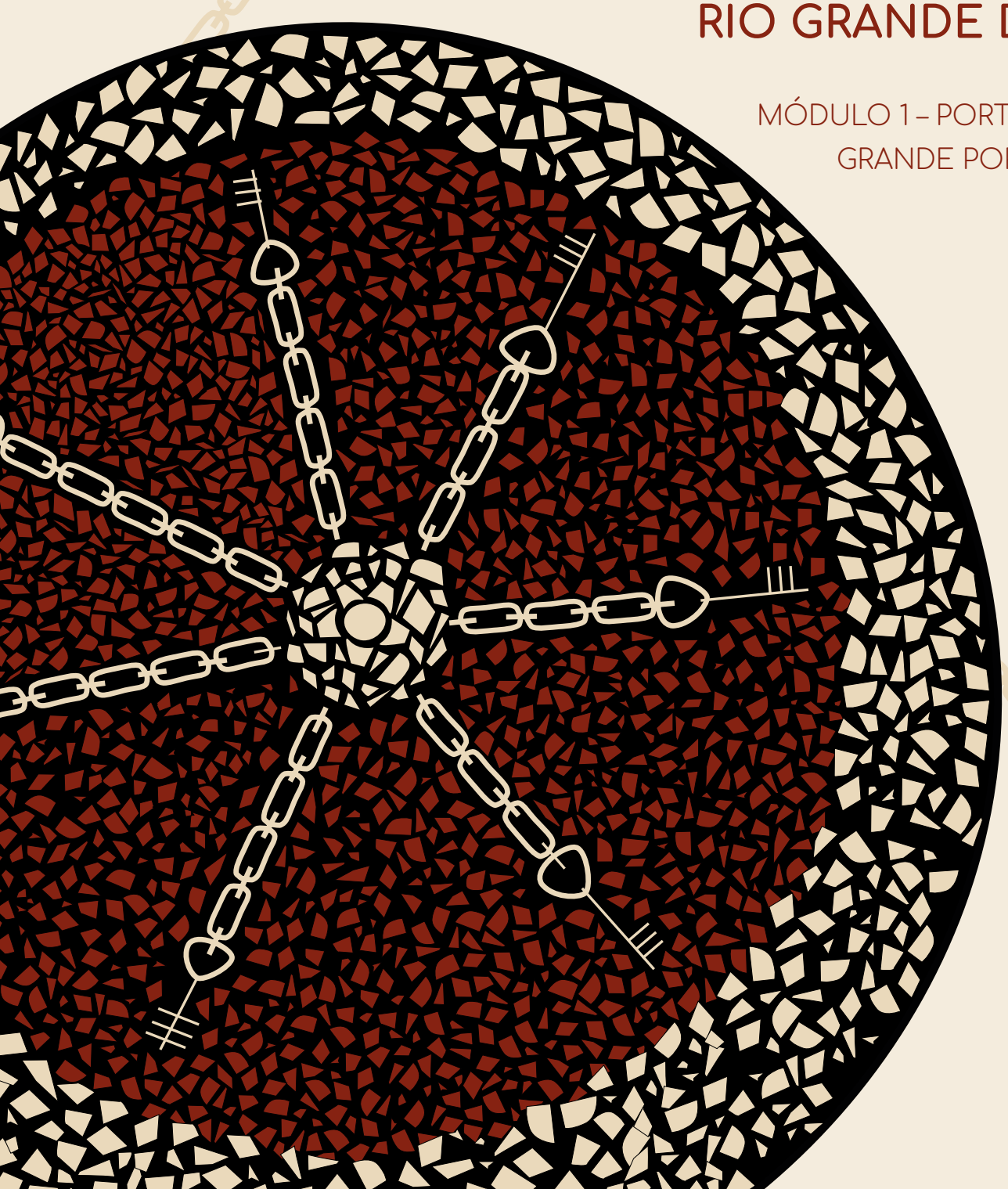
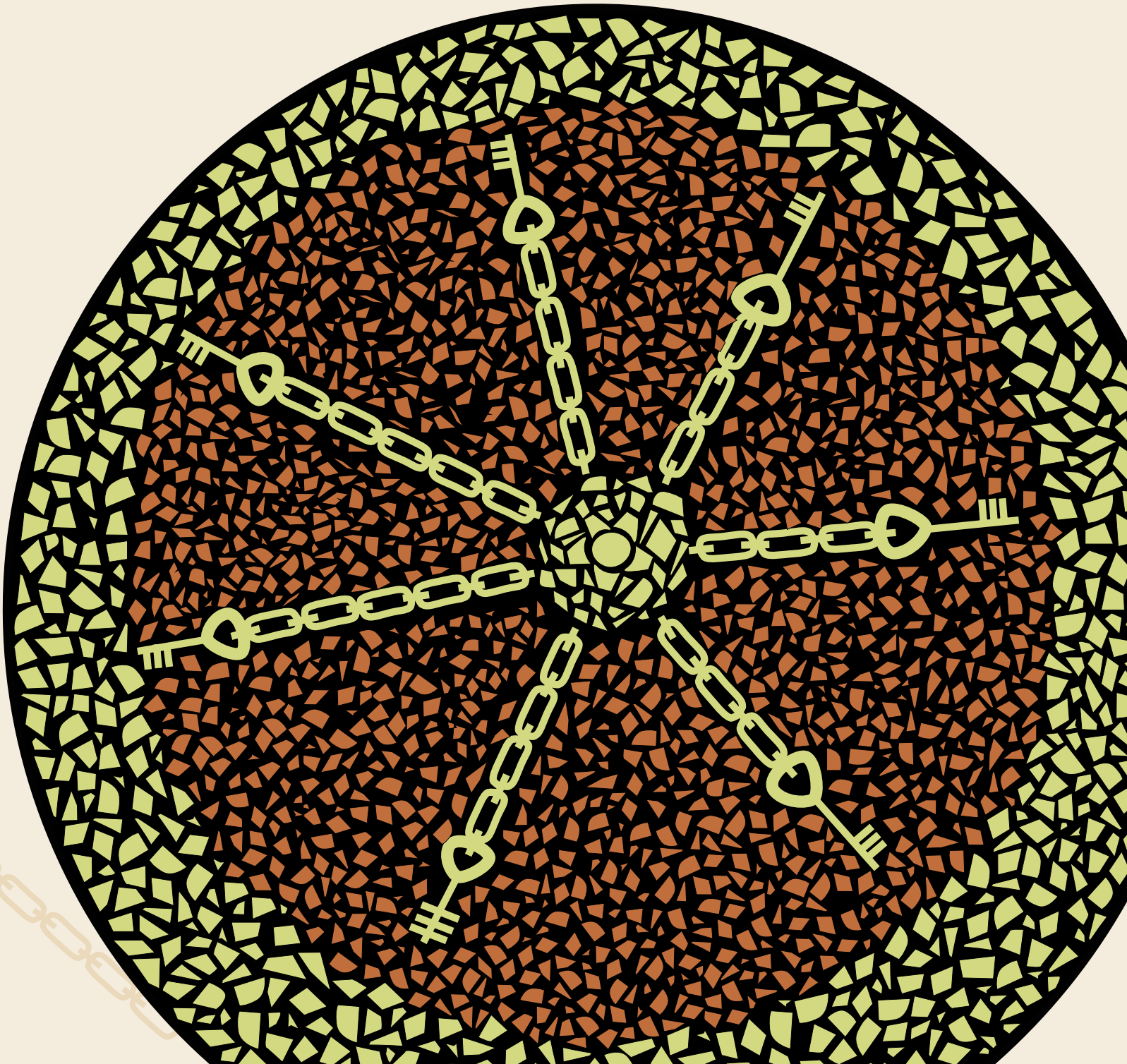
MAPEAMENTO DAS CASAS DE RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO RIO GRANDE DO SUL

MÓDULO 1 – PORTO ALEGRE E GRANDE PORTO ALEGRE



IPHAN



Presidente da República

Luiz Inácio Lula da Silva

Ministra da Cultura

Margareth Menezes

Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Leandro Antonio Grass Peixoto

Diretoria do Iphan

Andrey Rosenthal Schlee

Bruno Ferreira da Paixão

Desirée Ramos Tozi

Deyvesson Israel Alves Gusmão

Maria Silvia Rossi

Superintendência do Iphan no Rio Grande do Sul

Rafael Pavan dos Passos

Departamento de Articulação, Fomento e Educação

Desirée Ramos Tozi

Centro de Documentação do Patrimônio

Carolina Nascimento de Medeiros

Divisão de Editoração e Publicações do Patrimônio

Bruna da Silva Ferreira

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MAPEAMENTO DAS CASAS DE RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO RIO GRANDE DO SUL

MÓDULO 1 – PORTO ALEGRE E GRANDE PORTO ALEGRE

Porto Alegre, Iphan, 2024

Coordenação Geral: **CAMPO – Cultura, Meio Ambiente e Patrimônio**
Antropólogos/as: **Cauê Fraga Machado e Juliana Soares Campos**
Historiadora: **Maria do Carmo M. Aguilar**
Pesquisadoras de campo: **Dandara Dornelles e Dandara Barcellos**
Articuladoras locais: **Nancí Anjos da Silva**
Acompanhamento técnico do Mapeamento - Iphan: **Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias e Diego Luiz Vivian**
Fotografia: **Heitor Jardim, Dandara Dorneles, Dandara Barcellos, Amanda Anjos, Nanci Anjos da Silva e acervo pessoal dos/as afrorreligiosos/as entrevistados/as**
Elaboração do Documento Técnico Final: **Juliana Soares Campos e Maria do Carmo M. Aguilar**
Coordenação geral, supervisão e edição: **Ana Tereza Faria e Fernanda de Oliveira**
Revisão de texto: **Jonatah Cardoso e Thaniara Carvalho**
Projeto gráfico e diagramação: **Iago Passos**
Revisão de diagramação e arte final: **Ronaldo Nogueira e Luciano de Oliveira**

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
www.iphan.gov.br
publicacoes@iphan.gov.br
iphan-rs@Iphan.gov.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Aloísio Magalhães, Iphan

I59m

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).
Mapeamento das casas de religião de matriz africana no Rio Grande do Sul : Módulo 1 – Porto Alegre e Grande Porto Alegre. / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). – Dados eletrônicos (1 arquivo PDF). – Porto Alegre : Iphan, 2024.
327 p.

