um casal de porcos e galos e galinhas pedrês. As comidas oferecidas são a carne de porco com farofa e frutas silvestres, como a romã. A saudação é Oqueobambo!¹⁸

¹⁷ Disponível em: <<https://paineeco.com.br/ode-e-otim>>. Acesso em nov. 2019

¹⁸ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Obá



Figura 7. Obá. Senhora dos cortes e das navalhas.¹⁹

Obá é a dona da navalha, das tesouras, da lança e de cortar o mal, Obá é batalhadora. Quando é representada, está sempre com a mão na orelha ou alguma folha medicinal, pois cortou sua orelha.

Obá e Oxum estavam esposas do pai Xangô, e Obá na tentativa de agradá-lo, pediu conselhos a mãe Oxum, ao que está disse que sempre que desejava ofertar-lhe algo, fazia um amalá de orelha. Mãe Obá pensou que não poderia haver oferenda maior que dar sua própria orelha para o preparo do prato. Xangô ficou muito brabo quando descobriu. Obá e Oxum tem uma briga travada desde então e não se pode misturar nada delas: nem comidas, nem bichos após serem cortados, nem deixar os assentamentos próximos. Na escala, ficam bem distantes uma da outra. Seu dia da semana é quarta-feira e sua cor é rosa, marrom ou amarelo e preto, conforme a feitura. As comidas ofertadas são molocum de feijão miúdo com canjica amarela e abacaxi. Nos cortes, é representada pela cabrita mocha e galinhas cinza. Seu número é o sete e sua saudação é Exó!²⁰

¹⁹ Disponível em: <<https://www.facebook.com/pages/category/Community/Orix-obá-482281695282356/>>. Acesso em nov. 2019

²⁰ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Ossanha



Figura 8. Senhor da cura.²¹

Ossanha é conhecedor de todas as plantas, grande curandeiro, aplica remédios de plantas medicinais nas feridas. Não tem uma das pernas. Os filhos deste orixá que se ocupam dançam, geralmente, com um pé só e o outro levantado. Seus símbolos são o coqueiro, muleta e bisturi. Seu dia da semana é segunda-feira. Suas cores são o verde e o amarelo e seu número é o sete e seus múltiplos. As comidas ofertadas são a linguiça e o figo. É representado pela tartaruga, mas nos cortes usa-se cabrito e galos. A saudação é Eu Eu Ossanha!²²

²¹Disponível em: <<https://paineco.com.br/ossanha>>. Acesso em nov. 2019

²² As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Xapanã



Figura 9. Xapanã. Guardiã das almas e dos mortos.²³

Xapanã é o Orixá que protege e guia os mortos, junto com Iansã. Tem o corpo coberto por uma veste de palha da costa porque seu corpo é cheio de feridas. Seu dia da semana é quarta-feira e suas cores são lilás e roxo. Seus símbolos são a palha da costa, as cabaças, porongos e vassouras. As comidas ofertadas são pipoca, feijão, amendoim torrado e sagu. Seu número é o sete e seus múltiplos. Nos cortes, usa-se o carneiro e galos carijós. Sua saudação é Abao!²⁴

²³Disponível em: <<https://www.flickr.com/photos/9128925@N03/23832642870>>. Acesso em nov. 2019

²⁴ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Oxum



Figura 10. Oxum. Mãe das águas doces.²⁵

Oxum é protetora das águas doces e dona do brilho e da beleza. Seu dia é sábado e suas cores são amarelo e dourado. As comidas ofertadas a ela são molocum de feijão miúdo com dendê, quindim, doce de abóbora e mamão. Seus símbolos são o adê, leque, coração, perfumes e flores amarelas. Seu número é oito e seus múltiplos. Nos cortes, usa-se cabrita e galinhas amarelas. A saudação é le leô!²⁶

²⁵ Disponível em: <<https://furlao.com.br/produto/patua-de-couro-oxum/>>. Acesso em nov. 2019

²⁶ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Iemanjá



Figura 11. Iemanjá. Mãe dos mares.²⁷

Iemanjá é mãe de todos os orixás, dona do amor maternal, protetora dos pescadores e das águas salgadas. Seu dia da semana é sexta-feira e sua cor é azul e branco. Sua conta é oito. As comidas oferecidas são as cocadas, uvas brancas e melancia. Seus símbolos são a âncora, conchas, adê, espelho e rosas brancas. É representada pelos animais marinhos. Nos cortes, pode-se usar carneiro ou ovelha e galinhas brancas e pato. A saudação é Omio Omiodô!²⁸

²⁷Disponível em: <<http://contoscioulosdabahia.blogspot.com/2016/06/lenda-dos-orixas-iemanja-iemanja-foge.html>>. Acesso em nov. 2019

²⁸ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

- Oxalá



Figura 12. Oxalá. Rei do Olorun.²⁹

Oxalá é pai de todos os orixás, dono da sabedoria, da clareza, dos pensamentos e da paciência. Carrega consigo o Opaxorô, cetro que simboliza a vida. Também são símbolos deste orixá cajados, escudo, espada e pilão. Sua cor é o branco. A comida oferecida é a canjica branca. É simbolizado pelos animais caracol e pomba, mas nos cortes usa-se a cabrita, pata e galinhas brancas. Seu dia da semana é o domingo. Sua conta é oito. A saudação é Êpaô Babá!³⁰

²⁹Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/oxala-te-deixara-feliz-compreensivo-3476167.html>>. Acesso em nov. 2019

³⁰ As informações apresentadas sobre os orixás são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome “Abraçando a religião”.

Além de apresentar os orixás de nossa feitura Jêje-nagô e do nosso Abaçá, destaco ainda procedimentos realizados durante os encontros dentro de nossas casas de religião. Em nosso Abaçá,

a dimensão educativa ambiental faz parte dos pilares da religião afro-brasileira como um todo, não apenas dos cultos Jeje-Nagô, mas das demais nações e da umbanda. Por se tratar de uma religião que se mantém na codificação e decodificação de seus elementos em relação à natureza é preciso adentrar no trabalho de pesquisa de campo para interagir e conhecer como se dá este processo de representação da natureza, onde os seus elementos são sagrados e divinizados (CAMARGO, 2013, p. 14).

Para tanto, tentei organizar resumidamente os diferentes procedimentos que acontecem no nosso Abaçá, destacando seus pilares fundantes:

- A abertura de casas de religião³¹

Quando se abre uma casa de religião, a tradição é que seja feito um delogun. Ele é composto por uma matança de quatro pés, um batuque salgado, que quer dizer que as comidas são prioritariamente carnes assadas e salgadas. Depois há uma matança de aves e o segundo batuque, que já é composto por comidas doces. Por último, é feito o corte do peixe e o último batuque, dedicado ao pai oxalá, com a tradição de se passar debaixo do Alá, um pano branco simbolizando um caminho trilhado para a paz e a abertura de caminhos. Esse batuque geralmente é doce e nele, geralmente realizamos a mesa de ibejis. Antes de serem servidas as comidas, é servida a canjica do pai Oxalá.

- O Batuque

Após os rituais de corte, são realizados os batuques, um ou dois dias após o corte, conforme cada casa. É o momento de fazer comidas e oferendas com os animais que foram cortados e oferecer aos orixás e pessoas presentes, bem como dançar e cantar as rezas em yorubá, que são tocadas pelo tamboreiro, que é o Deva ou o Daniel. Pode-se tocar o agê também, que quase todos os filhos da casa sabem tocar. Os tamboreiros tem a língua dos orixás na ponta dos dedos. Não é qualquer um que pode tocar o tambor, embora, segundo o Daniel, não haja um procedimento

³¹ As informações apresentadas sobre os procedimentos descritos são excertos de minha memória complementados ao livro escrito por meu Pai de santo, em 2009, de nome "Abraçando a religião".

específico para ser tamboreiro. Havia um tambor que se aprontava, mas “a tradição do Ayan se perdeu com o tempo” (Apêndice, 2019, p. 98).

Quando acontece o corte de quatro pés, é feito um ritual diferente no batuque, que é a balança. A balança é um ritual de Xangô, comumente realizado para confirmar a obrigação feita, ou seja, consagrar a oferenda em bênçãos e coisas boas para os filhos. É um momento de grande atenção e concentração, pois os filhos dançam em roda, de mãos dadas e aos poucos os orixás vão chegando. A roda não pode ser desfeita em momento algum, pois isso pode significar que houve algo errado na obrigação. Só participam filhos e pais de santo prontos de quatro pés. Além disso, são necessárias seis pessoas, ou múltiplos de seis, pois é a conta do Pai Xangô. Nesse batuque ninguém se ocupa até chegar ao momento da balança. Na hora da balança as pessoas realizam uma roda pelos dias da semana de cada orixá de cabeça. Primeiro são chamados os filhos de santo da segunda-feira, depois os da terça-feira e assim por diante.

Há como se tocar batuque sem haver nenhum corte, só para festejar e cultuar os orixás. Estes geralmente são mais simples, prioritariamente doces, com oferendas mais simplificadas e sem balança, podendo assumir outros nomes, como quinzena ou xirê.

- Os cortes de animais

Em nossa casa, são realizados sacrifícios de animais. O corte de galinhas e galos é feito anualmente ou sempre que necessário e o de animais de quatro-pés geralmente é de 4 em 4 anos. Os cortes de quatro-pés permitem carona, que é várias pessoas usando do mesmo axorô, que é o sangue do animal. Tudo desses animais é aproveitado. Para o ritual, usa-se o axorô, a cabeça e as inhelas, que são alguns dos órgãos. Deve-se tirar órgão por órgão, pois cada um é usado para uma coisa diferente. Saber como se tirar as penas também faz diferença. Galos e galinhas são colocados em água quente, patos e pombos são depenados secos, o porco é escaldado e usa-se gilete para tirar o pelo. O coro dos bichos como carneiros e cabritos são tratados e usados para fazer tambores ou tapetes e alguns dos órgãos são usados no preparo de alimentos chamados sarrabulhos, que são servidos no batuque. Isso faz com que possamos conhecer os animais, sua estrutura óssea, seus intestinos, etc. Cabe salientar que, ao descrever todos os orixás e os

animais que são usados nos cortes, vários desses animais se repetem. Isso acaba fazendo com que um animal seja usado para três orixás, dividindo a oferenda, reduzindo o consumo de mais animais.

Para serem utilizados nos procedimentos, os animais dos cortes precisam estar bem de saúde, sem cria e alimentados, pois deles depende um axé de fartura e coisas boas. Para os animais estarem em tais condições, precisam ter uma vida em liberdade, que lhes proporcionem bem estar, alimento e espaço.

- A mesa de ibejis

Essa mesa é realizada no dia do último batuque de uma obrigação ou quando se deseja homenagear esses orixás. É uma mesa montada no chão, oferecida ao Xangô d'ibeji e a Oxum d'ibeji. São necessárias no mínimo seis crianças, ou mais, desde que o total de pessoas na mesa esteja em número par. Mulheres grávidas também podem participar. Nessa mesa, é servida a canja das aves ofertadas aos ibejis, doces, bolo de confeitaria e guarapa. As crianças precisam comer pelo menos um pouco de cada coisa. Após elas comerem, comem um pouco de mel e água da quartinha. Esse axé é feito para fartura, doçura e abertura de caminhos para as crianças da mesa e os participantes da roda. Os orixás geralmente vêm a terra e dançam algumas rezas em volta da mesa. Eles também servem as crianças e separam doces em saquinhos para distribuírem. Os doces que sobram geralmente levamos para alguma escola pública ou para o morro em volta do presídio, para distribuir às crianças.

- O quarto de santo

Lugar onde os santos repousam, permanentemente, geralmente em vasilhas que podem ser de vidro, de barro e até de porongo, dependendo do orixá. Dentro dessas vasilhas são guardados os ocutás, que são pedras ou vultos de ferro, banhados com o sangue dos animais, simbolizando e batizando o orixá naquela pedra energizada. São guardadas também frentes, que são comidas oferecidas aos orixás, presentes, oferendas e as ferramentas de cada orixá, que podem ser entregues ao orixá durante o batuque para que ele dance com elas. A limpeza do quarto de santo pode ser feita a qualquer momento, mas a limpeza das vasilhas dos

orixás, chamada de assé, é feita duas vezes por ano em média, por ser algo delicado e energizado que não se deve mexer o tempo todo.

Junto com os ocutás e as vasilhas ficam as quartinhas, que são jarras de água energizadas que simbolizam a vida. O barro guarda os 4 elementos: água, terra, fogo e ar. As quartinhas devem ser de barro, pois só o barro transpira a água e faz com que aquela água seja repostada seguidamente. Em algumas feituraas as quartinhas são de louça e até de vidro, pois as de barro mofam, vazam. Mas é um trabalho que requer manutenção, pois o barro transpirar a água simboliza o movimento de ciclo da vida.

- Missa de egun

Quando uma pessoa que é pronta na religião morre, é feita uma missa de egun. É feito um ritual de retirada dos assentamentos do quarto de santo e realizam-se os procedimentos necessários que não são de conhecimento geral das pessoas na nação. Só pais e mães de santo antigos sabem fazer. Da mesma forma, só tamboreiros antigos participam, como nos diz o depoimento do Antônio Carlos do Xangô:

E outra, são uns guris muito novos pra pegarem uma obrigação pesada, entendeu. Mas, claro, se tiver que aprender se ensina porque a pessoa não pode ter aquele orgulho: vai morrer e vai deixar o troço morrer também. Não, tem que passar. Então se o aluno quer aprender ele volta pra escola novamente só pra isso. Então eu vou ensinar pra ele como eu vou fazer a gravação pra ti. Só não vou fazer pra ele. Vou ensinar ele a cantar, entendeu? Daí depois que ele ta cantando, ele vai na missa comigo. Se ele tiver aprontamento na cabeça elevai na missa comigo (BRAGA, 2013. p 88).

Quer dizer, só pessoas preparadas e bastante atentas que fazem esses procedimentos. Outro fato importante de ser mencionado é que os santos são batizados, com nome e sobrenome, e esses nomes não são revelados a ninguém durante a vida das pessoas. Depois da morte, aí é revelado. Por exemplo: a bandeira³² da nossa casa é da vó Haydê e da Mãe Oxum Iraí, sendo Iraí o nome de batismo da Mãe Oxum. Depois ficamos protegidos pela bandeira do Pai Bará Tobá, da Vó Cleusa.

³² Bandeira diz respeito a nossa maior referência de proteção. Como se estivéssemos embaixo da “bandeira” de proteção da Mãe Oxum Iraí.

- A culinária

É necessário um conhecimento vasto de verduras e frutas para se comprar para a cozinha do batuque, que é como chamamos os momentos em que todos os irmãos se reúnem para cozinhar as comidas e oferendas de cada orixá antes do batuque. É importante também conhecer plantas como beri e mamona, utilizadas nos calçamentos da casa. Os procedimentos para realizar cada prato se diferem entre si. Para fazer as batatas doces fritas, precisamos cortá-las e deixá-las de molho. Para se macerar a folha da mostarda que é usada no preparo do amalá, alimento oferecido ao Pai Xangô, deve-se colocar um pouco de sal, pois ao esfregar e partir a folha é liberada uma substância que arde às mãos e os olhos, e o sal faz com que a ardência não seja tão forte. Para fazer os acarajés, onde só ficam os prontos, deve-se ter o máximo de silêncio possível, se não o acarajé desanda. Para a guarapa, é necessário picar muito bem as frutas, “porque não é salada de frutas”, dizem os mais velhos a quem está cortando.

Todas as informações descritas aqui sobre os orixás e sobre os procedimentos foram passadas de pais e mães de santo para filhos dentro da nossa bacia. Elas podem variar de casa para casa, dependendo da feitura e do fundamento que foi passado. Cabe dizer também que a religião mudou e adaptou fundamentos ao longo dos anos, por isso também podem diferir as informações através de diferentes Abaçás ou bacias.

Exemplo disso é que antigamente os acaçás, massa feita de canjica triturada usada para fazer calçamentos de segurança, eram moídos no pilão, provavelmente, já que esse é um dos símbolos do pai oxalá, com esse propósito. Depois eram moídos em uma pedra com uma espécie de rolo de pedra, um trabalho duro e que durava muitas horas. Hoje usamos um triturador.

Há uma parcela muito grande de hibridismo dentro de nossa casa de religião, pois muitos religiosos antigos morreram e levaram parte da tradição oral consigo, além da troca constante de feituas e casas de algumas pessoas, e as formas de fazer acabaram se misturando. Além disso, prezamos para que a religião prevaleça e sobreviva, por isso, mesmo sendo jêje-nagô frequentamos outras casas de Batuque, de Cabinda e até de Oyó, para prestigiar amigos e manter as tradições de suas casas vivas. Isso também faz com que conheçamos todas as outras feituas e suas formas de realizar os procedimentos.



Figura 13. Linhagens da família religiosa do Abaçá. 2018. Acervo pessoal.

Geralmente nos encontramos nos cortes de início de ano, seguranças de carnaval, limpezas, realizadas geralmente de 3 a 4 vezes por ano, homenagens aos orixás, nos seus aniversários de vasilhas ou em seus dias, como o dia da Mãe Iemanjá (2 de fevereiro), por exemplo. Nos encontramos também na celebração do quatro pés e batuques durante o ano, conforme os irmãos têm condições financeiras e decidem tocar ou cortar. O quarto de santo é fechado durante a quaresma (relembrando aqui o sincretismo com a igreja católica), quando os orixás “vão para a guerra” e nos dias de finados.

Os filhos de santo que entram no meu Abaçá iniciam seu vínculo com o orixá de cabeça através do Axé de Mieró. Após jogar os búzios e verificar qual seu orixá de cabeça, é feito o banho para lavar a cabeça, e os membros superiores e inferiores. Depois do amaci, pode ser realizado um aribibó, ritual apenas com pombos. Os níveis seguintes são um bori de aves, que é o corte das aves, ou o bori de quatro pés, que é o corte de animais de quatro patas para oferecer aos orixás. Dentro desses rituais de corte, o primeiro animal a ser cortado é sempre para o Bará e depois se segue a escala. Nem sempre as pessoas que realizam suas obrigações precisam cortar para todos os orixás, mas por respeito ao orixá dono da casa cortamos um animal para ele, pedindo licença.

Quando um filho de santo realiza seu quatro pés, ele cria um vínculo mais forte com seu orixá, abrindo caminho para, anos depois de aprendizagens na religião, ganhar seu axé de obé(faca) e de ifá(búzio). Para ganhar o axé de búzios, o filho de santo já deve ter anos de casa e ter sentado todo o orumalé, quer dizer, ter os ocutás e os vultos com corte de quatro pés para todos os santos cultuados na nossa casa. O axé de faca é mais simples, pois a faca já é pronta quando o filho faz seu assentamento do orixá de cabeça e do pai Bará. A diferença é que mesmo tendo a faca ele não tem autorização de usar até que essa faca seja apresentada e conferida a ele em um batuque por seu pai de santo.

Após ganhar os búzios e a faca, o filho torna-se pronto, tem todos os axés que a nossa feitura tem. Quando for autorizado a ter sua casa de santo e seus filhos de santo pelo seu pai de santo, seu Babá, já pode cortar os animais e consultar o olorúm sempre que for necessário para ajudar e proteger seus filhos. O filho de santo que vai iniciar na religião precisa escolher um pai ou mãe de santo e um padrinho ou madrinha. O padrinho ou madrinha é alguém que vai estar presente em todas as obrigações, vai ajudar o pai de santo a preparar os axés e amarrar o pano de cabeça do afilhado.

As pessoas que iniciam na religião não são pautadas na idade cronológica que possuem, mas no tempo de vasilha que tem, quer dizer, há quanto tempo estão prontos na religião. Isso significa respeitar todos os irmãos, e ter humildade, pois existem crianças que são mais velhos do que os adultos, porque se aprontaram com pouca idade, juntos formamos uma rede integrada onde aprendemos e ensinamos mutuamente.

Quando uma pessoa se ocupa pela primeira vez, é como se o orixá estivesse nascendo naquele momento. Ele deve permanecer na terra inteiro por um tempo, olhando para baixo, sem falar. Sempre que houver algum corte ou batuque, o orixá deve vir a terra. Aos poucos ele vai aprendendo a dançar, a despachar os irmãos, a fazer os serviços, etc., mas sempre sem falar enquanto está inteiro. Isso pode durar anos, até que ele faça uma prova de fala, necessária para ter a liberação para falar. Se o orixá passar pela fala, é conferida a ele a liberdade de falar enquanto está inteiro. Isso é importante pelo respeito aos orixás mais velhos da casa e para que o orixá mais novo aprenda primeiro como ele deve agir, já que ele recém “nasceu”.

Todas essas informações podem parecer muito para ser digerido e guardado dentro da memória. Mas acaba fazendo parte do nosso cotidiano tão profundamente, que já nos parece intrínseco. Essas informações contam um pouco sobre como é viver dentro do Abaçá, mas percebo que também versam sobre como o Abaçá vive dentro de mim.

Narrar minhas experiências e meus, ainda poucos, conhecimentos sobre a nossa casa de religião faz parar para pensar o quanto caminhei durante esses dez anos e todo o hibridismo que ocorre dentro do ser batuqueira e professora.

NARRATIVA ENTRECruzADA

Uma narrativa entrecruzada no Abaçá afirma meu começo dentro da nossa casa de religião, o batuque de nossa bacia. Assim, as narrativas aqui constituídas falam sobre as memórias e sobre as histórias da nossa casa, movimentam as histórias ancestrais, respeitando a hierarquia dos inícios. Assim, me entreguei a investigar de que lembranças o Abaçá de Bará Agelú é constituído.

Diz-se que o príncipe Custódio teria aprontado a mãe Chininha, porém não temos como confirmar essa informação. A Mãe Chininha de Aganjú e Ibejis aprontou Pai João Correia de Lima (Joãozinho do esú bi) que por sua vez, aprontou Mãe Haydê de Oxum, que fez a Mãe Ema de Xangô, mãe biológica da minha vó de santo; e Mãe Cleusa do Bará Agelú, que fez minha vó de santo, mãe Rosângela do Bará Agelú, que hoje tem seu abaçá em Cachoeirinha. Minha vó aprontou meu pai de santo, Augusto do Bará Agelú. Aprontar em nossa casa de religião significa tornar-se pai ou mãe de santo, cortar, com o seu axé de faca, para seu filho, tornando-o “pronto” na religião.



Figura 14. Os filhos do Pai Bará. Da esquerda para a direita: Mãe Rosângela do Bará Agelú, Mãe Cleusa do Bará, Pai Augusto do Bará Agelú. Acervo Pessoal.

A mãe Haydê era bastante rígida e controlava de perto os axés de faca e búzios que conferia aos seus filhos. Como conta minha vó Rosângela:

era uma mãe de santo muito rígida, ela não aceitava erros, com ela era assim. Ela ensinava uma vez só e tu tinha que aprender aquela vez que ela te ensinou. [...] Um filho entrava pra casa, ela fazia um bori de quatro pés e era isso. (Apêndice, 2019, p. 84)³³.

Já o entrevistado Daniel de Ossanha, quando perguntado sobre quem era a vó Haydê, disse:

ah, a vó Haydê era, não só para nós da bandeira da mãe Oxum dela, mas para todo mundo, ela era considerada uma grande mãe de santo, uma das mais antigas. Ela, junto com a mãe Neli da lansã, com outras que foram feitas juntas no tempo delas, ela era uma lenda na religião, uma lenda, era muito considerada, até hoje muito falada. (Apêndice, 2019, p. 93)³⁴

O depoimento de minha vó versa sobre uma vivência mais próxima, de filha de santo de uma mãe zelosa, mas firme. Já Daniel relembra com carinho o quão famosa ela é até hoje por sua história dentro de nossa feitura. Os dois depoimentos afirmam um jeito particular de ensinar a cultura, já que falamos de lugares diferentes de convivência com uma mesma pessoa, ancestral, transmissora de conhecimentos e de memórias de nossa bacia.

³⁴ Ao referenciar entrevistas, optei por usar a margem da página, em fonte menor, diferenciando-as tanto das citações quando do corpo do texto.

Essa forma de explicar a linhagem da família religiosa, como mãe de santo, pode confundir as pessoas, mas é assim mesmo que nos definimos: como família! Dentro da nossa casa de religião, nem mesmo uma vela se acende sozinho. Os irmãos se ajudam para manter as casas, as tradições e até mesmo as vidas pessoais, são muito unidos em busca de se ajudar enquanto família e ajudar as outras pessoas. Sempre que um irmão precisa de alguma coisa, ou precisa cortar por motivos de saúde ou que não tem condições financeiras, os outros irmãos ajudam na hora. Um dá uma ave, outro dá um mel e fazemos o que é necessário.