Modo de acesso: www.gov.br/iphan/pt-br
ISBN: 978-85-7334-404-2

1. Religiões africanas. 2. Território negro. 3. Cultura afro-brasileira. I. Título.

CDD 299.6

Elaborado por Carolina Nascimento de Medeiros – CRB-1/3321

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

PARTE I 26

Metodologia 27

Delimitação da amostragem 31

Religiões de matrizes africanas no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre: uma caracterização geral 38

A história afrobrasileira de Porto Alegre e região e seus territórios negros 44

A escravidão no contexto urbano de Porto Alegre: mobilidade, práticas sociorreligiosas, perseguição e resistência 44

Negros "feiticeiros" 59

Religiosidade sufocada 70

O pós-abolição, a racialização e a "imprensa negra" em Porto Alegre 81

Custódio: um "Príncipe" negro e babalorixá em Porto Alegre 91

Territórios Negros 98

PARTE II 118

Culturas de matrizes africanas no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre: conhecendo um pouco mais seus fundamentos e seu funcionamento geral **119**

Apresentando as casas da pesquisa **130**

01. Ase Egbe Ominide Ati Emiefã Lejugbe/ Sociedade de Umbanda e Religião Africana Oxalá Ogum Beira Mar **131**

02. Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Iemanjá (ASSOBECATY) **137**

03. Casa de Iemanjá Centro de Religião Afro-brasileiro /Axé 11 de Maio **145**

04. Centro Africano São Miguel Arcanjo **150**

05. Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá/Fraternidade Oxalá e Oxum **153**

06. Ilê Àsé Òbokún **160**

07. Ilê Asé Yemonja/Comunidade Terreira Ilê Asé Yemanjá Omiolodô **167**

08. Ilê Axé Ogunjá **173**

09. Ilê de Odé/ Sociedade Beneficente Fraternidade de Umbanda Pai Oxóssi das Matas **179**

10. Ilê Nação Oyó **187**

11. Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes **192**

12. Sociedade Africana Oxalá Bokun **197**

13. Templo de Umbanda Reino Nagô **202**

14. Yle Axé Omi Afayaba **208**

Festas e Lugares de referência para a cultura afrorreligiosa de Porto Alegre e região **214**

Bará do Mercado (Porto Alegre/RS) **217**

Festa de Oxum (Porto Alegre/RS) **231**

Pedra de Xangô e Gruta de Oxum na Praia da Alegria (Guaíba/RS) **245**

PARTE III **281**

Alguns apontamentos sobre as casas da pesquisa **282**

Conclusões: terreiros e patrimonialização **297**

Terreiros e lugares sagrados como patrimônio cultural afro-brasileiro **301**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **305**

FONTES HISTÓRICAS PESQUISADAS **319**

FONTES DISPONÍVEIS ON-LINE **321**

GLOSSÁRIO **323**

ÍNDICE DE IMAGENS

Figura 1- Mapa das Territorialidades Negras em Porto Alegre/RS – século XIX **115**

Figura 2- Mapa topográfico de Porto Alegre com os territórios negros – 1906 **116**

Figura 3- Pai Cristiano em um xirê para os orixás **134**

Figura 4- Pai Cristiano e sua mãe de santo **135**

Figura 5- Fachada do terreiro **136**

Figura 6- Mãe Carmen de Oxalá **143**

Figura 7 - Oficina de tambor na ASSOBECATY **144**

Figura 8- Pai Mozart **148**

Figura 9 - Salão ritual da Casa de Iemanjá **148**

Figura 10 - Genealogia de santo de Pai Mozart **149**

Figura 11 - Pai Alfredo de Xangô **152**

Figura 12 - Quarto de santo **152**

Figura 13 - Festa de Pretos Velhos **158**

Figura 14 - Barracão e quartos de santo **159**

Figura 15 - Pai Julinho, Pai Paulinho, Mãe Eloá e membros do terreiro **164**

Figura 16 - Pai Julinho de Òsalá **165**

Figura 17 - Mesa de Ibeji no Ilê Àsé Òbokún **166**

Figura 18 - Baba Diba e Mãe Eloá **171**
Figura 19 - Retrato de Iya Julia de Iemonja, fundadora do terreiro **172**
Figura 20 - Pai Paulinho do Xoroquê **176**
Figura 21 - Mesa de jogo de búzios de Pai Paulinho **177**
Figura 22 - Imagens no Ilê Axé Ogunjá **178**
Figura 23 - Pai Paulinho e Mãe Eloá em entrevista no Ilê de Odé **184**
Figura 24 - Paulinho de Odé **185**
Figura 25 - Homenagem à Odé **186**
Figura 26 - Mãe Ieda de Ogum **189**
Figura 27 - Espaço sagrado da nação **190**
Figura 28 - Altar de pretos velhos e caboclos **191**
Figura 29 - Pai Jorge de Iemanjá **195**
Figura 30 - Altar no Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes **196**
Figura 31 - Homenagem a Iemanjá **196**
Figura 32 - Homenagem aos oguns **200**
Figura 33 - Babami (Pai Jeferson) **201**
Figura 34 - Homenagem na mata **201**
Figura 35 - Parede com certificados e imagens na entrada do centro **205**
Figura 36 - Pintura de Pai Marçal de Xangô **206**
Figura 37 - Altar no Templo de Umbanda Reino Nagô **207**
Figura 38 - Pai Rudy e Mãe Eloá durante a entrevista no Ilê Axé Omi Afayabá **211**
Figura 39 - Pai Rudy e filhos de santo no Ilê Axé Omi Afayabá **212**
Figura 40 - Pai Rudy D`Iemanjá **213**
Figura 41 - Bará do Mercado **219**
Figura 42 - Paulinho do Xoroquê oferendando o Bará do Mercado **220**
Figura 43 - Filhos de santo de Mãe Eloá em ritual no Bará do Mercado **221**
Figura 44 - Filhos de santo de Mãe Eloá em ritual no Bará do Mercado **221**

Figura 45 - Mercado Público em 1890 **224**
Figura 46 - Príncipe Custódio **225**
Figura 47 - Início da Festa de Oxum na Praia de Ipanema **238**
Figura 48 - Primeiras oferendas para Oxum **238**
Figura 49 - Homenagens a Oxum **239**
Figura 50 - Entardecer na Praia de Ipanema **239**
Figura 51 - Homenagens a Oxum **240**
Figura 52 - Começa a procissão **240**
Figura 53 - Imagem de Mãe Oxum **241**
Figura 54 - Procissão levando a imagem **242**
Figura 55 - Oferendas a Oxum **242**
Figura 56 - Monumento a Oxum **243**
Figura 57 - Oferendas na Praia de Ipanema **243**
Figura 58 - Participantes da festa levando oferendas a Oxum para as águas **244**
Figura 59 - Fogos de artifício para Oxum **244**
Figura 60 - Pedra de Xangô **267**
Figura 61 - Autoridades religiosas de matrizes africanas dão abraço simbólico na Pedra **268**
Figura 62 - Atividade cultural durante o Alujá de Xangô **268**
Figura 63 - Mãe Carmen em cima da Pedra de Xangô **269**
Figura 64 - Ritual em cima da Pedra de Xangô **270**
Figura 65 - Chamada para Reunião Pública sobre a Pedra de Xangô e a Gruta de Oxum **271**
Figura 66 - Chamada para o Seminário Internacional Pedra de Xangô, em 11/06/2020 **272**
Figura 67 - Início da Procissão para o Xirê de Oxum 2010 - Saída da sede da ASSOBECATY **273**
Figura 68 - Procissão - Xirê de Oxum. 2010 **274**

Figura 69 - Xirê de Oxum. 2010 **275**

Figura 70 - Retirada da imagem de Oxum da sede da ASSOBECATY para o museu, 2012 **276**

Figura 71 - Cerimônia de volta da Oxum à Praia - colocação da Imagem na Gruta reformada, 2013 **277**

Figura 72 - Xirê de Oxum. 2016 **278**

Figura 73 - Gruta de Oxum reformada **279**

Figura 74 - Placa ao lado da Gruta de Oxum **280**

INTRODUÇÃO

O presente relatório tem como objetivo apresentar os resultados da pesquisa de mapeamento de casas de matrizes africanas da cidade de Porto Alegre e região metropolitana. O trabalho foi realizado de acordo com as diretrizes do Projeto Básico do IPHAN/RS (Processo nº 01512.000283/2019-09), e contemplou pesquisa de cunho etnográfico e histórico. O objetivo foi produzir um levantamento panorâmico do campo afrorreligioso da Grande Porto Alegre, que possa servir como material técnico especializado para embasar processos de patrimonialização futuros ou em curso. A pesquisa foi fundamentada pela bibliografia histórica e antropológica disponível sobre o tema e contou com trabalho de campo em quatorze terreiros na região indicada, entrevistas com babalorixás e ialorixás sobre os marcos culturais afrorreligiosos de Porto Alegre e região, além de acompanhar uma importante festa afrorreligiosa pública que acontece todos os anos na cidade. Privilegiou-se uma metodologia qualitativa, capaz de mergulhar em questões que atravessam esse campo religioso, a partir de entrevistas e depoimentos das/

os sacerdotes das casas escolhidas. A preferência pela pesquisa qualitativa não faz perder de vista o caráter abrangente de suas conclusões, uma vez que, como já pontuou o antropólogo Edgar Barbosa Neto (2012), ao estudar algumas casas, mesmo com todas as diferenças que compõem cada uma delas, é possível perceber um sistema comum de operações em funcionamento que atravessa todo esse campo afrorreligioso.

Conforme bem sinalizado no Projeto Básico do IPHAN/RS, as religiões de matrizes africanas no Brasil são, historicamente, vítimas do racismo e da intolerância religiosa. Mesmo com as garantias constitucionais de seus direitos de liberdade de culto e promoção e valorização das manifestações culturais afro-brasileiras (Art. 215 e 216), previstas também no Estatuto da Igualdade Racial, a realidade atual não deixa de apresentar diversos exemplos de violência física e simbólica contra essa cultura. Este documento técnico visa, nesse sentido, subsidiar a atuação do IPHAN no que lhe cabe em relação à proteção material e imaterial das manifestações culturais das religiões de matrizes africanas e de suas casas na região da Grande Porto Alegre.

No Rio Grande do Sul, as culturas das religiões de matrizes africanas assumem uma multiplicidade de formas e designações, a depender da casa ou terreiro. Nas casas de religião que abarcaram a pesquisa, as denominações religiosas declaradas pelas/os zeladoras/es das casas variaram consideravelmente: *religião afro-brasileira, afro- umbandista, africanista, nação, batuque, candomblé, umbanda, quimbanda,* ou uma combinação de duas ou mais dessas nominações. Para melhor

entender esse universo, podemos dividi-lo, analiticamente, em três grandes formas de religiosidade: no ***batuque*** (ou ***nação***), são cultuados os *orixás* (divindades ou forças da natureza) e os *eguns* (espíritos dos mortos). Importante destacar que "nação", nas religiões de matrizes africanas, refere-se a uma tradição cultural. Cada tradição é classificada de acordo com sua vinculação com diferentes regiões etnolinguísticas da África. Esse fator incide na língua ritual predominantemente praticada, nas divindades cultuadas, nos toques dos atabaques, nas cantigas e nos mitos de referência. Influi, também, nos diferentes modos de organização litúrgica – modos de iniciação e de graduação das/os iniciadas/os, modos de preparação dos fundamentos (conferir glossário), por exemplo. As casas que praticam nação, subdividem-na, principalmente, em *oyó, cabinda, jeje, jeje-ijexá* ou *ketu*, fazendo referência às regiões da África de onde se originaram cada nação.