Acredito que essa humildade e irmandade vêm das nossas avós de santo também. Mesmo as avós mais antigas que eu não conheci pessoalmente, ouço falar muito, e sei que todas tinham o mesmo sistema de se ajudarem mutuamente, pois por mais exigentes que fossem, a personalidade de durona não permanecia quando algum filho pedia ajuda.

Dentro da religião, essa hierarquia é muito valorizada. Nossos ancestrais fizeram de nós o que somos hoje. Nossa forma de amar e respeitar a religião foram ensinadas por eles, não como transmissão de conhecimentos, mas como exemplo de amor e de inspiração, elas transpareciam o apreço que tinham pelo que faziam e o amor mútuo é uma força sagrada apreendido na experiência da casa de religião.

É um saber da experiência cotidiana que se repete ciclicamente. Vó Ema e Vó Cleusa já não estão mais aqui, mas me lembro da rapidez da minha vó Rosângela na cozinha, fazendo polentas quadradinhas. Me lembro do meu pai de santo trançando as bainhas das espadas dos orixás me contando porque a mãe Obá não tem uma orelha. Essas lembranças que nos constituem enquanto pessoas estão entalhadas em nossa memória.

As filhas da vó Haydê, Ema e Cleusa, levaram o que aprenderam com ela adiante. Todas as minúcias, todas as lembranças boas foram passadas para nós, quando contavam as histórias nas cozinhas, preparando as comidas para o batuque. Eu, por exemplo, não conheci a Haydê, mas consigo enxergá-la de mãos na cintura, chamando seus filhos de santo de mal-acabados, de tantas vezes que ouvi esses relatos, que constam nos apêndices. (Apêndice C, 2019, p. 89).

Sobre a vó Ema e a vó Cleusa:



Figura 15. Mãe Ema de Xangô. Acervo pessoal.

Posso dizer que a Mãe Ema de Xangô era filha da vó Haydê. Já tinha seus axés e seus filhos de santo quando sua mãe faleceu, continuando sua casa de religião sem precisar de outro pai ou mãe de santo que cuidasse dela. Os depoimentos presentes nas entrevistas do diário de campo realizado para este trabalho contam sobre uma mãe dedicada, que adorava contar histórias sobre os orixás e que fazia de tudo para ajudar seus filhos, fosse dando um conselho, jogando búzios para buscar apoio espiritual ou cuidando de seus filhos que estavam no chão. Mãe Ema era mãe biológica de minha vó de santo, Rosângela.



Figura 16. Mãe Cleusa do Bará. Acervo pessoal.

Com vó Cleusa, eu convivi por um tempo considerável antes de falecer, ela foi a primeira pessoa a jogar os búzios para mim. Vó Cleusa era uma pessoa

excepcional, muito humilde. Me lembro dela já doente, bem velhinha ainda limpando chão, lavando louça, cuidando do chão dos filhos de santo. Seus filhos e netos se referem a ela de forma muito carinhosa.

Ela que ficou com a casa e os filhos de santo da vó Haydê quando esta faleceu. Quando uma mãe ou um pai de santo vêm a faltar, se o filho ainda não tem os axés de faca e búzios, ele precisará procurar outro pai ou mãe de santo que possa cortar para ele, jogar búzios e ensiná-lo tudo o que é necessário para que, com o passar dos anos, ele evolua e torne-se babalorixá ou yalorixá. Devido à rigidez que a vó Haydê prezava, muitos de seus filhos ficaram desamparados, sem ter todos os axés necessários para se manterem sozinhos. Vó Cleusa foi precursora nesse sentido. Ao ver os filhos de vó Haydê sem faca e búzios e sem independência, decidiu que daria aos seus filhos todos os axés e informações de que precisassem, para que não ficassem desamparados. Pouco antes de falecer, vó Cleusa, já doente, ainda estava cortando para seus filhos, fazendo com que se tornassem independentes, pois, parecia que já sabia que não continuaria conosco por muito mais tempo.

Minha vó Rosângela era filha da vó Haydê e depois foi para a mão da vó Cleusa, que lhe deu os búzios e a faca. Como enquanto filha, havia ficado sem seus axés quando sua mãe veio a faltar, minha vó já tem o mesmo pensamento de Mãe Cleusa, de conferir os axés aos filhos e dar-lhes informação, quer dizer, passar todos os fundamentos necessários para que seus filhos consigam se manter independentes. Alguns já têm suas casas e seus próprios filhos de santo e ela consegue ver de perto as aprendizagens que eles levam adiante. Vó Rosângela consegue ver duas gerações de filhos perpetuando os conhecimentos que aprendeu com suas mães de santo. É uma árvore genealógica viva, pulsante e cotidiana, de raízes fortes e muitos frutos.

Conhecer os fundamentos e os procedimentos da nossa casa não dão conta das sutilezas de conhecer as histórias, identificar as ancestralidades, os costumes e os carinhos que percebemos entre os irmãos de religião. É uma aprendizagem coletiva de memórias e histórias que fogem à rigidez do corpo.

Os inícios têm essa vantagem. Não são duros, não tem amarras, são livres de qualquer prévia. Os começos são devagar, com tempo de deixar ser, deixar conhecer, deixar dançar. O batuque é um começo sempre, porque cada um é único.

Têm fim em si mesmo. A religião africana e afro-brasileira é um começar que não se esgota. Sempre há o novo para descobrir. Veremos, então, sobre os começos.

MINHA HISTÓRIA DENTRO DO ABAÇÁ DE BARÁ AGELÚ

Narrativa em forma de depoimento que conta como eu me relacionei com a religião de matriz africana e afro-brasileira durante a vida, mesmo antes de entrar para o Abaçá.

Desde pequena eu morria de curiosidade e de medo, claro, do desconhecido, como qualquer outra criança. Minha mãe me levava aos centros espíritas de Porto Alegre. Depois nos mudamos para o interior e uma amiguinha de escola ia a uma sessão de exu. Um dia, menti para minha mãe e fui junto. Exus são bastante brutos para uma criança de 8 anos que nunca havia visto nada igual na vida. Mas eu adorei. Anos depois, morava com meu pai enquanto terminava o Ensino Médio, ainda no interior, mas minha dinda me buscava nos finais de semana para que eu ficasse com ela e com meu tio, que era pai de santo. Na época o Quarto de Santo ficava em uma peça da casa com saída para a cozinha da casa deles, pois não tinham condição de ter uma casa só para religião. Nas segundas-feiras, pela manhã, eu acordava com o cheiro da pipoca, meu tio aprontava os ecós e as frentes, colocava no lodê, nos Exus e no Quarto de Santo e depois me levava até a rodoviária para que eu fosse embora. Muito antes de entrar na religião, eu já sabia fazer ecó.

Aos 14 anos, entrava para a terreira da minha vó de santo para desenvolver as entidades que iluminavam meu caminho. Era muito difícil ser assídua já que morava muito longe e nem sempre tinha condições financeiras de viajar então acabei deixando a terreira de lado por um tempo.

Pouco tempo depois, meu pai se mudaria para perto da minha mãe para ajudar a criar meus irmãos mais novos e eu pedi para morar com a minha dinda. Eles aceitaram que eu morasse lá e eu comecei a estudar. Quando eu estava em casa, observava se faziam as feitura, os procedimentos, as bandejas para os Santos, as ferramentas de cada Orixá, que ele trançava bainhas em macramê para cada uma delas. Era um carinho enorme e um cuidado em fazer cortinas, bainhas, objetos que deixassem o lugar onde os orixás descansam mais bonito.

Eu sempre ajudava e respeitava bastante, mas não me envolvia profundamente. Estava sempre estudando e trabalhando muito e já entendia que era um compromisso de muita responsabilidade, que eu acreditava não ter. Pouco tempo depois, meu tio construiu uma casa de religião no nosso pátio. Com cozinha grande, um salão arejado que cabe bastante gente, para poder tocar os batuques de cada orixá.

Logo apareceram os primeiros filhos que tornariam ele um pai de santo. Aprontaram-se na carona³⁵ dele e foi tudo muito rápido, porque eles eram de uma casa de Cabinda e tinham deslavado a cabeça. Precisavam de outro pai de santo. O tempo foi passando e eles foram tendo mais e mais dificuldades de se adaptar a outra feitura. Logo chegou o dia da conversa em que eles pediam para sair da casa.

Meu pai de santo ficou arrasado. Fiquei bem triste. Para que ele não se sentisse sozinho, eu acabava acompanhando ele nos cortes, nos momentos de serviços, coisas que eram possíveis que eu fizesse sem ser pronta na religião.

Pouco tempo depois, o padrinho do meu pai iria tocar um delogum, que são dois cortes e três batuques, doze dias intensos de atividades. Eu o acompanhei durante todos esses dias, ajudei a organizar, a lavar, limpar, decorar, fiz tudo que foi possível, segurada pelo Pai Bará, já que ainda não havia feito amaci ou qualquer outro procedimento de iniciação. Considero que essa vivência foi crucial para que eu aprendesse e pudesse observar de perto como eram feitos os cortes, os procedimentos, enfim, que eu percebesse toda a complexidade que existia por dentro do batuque e da nossa feitura.

Quando decidi iniciar minha caminhada dentro da religião, primeiro fiz o amaci. Decidi quem era meu pai de santo, meu tio que eu observava ter tanto apreço e amor pela religião. Ele me ensinava muitas coisas preciosas e me contava várias histórias, lendas dos orixás. Mesmo tendo o amaci, demorei ainda mais para fazer um vínculo maior, que seria um bori de aves. Tinha medo de não cumprir as responsabilidades que consistiam em estar na religião. São noites em claro, períodos de resguardo total, enfim, procedimentos que jovens como eu, pensam ser tortuosos, já que a pouca idade nos faz querer sair, beber, aproveitar a vida e cada momento como se fosse o último.

³⁵ Carona é quando um bicho de quatro pés é aproveitado para mais de uma pessoa se aprontar. É bastante utilizado pois fica mais barato, já que eles dividem o valor de um bicho ao invés de comprar dois.

Mas aceitei de coração. Porque eu queria fazer parte, estar no meio, ajudar os outros. Me fazia feliz. Me deixava em paz. Segui com meu bori de aves e pretendo ainda fazer meu quatro pés. Zelar, proteger e perpetuar as raízes do Abaçá e da nossa família fazem parte do meu ser, e a partir disso, todos os outros ideais que tenho são envolvidos.

Educar e cuidar das crianças, com doação e propósitos maiores do que a escola compreende. Transpassar meu respeito às individualidades, às crenças e aos propósitos de cada um, sem tolerar o racismo e a falta de respeito pelo próximo. Conviver no coletivo e dentro da religião, como parte da minha vida e como escolha bem sucedida, não pelo luxo, pelo dinheiro, mas pela elevação do espírito e orientação dos guias espirituais que velam por mim, seladas na ancestralidade africana. Compreender o coletivo como mais do que a si próprio. Sem egoísmos ou vaidades, para que a comunidade se fortaleça, se preserve e ganhe força.

Entendo que essas metas ou vontades são diárias, esforço cotidiano em busca de ser alguém melhor em todos os momentos e que nem sempre isso se faz possível. Mas as memórias que tenho enquanto filha de santo contribuem e afirmam que isso foi se tornando mais fácil. Os carinhos que observei ao longo dos anos com os orixás me levaram a observar que dentro da religião as pessoas moldam seu jeito de agir, de pensar, e se voltam automaticamente para o que pulsa, o que emerge, que é o amor e o culto aos orixás.

Portanto, o presente capítulo tentou apresentar as narrativas de nossa casa de religião, o Abaçá de Bará Agelú, que tem nos abraços da religiosidade, a marca impressa, em forma de livro, que junto a memória da tradição oral contribui para fazer nossa bacia, sua feitura e seus procedimentos, memoráveis. Um livro que abraça por ser corpo, estendido ao coletivo, sem pretender a produção acadêmica em série, resistindo para deixar a marca e a sabedoria dos nossos ancestrais.

"APRENDER DE OLHO"

Quando criança eu decidi tocar tambor. Falei que eu queria aprender a tocar, e logo ganhei um tambor de presente. Fui conversar o Deva, tamboreiro de nossa casa. Ao pedir ao Deva que me ensinasse, este respondeu: “eu aprendi de olho! Se quiser aprender, olha”.³⁶

Esse “aprender de olho” emerge quando estudamos a religião. Ninguém nos diz nada de início, só observamos, escutando atentamente. Aqui também percebo similaridades com a Pedagogia. Há que se observar primeiro, ouvir, entender, para depois realizar nossas primeiras práticas e planejamentos.

Através da convivência diária no Abaçá constatei as inúmeras relações com o meu trabalho como professora e decidi iniciar esta investigação. Isso porque, conforme Mãe Stella afirma, “a essência é sempre a mesma, estamos no mundo para nos ajudar mutuamente” (*apud* PETROVICH; MACHADO, 2000, p.8). Compreendo que o ritmo do nosso batuque tem organizado a dança, a música, e a poesia agregando valores culturais, sociais, históricos, inseparáveis em sua prática que em sua essência demarcam o cuidado no ensino de uma cultura.

Posso afirmar que a vivência em nossa família de religião é que me estrutura e me levou a pesquisar. Isso porque, no Abaçá, aprendi a refletir sobre a força, a criação, a alegria e a generosidade. Princípios e valores como instrumentos ordenadores do ser social, escolhidos para o equilíbrio e a harmonia da construção das relações humanas, onde a aprendizagem de uma ancestralidade se faz de corpo inteiro, como uma experiência.

As formas de ensinar e aprender nossa religiosidade no Abaçá parecem sublinhar o ensino e aprendizagem experimentados na Pedagogia. Quer dizer, o batuque emerge como dimensão educativa informal que reconhece o saber na imitação e na experiência do sentir, do saber e do fazer religião. Valoriza e dialoga com todos os movimentos educativos formais que ensinam a cultura africana e afro-brasileira. Logo, entrecruzar nosso Abaçá com a Pedagogia pode fazer com que possamos reconhecer os movimentos históricos e culturais para além do eurocentrismo; escrevendo uma outra história possível.

³⁶ Deva, 2018. Conversa informal.

A religião africana e afro-brasileira, além de constituir um saber ancestral que, pode continuar velado e escondido, mantém o ritual de acesso ao conhecimento como metamorfose do espírito. Assim, distante de uma concepção educativa embasada no capitalismo econômico

o saber apresenta-se por si mesmo como um obstáculo ao delírio da onipotência do dinheiro e do utilitarismo. É bem verdade que tudo se pode comprar. De parlamentares a juízes, do poder ao sucesso, tudo tem seu preço. Mas não o conhecimento: o preço a ser pago para conhecer é de outra natureza. Nem mesmo uma assinatura num cheque em branco poderá nos dar a permissão de adquirir mecanicamente aquilo que é fruto exclusivo de um esforço individual e de uma paixão que não se esgota. Resumindo, ninguém, se não nos mesmos, poderá realizar o cansativo percurso que nos permitirá aprender. Sem grandes motivações interiores, o título de maior prestígio adquirido com o dinheiro não trará nenhum verdadeiro conhecimento, não favorecerá nenhuma autêntica metamorfose do espírito (ORDINE, 2016, p. 16).

Esse esforço individual e essa paixão que não se esgota quer sublinhar a disponibilidade de estar no coletivo, de se assumir como pertencente de uma família na qual escolhemos estar, enquanto família religiosa, trabalhando juntos em busca do conhecimento de todos os procedimentos necessários, da perpetuação das tradições da feitura de nossos Abaçás e principalmente, de praticar o bem e a união com os irmãos.

Tal propósito é o que nos permite seguir e a tradição da minha vó Haydê, que passou para vó Cleusa, que passou para vó Rosângela e que passou pro meu pai e passa para mim. Esse processo geracional perpetuado, quase que exclusivamente, pela tradição oral, começa lentamente a ser documentado, mesmo que já exista há mais de cem anos em nossa família religiosa. Essa circularidade de eventos é o que permite o ensino de uma cultura ancestral. É o que faz com que uma pessoa fazendo um batuque lá na África e uma pessoa fazendo o batuque aqui, estejam praticando a mesma religião, a mesma base, como afirma Giba Giba (2012). O batuque é uma mistura de inter-relações que se unem pelo mesmo propósito: cultuar os orixás, engrenagem e energia que funciona a plenos pulmões, porque corpo emerge na experiência de sentidos.

É necessário abrir espaço na Pedagogia, em especial na educação e na formação de professores para o dialogo intercultural e inter-relacional. Apenas esse diálogo possibilita refletir sobre como somos diferentes uns dos outros, como vivemos experiências de vida plurais onde os cantos, as danças, as histórias e os

mitos podem resgatar hábitos e normas de convivência social originados na cultura ancestral. A contribuição do batuque e dos ensinamentos dessa vivência na educação das crianças brasileiras, com seus conhecimentos sobre frutas, ervas, chás, curas medicinais, crenças, não as obriga a seguir na religião. É só um modo diferente de enxergar as relações humanas, mundanas, educativas, outra forma de experimentar.

Pensando nisso, os saberes e fazeres experienciados no Abaçá marcam o nosso corpo, fazendo toda a diferença nas concepções educativas que pretendemos sublinhar. Se vivenciamos o coletivo, convivemos com outras pessoas em harmonia e respeitamos os entes que nos cercam, estamos intrinsecamente ensinando isso para as crianças com quem nos relacionamos também. A escola e o Abaçá são templos para o convívio. O ensino e a aprendizagem entrecruzados na vida cotidiana e coletiva de cada um.

Agir de forma mecânica, sem reflexão sobre o fazer pedagógico hegemônico implica em negarmos nossas trajetórias multiculturais. Negar nosso aprendizado de como ser professores e negar que nós enquanto alunos também questionamos o fazer pedagógico de nossos professores. Esse processo é um espiral de trocas mútuas. Somente questionando o fazer pedagógico é que se pode mudá-lo.

Neste contexto, a religiosidade africana e afro-brasileira tem muito a nos ensinar. Todas as adaptações feitas ao longo dos anos, toda a produção e ensinamentos da cultura ancestral gerada, documentada e compartilhada oralmente, perpassam todas as feitura, para que mesmo diferindo da forma de fazer, as pessoas se mantenham unidas nesse fazer, isso mostra o quanto evoluímos e crescemos, nos gestos simples de união e ajuda mútua.

Nosso Abaçá e a religiosidade que juntos planejamos é como uma comunidade coletiva. Nos ajudamos mutuamente para que todos cresçam juntos, tanto na espiritualidade do ser quanto nas condições de vida e de trabalho. É intrínseco a nós, frequentadores da casa de religião, que sozinhos, não somos nada. Só a partir da ajuda e da convivência experimentada cotidianamente é que podemos fazer os procedimentos da religião e perpetuar nossas raízes do batuque. Nos falta esse entendimento enquanto sociedade.

Penso que, enquanto pedagoga, a abertura de outras formas de olhar ao próximo faz parte da nossa formação cultural do ser. Aprendemos a reolhar, a não pré-conceituar as coisas. Porém não praticamos e não ensinamos os outros a

fazerem o mesmo. Parece que ainda temos receio do novo, do lado oposto, do desconhecido. Mas a pedagogia não é a ciência de ensinar? Como ensinar as crianças a um campo ao qual não queremos entrar, conhecer, experienciar? O questionamento ético e político da pedagogia e da didática podem ter sido sucateados pela imposição de uma cultura eurocêntrica. Concordo com Carneiro, que conceitua epistemicídio.

o aparelho educacional tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da auto-estima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio (CARNEIRO, 2005).³⁷

Essa negação do patrimônio cultural faz com que o racismo continue sendo reproduzido na sociedade de forma estrutural. Vivemos em uma realidade tão bem estruturada que, enquanto brancos, não conseguimos enxergar que mesmo sendo antirracistas, oprimimos. Ainda não conquistamos o lugar de fala dentro de nossa consciência de brancos, escravizadores e opressores. Parece comum negarmos a realidade para nos sentir melhor conosco. Porém, diariamente, sem perceber, estamos reproduzindo uma cultura racista.

Ao estudar o ensino da cultura ancestral do meu Abaçá, percebo o resgate de uma vivência de comunidade, necessário e ainda escasso, se faz presente nos quilombos, nas aldeias indígenas, mas a escola nega essa cultura. Em suas pesquisas no Kilombo Morada da Paz, Labrea; Kiekow e Dornelles (2019, p. 116) atentam para tentativas outras de manter o respeito ao povo negro, sua cultura e sua história. Por essa razão, naquele quilombo criaram uma escola nomeada Comkola. A escola

surge da necessidade de uma educação biocêntrica, intercultural, baseada na diversidade, na cooperação e nos direitos humanos, que contemple a história e a tradição dos povos africanos que compõem a população brasileira porque apesar de previsto na legislação – Lei 10639/03, as escolas públicas raramente incluem em seu currículo disciplinas de história e cultura africana e afro-brasileira. A ideia é que os mais novos possam ser

³⁷ Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>>. Acesso em nov. 2019.

alfabetizados já na escola quilombola e ter acesso a uma educação que valorize sua história e cultura (LABREA; KIEKOW E DORNELLES, 2019, p. 116).

Criar uma escola pensada para valorizar o negro e a sua cultura emerge como movimento de grande força, luta e de resistência que podem ampliar ações de combate ao racismo e ao resgate da cultura ancestral. Isso porque, os afetamentos vivenciados e experienciados dentro de quilombos e de espaços religiosos de matriz africana prezam pelo amor e pela união. Como negar as pessoas que mais contribuíram e perpetuaram saberes que estudamos durante anos na academia e ainda não conseguimos reproduzir para além do horário de aulas? Estar professor fica além de ser humano, é sobre ser presente no coletivo.

Logo, a pedagogia das encruzilhadas é

assentada e vigorada em seus domínios e potências, compreende-se como um projeto político/epistemológico/educativo anti-racista/descolonial. Em outras palavras, é um balaio tático que, por intermédio de múltiplas operações teóricometodológicas, busca expurgar o carregamento do colonialismo para lançar parte da problemática dos conhecimentos e das educações nas encruzilhadas. O praticar Exu e as suas encruzilhadas miram a transformação radical, nos impulsionando para horizontes pluriépistêmicos e para a prática de ações comprometidas com o combate às injustiças cognitivas/sociais. (RUFINO, 2016, p. 2)

O pesquisador afirma que o projeto político/epistemológico/educativo busca uma experiência muito diferente da que conhecemos hoje em algumas das escolas públicas brasileiras. A experiência sobre a qual Rufino (2016) se debruça em sua pesquisa versa sobre transcender uma lógica ainda intrínseca dentro de nós. Rufino nos convida a refletir que, a

educação, como prática emancipatória, deve incorporar instâncias de inconformismo, rebeldia e transgressão. Partamos do pressuposto de que uma educação que nega Exu nega também a possibilidade de mobilidade e de transformação. Os modos de educação praticados nas bandas de cá não podem estar isentos de uma crítica pós-colonial, nem de giros epistemológicos que desmantelem os arranjos alicerçados em estruturas monoculturais e monoracionalistas (RUFINO, 2016, p. 5).

Negar a existência de uma outra cultura, por mera repetição de uma tradição imposta autoritariamente, sem que isso faça sentido às crianças e instituições é ignorar nosso saber acadêmico e nosso papel de pesquisadores, de professores em formação continuada. Aprendemos que é questionando padrões e transgredindo

regras prévias que conseguimos enxergar através das lentes tradicionais e eurocêntricas.

Questiono-me se reproduzimos práticas que não fazem sentido às crianças, assim como acontecia quando nós estávamos na escola. Penso que nossas experiências nos guiaram até aqui. Nossas lembranças, a forma como fomos acolhidos, nossas vivências e nostalgias, nossos registros e traumas. Os traumas também lembramos, por mais que desejássemos esquecer.

Com que traumas vivem as crianças? A que tipo de experiência de escola elas são submetidas?

Se a vigência do projeto ocidental se constituiu por intermédio da subalternização, do desencantamento e do desaparecimento de inúmeros saberes, agora será preciso invocar um outro espírito que os restitua. Existem nós atados pelas razões ocidentais que nem mesmo ela é capaz de desatar. Assim, o que nos resta na tentativa de desfazer essas amarrações é esculhambá-las via os poderes do encanto. Lancemos mão do repertório de mirongas dos “negos véio”, já que se torna cada vez mais necessário desobsediar os assombros e carregos alimentados pelo racismo/colonialismo (RUFINO, 2016, p.7)

Quer dizer, invocar o Exu nas escolas, tal qual diz a letra da música de Elza Soares³⁸ é um dos caminhos que podemos seguir, na caminhada em busca de desamarrear os nós tão presos na sociedade pelas razões ocidentais.

Portanto, para romper os parâmetros monoculturais e monoracionalistas, escrevo este trabalho. Para ressaltar o orgulho que tenho do meu Abaçá, de minhas vivências dentro da academia e da religião, da forma como essas relações se cruzam e transparecem em quem eu sou como professora.