Na ***umbanda***, cultuam-se entidades (ou guias espirituais), ligadas ao universo afro-brasileiro (os caboclos, preto-velhos, povo cigano, entre outros) e na ***quimbanda***, cultuam-se *exus*, *pomba-giras*, chamados, também, de *povo da rua*. Nação, umbanda e quimbanda não costumam ser, no entanto, modalidades isoladas e únicas em cada *casa, terreiro*, *terreira* ou *ilê*, consideram-se, na verdade, *lados* ou *linhas* que podem coexistir em um mesmo lugar. O cruzamento desses *lados* irá variar de acordo com o terreiro, o que proporciona um caráter único a cada um.

Ao mesmo tempo, cada nova casa é sempre fundada por uma *mãe de santo/pai de santo* ou *ialorixá/babalorixá* que foi

iniciada/o e veio de outra casa, criando, entre elas, uma vinculação de *linhagem*. O que se denomina *parentesco de santo* é essa vinculação criada entre a/o *ialorixá/ babalorixá* e seus/ suas *filhos/as de santo*, criando uma rede de parentes de santo (*filhos/as, irmãos/ãs, pais/mães, avôs/avós de santo*), o que contribui para que várias casas estejam conectadas por esses laços de parentesco religioso. A pesquisa confirma a singularidade de cada terreiro, de suas formas específicas de cultuar as divindades e entidades, de cruzar os *lados*, sem deixar de fazer parte de uma extensa rede de relações com outras casas.

Algumas/uns autoras/es chamam atenção para a grande quantidade de casas de matrizes africanas no Rio Grande do Sul na atualidade (Corrêa 2002, 2007; Barbosa Neto 2012, Oro 2012), apesar de não contarmos com uma pesquisa quantitativa que demonstre esses números com segurança em todo o Estado. O antropólogo Norton Corrêa, em um trabalho de 2007, faz uma estimativa de cerca de 30 mil terreiros no Estado, apontando uma maior concentração na região metropolitana de Porto Alegre (Corrêa 2007). Um censo realizado pela Prefeitura de Porto Alegre, entre os anos de 2006 e 2008, apontou a existência de 1.290 terreiros na capital (Oro, 2012). A pesquisa *Mapeando o Axé*, realizada em 2010, por meio de uma parceria entre MDS, UNESCO, FCP e SEPPIR[1], mapeou 1.342 terreiros na região metro-

◇◇◇◇◇◇◇

1 O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Fundação Cultural Palmares (FCP), realizaram o Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiro nas capitais e regiões metropolitanas dos estados de Minas Gerais, Pará, Pernambuco, e Rio Grande do Sul. O projeto foi executado pela Associação Filmes de Quintal, instituição habilitada por meio de edital público. Ver : http://www.mapeandoaxe.org.br/

politana de Porto Alegre. Segundo os censos de 2000 e 2010, realizados pelo IBGE, o Rio Grande do Sul apareceu como o Estado em que o maior número de pessoas se declara pertencente a religiões afro-brasileiras. No censo de 2010, 1,47 % da população gaúcha se declarou praticante dessas religiões, enquanto a média da população brasileira total foi de 0,3% de afrorreligiosos. Se o recorte for a região metropolitana de Porto Alegre, esse número sobe para 2,52 % da população, e, na cidade de Porto Alegre, essa porcentagem é ainda mais alta: 3,35% da população se declarou afrorreligiosa. Para fins de comparação, no mesmo censo, a porcentagem da população declarada praticante de religiões de matrizes africanas na Bahia foi de 0,34% e a do Rio de Janeiro, 0,89%. O Rio Grande do Sul também aparece à frente em números absolutos: 157.599 indivíduos (Oro, 2012).

Como destaca o antropólogo Ari Pedro Oro (2012), esses números são subestimados em, no mínimo, a metade da realidade. Isso porque grande parte das pessoas não declara sua religiosidade como afro-brasileira. Essa não declaração é resultado de muitos processos, dentre eles, é possível indicar uma relação com o chamado sincretismo, que possui uma tendência a privilegiar a religião católica como a declarada, resultado do receio do estigma gerado pela discriminação e preconceito que incidem contra as culturas de matrizes africanas e afro-brasileiras. De qualquer forma, o fato de o Rio Grande do Sul possuir o maior número de praticantes declarados dessas religiões no Brasil, para muitos, pode ser surpreendente. Isso ocorre devido a uma ideia difundida que coloca o sul do país como um lugar predominantemente "branco", em termos populacionais e cul-

turais. E, também, devido à escassez de material bibliográfico sobre o assunto no Estado, tanto etnográfico quanto histórico. O que se percebe, na realidade – em contraponto a esse imaginário, sobretudo em algumas regiões, como a metropolitana de Porto Alegre – é uma presença viva e marcante da cultura e religiosidade afro-brasileiras. A intensa presença de casas de religião de matrizes africanas na região de Porto Alegre pode ter suas origens investigadas a partir da história de colonização da região, do intenso fluxo de escravizadas/os. Assim podem ser facilmente traçadas certas cartografias de territórios negros, regiões que formavam guetos negros na época escravagista e que ainda hoje estão intimamente conectadas com esse passado.

Os poucos dados historiográficos disponíveis apontam a existência de casas de batuque no Estado a partir da primeira metade do século XIX. As primeiras, das quais se tem notícia, estão localizadas nas cidades de Pelotas e Rio Grande, e dali espalham-se para o resto do estado (Corrêa 2007, Braga 1998, Lirio de Mello 1995, Oro 2012). No livro *As Religiões Africanas no Brasil,* o sociólogo Roger Bastide apresenta o material de Aquiles Porto Alegre sobre o *batuque* nesse período do século XIX: "ao mesmo tempo um divertimento, um culto e uma cerimônia fúnebre" (Bastide, 1971:287 apud Barbosa Neto 2012:4). Em outro trecho, Bastide mostra dados fornecidos pela polícia de Porto Alegre durante a primeira metade do século XX: "o número de batuques é relativamente alto; mesmo atualmente, aumenta de ano para ano. A mais antiga casa data de 1894." (Bastide 1971:288 apud Barbosa Neto 2012:4). Documentos apontados por historiadores mostram, no entanto, diversos indícios de práticas religio-

sas africanas bem antes disso (ver parte 2 do presente relatório). Segundo Oro (2002, 2012), a umbanda teria se iniciado também no município de Rio Grande em 1926 e levada para Porto Alegre em 1932 e a quimbanda ou *linha cruzada* teria ganhado seus primeiros terreiros na década de 1970.

Continuando nos tempos passados da história dessas religiões na região de Porto Alegre, a historiadora Sandra Pesavento pontua três marcos regionais, datados entre o final do século XIX e começo dos XX. Eles são conhecidos por abrigar grande parte da população negra da cidade: a Colônia Africana (hoje Bairro Rio Branco), o Areal da Baronesa (localizado na atual Cidade Baixa) e a Ilhota. Essas regiões, ainda hoje, contam com uma grande quantidade de terreiros. A pesquisa irá buscar aprofundar essas relações de construção histórica desses espaços como territórios negros e de resistência a todas as formas de violência física e cultural sofridas por essas religiosidades ao longo de séculos.

O relatório pretende apresentar alguns aspectos do funcionamento das culturas e religiões de matrizes africanas em Porto Alegre e região metropolitana, o que inclui, necessariamente, uma íntima relação entre suas/seus praticantes, as divindades e entidades cultuadas e os territórios que ocupam. Os dados etnográficos que seguem tratarão de demonstrar essas conexões e a importância vital da casa, seja como construção arquitetônica, seja como o fio que conecta humanos, divindades, objetos e locais, de modo que, desfazer de algum deles implica na morte dos outros. Ao longo do relatório, ficará demonstrado que a necessidade de permanência e preservação dos terreiros

de matrizes africanas da região ultrapassa questões mundanas e atingem outros planos. Pela cosmologia e pelos fundamentos litúrgicos dessas culturas, a continuidade da existência das casas depende da sua permanência nos espaços em que ocupam, uma condição posta pelas próprias entidades, divindades e espíritos antepassados. Nesse sentido, uma ação de despejo de um terreiro, como aconteceu no caso do *Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá/Fraternidade Oxalá e Oxum*, zelado por Mãe Eloá (conforme Parecer Técnico n. 953/2015 COTEC/IPHAN-RS[2]), pode ser configurada como uma destruição, não apenas simbólica, mas efetiva, de um templo religioso, pois inviabiliza a existência dos seres que regem aquele lugar.

É nesse sentido que se faz necessária a atuação dos órgãos estatais com competência para promover políticas de proteção das culturas e religiões de matrizes africanas. Como chama atenção o historiador Francisco P. Cunha Paz (2017), até a década de 1980 as políticas de patrimônio do Estado seguiram uma tendência hegemônica no pensamento social brasileiro de produzir uma narrativa histórica que invisibilizava os legados culturais e patrimoniais da população negra e da herança africana no país. A criação do SPHAN, Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (que depois se tornou IPHAN), em 1937, impulsionou um extenso processo de seleção de bens culturais que representassem a identidade nacional. Esse processo, no entanto, estava alinhado às discussões teóricas da

◇◇◇◇◇◇◇

2 Parecer Técnico n. 953/2015 COTEC/IPHAN-RS, consta do Processo de Tombamento n. 1794-T-16 (01450.008680/2020-40), "Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá, localizado no município de Canoas, Estado do Rio Grande do Sul". Parecer redigido pelos técnicos Beatriz Muniz Freire e Marcos Benedetti.

época, que argumentavam pelas teorias da mestiçagem, tendo como teórico expoente Gilberto Freyre (2006). Para ele, o Brasil era formado por um só povo mestiço, fruto da mistura das três raças, a/o branca/o, a/o negra/o e a/o indígena. A consequência disso, como mostra Paz é que: "A construção do discurso do/a mestiço/a como o 'nacional' é acompanhada de um processo de 'desafricanização' de vários elementos culturais, simbolicamente clareados" (Cunha Paz, 2017: 98). Esse discurso unificado de identidade nacional, posteriormente chamado de "mito da democracia racial", perdurou por décadas no país, impactando diretamente nos processos de seleção dos bens culturais que comporiam o patrimônio nacional, ignorando e excluindo os exemplares das matrizes civilizatórias negras e indígenas (Lima 2012, Paz 2017).

As últimas décadas foram caracterizadas por grandes mudanças de perspectiva teóricas, conceituais e políticas no IPHAN, abrindo mais espaços para políticas específicas de patrimonialização de bens das culturas não hegemônicas, com progressiva atenção e valorização da cultura afro-brasileira, aos bens culturais negros. As discussões atuais internas ao IPHAN costumam fazer referência a esse tipo de patrimônio como "bens culturais não consagrados" (Fonseca, 2005). É necessário lembrar o papel fundamental dos próprios movimentos sociais negros como agentes de pressão para essa mudança de perspectiva. Na esteira dessas transformações, as religiões afro-brasileiras ocupam um lugar importante: o tombamento do Terreiro Casa Branca, na cidade de Salvador, em 1986 (Processo de Tombamento 1.067-T-82), é considerado um marco que inau-

gura a patrimonialização de bens afro-brasileiros. Antes disso, é bom lembrar, em 1938 o ainda SPHAN tombou o acervo/coleção do Museu de Magia Negra no Rio de Janeiro (Processo de Tombamento 0035-T-38), considerado outro marco histórico, mas visto como um evento isolado, sucedido por um longo período de invisibilidade dos bens culturais negros pelo Estado brasileiro. O caso do tombamento do Terreiro Casa Branca representa um ato inaugural de uma nova postura do IPHAN em direção a uma progressiva valorização do patrimônio afro-brasileiro e, também, o começo de uma nova concepção de patrimônio. Francisco Paz relembra, em um dos seminários do IPHAN que discutia o tombamento de Casa Branca, com a presença de técnicos e acadêmicos, um momento emblemático para esse despertar de uma mudança de paradigma:

> Em uma dessas reuniões técnicas, ao ser questionada sobre o que seria tombado em Casa Branca, uma funcionária do Iphan afirmou: 'nada, só tem espaço', demonstrando assim que o terreiro não correspondia aos valores patrimoniais que a instituição historicamente reconhecia (...). Se não havia valor material, o que se buscava preservar?" (Cunha Paz, 2017: 104).