Aprender de olho envolve uma percepção das sutilezas do movimento, de ser e estar professora, participando de ações educativas de resistência e enfrentamento interlocutório das culturas desconsideradas. Estar no ambiente de corpo presente, disposto, com olhos curiosos que querem saber, aprender, produzir sentido. Aprender de olho é estar observadora no fazer cotidiano, é entender as subjetividades, se fazer escuta e pensamento. É gravar o saber na memória, antes de copiar no caderno, pois o corpo pulsante não permite o tempo do escrever, registra no pensamento a ação corporal que torna a educação, porta voz intencional de liberdade, história e cidadania.

³⁸ Álbum Deus é mulher. Elza Soares, 2018. Composição de Kiko Dinucci e Edgar.

ENCONTROS

As experiências que vivi durante o presente trabalho investigativo e durante todo o curso de graduação me engrandecem a cada dia. Estar na graduação e poder dar vida a essa pesquisa tem me mostrado que a religião pode ir além das fronteiras da Teologia na academia. Além disso, a universidade parece ter se tornado mais flexível, o que vem permitindo que possamos tematizar nossas práticas de vida cotidiana na reflexão pedagógica, conceito tão valorizado na educação contemporânea.

A escrita narrativa propõe que o trabalho seja uma reflexão, uma flexibilização no formato de escrita, que não obriga a afirmações. Não objetivo, portanto, supor contribuições ao futuro ou dizer que algo descrito está concluído, apresentando resultados. Busco aqui amarrar algumas das relações feitas no presente trabalho, embora nem de longe seja possível afirmar que esta pesquisa foi suficiente para chegar a conclusões.

Inclusive, as conclusões definem um ponto final, um fim em si mesmo, sendo que pretendo exatamente o oposto. Pretendo que essa seja a continuação das pesquisas já iniciadas em relação à religião africana e afro-brasileira e o começo das minhas pesquisas, tanto enquanto graduanda iniciando a carreira na Pedagogia como Pesquisadora.

Tomar o batuque no Rio Grande do Sul como tema investigativo é compreender que nossa pesquisa não persegue uma resposta certa sobre o passado, que muitas vezes teve que se esconder para ser. Não podemos esquecer que éramos conhecidos como feiticeiros. Nossa cultura e religião eram escondidas, negadas, alvo de muito preconceito e perseguição.

Portanto, ressalto a importância da intensa produção bibliográfica conquistada na atualidade sobre as diferentes manifestações das culturas ancestrais africanas e afro-brasileiras, na especificidade das culturas afro-gaúchas. Estes trabalhos atestam a importante contribuição da universidade na constituição e escuta dessas narrativas e no aumento de políticas afirmativas que descentralizam a cultura eurocêntrica no saber da Pedagogia. Ao unir a Academia e nossas narrativas ancestrais reconstruídas, temos a oportunidade de ensinar como ser e fazer um relacionamento de registro escrito em defesa de uma tradição oral.

Tematizar a religião africana e afro-brasileira, conhecendo mais profundamente meu Aباçá, me proporcionou perceber até que ponto a defesa de um estado laico importa. Primeiro porque as manifestações religiosas nas escolas são, em sua grande maioria, católicas. Depois, porque compreendemos que os valores transmitidos pelas vivências na religião, como união, compaixão, empatia, devem ser experiências priorizadas na escola, sem o pretexto da religião. Esta deve ser fruto de uma escolha individual.

O presente trabalho de conclusão me levou a questionar, por diversas vezes, o quanto eu, branca, fenotipicamente privilegiada, tinha lugar de fala para poder apresentar minhas narrativas. Cheguei a questionar algumas pessoas se isso seria errado de alguma forma. Nesse sentido,

a corporalidade negra é construída a partir de um 'saber do corpo'. A racialidade aparece enquanto intensidade capaz de percorrer corpos "fisicamente" não negros, mas que participam de práticas negras, como o caso de Baba Dyba [...]. Portanto, o corpo fenotipicamente negro é, sim, relevante e fundamental na construção da estética negra, o que não impede que haja corpos fenotipicamente brancos que pertençam a esta territorialidade negra (FLORES, 2010 p. 69-70).

Esse saber do corpo que eu buscava exaltar. Costumava observar nos batuques a forma como as crianças, inseridas desde muito pequenas na religião, dançavam. Elas mexiam o corpo de forma fluída, rítmica, cadenciada, dançavam distraidamente e perfeitamente ao mesmo tempo, como se o ritmo estivesse inscrito em seu corpo. Ainda tento reproduzir a coreografia e coordenar com a entoação das rezas, dada a minha entrada tardia no meio afro-religioso.

Logo, reconheço meu lugar enquanto branca e enquanto descendente de escravizadores. Busquei transmitir a minha fala um espaço de respeito e valorização da cultura africana e afro-brasileira, exaltação da religião afro-gaúcha enquanto movimento de resistência. Portanto, penso que entender esses lugares de fala e respeitá-los é fundamental a essa escrita.

Contar a história de como a religião se modificou e resistiu ao longo dos anos, faz lembrar sobre todas as heranças da cultura africana e afro-brasileira presentes em nosso país:

a manha dos jogos de corpo, a rítmica versada pelos tambores, a amarração de palavras, os encantos, as formas de cura, os conhecimentos do invisível, a leitura dos carços e conchas, os transe, os sacrifícios que encantam a vida. Capoeiras, jongos, sambas, candomblés, macumbas, toda e qualquer sorte de expressões aqui recriadas. Todas essas manifestações são ressignificações a partir do recolhimento, montagem e cruzamento dos estilhaços de culturas vernaculares que foram despedaçadas ao serem lançadas em travessia (RUFINO, 2016, p. 9).

Penso no sofrimento de um povo ao ver sua cultura despedaçada, negada, excluída. Quanto esforço foi empreendido em recriar e ressignificar essas sobras? Por que, ainda nos falta a consciência de admitir a dívida inestimável com os negros?

Como percebemos, as conclusões deste trabalho aproximam questionamentos e inventam outras perguntas que carecem de respostas, porque ainda dependem da ampliação de pesquisas e narrativas compartilhadas. Dependem de amor e consciência, desprendimento de conclusões impostas pela sociedade e o desmonte do medo ao desconhecido.

Penso que as narrativas do meu Abaçá retratam esse amor e essa cultura contra hegemônica de resistência. Espero oportunidades outras de trilhar caminhos pela união, amor ao próximo e pela convivência pacífica de respeitar o espaço do outro. Pretendo perpetuar esses questionamentos com os mesmos olhos curiosos de quem aprendeu a “*aprender de olho*” o toque do tambor, para fazer com que outras pessoas possam se questionar e se despir dessa lógica eurocentrista, se fazendo observação e escuta da cultura ancestral negra.

Desejo que a potência da criança interior de quem lê esta pesquisa se reconecte e faça lembrar uma docência onde não classificamos as pessoas pela cor de sua pele. Que os planejamentos intencionalmente constituídos perpassem as diversas encruzilhadas de encontros que o fazer pedagógico necessita para ampliar sua visão de mundo na Pedagogia.

Desejo que a docência compartilhe o ensino da cultura ancestral como outro mundo possível. Na verdade,

[...] o “fim” necessário nesta monografia é só uma expressão das nossas dificuldades linguísticas de lidar com o sempre meio, *encontro*. [...] acredito que o texto etnográfico deva estar em *disponibilidade de poesia*, disponibilidade de ser atravessado por desejos que não possuem início ou fim, mas apenas meio, passagem. O que há são apenas *encontros* (FLORES, 2010, p. 71).

FOTOS



Figura 17. Pomba gira da Praia e seu Exu Maré (Vó Rosângela e Vó Ema. Acervo Pessoal).



Figura 18. Batuque no Abaçá de Bará Agelú. 2017. Acervo pessoal.



Figura 19. Quarto de santo com oferendas para o Batuque. Maio de 2018. Acervo pessoal.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Daniela. **Pela 1ª vez, negros são maioria nas universidades públicas.** O Estado de S. Paulo. Novembro de 2019. Disponível em: <<https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,pela-1-vez-negros-sao-maioria-nas-universidades-publicas-diz-ibge,70003088013>>.

BENJAMIN, Walter. **O narrador.** Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. [Obras Escolhidas]. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 197-221.

BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). **Educação infantil, igualdade racial e diversidade:** aspectos políticos, jurídicos, conceituais. São Paulo. Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, 2012.

BIBLIOTECA SETORIAL DE EDUCAÇÃO. **Orientações para elaboração de trabalhos acadêmicos da biblioteca setorial de educação.** UFRGS. Porto Alegre, 2019.

BRAGA, Reginaldo Gil. **Tamboreiros de nação.** Porto alegre. Editora da UFRGS. 2013.

BRASIL. Lei 10.639/2003. **Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira".** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em nov. 2019.

CABRAL, Jeferson de oliveira; SANTOS, Vera Lúcia Bertoni dos. **Experiência e narração:** reflexões a partir do documentário de dança-teatro sonhos em movimento. Revista cena. Porto Alegre. 2017, p. 158-165.

CAMARGO, Tânia Garcia. **O Culto Jêje-Nagô e as dimensões educativas ambientais dos Mitos Yorubás (Orixás).** Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental. Rio Grande, 2013.

CARNEIRO, E. **Samba de umbigada.** In: Folguedos tradicionais. Rio de Janeiro: Funarte, 1982.

CLANDININ, D. J.; CONNELLY, F. M. **Narrative inquiry:** experience and story in qualitative research. San Francisco: Jossey-Bass, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **História oral:** desafios para o século XXI. Rio de Janeiro. Editora Fiocruz, 2000.

FLORES, Luiza Dias. **A cena negra:** uma etnografia sobre teatro negro em Porto Alegre. Entre corpos objetos e encontros. Trabalho de conclusão de curso de Teatro. UFRGS, 2010.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil:** uma breve discussão. Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília: MEC/SECAD, 2005, p. 39-62.

GONÇALVES, Ana Maria. **Políticas educacionais e racismo:** Monteiro Lobato e o Plano Nacional Biblioteca da Escola. Revista Fórum, 2012. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/noticias/politicas-educacionais-e-racismo-monteiro-lobato-e-o-plano-nacional-biblioteca-da-escola-por-ana-maria-goncalves/>>. Acesso em nov. 2019.

GOULART, Tressy; CAETANO, Márcio Rodrigo; RANGEL, Mary. **Narrativas entrecruzadas de professoras negras em terras de gaudérios.** Revista Interdisciplinar Dossiê: Corpo, Gênero e Sexualidade, VOL.11. N. 17. Dez 2017..

LABREA, Valéria Viana; KIEKOW, Pedro Eduardo; DORNELLES, Denise Freitas. **Cartografia subjetiva em território feminino kilombola:** em busca da utopia do bem viver. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI n.31, p. 107-120, Jan-Jun. 2019.

LAROSSA, Jorge. **A experiência e suas linguagens.** In:____. *Tremores. Escritos sobre experiência.* Trad. Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte. Autêntica, 2015, p.35-56.

LARROSA, Jorge Bondía. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência.** Espanha. 2002.

LARROSA, Jorge. Dar a palavra. Notas para uma lógica da transmissão. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença.** Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 281-295.

MEDEIROS, Priscila Martins; VIEIRA, Paulo Alberto dos Santos. **Por narrativas outras:** educação e desracialização da experiência negra no brasil. Cad. Pesqui. vol.49 no. 171. São Paulo, 2019.

MENEZES, *et. al.* **Direitos Humanos em Debate:** educação e marcadores sociais de diferença. Porto Alegre. Editora Cirkula, 2019.

ORDINE, Nuccio. **A utilidade do inútil:** um manifesto. Zahar, 2016.

ORO, Ari Pedro. **As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul.** Debates Do Ner. Porto Alegre, Pgs. 9-23, JAN./JUN. 2008.

ORO, Ari Pedro. **O atual campo afro-religioso gaúcho.** Civitas, porto alegre v. 12 n. 3, p. 556-565 set-dez 2012.

ORO, Ari. **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente.** Estud. afro-asiát. [online]. 2002, vol.24, n.2, pp.345-384. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200006>> Acesso em nov. 2019.

PACHECO, Lílian. **Pedagogia griô:** a reinvenção da roda da vida. Lençóis, Grãos de Luz e Griô, 2006.

PINNEGAR, S; J. G. DAYNES. Locating narrative inquiry historically. In: CLANDININ, D. J. **Handbook of narrative inquiry: mapping a methodology**. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 2007.

POLKINGHORNE, D. E. **Narrative configuration in qualitative analysis**. Qualitative Studies in Education, v. 8, n. 1, p. 5-23, 1995.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Estudos Avançados, 2004.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Documentário Etnográfico "A tradição do Bará do Mercado Público"**. Biev: 2008.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhas**. Seminário dos Alunos PPGASMN/UFRJ. Rio de Janeiro, 2016.

SAHAGOFF, Ana Paula. **Pesquisa narrativa: uma metodologia para compreender a experiência humana**. 2015.

SEVCENKO, Nicolau. **No principio era o ritmo: as raízes xamânicas da narrativa**. In: RIEDEL, Dirce Cortes. *Narrativa, ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988, p.126-127.

SILVA JR., Hédio; BENTO, Maria Aparecida Silva; CARVALHO, Silvia Pereira de. (Orgs.). **Educação infantil e práticas promotoras de igualdade racial**. São Paulo. Instituto Avisa lá, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SILVA; Maria Helena Nunes da. **O "Príncipe" Custódio e a "Religião" Afro-Gaúcha**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 1999.

TETTAMANZY, Ana Lucia Liberato; SANTOS, Cristina M (Orgs.) **Lugares de Fala, Lugares de Escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira**. Porto Alegre: ZOUK, 2018.

TÜRCK, Gustavo; VALENTIM, Sérgio (Org.). **O Grande Tambor: entrevistas dos Mestres Griôs**. Porto Alegre: Catarse, 2010.

VARGAS, Luiz Américo Araújo. **Por uma pedagogia da luta e da resistência: a educação como estratégia política no MST**. Centro de filosofia e ciências humanas. Rio de Janeiro. 2012.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

- Como a nossa casa se formou? Quem aprontou quem?
- Como tu entende as raízes do nosso batuque?
- Quem era o Joãozinho do Bará?
- Quem era a vó Haydê?
- Quem era a vó Ema?
- Quem era avó Cleusa?
- O que vocês entendem por tradição oral?
- Como as pessoas aprendem os procedimentos do batuque?
- Como vocês consideram os nossos ancestrais?
- Vocês acreditam que o batuque seja antirracista?
- Como vocês enxergam a nossa religião? Para que ela serve?
- Vocês acham que ela foi mudando ao longo dos anos? Por quê?

Para o tamboreiro, especificamente:

- Como tu ensina outras pessoas a tocarem tambor?
- Como tu te enxerga dentro da profissão de tamboreiro?
- Como eram conferidos os axés de tambor antigamente?
- Tu te aprontou para ser tamboreiro?

APÊNDICE B – ENTREVISTA COM ROSÂNGELA BRAGA

- **Como a nossa casa se constituiu? Quem aprontou quem?**

Eu fui filha de Ogum com lansã, eu era de nagô, onde minha mãe também era ela era de Xangô, mas a mãe de santo dela era de lansã.

Meu pai era do Ogum. [...] Eu era filha do Miro de Ogum e ela era filha da Terezinha de lansã, que era mãe do meu pai de santo, onde eu era filha de Ogum com lansã.

- **Porque te deram para Ogum primeiro?**

Minha história é essa, eu era filha de Ogum com lansã, porque passei uma semana desacordada dentro de um hospital, onde um pai de santo de Ogum foi com uma quartinha e colocou água da quartinha na minha cabeça durante o dia inteirinho, foi quando eu voltei à vida de novo e Ogum me pegou como filha e a lansã. Depois descobriram, com o passar do tempo, quando fiquei adulta, que eu era filha de Bará com lemanjá, aí foi quando eu troquei de casa que passei para mãe de santo, para mãe Ydê³⁹ de Oxum. Depois que ela morreu, eu fui filha de santo da Cleusa do Bará, que também era filha da mãe Ydê, que era filha do João do Bará.

Quando a vó Ydê faleceu, a Cleusa tomou conta de toda a casa e de todos os filhos da casa, pois ficaram muitos filhos na casa e que ela tomou conta, inclusive da minha mãe Ema, que ficou filha de santo dela, da Cleusa e do Bará Tobá.

- **Quem era a vó Ydê?**

Muito rígida. Era uma mãe de santo muito rígida, ela não aceitava erros. Com ela era assim: ela ensinava uma vez só e tu tinha que aprender aquela vez que ela te ensinou e deu.

- **E para que serve a nossa religião?**

Para ajudar o próximo, para ajudar os filhos, para ajudar as pessoas que batem na tua porta, uma pessoa que está desempregada, uma pessoa que está doente, uma pessoa que tem algum problema de saúde que a gente possa ajudar.

³⁹ “Ydê” foi uma supressão que apareceu nas entrevistas como forma carinhosa de se referir a vó Haydê, portanto optei por manter dessa forma.

- **Como que era o Toni?**

Era uma pessoa muito difícil, o Toni, na minha opinião a respeito de religião, foi uma das pessoas mais jovens que aprendeu muito mais coisas, muito mais rápido que qualquer pessoa possa imaginar. Ele aprendeu muita coisa que talvez nem nós que estamos aí na volta não sabia como ele, ele assim ó, foi de mórmons. Depois acho uns 18 anos ele aprendeu tudo que tu pode imaginar de religião sozinho ele se interessou tanto que ele conseguia passar muitas vezes sabedoria até para os mais velhos, mas ele aprendeu muito novinho muita coisa, ele era muito inteligente, era muito dedicado a religião.

A religião para todas as pessoas que eu conheço nos dias de hoje, não era tão correta como era com o Toni, ele se interessou em aprender, ele se interessou estudar a respeito da nossa religião, ele foi buscar coisas na religião para aprender, ele não tinha estudo nenhum, ele era analfabeto, ele só sabia ler e escrever e não se sabe como ele tinha tanta sabedoria.

Ele morreu com 36 anos, mas ele sempre soube que ia morrer com 36 anos, ele sempre dizia isso, que ele ia ter todas as entidades dele e ele ia deixar uma visão para todo mundo da religião, das coisas como ele conseguiu aprender e ele sabia que não ia morrer velho que ia morrer bem novo. Quem aprendesse com ele, quem quisesse aprender com ele que colasse nele, ele nunca foi de esconder nada dos filhos, ele sempre foi de ajudar os filhos, os irmãos, ensinar a respeito da religião, a respeito de fazer um serviço.

Ele nunca foi de se encolher de guardar nada só para ele o que ele aprendia ele ensinava, tinha um gênio muito forte, era uma pessoa muito rígida com os filhos que nem como a mãe era, mas tinha uma sabedoria de religião incrível.

- **Como ele morreu?**

Ele teve um ataque fulminante do coração. Ele morreu em um dia de ogum em que fez um batuque somente para os filhos, de porta fechada, nem a mim que era irmã que vivia sempre junto com ele convidou aquele dia.

Ele simplesmente me comentou que faria um batuque, só eu sabia, nem a mãe sabia. Não tinha ninguém no batuque, não tinha assistência não tinha ninguém eram somente os filhos dele.

Contado pelo filho mais velho, o pai ogum foi o primeiro que chegou aí ele chamou todos os filhos que se ocupavam, botou o tambor a tocar, botou todos os

filhos dele na volta dele e ele no meio, tocando o tambor na reza dele de ogum, quando tocaram a reza de ogum ele simplesmente caiu para o lado e ainda bateu a cabeça no banco do tambor, porque ninguém esperava ele cair para o lado, ele teve um ataque de coração fulminante.

Ficou todo mundo desesperado, o Ogum foi à porta como os orixás fazem, cumprimentou na porta, no quarto de santo, jogou a toalha e chamou um por um dos seus filhos. Tocou para ele e calmamente caiu girando dançando e bateu a cabeça no tambor, simplesmente o Ogum caiu e foi assim que ele faleceu.

O filho dele disse que foi muito bonito, ele foi dançando, o Ogum rindo assim, dançando na porta voltou no quarto de santo rindo e pá, no meio do salão o Ogum caiu.

Quando uma pessoa de religião morre, tu que é pai de santo, tem que fazer um ritual que é desprender o egun daquela pessoa, é uma coisa bem sagrada, ele vem para desprender o egun daquela pessoa que é o orixá.

Quando ele morreu, quando ele caiu no chão conforme a arma estava na mão o Ogum o ficou, rígido, eu sei por que fui eu também a única pessoa que entrou para vestir ele e não conseguíamos porque o Ogum foi assim.

Depois que botou no caixão, que fez o ritual que para o Ogum se desprender, para o orixá se desprender dele, aí o corpo se dissolveu parece que ele tinha até vivido de novo.

APÊNDICE C – ENTREVISTA COM RANIANE PEREIRA.

- **Como a nossa casa se formou? Quem aprontou quem? Quem aprontou a vó Haydê?**

Joãozinho do Bará aprontou a vó Haydê, a vó Haydê aprontou a vó Cleuza, a vó Ema, o Toni.

Vó Ema aprontou o Kadi e inúmeras pessoas.

- **Porque com seis, sete anos tu quis entrar na religião?**

Porque achava bonito era coisa de criança e não tinha noção da responsabilidade. Todo mundo era, toda minha família era, eu queria botar fardamento, queria ir para roda e eu entrei, achava bonito, não tinha nenhuma razão, nada para isso, só gostar mesmo.

- **E como tu te aprontou?**

Na verdade foi assim: Me aprontei com o toni, que foi quem me criou tipo como pai também. Mais que uma filha de santo, ele me tinha como filha mesmo e quando ele trocou de lado, que ele foi para cabinda, quando ele brigou com todo mundo aí ele queria que eu fosse junto. Eu, o Jean e o Samir que eram os filhos mais velhos dele, que ele dava tudo, que ele pagava tudo e a minha mãe não deixou.

Nisso eu já tinha os meus dez, doze anos mais ou menos e eu não morava em Arroio Grande, eu morava em Jaguarão com a família do meu pai, não dava bola nenhuma para religião, não era envolvida em nada, daí chegou um certo ponto que eu precisei voltar a fazer uma obrigação e aí ele falou para mãe que queria que eu fosse com ele e a mãe não deixou.

Como eu era pronta só de cabeça eu me deslavei e fiz tudo com a mãe Cleusa, foi quando eu sentei os meus santos e me aprontei novamente, ele era vivo ainda quando isso aconteceu.

- **Tá, depois da vó Cleusa teve a vó Rosângela?**

Então depois que passou o luto, quando a mãe Cleusa morreu eu esperei o tempo do luto. Em nenhum momento eu pensei em nada e não tinha intenção

nenhuma de escolher outra mãe de santo, não desmerecendo ninguém, mas não queria ter uma outra feitura.

Aí eu fui jogar e ao contrário do que todo mundo dizia que “a tua mãe de barriga não pode bota a mão na tua cabeça”, foi a única pessoa que eu achei, que eu tive confiança para seguir com os meus orixás, com a minha família, porque a mãe Cleusa mesmo, ela que matava para o Lucinho para o Marquinho para todos os filhos dela depois que a Vó Dedê morreu. Ela que continuou matando, pros filhos de barriga dela, e eu como eu não queria deslavar os meus santos, nem começar do zero novamente, a melhor pessoa, que eu confiava, que eu confio é a minha mãe de barriga e é a minha mãe que segue matando para mim até hoje.

- **Mas porque tem essa história que não pode ser filho de santo da mãe de barriga?**

É, vai mais do fundamento. Não diria nem fundamento, acho que de repente para não misturar o sangue com a religião alguma coisa assim que os mais antigos não permitiam, mas é como a gente falou anteriormente, que a Tia Cleusa ela veio com uma visão diferente de tudo que ela passou dentro da casa da vó Haydê.

Ela viu que os filhos ficaram despreparados, que os filhos ficaram sem apoio. Ela fez diferente na casa dela e uma das coisas foi isso, ela que continuou matando para todos os filhos de barriga dela que eram filhos da vó Haydê, para não irem para uma outra pessoa.

Enfim, até porque pelos anos de religião que eu tinha, por exemplo, dificilmente eu ia ter uma pessoa para continuar esse segmento mais velho do que eu ou com o mesmo fundamento da minha mãe ou com mais fundamento que eu. Era uma situação bem complicada. Minha vó que poderia fazer esse papel também já não estava mais aqui, o Toni que já tinha sido meu pai de santo também não estava mais aqui então não pensei em escolher outra pessoa.