A fala da funcionária, que demonstra uma concepção altamente restritiva do conceito de patrimônio, é boa para pensar como a possibilidade de tombamento de um terreiro de religião de matrizes africanas colocava novos problemas à visão

clássica e engessada do patrimônio material e exigiu das/os envolvidas/os um longo movimento de reconstrução dos pilares conceituais acerca do que é patrimônio. A partir desse caso inaugural, o IPHAN vem avançando na construção de "um novo olhar patrimonial" capaz de compreender e incluir os bens culturais não hegemônicos, por exemplo, os de matrizes africanas. Novamente Francisco Cunha Paz resume bem a questão:

> Podemos afirmar que o tombamento de Casa Branca já adiantava a necessidade de reformulação nos conceitos que sustentam as práticas de preservação. Era preciso entender que o patrimônio cultural já deveria ser apreendido a partir da relação entre elementos materiais e imateriais e da sua constituição enquanto referência cultural para a comunidade. Casa Branca já nos mostrava que não poderíamos continuar pensando que o patrimônio fosse algo inerente às coisas. Nada, sejam monumentos ou práticas culturais imateriais, possui intrinsecamente uma natureza patrimonial. É preciso pensar o patrimônio a partir de uma ótica fora do discurso que o naturaliza, como um processo sócio-histórico e não apenas como signo" (Paz, 2017: 105) [...] É necessário empreender outras maneiras interpretativas de observar os bens culturais de matriz africana, entender que eles estão para além da dualidade institucional de materialidade e imaterialidade, que se relacionam com um território para além dos aspectos físicos e geográficos e estão numa relação de mediação que inclui o cosmo e o outro (Ibid. p. 107).

Sobre a legislação específica que embasa os processos de reconhecimento dos bens afrorreligiosos como patrimônio cultural brasileiro, podemos destacar que o Brasil é signatário da **Convenção para Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972.** O **Decreto nº 5.753, DE 12 DE ABRIL DE 2006**, promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. Já o **Decreto nº 10.088, DE 5 DE NOVEMBRO DE 2019,** consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Na legislação interna do país, destaca-se o **Decreto Lei 25/1937** que institui o Tombamento, acolhido pela CF de 198; o **Artigo 216 da Constituição de 1988**, que dispõe sobre o patrimônio cultural brasileiro, composto pelos bens de natureza material e imaterial e o **Decreto 3.551/2000**, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. Tem-se ainda o **Estatuto da Igualdade Racial (12.288/10)** e o **Plano Nacional de Cultura (12.343/10)** que contribuem para colocar o IPHAN como órgão estratégico para a promoção da igualdade racial e para o combate ao racismo no Brasil, além da **Portaria nº188/2016** que dispõe sobre ações para a preservação de bens culturais dos povos de matrizes africanas, a **Portaria nº194/2016** que dispõe sobre as diretrizes e princípios para a preservação de bens culturais de matrizes africanas, a **Portaria nº 200/2016** que dispõe sobre a regulamentação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e **a Portaria nº375/2018** que institui a política de patrimônio cultural material

do Iphan, contemplando as especificidades culturais de povos e comunidades tradicionais.

O presente relatório será dividido em três partes. Na primeira delas, será apresentada a metodologia da pesquisa, bem como os critérios elencados para a escolha da amostragem, levando em consideração a diminuição da amostra proposta inicialmente, devido às limitações impostas pela pandemia do coronavírus. Também será realizada uma caracterização geral e um levantamento histórico das religiões de matrizes africanas em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul. Na segunda parte do relatório, apresentaremos com mais detalhes as casas de religião da pesquisa e os espaços e monumentos elencados como importantes pontos culturais e sagrados para a comunidade afrorreligiosa de Porto Alegre e região metropolitana. A terceira parte contém algumas análises do material etnográfico coletado pela pesquisa e apontamentos sobre a importância da patrimonialização como instrumento de valorização da cultura afrobrasileira.

PARTE I

Metodologia

Conforme previsto no Projeto Básico que originou esta pesquisa, seu objetivo geral foi "identificar aspectos relevantes do campo religioso e das casas de matrizes africanas do município de Porto Alegre/RS e Grande Porto Alegre, visando subsidiar as ações do IPHAN voltadas para o patrimônio material e imaterial dos povos e comunidades tradicionais de Matrizes Africanas. Dentre essas ações, destacamos os "tombamentos de terreiros e registros" (Projeto Básico, Processo nº 01512.000283/2019-09, p. 2). Tendo em vista o cumprimento desse objetivo, bem como dos objetivos específicos, foi definida uma metodologia de trabalho de cunho predominantemente qualitativo, composta por trabalho de campo e pesquisa bibliográfica. A equipe de pesquisa foi composta pelos/as antropólogos/as Cauê Fraga Machado e Juliana Soares Campos, pela historiadora Maria do Carmo Moreira e pelas estudantes de ciências sociais Dandara Barcelos e Dandara Dornelles. A elaboração do Relatório Técnico Final foi realizada pela antropóloga Juliana Miranda Soares Campos e pela historiadora Maria do Carmo Moreira. A coordenação-ge-

ral do trabalho foi executada pelas antropólogas Ana Tereza Faria e Fernanda de Oliveira.

Na etapa de levantamento bibliográfico, foi realizada, pela historiadora da equipe, uma pesquisa histórica bibliográfica sobre o campo religioso de matrizes africanas no Rio Grande do Sul, especialmente no território delimitado, buscando conhecer, na medida do possível, sua origem e disseminação. A historiadora também se utilizou de pesquisa documental em arquivos públicos do Rio Grande do Sul, sobre códigos de Posturas de Porto Alegre do século XIX, petições para festejos da população negra livre e liberta do século XIX, cartas de alforria e jornais dos séculos XIX e XX. Foi também realizado, pela equipe de antropólogos, um levantamento sobre a bibliografia disponível a respeito das religiões afro-brasileiras, com foco no Estado do Rio Grande do Sul, dentre trabalhos antropológicos, etnográficos, ou de cronistas e viajantes dos séculos anteriores ao XX, mapeando as principais questões que atravessam esse material bibliográfico.

Para a parte dedicada ao trabalho de campo que embasaria a pesquisa, definiu-se, primeiramente, um recorte de vinte e cinco (25) casas de religião nos municípios de Porto Alegre, Alvorada, Canoas, Guaíba e Gravataí. Para definição dessas 25 casas, utilizou-se uma combinação de variáveis, que explicaremos mais adiante. Mas, como um primeiro mapa de referência, a equipe utilizou os resultados de outra pesquisa já existente: *Mapeando o Axé* (Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiro) realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e pela Organização das Nações

Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em parceria com a Fundação Cultural Palmares (FCP) e com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR)/ 2011. Tal pesquisa forneceu um quadro quantitativo da distribuição das modalidades de religião de matrizes africanas em Porto Alegre e região metropolitana. Além do trabalho de campo nas casas de religião, a pesquisa previa a identificação e o acompanhamento de festas e rituais públicos e a visita e estudo dos lugares de referência para a comunidade afrorreligiosa nas cidades escolhidas, passíveis de patrimonialização, em conformidade com as categorias do Decreto 3.551/2000[3].

A escolha por um método predominantemente qualitativo seguiu a premissa antropológica de privilegiar o conhecimento dos interlocutores da pesquisa como uma das principais fontes de dados. Uma forte característica metodológica do trabalho antropológico é seu interesse por uma coleta de dados a partir de uma aproximação com seus sujeitos de pesquisa, atenta aos detalhes da fala e dos gestos, sempre em busca de profundidade. Nas palavras do antropólogo Clifford Geertz: o caráter especial "do que os antropólogos fazem, sua abordagem holista, humanista, sobretudo qualitativa e fortemente artesanal da pesquisa social, é o cerne da questão" (Geertz, 2001: 86-90).

Outro ponto fundamental do trabalho antropológico, que vem sendo um dos centros dos debates teóricos da disciplina nas últimas décadas, é o que podemos chamar de uma premissa de "simetrização" dos saberes, para usar o termo do

3 O Decreto institui em seu Artigo 1º, o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial: Saberes, Celebrações, Lugares e Formas de Expressão.

antropólogo Bruno Latour (1994), ou seja, de que a pesquisa parte de um lugar em que não há hierarquização entre conhecimentos. Para essa forma de fazer antropologia, o discurso da ciência acadêmica não é mais científico ou mais importante do que o discurso do curandeiro e do xamã indígena ou da ialorixá de um terreiro. Oriundo de diferentes matrizes epistêmicas, não cabe ao pesquisador estabelecer categorizações hierárquicas entre eles. Nesse sentido, a boa pesquisa antropológica abandona conceitos como "crença", porque dizer que "os outros creem" em algo, traz consigo um pressuposto de que o pesquisador, em contraposição, é aquele que tem um acesso epistêmico privilegiado à realidade. A presente pesquisa se orientou tendo essa premissa como central, buscando alçar o conhecimento dos zeladores, pais e mães de santo dos terreiros sempre a um lugar de protagonismo.

Estabelecidas tais diretrizes gerais, definiram-se como principais métodos de coleta de dados empíricos: visitas às casas de religião selecionadas (quantas vezes forem necessárias) e aplicação de questionários socioculturais para caracterização geral das casas; entrevistas estruturadas e semiestruturadas com os responsáveis por cada uma das casas; registros imagéticos das casas, das festas e dos rituais acompanhados; observação participante das festas e rituais públicos e dos lugares identificados como referências para a comunidade afrorreligiosa de Porto Alegre e região; entrevistas, sobre os lugares e as festas com potencial de patrimonialização, com zeladores/as e representantes de entidades e instituições ligadas à cultura e à religiosidade de matrizes africanas. Solicitou-se, aos entre-

vistados, autorização de uso das informações e imagens colhidas através de documento por escrito ou por áudio (Termos de Cessão de Uso de imagem, sons e falas e de direitos autorais)[4].