- **Tu acha que a nossa casa preserva as raízes da vó Haydê e da vó Cleusa? Tu acha que a gente respeita essa ancestralidade de ter mais de cem anos de bacia, desde o Joãozinho do Bará?**

Sim, a gente respeita o fundamento. Tem coisas que não tem o que mudar, coisas que são fundamento que, na minha opinião, se for feita de uma outra maneira é errado, mas claro que em alguns aspectos a gente consegue ser mais acessível

do que eles eram antigamente. Ver mais as possibilidades de cada um, o que a gente pode fazer para ajudar, várias coisas que antigamente os nossos ancestrais a partir da vó Haydê, que foi o meu convívio, não praticavam.

A gente pegou esse seguimento da Mãe Cleusa, das pessoas terem a possibilidade de se explicar, de falar, de dialogar, entendeu? Muitas vezes isso gera conflitos, porque algumas pessoas acham que a internet tá mais certa, que a casa do fulano é mais brilhosa, mas a base, o fundamento se mantém.

- **Quem era a vó Haydê para ti?**

Para mim era a pessoa que entrava na porta e as crianças tudo corriam para o quarto, porque todo mundo tinha medo, mas era uma pessoa iluminada. Hoje como adulta, as lembranças que eu tenho dela entrando, falando são de uma pessoa iluminada, mas quando criança nós tínhamos essa visão, “Olha não fala, aí vem a Dedê”, “Olha não respira, aí vem a Dedê”, entendeu, porque ela era muito rígida, mas hoje eu vejo que não era só isso.

Eu materializei essa ideia de rigidez, em uma situação que eu estava no chão na casa na minha mãe de santo, lá em Rio Grande, e eu não dormia no salão porque eu tinha medo. Aí a mãe Cleusa fez uma cama para mim no chão do quarto.

Quando eu fui dormir deixei a tevê ligada, sem barulho, para não dormir no escuro. Eu, que não durmo na claridade, simplesmente apaguei a luz, acho que dormi uns quinze minutos e a porta se abriu e eu enxerguei a vó Dedê com as mãos na cintura “liga essa luz sua mal acabada”. Gritei e chorei a noite inteira. Pode ter sido a minha imaginação, porque eu dormi com aquilo, até hoje eu não sei se foi imaginação ou não.

- **Quem era a vó Cleusa?**

É difícil definir “a melhor pessoa do mundo”. Pessoa que te entendia, que te apoiava, que te acolhia, não tenho lembrança nenhuma de um puxão de orelha dela. Lembro dela me corrigir alguma coisa mas sempre em tom de brincadeira, sempre, num tom agradável de passar as coisas. Não tive nenhum momento dela braba, mas dizem que era bem braba, bem tensa, mas eu felizmente não passei por isso então tenho só lembranças boas.

- **Como que tu entende a tradição oral?**

Hoje em dia a gente senta em uma roda e passamos algumas coisas orais, conversa sobre tal assunto, explica uma teoria, mas é muito mais a prática né, mas a teoria oral a gente consegue aplicar [...] hoje eu escuto assim de muitos afilhados ou filhos da casa “como é que é tal coisa, me explica?” isso num domingo às seis horas da tarde que não tá em nada de religião, então é mais solicitado esse fundamento oral que antigamente.

- **Tu acha que antigamente fora do batuque, ou do quatro pés as pessoas não perguntavam como é que faziam as coisas?**

Não, porque daí era mais no fazer, no aprender, no botar a mão.

- **Que é como a gente aprende?**

Sim, a gente aprende fazendo, mas hoje a gente consegue falar mais um pouco. A gente consegue explicar um pouco mais sobre como que é, coisa que antes era bem mais complicado.

- **Tu acha que a religião foi mudando ao longo dos anos?**

A religião mudou ao longo dos anos porque as pessoas fizeram isso. A gente volta naquele início de que cada casa é uma casa, né?

As pessoas aprendem coisas na casa de religião que não tem nada a ver com a sua feitura, ou que não tem nada a ver com o seu fundamento e aí pega um pedacinho da internet e pega um pedacinho de um livro e chega na hora, quer aplicar tudo dentro da sua casa, que não é daquela maneira.

As pessoas tentam mudar além do que deveriam, algumas mudanças aconteceram com certeza, em relação aquilo que a gente já falou da maneira como a tia Cleusa começou a colocar as coisas depois da perda da vó Haydê, então foram mudanças positivas, mudanças que vieram para somar, assim como tem algumas mudanças que tentaram impor (tô falando em relação a minha casa), que não eram para somar, que era para sei lá, aparecer, brilhar, ostentar, enfim, fugia um pouco do contexto do que é a nossa casa

A religião mudou, mas a minha raiz, a minha casa, as pessoas da minha volta continuam com os pés fincados nos fundamentos básicos.

A gente puxa para realidade não: “Não é assim que tu aprendeu, porque que tu tá fazendo assim?” Ah porque eu vi fulano, porque eu vi beltrano, porque eu vi na internet. “O que que o fulano é teu?”, “O que a internet é tua?”

As pessoas hoje em dia saem do fundamento ou mudam porque querem, mas a base da nossa casa não mudou, continua o mesmo fundamento que a gente aprendeu e tenta passar para todo mundo. Aprende quem quer. Se futuramente isso vai continuar acontecendo? Eu acredito que não, cada vez vai se perdendo mais.

- **Porque tu acha que está se perdendo?**

Porque os filhos não tem mais humildade em aprender, eles acham que já sabem e que é daquela maneira. Eu vi em tal lugar, é mais bonito e eu vou fazer o mais bonito, se tem fundamento ou não, eu não quero saber.

E também tem o “foi a minha mãe que me ensinou” e a minha mãe não está mais aqui para responder, então, eu acho que ainda vai mudar muita coisa ainda, claro que eu não posso generalizar né, porque tem muita gente boa, que faz como aprendeu, que gosta de aprender e que segue o que foi ensinado.

Eu vejo muita gente hoje, não na minha casa, mas na minha bacia que eu digo que não é nada meu, porque faz tudo totalmente diferente do que aprendeu, e aprendeu junto comigo. Então isso é uma coisa que eu procuro passar para todo mundo: Tu aprendeu que a bala vai descascada, não importa que o pai de santo lá São Paulo te dizer para deixar a bala com casca. Se minha mãe faleceu me ensinou é para descascar eu vou descascar e ponto, é o que algumas pessoas hoje em dia que foram feitas junto comigo não fazem.

APÊNDICE D - ENTREVISTA COM DANIEL DE OSSANHA

- **Como a nossa casa se formou? Quem aprontou quem?**

Quem aprontou a vó Haydê foi o vô João do Bará do Exú Bí, ele era de Porto Alegre, veio para Rio Grande daí aprontou a vó Haydê.

A vó Haydê aprontou a mãe Ema, a tia Cleusa, o Santiago, a turma mais antiga, depois a mãe Ema de Rio Grande se mudou para cá para Arroio Grande, e aí ela teve que toca um batuque, até então não tinha o batuque aqui em Arroio Grande, tinha só terreira de umbanda e tudo mais.

Aí a mãe Ema começou toda essa função, toda essa revolução aí de batuque em Arroio Grande, mas quem começou a nossa bandeira maior é o Exú Bí, vô João do Bará de Exú Bí.

- **Como tu entende as raízes do nosso batuque? Qual é a nossa feitura?**

Nós somos Jêje-Nagô, que já era cultuado lá no vô João, como tem Jêje-Ijexá, Jêje-Fon, nós somos Jêje-Nagô, Jêje-Nagô foi a nossa feitura.

- **Quem era a vó Haydê?**

Ah, a vó Haydê era, não só para nós da bandeira da mãe Oxum dela, mas para todo mundo, ela era considerada uma grande mãe de santo, uma das mais antigas. Ela, junto com a mãe Neli da Iansã, com outras que foram feitas juntas no tempo delas, ela era uma lenda na religião, muito considerada, até hoje muito falada.

- **E quem era a vó Cleusa?**

A vó Cleusa do Bará é muito conhecida em Rio Grande, conhecida por tudo, ela tinha muitos filhos em Porto Alegre também. É outra pessoa que chamamos de “cabeça grande”, como a gente diz aqui na roda de conversa, são umas pessoas consideradas por todo mundo, pessoas grandes na religião, muito respeitadas, com grande fundamento, a vó Haydê, a Mãe Ema, a tia Cleusa, Mãe Neli, todas elas são, o pai Pedro da Oxum ainda hoje está em Rio Grande, o pai Naldo, essas pessoas são muito antigas, então são consideradas na religião.

- **O que tu entende por tradição oral?**

Tradição oral, Mãe Ema sempre conversava muito com a gente que hoje em dia a gente não vê muito, ela contava bastante história, bastante lenda dos orixás, às vezes as pessoas até antes de entrar se encantavam muito com esse tipo de coisa assim, que a mãe Ema sempre conversava muito. Explicava dos orixás, explicava sobre a religião, tudo ela tinha um amor por falar e contava muita história.

Então isso é o que eu entendo por tradição oral, conversar bastante, explicar sobre a religião, explicar sobre o orixá, o que é o orixá Bará, o que é o orixá Ogum, o que é o orixá Iansã, enfim, eu acho que isso aí é uma tradição que se perdeu, que foi se perdendo, que hoje em dia já não tem mais, que eu achava muito legal.

- **Como as pessoas aprendem os procedimentos do batuque?**

Hoje em dia, tá muito fácil de tu aprender sobre o batuque, vai na internet e lá tem várias opiniões de vários pai de santo, pai de santo entre aspas, várias pessoas, mas no meu ver, tu aprende mesmo é vivendo ali na casa de religião, convivendo com as pessoas, conversando, aprendendo, botando a mão na massa, indo na cozinha, indo no salão, indo no quarto de santo, convivendo na casa eu acho que é o jeito certo de aprender né...

- **Como que tu considera os nossos ancestrais na religião?**

Eu sou suspeito disso né, eu considero os melhores, para mim a vó Haydê foi a melhor mãe de santo que teve, mãe Ema então, eu não tenho nem palavras para te dizer, eu acho que eles foram os melhores.

As pessoas de fundamentos diferenciados, de muitos pais de santo que conheço de outros lados, da cabinda, do candomblé, eu conheço pai de santo antigo do candomblé, do Oyó, mas eu acho que a tia Cleusa, a mãe Ema, a vó Haydê foram umas pessoas diferenciadas dentro da religião, por causa que elas tinham verdadeiramente amor, amor pela religião e muito fundamento e eram detalhistas para as coisas. Então acho que elas eram pessoas diferenciadas dentro da religião no geral e eu tenho uma admiração enorme.

- **Tu acredita que o batuque seja antiracista, seja contra o racismo?**

Olha, eu até queria acreditar nisso, mas não, acredito que não. Era para ser, porque é uma religião que veio da África e foi criada na senzala, mas não, tem muito

racismo, tem muito preconceito, dentro da religião tem racismo, tem homofobia, tem de tudo.

- **Para que serve a nossa religião?**

A nossa religião serve como um conforto né, os negros criaram para isso, tipo de um conforto para sair daquela rotina que eles tinham de trabalho, de sofrimento então eles começaram a praticar a religião escondidos e tudo mais, eles queriam fugir daquela rotina deles de estar em um lugar que eles não conheciam e eles tinham a religião deles, então creio eu que servia como um conforto para eles. Acho que para nós também serve como um conforto, mas hoje em dia a religião está servindo para um monte de coisa né, virou um comércio na verdade.

- **Tu acha que a nossa foi mudando ao logo dos anos?**

Muito...muito mesmo, um dia um Orixá, eu sempre conto isso, um dia um orixá falou para mim, isso ai há uns vinte e cinco anos atrás mais ou menos, para prestar a atenção em tudo que acontecia, para aprender aquela religião que era praticada ali na casa dele “porque a religião iria acabar”. Eu fiquei pensando nisso, achei que ele não estava certo por causa que está sempre entrando uma pessoa ou outra, mas se tu for analisar, de vinte e cinco anos para cá muita coisa já mudou, eu já vi muita coisa que se perdeu, então, daqui mais vinte e cinco anos eu acho que a nossa religião vai mesmo acabar.

Eles vão estar fazendo outro tipo de coisa com o mesmo nome do Jêje Nagô, hoje em dia já tem orixás nosso com a feitura no dendê, várias coisas mudaram, muitos fundamentos se perderam, muita coisa se perdeu na cozinha, se perdeu no salão, então eu acho que mudou muito e ainda vai mudar bastante.

- **Como tu aprendeste a tocar tambor?**

Eu aprendi a tocar. O tamboreiro para mim ele é aquele que nasce ali na casa, convive ali na casa, desde pequeno, desde que eu me entendo por gente eu sempre fui dali né.

Eu sempre convivi, desde pequenininho, junto com os guris, com o mestre Carlinho, que é um mestre nosso aqui, aí fui tocando, os guris viram que eu tinha o dom para tocar e aí então o Carlinho me chamava para tocar. Eu ia tocar com ele para tudo que era lado, nós fazíamos terreira no pátio e eu sempre fui o tamboreiro, eu pegava

uma latinha e os outros se incorporavam, então desde que eu me lembro eu fui aprendendo assim, ao longo do tempo, mas tem pessoas que aprendem, vão para uma aula, fazem um curso e tudo mais, mas eu acho que o tamboreiro nato é aquele que aprende que convive já desde pequeno.

- **Como tu ensina outras pessoas a tocarem o tambor?**

Olha só eu até criei um cursinho que a gente fazia com crianças e tudo mais, agora no fim parou por outros motivos, as crianças já estavam pegando até, mas eu acho que o bom é tu ir aprendendo convivendo junto,

Eu tenho os meus guris que tocam também. Tu viu os vídeos deles tocando, o Juninho e o Nataniel, eles desde pequeno já andavam junto comigo, sentavam no lado, o melhor é sentar do lado tocando na prática assim, tocando nos batuques. Eu tenho um livro também, de reza, que eu até deixei aí para o teu pai que eu escrevi e assim que eles foram aprendendo.

Mas tem como tu dar um curso também, ensinar a tocar por partes assim, primeiro ensina o Bará, depois que aprendeu o Bará, ensina o Ogum, leva mais tempo, mas também pode, mas a cada dez, tu tira dois num curso, não é todo mundo que aprende, o tambor não é todo mundo que consegue tocar, tem que ter um certo dom, um certo ritmo, uma coordenação, não é muito fácil não.

- **Como tu te enxerga dentro da profissão de tamboreiro?**

Como eu me enxergo, assim, uma pessoa muito simples, não me acho melhor em nada do que ninguém. As pessoas que me consideram bastante, onde eu já possuo bastante tempo tocando, são mais de trinta anos tocando tambor, então as pessoas me consideram bastante. Aonde eu chego já se nota que o pessoal fica contente comigo, gostam do meu ritmo nos lugares que eu vou. Eu me considero uma pessoa simples mesmo, sem muito blábláblá.

- **Tinha um axé que era feito só para o tamboreiro no nosso lado, que se aprontava o tambor e a pessoa?**

Na verdade, a gente tinha um axé para tudo, ainda tem, é que em muitas casas já não são mais cantados, a gente tinha um axé para apronte de tambor que a gente cantava, que era um axé para Xangô quando ia aprontar o tambor, que hoje em dia a gente não faz mais isso, os tamboreiros já seguem tocando e pronto.

Tinha uma reza do tamboreiro também que era para o dinheiro, porque de primeiro a gente não tinha um valor estipulado sabe, eu já não cheguei a pegar muito essa época aí.

- **Da toalhinha?**

É da toalhinha que o pessoal cantava: **Joanin joanin ôôôô**

Aí então estendiam a toalha e jogavam ali o dinheiro. Um jogava um pouco, outro jogava outro, depois se juntava aquela toalha, sempre era o Pai Oxalá que fazia isso, juntava a toalha e levava para o tamboreiro e ali tava o axé do tambor, o dinheiro no caso, então sempre tem uma reza, tem reza que era para o apronte do tambor, como tem reza para o axé de faca, como tem reza para o axé de búzios, para o axé de fala, então tinha uma reza que era para o apronte do tambor também.

- **Mas não tinha um corte que se fazia só para tocar que era para o tamboreiro?**

Tem também. O pessoal hoje em dia não faz muito isso daí, por causa que o tamboreiro já segue né, mas tem um corte para o tambor, tem um tambor estipulado que é o que a gente chama de Ayan.

Esse nosso tambor normal que a gente toca é o Ilú. E o Ayan é um tambor que a gente corta para o tambor. Tem gente que tem Ayan em casa, eu até estou a fim de fazer uma aqui para minha casa, para deixar para o meu guri, para seguir tocando.

O Ayan tem um corte. ele vai para o chão junto com a gente, é um tambor considerado uma pessoa, tudo que uma pessoa faz o Ayan também faz, também deita no chão, também tem os bichos de quatro pés e tudo mais, tudo que a pessoa faz.

- **Tu não tem esse corte de tamboreiro que se tinha?**

Não, eu não tenho. É muito raro os tamboreiros que tem isso, é uma coisa muito antiga, a própria Evinha do Xangô que é uma lenda do tambor que foi que espalhou tambor para todo o Rio Grande do Sul, considerada por grandes antigos também não tem.

É muito raro, e o pessoal que está fazendo hoje, está fazendo totalmente desinformado das coisas, não sabem, isso aí é coisa de tamboreiro muito, muito antigo ainda, do tempo que tocavam o nosso Jêje com os pauzinhos no tambor,

então hoje não tem mais, o pessoal que está fazendo é totalmente desavisado disso e eles fazem do jeito que eles querem. Fazem bonitinho, botam o tambor num alguidar e matam em cima e tocam para o Xangô, assinalam as mãos, fazem esse tipo de coisa, mais na verdade, o fundamento não era esse.

APÊNDICE E- ENTREVISTA COM AUGUSTO DE BARÁ AGELÚ.

- **Como a nossa casa se formou? Quem aprontou quem?**

Eu não tenho noção de como a nossa casa se formou, eu comecei a acompanhar a partir do Pai Joãozinho do Exú Bí (meu tataravô) que segundo conta-se, aprontou a vó Haydê de Oxum Iraí (minha Bisavó). A vó Haydê por sua vez aprontou a vó Cleusa de Bará, a tia Ema de Xangô e a mãe Rosângela de Bará (minha mãe de santo).

Com o falecimento da vó Haydê a vó Cleusa assumiu parte da casa onde a mãe Rosângela passou a ser sua filha de santo e a tia Ema abriu a sua casa.

- **Quem era a vó ema?**

A vó Ema de Xangô era filha de santo da vó Haydê, com o falecimento da vó Haydê ela abriu sua casa de religião em Arroio Grande se tornando uma das principais referências da religião afro na sua região, era uma pessoa rígida, porém gostava muito de ensinar e de contar histórias da religião, ainda lembro que ela passava noites nos contando sobre histórias de orixás.

- **Quem foi a vó cleusa?**

A vó Cleusa do Bará Tobá era minha vó de santo e foi uma espécie de “braço direito” da vó Haydê. Quando a vó Haydê faleceu, a vó Cleusa assumiu parte da casa e seguiu repassando os fundamentos que aprendeu. Era uma pessoa de bom coração, fazia questão de ensinar e tinha uma humildade que eu nunca vi, mesmo ela sendo uma mãe de santo não se importava em limpar um chão, lavar roupas e etc. tratava a todos com respeito sem nenhuma discriminação, lamento não ter tido mais tempo com ela para poder aprender um pouco mais a aprender a lidar com as pessoas com respeito e humildade, sem dúvida foi uma grande perda a nossa religião.

- **O que você entende por tradição oral?**

Para mim tradição oral é o que é repassado durante os tempos de boca em boca, ou seja, antigamente quem tinha o conhecimento da religião não era alfabetizado, não havia registro escrito, era tudo ensinado de boca. As pessoas aprendiam ouvindo, praticando e guardavam na memória e assim passavam adiante, hoje em

dia, vemos que muito se perdeu por falta de registro, mas realmente se não fosse a tradição oral não teríamos muito para aprender e levar adiante.

- **Como as pessoas aprendem os procedimentos do batuque?**

Isto para mim é um aprendizado diário, se aprende dentro da casa de religião, começamos a aprender quando entramos praticando no dia a dia e mostrando interesse. É importante respeitar e seguir os preceitos de sua casa porque mudam de uma casa para outra.

- **Como você enxerga a nossa religião e para que ela serve?**

Eu enxergo a religião, não só a nossa como as outras, como uma luz no horizonte, quem vive os preceitos religiosos, seja de qualquer preceito, aprendem em primeiro lugar que ninguém vive só, aprendem que para ter ordem tem que ter respeito e hierarquia.

A religião no seu dia a dia nos ensina a trabalhar em grupo independente dos problemas pessoais, nos ensina a ajudar e respeitar o próximo como gostaríamos de ser tratados, nos ensina limites, enfim nos ensina a viver.

A religião serve para nos tornar pessoas melhores e ajudar na nossa evolução.

- **Você acha que a religião foi mudando ao longo dos tempos?**

Com certeza, devido à própria tradição oral, como já foi dito, muito se perdeu e ainda vai se perder.

Nos dias de hoje existem muitas casas que mistificam a religião com intuito meramente comercial e retém o conhecimento em seu benefício próprio, também temos casas tradicionais que por tabus retém os fundamentos e dificultam o aprendizado de seus filhos, não por má fé, mas por medo do mau uso dos mesmos. São poucas as casas que seus dirigentes ensinam e procuram passar todo o seu conhecimento para seu filho visando levar adiante nossa religião, concordo que muitos preceitos e fundamentos deve-se ter o cuidado de repassar no tempo certo, mas sou a favor de que devemos ensinar e preparar nossos filhos para continuar nosso legado a nossa tradição, sem isso num futuro próximo não haverá mais religião.

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO****Título da Pesquisa:****APRENDER DE OLHO:**

o batuque no Rio Grande do Sul como pedagogia de resistência

Nome do(a) Pesquisador(a) Responsável: Dulcimarta Lemos Lino

Nome dos demais participantes: Victória Luiza Vargas dos Santos

Natureza da pesquisa:

....., esta sendo convidado a participar da presente pesquisa que tem como objetivo coletar dados sobre a bacia do batuque nas casas de religião relacionadas ao Abaçá de Bará Agelú.

Envolvimento na pesquisa:

1. **Sobre os dados necessários:** os dados coletados serão gravados para transcrição futura. Os materiais disponibilizados serão digitalizados para constituição do trabalho escrito.
2. **Riscos e desconforto:** a participação nesta pesquisa/aula não traz complicações legais. Os procedimentos adotados nesta pesquisa/aula obedecem aos princípios éticos no uso dos dados e reservam assegurados os dados e instituições participantes de exposição de qualquer forma.
3. **Confidencialidade:** todas as informações coletadas neste estudo estarão no trabalho escrito e serão apresentadas e divulgadas no meio acadêmico.
4. **Benefícios:** esperamos que este estudo traga informações importantes para realizar o
5. **Pagamento:** A referida participação na pesquisa não tem pagamento incluso.
6. Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para a participação na pesquisa. Preencher, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa/aula.

Nome do Participante: _____

CPF/RG: _____

Assinatura do Participante: _____

Assinatura do Pesquisador: _____

Data: ____/____/____

TELEFONES

Pesquisador: Dulcimarta Lemos Lino(51) 999542255

Victória Santos (51)991758901

DEE/FACED/UFRGS

ANEXO B – OFÍCIO DA AFROBRAS AOS PAIS E MÃES DE SANTO**FEDERAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS
AFROBRAS
(ÓRGÃO OFICIAL)**

Personalidade Jurídica n.º 7.025 - CNPJ n.º 87.943.932/0001-56

**ALERTA A TODOS OS ASSOCIADOS E PRATICANTES DO
NOSSO AMADO “BATUQUE DO RGS”**

Alertamos a todos os Babalorixás e Yalorixás, praticantes das religiões afro-brasileiras, especificamente do nosso **“BATUQUE DO RGS”**, que **não deixem filmar fundamentos e rituais religiosos onde haja possíveis manifestações dos Orixás!**

Estas gravações poderão ser indevidamente, postadas nas redes sociais por pessoas desavisadas, bem como, propositadamente por indivíduos desqualificados, o que poderá causar sérios danos religiosos, conforme nossos fundamentos.

Sugerimos a PROIBIÇÃO dos “SMARTPHONES” durante a realização da sacralização de animais, balanças, apresentação de cabeças, bem como, TODA E QUALQUER MANIFESTAÇÃO DOS ORIXÁS NO MUNDO!

Porto Alegre, RS, 05 de junho de 2019.

**JORGE VERARDI
PRESIDENTE**

Sede provisória: Rua Uruguaí, nº 91, conjunto 304, bairro Centro - Porto Alegre - RS - Brasil. CEP 90.010.140

fone(fax): 51 3225-2800 - E-mail: atendimento@afrobras.org