Delimitação da amostragem

Considerando que é possível perceber um sistema comum de operações em funcionamento que atravessa todo esse campo afrorreligioso (Barbosa Neto 2012), partimos do entendimento de que o acompanhamento de festas públicas, somado a pesquisa sobre vinte cinco casas de religião e sobre os lugares públicos de referência para a comunidade afrorreligiosa local, formariam um recorte satisfatório para identificar os aspectos mais relevantes do campo religioso de matrizes africanas em Porto Alegre e Região Metropolitana. Para a seleção dessas vinte e cinco casas, foram utilizados vários critérios combinados entre si. Conforme já foi mencionado, a base quantitativa que deu o primeiro norte à presente pesquisa foi o trabalho "Mapeando o Axé". Analisando essa base de dados, a equipe, primeiramente, definiu que a distribuição desses vinte e cinco terreiros seria proporcional ao número de casas nos diferentes municípios

◇◇◇◇◇◇◇

4 Conforme item 8.1.4 do Projeto Básico, junto com a entrega do Relatório Técnico Final, serão disponibilizados os Arquivos Audiovisuais e os Termos de Cessão de Uso de imagem, sons e falas e de direitos autorais.

participantes da pesquisa, bem como respeitaria as diferentes modalidades de religião.

Com o avançar do trabalho historiográfico, foi possível perceber uma importante relação entre a concentração de terreiros antigos em regiões historicamente conhecidas como "territórios negros" de Porto Alegre. Esse fator se mostrou um dado relevante para pensar a forte relação cravada no espaço entre o passado e o presente da cultura e religiosidade negras nessas regiões, com grande valor patrimonial e potencial de patrimonialização. São, principalmente, três grandes territórios negros ressaltados por pesquisadores – Areal da Baronesa (atual Cidade Baixa), Colônia Africana (atual Bairro Rio Branco e adjacências), e Ilhota (atual Bairro Menino Deus) (Vieira, 2017). Essas conclusões orientaram a pesquisa no sentido de incluir alguns terreiros localizados nessas regiões. Por sua limitação de tempo, a pesquisa direcionou parte de sua amostragem, sobretudo para a Cidade Baixa, antigo Areal da Baronesa, importante referência de ocupação simbólico-espacial para a comunidade negra porto-alegrense. Foram entrevistados três terreiros dessa região.

A escolha das casas também tentou levar em conta os terreiros conhecidamente mais longevos e/ou com grande atuação de seus zeladoras/es no movimento afrorreligioso do Rio Grande do Sul. O ponto da longevidade possui especificidades que necessitam ser levadas em conta, como a alteração do nome de uma casa quando há mudança de seu/sua sacerdote/

isa, por motivos internos à religião, (conforme mostraremos mais à frente).

Além desses critérios, a equipe teve, como um dos pontos de partida, o *Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá/ Fraternidade Oxalá e Oxum*, localizado no Bairro Niterói, no município Canoas, dirigido por Maria Eloá Santos dos Anjos, conhecida como Mãe Eloá; uma casa antiga e tradicional, que sofre uma ação de despejo da Aeronáutica e conta com um pedido de tombamento pelo IPHAN. Em conformidade com os pareceres do IPHAN[5] sobre esse pedido de tombamento, uma parte considerável da pesquisa se desenrolou tendo o terreiro de Mãe Eloá como eixo central que apontava para outros terreiros relacionados a ele. A partir do contato e de entrevista com Mãe Eloá, foi mapeada uma rede de relações entre sua casa e outras casas ligadas a ela.

Uma primeira leva de treze terreiros a serem incluídos na pesquisa foi definida a partir desses critérios. Foi realizado um campo exploratório para um primeiro contato com os/as sacerdotes/isas das casas que se pretendiam entrevistar, seguindo as premissas básicas da ética em pesquisa antropológica, informando-os sobre a natureza da pesquisa e os convidando para participação. Ao longo de três meses, foram realizadas visitas e entrevistas nas casas selecionadas nos municípios de Porto Alegre, Canoas e Alvorada, a partir das quais foi possível acom-

◇◇◇◇◇◇◇

5 Parecer 953/2015, no Processo 1794-T-16 e também o Parecer 0960/2016 COTEC/IPHAN-RS em que Beatriz Freire se manifesta favorável ao tombamento emergencial.

panhar um pouco o modo como as/os zeladoras/es e sua comunidade vivenciam a territorialidade da sua terreira.

Um dos critérios para identificação das festas, rituais públicos e lugares públicos de referência cultural para a comunidade afrorreligiosa com possível potencial de patrimonialização seria a indicação das/os próprias/os zeladoras/es das vinte cinco casas incluídas na pesquisa. Ao fazer essas indicações, os/as zeladores/as seriam também entrevistados/as sobre esse tema em específico. Além das/os zeladoras/es, outras fontes de identificação desses lugares, festas e rituais foram instituições e entidades representativas da religiosidade de matrizes africanas no território (por exemplo, federações umbandistas e batuqueiras); além de outros/as zeladores/as não incluídos na amostra.

Alguns dos bens culturais com potencial de patrimonialização também já eram de conhecimento da equipe e foram previamente incorporados à pesquisa como a Festa de Oxum na orla do Lago Guaíba, os *passeios* religiosos e o Mercado Público de Porto Alegre. No "Dia de Oxum", oito de dezembro, afrorreligiosos de diferentes municípios, casas e modalidades religiosas se deslocam até a Praia de Ipanema, no Lago Guaíba, em Porto Alegre, a fim de entregar presentes (oferendas), dançar, cantar e prestar atendimento no dia consagrado a esse orixá. Na orla da Praia de Ipanema existe uma estátua de Oxum, feita de metal, e é no seu entorno que diferentes afrorreligiosas/os prestam sua homenagem. Os *passeios,* feitos por vários terreiros após a *reclusão* de algum/a filho/a de santo para a *feitura* de seu orixá, envolve visitas a diversos lugares da região, variando de terreiro para terreiro: esse circuito costuma incluir alguma igre-

ja católica (mas não necessariamente), o Cais do Porto – local onde se cultua os ancestrais – e o Mercado Público, local onde está assentado o orixá Bará. Esses lugares (exceto as igrejas) estão localizados em Porto Alegre e serão objeto de dedicação da pesquisa. Outros lugares/monumentos sagrados, já previamente identificados, foram a Pedra de Xangô e a Gruta de Oxum, em Guaíba, na qual afrorreligiosas/os realizam sua devoção a esse orixá.

Devido à chegada da pandemia da COVID 19, o trabalho de campo, que estava em andamento, teve que ser interrompido, forçando a equipe a diminuir o recorte inicial da pesquisa de vinte e cinco casas para quatorze, que corresponde ao número de zeladores/as entrevistados/as até o momento em que o Brasil entrou em isolamento social. Mesmo com uma amostragem reduzida se comparada ao plano inicial, acredita-se que foi possível obter um material empírico satisfatório para a construção de um primeiro panorama qualitativo sobre o funcionamento das religiões de matrizes africanas na Região Metropolitana de Porto Alegre. Esse material se propõe a embasar futuras pesquisas sobre patrimonialização junto a essas religiões, cumprindo a meta e objetivo inicial do estudo contratado. Acredita-se que os resultados dessa pesquisa fornecem um substrato importante para iniciar prováveis processos de patrimonialização de bens de matrizes africanas, somando-se a futuros estudos mais específicos de aprofundamento dos possíveis bens a serem patrimonializados.

Dentro do universo das quatorze casas de religião integrantes da pesquisa, podemos dividi-las em duas redes de re-

lações: a primeira rede parte da casa de Mãe Eloá, em Canoas/RS, por meio de indicações da própria mãe de santo. A segunda rede é focada na cidade de Porto Alegre, sendo uma casa no município de Guaíba e outra no município de Alvorada, seguindo uma cartografia de terreiros antigos ou cujas/os zeladoras/es possuem um histórico de engajamento nas políticas antirracistas e de anti-intolerância religiosa e/ou localizados nas regiões tradicionalmente conhecidas como territórios negros. Essa divisão em duas redes não possui nenhuma finalidade de classificação ou separação, apenas mostra o caminho seguido pela pesquisa através da indicação dos/as zeladores/as. Tampouco sugere que os terreiros de uma rede não possuem relação com a outra.

Tendo como ponto de partida a casa de mãe Eloá, iniciamos a pesquisa a partir de três visitas e diversos contatos por telefone. Além disso, Mãe Eloá mobilizou sua rede de amigos e parentes de santo através do pai de santo, Paulinho do Odé. Com Pai Paulinho, fomos a cinco outras casas em Canoas (incluindo a casa de Pai Paulinho) e, com Mãe Eloá, fomos à casa de Baba Dyba de Yemanjá (em Porto Alegre), referência político-cultural para o movimento negro e afrorreligioso no Rio Grande do Sul. O quadro final da pesquisa foi construído, afinal, a partir desse movimento de uma casa que levava a outra, o que justifica essa noção de rede. As amizades e o *parentesco no santo* entre as casas se mostraram, portanto, fundamentais para o próprio andar da pesquisa de campo, pois somente através da rede de parentes e amigos acionados a partir de Mãe Eloá, num primeiro momento, e pelos/as demais sacerdotes/isas, tivemos

consentimento para realizar as visitas com a finalidade de aplicar questionários e conversar sobre a vida dos religiosos.

Abaixo, apresentamos essas duas redes de relações de casas que compuseram a pesquisa:

Rede de casas indicadas por Mãe Eloá	Rede de casas de Porto Alegre
• Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá (Canoas) – Mãe Eloá	• Centro Africano São Miguel Arcanjo (Cidade Baixa- POA) – Pai Alfredo de Xangô.
• Ase Egbe Ominide Ati Emiefâ Lejugbe (Canoas) – Pai Cristiano D` Oxalá	• Templo de Umbanda Reino Nagô (Cidade Baixa- POA) – Antônio de Nagô e Mirian de Ogum
• Ilê Àsé Obokum (Canoas) – Pai Julinho de Oxalá	• Casa de Iemanjá Centro de Religião Afro-Brasileiro (Sarandi - POA) – Pai Mozart de Iemanjá
• Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes (Canoas) – Pai Jorge de Iemanjá	• Ilê Axé Ogunjá (Higienópolis – POA) – Paulinho do Xoroquê.
• Yle Axé Omi Afayaba (Canoas) – Pai Rudy D`Iemanjá	• Ilê Nação Oyó (Cidade Baixa – POA) – Mãe Ieda de Ogum
• Ilê de Odé/Sociedade beneficente Fraternidade de Umbanda Pai Oxóssi das Matas (Canoas) – Pai Paulinho de Odé	• Ilê Asé Yemonja (Partenon -POA) – Baba Diba
• SAOB - Sociedade Africana Oxalá Bokun (Alvorada) – Babami	

Religiões de matrizes africanas no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre: uma caracterização geral

Os trabalhos acadêmicos sobre religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul são unânimes ao apontar o número escasso e impreciso de informações encontradas sobre a história dessas religiões no Estado (Corrêa 1988, 2002; Braga 1998; Lirio de Mello 1995; Oro 2012, Barbosa Neto 2012). Pelo pouco que sabemos, no entanto, os primeiros registros de práticas de religiosidade negra foram encontrados em Rio Grande e Pelotas, por volta das décadas de 1830 e 1850 (Barbosa Neto, 2018). Foi nessa região que se iniciou a colonização oficial do extremo sul brasileiro. Além disso, a região e destacou por seus grandes estabelecimentos charqueadores, entre os séculos XVIII e XIX, onde pessoas escravizadas eram exploradas para a produção. De acordo com Norton Corrêa, por volta de 1850, o declínio da economia centrada no charque levou a um deslocamento de parte da população escravizada para os centros urbanos, incluindo Porto Alegre. Essa população começou a trabalhar no crescen-

te mercado urbano de serviços o que, de certo modo, contribuiu para um relativo aumento da liberdade de circulação da população negra da região, somada ainda ao progressivo aumento de negros forros e livres. Segundo Corrêa, "é a presença dessas condições que vai permitir, por volta dos meados dos anos 1800, nas cidades maiores, a criação de núcleos religiosos afro-brasileiros mais organizados." (Corrêa, 2002:239).

A formação das religiões afrobrasileiras no Rio Grande do Sul tem suas raízes em uma diversidade de povos escravizados de diferentes regiões da África e o que se entende por *nação*, no *batuque* de hoje, é uma vinculação de origem a uma ou mais nações africanas, sendo as mais comuns a *jêje, ijexá, cabinda*, *oió e ketu* (esta última menos recorrente) ou uma combinação delas, como *jêje-ijexá*. Em cada uma delas, cultuam-se diferentes *orixás* - divindades africanas - e também os *eguns*, espíritos dos mortos. Conforme já foi indicado na introdução, as três grandes denominações religiosas que predominam no Rio Grande do Sul são o *batuque* (ou *nação*), a *umbanda* e a *quimbanda*, sendo comum um mesmo terreiro ser composto de mais de uma delas, o que se conhece por cruzar as *linhas* ou os *lados*. O *batuque ou nação,* que tem seus fundamentos e liturgia erigidos em torno dos orixás, foi certamente a primeira dessas manifestações religiosas e considerada a mais africanizada do complexo afrorreligioso gaúcho (Corrêa 2002, Tadvald 2016).

O antropólogo Edgar Barbosa Neto fornece um panorama geral sobre o batuque:

> Como muitas formas assumidas pelas religiões de matriz africana no Brasil, o Batuque está orientado por um modo de vida comunitário e o seu principal lugar de culto, geralmente denominado de 'casa de religião' ou 'terreiro', encontra-se situado em um território em continuidade ao espaço doméstico no qual reside a família do chefe, mais conhecido como 'pai' ou 'mãe-de-santo', respectivamente 'babalorixá' e 'yalorixá'. O local do culto, portanto, é também o território de uma vida coletiva para a qual confluem, em múltiplos e variados agenciamentos, os encontros provocados pelo compartilhamento das práticas rituais e aqueles oriundos do universo mais doméstico ou familiar. A organização social da casa de religião resulta dos vínculos produzidos por um parentesco ritual de natureza iniciática e para o qual é fundamental a prática do sacrifico de animais, razão pela qual o batuque é frequentemente alvo de intolerância ou racismo religioso, que seus praticantes, no entanto, têm conseguido enfrentar com muita força e em relação ao qual têm obtido vitórias importantes (Oro, Carvalho e Scuro, 2017) [...]. Trata-se de uma religião na qual o transe, ou a possessão, dá forma a uma parte bastante significativa da experiência ritual. O transe provocado pelos orixás é habitualmente referido por meio da palavra 'ocupação'. As pessoas são 'ocupadas' pelos orixás, o que não ocorre, pelo menos não na mesma

> medida, quando se trata dos eguns, em relação aos quais se recomenda uma distância um pouco maior. O corpo humano é um lugar ocupado pelos deuses, mas não exatamente pelos mortos." (Barbosa Neto, 2018: 1 tradução nossa[6])

A *umbanda*, por sua vez, religião caracterizada pelo culto às entidades ou guias espirituais, teria suas primeiras casas no Rio Grande do Sul por volta da década de 1930. Segundo Oro (2002, 2012), ela teria se iniciado em Rio Grande em 1926, chegando em Porto Alegre em 1932. Corrêa (2002) afirma que provavelmente ela foi trazida do Rio de Janeiro. Segundo Ari Oro, sobre a umbanda no Rio Grande do Sul:

> (...) a Umbanda, tal como no resto do país, representa o lado mais 'brasileiro' das três modalidades afro-religiosas, pois consiste num importante sincretismo que agrega em seu repertório simbólico elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista e das religiosidades indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa e as entidades veneradas são, sobretudo, os 'caboclos' (índios), os 'pretos-velhos' e os 'bejis' (crianças), além das 'falanges' africanas. (Oro 2012:557).

◇◇◇◇◇◇◇

6 **Todas as menções a esse texto serão traduções nossas para o português.**

O antropólogo José Carlos Gomes dos Anjos faz uma diferenciação importante entre o batuque e a umbanda no Rio Grande do Sul, no que diz respeito à organização dos seus membros: "na linha da umbanda, na realidade, tem-se outro modelo que não a família [de santo]: trata-se da tribo indígena. Aqui os espíritos incorporados são caboclos, isto é, míticos guerreiros indígenas; o pai de santo é reconhecido como 'cacique'" (Anjos, 2006: 34).

Já a *quimbanda* teria sido a última das religiões ou *linhas* da religião de matriz africana a se estabelecer em território gaúcho. De acordo com Oro (2012), os primeiros terreiros de *quimbanda*, caracterizados pelo culto aos exus e pombagiras, datam da década de 1970. A *quimbanda* costumar ser chamada de *linha cruzada*, termo este por vezes utilizado, também, em um sentido mais amplo, para caracterizar qualquer casa que promova o cruzamento de linhas ou lados, sejam eles ligados aos orixás da nação, às entidades da umbanda e/ou aos exus e pombagiras. Como explica Barbosa Neto:

> São muitas as casas de batuque, provavelmente a maioria, que cultuam, além da nação à qual cada uma delas está vinculada, algumas das outras várias formas das religiões afro-brasileiras, tais como a umbanda e a quimbanda. São casas a respeito das quais se costuma dizer que têm vários 'lados': o lado do batuque ou da nação, o lado da umbanda, com suas 'linhas' de 'caboclo' e 'preto-velho' e o lado da quimbanda, com sua linha de 'exu'. Esse fenômeno se tornou bastante conhecido pelo nome de 'linha cruzada'

> (Anjos, 2006) [...]. Existem várias possibilidades de conexão entre esses diferentes lados, mas a sua coexistência no interior de uma única casa não implica que eles sejam cultuados ao mesmo tempo. Há momentos específicos para cada um deles. E mesmo certas experiências rituais importantes, como aquela do transe, podem ser referidas de maneira diferente conforme cada lado [...] Chama-se de 'ocupação' o transe produzido pela conexão corporal com o orixá, mas reserva-se o termo 'incorporação' para o transe que resulta da aproximação de espíritos como exus, caboclos, pretos-velhos, etc. (Barbosa Neto 2018: 2).

Após essa breve caracterização geral das modalidades religiosas de matrizes africanas no Rio Grande do Sul, tentaremos mergulhar um pouco mais nas informações históricas encontradas sobre a formação das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre e região metropolitana desde o período colonial até a contemporaneidade.

A história afrobrasileira de Porto Alegre e região e seus territórios negros

A escravidão no contexto urbano de Porto Alegre: mobilidade, práticas sociorreligiosas, perseguição e resistência

Estudar a cultura de matrizes africanas entre a população negra escravizada, liberta e livre na colônia e Império, não é uma tarefa fácil. As oportunidades que se oferecem nos tipos de fontes escritas analisadas para que possamos seguir a estruturação das religiões de matrizes africanas ao longo do século XIX são escassas devido, fundamentalmente, às perseguições a elas impostas. Para esta pesquisa, as informações que temos sobre essas práticas religiosas no século XIX chegaram até nós através dos processos-crime – custodiados pelo Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERS) e pelo Arquivo Histórico

do Rio Grande do Sul (AHRS), além de notícias de jornais disponíveis na Hemeroteca da Biblioteca Nacional, sempre filtrados pelo olhar dos agentes de agentes de repressão (nos processos-crime) e dos articulistas (nos jornais) . Porém, é possível, a partir do cruzamento de fragmentos de experiências disponíveis, traçar algumas considerações.

Porto Alegre está localizada no sul do Brasil, às margens do Lago Guaíba. A localidade ocupava o importante papel de sede administrativa da capitania do Rio Grande de São Pedro, se tornando, tempos depois, capital da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul.

De acordo com o historiador Luciano Costa Gomes, o território de Porto Alegre, originalmente, pertencia a um distrito da freguesia de Campos de Viamão, sendo ocupado a partir, fundamentalmente de 1730, pelos grandes proprietários de gado. Em meados de 1763, Campos de Viamão se tornou a capital da capitania do Rio Grande de São Pedro, tendo fixado em seu território a Câmara Municipal. Entretanto, em 1772, devido à distância entre o povoado e o estuário do Guaíba, o governador José Marcelino Figueiredo, transferiu a Câmara para o Porto dos Casais, um povoado que surgiu às margens do estuário e que fazia a ligação entre Viamão, então capital da Capitania, e o porto. Devido a essa característica, o povoado recebia imigrantes em número bem maior que Viamão. Neste mesmo ano, o então governador da Província desapropriou uma estância na região para fins de ocupação. Neste período, ocorreu a melho-

ria dos caminhos que ligava o povoado à Viamão, a demarcação de lotes colonias e de ruas. (Gomes, 2012: 31-33)

Segundo Luciano Costa Gomes, neste meio tempo, o Porto dos Casais tornou-se Porto Alegre, centro administrativo, político e comercial da capitania do Rio Grande de São Pedro. Em 1808 a freguesia é elevada a condição de Vila, período em que há um considerável aumento da população e da importância da localidade (Gomes, 2012: 32). Neste sentido, a historiadora Sandra Pesavento informa que a economia de Porto Alegre, do decorrer do século XIX, se baseava nas atividades comerciais portuárias, como também, atividades primárias como a pecuária e a agricultura. Nas décadas finais do referido século, houve um aumento de fábricas na localidade (Pesavento, 1994: 33-38).

O crescimento da população de Porto Alegre impulsionava as atividades comerciais. A principal delas era o comércio de gêneros alimentícios que era realizado, informalmente, pelas ruas da localidade, principalmente nas proximidades de trapiches no lago Guaíba, onde ocorria o desembarque de mercadorias.

As estatísticas do período Imperial apontam para uma população bastante heterogênea. O primeiro recenseamento disponível está com data de 1858 e foi realizado a partir dos mapas de família. De acordo com os dados desses mapas, haviam em Porto Alegre 18.538 habitantes, destes, 69 % (12.880) eram livres, cerca de 3,5 % (648) eram de libertos e 27,5% (5.070) eram de sujeitos escravizados (Fundação de Economia e Estatística, 1981: 66). Nota-se que nestes mapas, elaborados a partir das listas de família, a classificação foi feita pela condição dos indivídu-

os, logo, constava as categorias: livres, libertos e escravos. A cor não foi mencionada. Desta forma, os dados dos censos seriam diferenciados por: de um lado, os indivíduos livres e libertos, e de outro os sujeitos escravizados.

Quatorze anos mais tarde, em 1872, tem-se o Censo Geral do Brasil, primeiro censo demográfico a abarcar todas as províncias do Império. Nele, como nos informa a historiadora Ivana Stolze Lima, a percepção de raça "como critério de classificação independente da condição livre ou escrava aparece consolidada, bem como a decisão de contar a população mestiça – no sentido biológico – identificada como **pardos** ou *caboclos*". (Lima, 2003:98).

De acordo com censo de 1872, havia em Porto Alegre 43.998 habitantes. Se voltarmos aos dados do censo de 1858, notaremos que há um aumento de 42,13% da população da capital. O historiador Paulo Roberto Staudt Moreira, em seu livro sobre as experiências negras em Porto Alegre no século XIX, informa que esse "relativo" crescimento demográfico e também econômico ocorrido a partir da segunda metade do século XIX, teria sido "impulsionado pelo papel desempenhado como local de escoamento da produção colonial de São Leopoldo e por um crescimento autônomo, estimulado, entre outras coisas, pela Guerra do Paraguai" (Moreira, 2003:68).

Os dados revelam ainda que, em termos raciais, a população era bastante heterogênea. Somando toda a população não-branca, chegamos a um percentual de 47,87 % da população (21.065 indivíduos), destes, 61,29% (12.910) eram livres e os outros 38,71% (8.155) eram de trabalhadores escravizados.

Destes 8.155 escravizados, cerca de 1.905 (23,36%) eram africanos. (Fundação de Economia e Estatística, 1981: 66).

O historiador Gabriel Santos Berute, em sua pesquisa de mestrado, analisou as Guias de transporte de escravos dos anos finais do século XVIII e início do século XIX, contidas na Documentação Avulsa da Fazenda e trouxe informações importantes acerca da origem dos africanos desembarcados no Rio Grande do Sul no período em questão. Berute observou que o Rio Grande do Sul não estabeleceu um comércio direto com o continente africano. O fornecimento de escravizados para a capitania ocorria na etapa interna do tráfico transatlântico. E, entre os anos de 1788 – 1794; 1800 e 1802, cerca de 88% dos escravizados enviados para o Rio Grande do Sul provinham do porto da capitania do Rio de Janeiro. Os outros 12% eram oriundos da Bahia (cerca de 6%), seguido por Santa Catarina (cerca de 4%), e Pernambuco (cerca de 2%). (Berute: 2006: 67-80).

Na análise da *nação* dos africanos escravizados, Berute afirma que esse dado não é de um todo confiável, uma vez que os nomes de *nação* contidos na documentação são uma atribuição do trato de escravizados, tendo por base os portos de embarque construídos no continente africano, que não distinguia diferenças étnicas, políticas, culturais, religiosas, entre outras, das sociedades de onde esses sujeitos eram arrancados. (Berute, 2003 e 2006). Neste sentido, o historiador Anthony John R. Russel-Wood pontua que:

> As designações identificadoras de escravos apresentavam-se como uma mistura de referências relacionadas ao porto

> de origem, de referências genéricas ou de termos específicos, vinculados às áreas geográficas de origem, às formas de governo, aos grupos étnicos e à terminologia criada pelos traficantes ou pelas pessoas encarregadas da elaboração dos registros alfandegários, que provavelmente misturavam dois ou mais grupos étnicos e um mesmo nome genérico (Congo), aplicando, assim, uma designação geográfica (por exemplo, o porto de Cabinda), ou estendendo a designação um tanto estreita de nagô ao tratamento de todos os grupos que falavam yoruba. Designações largas e amplas, tais como "mina", eram aplicadas a diferentes regiões e povos, em diversos períodos. (Russell-Wood, 2001: 12).

Para além da imprecisão das denominações das regiões da África, há ainda a falta de dados na documentação analisada. Berute constatou que nem todos os africanos traficados possuíam informações sobre o seu local de origem. E essa incompletude prejudica a análise mais precisa. Apesar da sub-representação dos dados, o autor reuniu os africanos em três grupos, África ocidental, central-atlântica e oriental, observando a região do continente africano da qual eram provenientes. Utilizando-se das pesquisas de Russell-Wood, Berute explica que:

> Os escravos provenientes da costa central atlântica eram chamados de congo, cabinda, mangombe, monjolo, anjico, angola, ambaca, cambambe, cabundá, cassange, muxicongo, gabão, massangano, mbundu, molembo, muxicongo,

> ambris, rebollo, luanda, camundongo, quiçama, songo, benguela e ganguela. Os escravos trazidos da costa oriental (contracosta) eram designados como moçambique, quelimane, inhambane, nucena (sena), Lourenço Marques, macua e mougão. Aos provenientes da África ocidental, eram atribuídos os seguintes "nomes de nação": cabo verde, ilha do príncipe, Calabar, mina, hauassa, arda, ashanti, tape (nupe), mandinga, camarão, ibo, jabu, mandubi, fulani e bornu. (Berute, 2003: 365-385).

Berute observou que havia um predomínio de africanos oriundos da África Central Atlântica (ou centro-ocidental). Entre 1788 e 1802, cerca de 97% dos escravizados desembarcados no Rio Grande do Sul eram procedentes dessa região, sendo predominante os escravizados identificados como benguela (45%) e angola (35%). Os africanos oriundos da costa ocidental representavam menos de 4%. Destes, havia o predomínio dos minas, seguidos (com porcentagens mínimas) pelos geges e nagôs. Já a costa oriental africana, teve uma participação quase insignificante (0,29% até 1802) e todos foram identificados como moçambiques. Tais resultados são muito apropriados, já que a região congo-angolana, entre os séculos XVIII e XIX, era a principal região exportadora de africanos para o Rio de Janeiro que, por sua vez, era o principal porto de origem dos escravizados enviados para o Rio Grande do Sul, como pontuado anteriormente. (Berute, 2006).

O autor continua a análise informando que, entre 1809 e 1824, ocorreram algumas alterações nos dados do tráfico transatlântico. Houve um decréscimo no desembarque de africanos oriundos da África Central Atlântica (ou centro-ocidental). Os quase 97% presentes, entre 1788 a 1802, diminuíram para cerca de 74%, predominando os identificados como benguela (aproximadamente 19%), seguidos pelos cabinda e angola (com cerca de 13% cada) e os oriundos do congo (aproximadamente 11%). Entre 1809 e 1824, ocorreu um aumento da participação da África Ocidental, que saiu dos 3% para aproximadamente 10%, e o grupo mais expressivo dessa região foi os minas, com cerca de 2%[7]. Igualmente, houve aumento da participação da África Oriental, que saiu dos 0,29% para cerca de 17%, um aumento substancial nesta fase de aceleração do tráfico transatlântico. Dos grupos oriundos dessa região, o mais representativo era o identificado como Moçambique, que saiu de 0,29%, no período entre 1788 e 1802, para 16%, entre 1809 e 1824. (Berute, 2006).

A historiadora Graziele Corso, em pesquisa sobre a configuração da escravidão em Porto Alegre entre 1831 e 1850, localizou, através de inventários *post mortem*, cerca de 2.587 africanos escravizados vivendo na capital neste período. Segundo a autora, os dados revelaram uma extraordinária diversidade étnica. Dos sujeitos que foi possível apurar a possível origem, cerca de 1.471(56,86%) eram originários do Centro-Oeste Africano,

◇◇◇◇◇◇◇

7 Segundo Berute, mesmo considerando a sub-representação dos dados, é possível que essa diminuição dos africanos provenientes dos portos da África central-atlântica e o aumento da participação dos oriundos da costa oriental, estejam associados à proibição do tráfico negreiro ao norte do Equador, ocorrido a partir de 1815, e a repressão inglesa contra o tráfico, que impulsionou o seu desvio para a região da África Oriental.

seguidos de 369 sujeitos (14,26%) da África Ocidental e, por fim, 218 (8,43%), eram da África Oriental. (Corso, 2013: 36-37). [8]

Os dados estatísticos trazidos até aqui revelam a força da escravidão em Porto Alegre. Essa população negra escravizada, livre e liberta, aliada ao fluxo de imigrantes que chegava à cidade, tornava Porto Alegre mais numerosa e diversificada. A capital era uma cidade com elevada população escravizada e esses sujeitos estavam presentes em praticamente todas as atividades produtivas. Um número significativo trabalhava no serviço doméstico, seguido pelos lavradores e sucessivamente pelos criados/jornaleiros. Havia ainda as costureiras, os marítimos e os trabalhadores em atividades tipicamente urbanas, denominados de operários (eram operários em calçados, em edificações, em madeiras, em vestuário, em metais e operários em couros e peles) e, por fim, os cavoqueiros[9] (Recenseamento Geral do Brasil, 1872).

Os/as trabalhadores/as escravizados/as em ambientes urbanos habitavam espaços bem diferenciados, se comparados àqueles que vivenciaram o cativeiro em áreas rurais. Em Porto Alegre, os senhores com certas posses poderiam residir em sobrados que possuíam espaçosos porões e serviam de senzalas para suas/seus escravizadas/os, fundamentalmente as/os domésticas/os. Neste ambiente urbano, havia ainda a figura dos senhores comerciantes, que possuíam armazéns junto ao porto,

◇◇◇◇◇◇◇

8 Dos 2.587 indivíduos, localizados pela pesquisadora, cerca de 516 (19,95%) eram de origem desconhecida, outros 13 (0,50%) estavam com a grafia da origem ilegível.

9 É preciso ressaltar que estamos imersos em um universo que ainda possui feições rurais e que se reflete no número significativo de lavradores. O investimento na industrialização de Porto Alegre ocorreu, fundamentalmente, a partir de 1889, com o Partido Republicano Rio-Grandense (PRR).

onde abrigavam seus/suas trabalhadores/as escravizados/as e outros/as trabalhadores/as livres. (Ibid, p. 54). O crescimento de Porto Alegre e, de um modo geral, das capitais, acarretou numa mudança nas estratégias de fuga dos trabalhadores escravizados. Estas/es começaram a ver nos centros um lugar propício para se esconderem. Tanto os/as que fugiam em direção a cidade, como aqueles/as que nela residiam, buscavam proteção na periferia e nos arrabaldes, permanecendo ali abrigadas/os. Nas periferias, os fugitivos se misturavam com a população pobre livre e liberta, trabalhando nos seus próprios ofícios ou no mercado informal e criando planos para despistar a vigilância policial. Dessa forma, criava-se "uma cidade própria dos negros", ao arrepio da lei, transformando-a em cidade solidária, um esconderijo para aquelas/es que optavam em fugir e passar-se por pessoas livres (Ibid., p. 68, 69).

De acordo com fontes documentais, em 1835, Damião, descrito como preto liberto de 30 anos e que trabalhava em obras, viu-se em maus lençóis quando foi acusado de roubo. No decorrer do processo, Damião informou que, na verdade, seu nome era João e que ele não era forro. É provável que, se não fosse a acusação de roubo, Damião/João não seria descoberto e continuaria escondido nos arrabaldes da cidade, prosseguiria vivendo seu projeto de liberdade [10]. Em 23 de agosto de 1872, Manoel Ignácio Soares publicou um anúncio no Jornal do Comércio informando a fuga de seu trabalhador escravizado de nome Manoel. Na nota, o senhor informava que Manoel era

◇◇◇◇◇◇◇

10 **APERS, Cível e Crime, processo nº: 527, ano: 1835.**

pedreiro e que supostamente deveria estar trabalhando em alguma obra em Porto Alegre (Jornal do Comércio, 1872:4). É provável que Manoel estivesse tocando sua vida, desempenhando seu ofício como se fosse um trabalhador liberto e criando estratégias para driblar a vigilância policial.

Damião, Manoel e tantos/as outros/as trabalhadores/as escravizados/as não se distinguiam com muita facilidade da população negra livre e liberta. Não se poderia mais presumir, como ocorria no século XVIII, por exemplo, que um negro ou uma negra fosse provavelmente escravizado/a, uma vez que os sujeitos livres e libertos estavam por todos os cantos da cidade[11]. Para além do aumento da população negra livre e liberta, essa dificuldade de distinção também tem a ver com algumas características da escravidão em ambientes urbanos. Muitas/os trabalhadoras/es escravizadas/os nesses contextos "viviam sobre si", ou seja, não moravam com seus senhores e eram responsáveis pela sua própria subsistência. Em ambientes urbanos, era comum que o trabalhador escravizado pagasse, de tempos em tempos, uma quantia determinada ao senhor, "pagasse um jornal" (Chalhoub, 1990:215). Sidney Chalhoub, em sua pesquisa so-

◇◇◇◇◇◇◇

11 Hebe Mattos, analisando a cor na segunda metade do século XIX, aponta que a cor "herdada do período colonial, não designava, preferencialmente matizes de pigmentação, ou níveis diferentes de mestiçagem, mas buscava definir lugares sociais, nos quais etnia e condição estavam indissociavelmente ligadas". A autora assinala que hierarquia social e posição social estavam marcadas na cor e evidencia esta última como um lugar social. Sendo, em princípio, um atributo do "branco", a liberdade fortalecia a inserção social e a propriedade. Porém, durante a segunda metade do século XIX, o jogo começava a mudar e essa representação da liberdade começou a ter suas bases sacudidas. "O crescimento demográfico de negros e mestiços, livres ou libertos, já não permitia perceber os não-brancos livres como exceções controladas". MATTOS, Hebe Maria. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil séc. XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, pp. 38-109. E ainda; MATTOS, Hebe. Escravidão e cidadania no Brasil monárquico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, pp.16-18.

bre as últimas décadas da escravidão no Rio de Janeiro, pontua que:

> Um dos motivos para esse fato foi, sem dúvida, o desdobramento de interesses dos próprios senhores: os cativos eram um investimento lucrativo, e não pouco senhores viviam ou complementavam sua renda com os jornais pagos pelos escravos; mas a maximização do investimento, nesse caso, implicava muitas vezes autorizar o negro a viver no local onde tinha seu emprego, ou gozar de completa mobilidade para que auferisse maiores rendimentos e se sujeitasse a pagar jornais mais altos. Em outras palavras, uma das dimensões deste afrouxamento da "sujeição dominical" no meio urbano era a adaptação do investimento em escravos as condições de mercado." (Ibid. p. 215).

As características assumidas pela escravidão nos centros urbanos foram, de certa forma, em decorrência dos interesses senhoriais. Porém, pontua o autor, "em que medida, pelo menos no caso da Corte, foram os movimentos dos próprios negros que instituíram essa cidade onde as distinções entre livres pobres e escravos se desmanchavam lentamente?" (Ibid., p.215-216). As/os trabalhadoras/es escravizadas/os em ambientes urbanos eram uma fonte de renda para seus senhores. Josefa, descrita na fonte como preta, era uma escravizada pertencente a Luís Fernandes da Cunha. Ela trabalhava como quitandeira, percorria as ruas centrais de Porto Alegre vendendo objetos de quitan-

da e, por vezes, parava com seu tabuleiro na praça da quitanda[12] (atual praça da Alfândega). Já Rosa era lavadeira, tendo, como clientes, trabalhadores/as libertos/as, livres e escravizados/as, como o cozinheiro Serafim, descrito como preto, da Costa/Moçambique, pertencente ao Major Cristiano Frederico Buys; e Felício, descrito como pardo e pertencente ao Bispo[13]. Em suas ações cotidianas, esses sujeitos articulavam "os dois componentes centrais do viver "sobre si": a possibilidade de morar fora da casa dos senhores e o desejo de certa autonomia nas atividades produtivas as quais se dedicavam". 'Viver sobre si" "era um passo, mesmo que simbólico, no sentido da liberdade". Desta forma, trabalhadores/as escravizados/as "vivendo sobre si" à revelia das autoridades, tiveram papel importante no processo de desconstrução dos significados sociais vigentes, fundamentais para o prosseguimento da instituição escravista. Esse relativo relaxamento do poder de domínio senhorial minava a instituição escravista (Ibid., 235-236).

Essa mobilidade e o aparente afrouxamento da "sujeição dominical", ao menos em Porto Alegre, não eram vistos com bons olhos pelos legisladores, que tentavam impedir, a partir das posturas municipais, que as/os trabalhadoras/es escravizadas/os escapassem do domínio senhorial. O Artigo 19 do Código de Posturas de 1831 proibia os/as escravizados/as de viverem "sobre si", ou seja, longe da vigilância e domínio senhorial[14]. No en-

◇◇◇◇◇◇◇

12 **APERS, Cível e Crime, processo nº: 510, maço 09, estante 10. Ano: 1835.**

13 **APERS, Cível e Crime, processo nº: 1059, maço 35, estante 10. Ano: 1863.**

14 **Arquivo Histórico de Porto Alegre Moyses Velhinho. Código de Posturas Criminais, Câmara**

tanto, o Artigo era constantemente desrespeitado pela ação de proprietários que, visando lucrar com suas/seus escravizadas/os, concordavam com essa relativa mobilidade. Paulo Roberto Staudt Moreira pontua que fazia parte dos projetos e planos dos/as escravizados/as, ter um local onde pudessem manter relações com suas/seus parceiras/os, com alguma autonomia. Segundo o autor, havia formas diferentes de pensar a vida em liberdade e que a mesma não se resumia "no viver fora do cativeiro" (Moreira, 2003: 55-56). Logo, o conceito de liberdade não era unívoco e nem estático, a liberdade poderia ter significados diferentes para escravizados/as, libertos/as e senhores.

No século XIX, as/os negras/os livres, libertas/os e escravizadas/os Porto Alegre habitavam cortiços, casebres, casas de meretrizes, senzalas entre outros. Os cortiços surgidos em Porto Alegre eram habitações populares, muitos deles frutos do abandono de velhos casarões pelas famílias abastadas (por falência, problemas no inventário, entre outros) e tinham seus quartos alugados. Os cortiços poderiam, igualmente, ser um conjunto de habitações formado por pequenos quartos "distribuídos ao longo de um pátio" que poderia ser utilizado pelos inquilinos como cozinha, para lavagem de roupas entre outros (Ibid.).

O trabalhador escravizado Jerônimo, descrito na fonte como preto e pertencente a José Francisco da Silva Porto Alegre, residia com sua mulher Sofia, descrita como preta, numa casa por ele alugada no Caminho Novo (atual Rua Voluntários da Pátria, onde no presente, se localiza o comércio popular de

Municipal de Porto Alegre, 1828 – 1891.

Porto Alegre). Na mesma casa, José Francisco da Cunha, descrito como pardo, de profissão serralheiro e natural do Rio de Janeiro, alugava um quarto que dividia com um companheiro[15]. Segundo Moreira, residir em comunidade, como parece ser o caso do escravizado Jerônimo e do liberto José, era bastante difundido entre os trabalhadores/as urbanos/as, independentemente de sua condição (livres, escravizadas/os ou libertas/os), uma vez que, dividir o mesmo teto, poderia reduzir algumas despesas com:

> (...) a alimentação (um dos membros poderia cozinhar ou então podiam tratar com alguma vizinha que vendesse comida "para fora"), habitação (divisão do aluguel) e vestuário (já que as roupas podiam ser enviadas juntas para a lavagem), além de garantir espaço para encontros amorosos e companhia nas horas livres (Moreira, 2003: 63).

Nesses cortiços, delineavam-se diversos contatos interétnicos. É certo que nesses ambientes surgiam alguns conflitos, mas, também, diferentes graus de solidariedade. Em 1845, o escravizado Manoel, o liberto José Antônio de Brito (ambos descritos como pardos) e Manoel da Silva Velho foram acusados de agressão a Estevão José Oliveira. De acordo com o processo, o escravizado Manoel teria estado na taberna de José Pereira e lá consumido vinho que, mais tarde, se recusara a pagar. Cabe in-

◇◇◇◇◇◇◇

15 **APERS, Sumario Júri, maço, 59, processo 1509. Ano:1883.**

formar que os/as trabalhadores/as escravizados/as eram proibidos/as, pelo capítulo 21 da Postura Pública Municipal, de frequentar as tabernas, bodegas ou botequins sem justo motivo[16]. O dono da taberna solicitou que Estevão José de Oliveira levasse o escravizado até o capitão do mato. Estevão partiu com Manoel e, quando passaram pela Rua do Arvoredo (atual Rua Coronel Fernando Machado, apontada, pelos pesquisadores, como local de moradia de uma população majoritariamente negra e pobre, pessoas como a liberta e *Rainha Ginga* Maria José, que veremos mais adiante) encontraram Manoel da Silva e José Antônio, que libertaram o trabalhar escravizado e espancaram Estevão[17].

Negros "feiticeiros"

Mas, não era apenas o viver "sobre si", essa relativa e precária mobilidade das/os trabalhadoras/es escravizadas/os, que estava na mira das autoridades e da polícia de Porto Alegre, suas práticas sociorreligiosas e expressões culturais também estiveram sob constante vigilância. Os valores cristãos orientavam, de forma contundente, o funcionamento da sociedade,

◇◇◇◇◇◇◇

16 Aquelas/es que porventura necessitassem adentrar nesses locais, não poderiam jogar, comer, beber, conversar, tanger ou bailar. A multa para os proprietários que transgredissem a lei era de dois mil réis pela primeira vez e de quatro mil réis pela segunda, ou mais vezes. Arquivo Histórico de Porto Alegre Moyses Velhinho. Código de Posturas Criminais, Câmara Municipal de Porto Alegre, 1828 – 1891.

17 APERS, Cível e Crime, processo nº707. Ano: 1845.

e as transgressões contra a ordem religiosa hegemônica eram objeto de vigilância, repressão e punição por parte da igreja e do Estado. Na categoria de atitudes transgressoras, estava incluída o que os brancos chamavam *feitiçaria* [18].

Em 1849, o liberto Adão Januário Dina, descrito na fonte como preto, estava sendo acusado de manipular remédios que supostamente teriam causado a morte de Ana Joaquina Lessa. No processo, ainda figurava Maria Luiza, descrita na fonte como preta, forra de 19 anos de idade. O processo pontua que as substâncias dadas a Ana Joaquina pelo réu:

> (...) e que a crioula Luisa Assunção se achava indiciada como cúmplice de todos aqueles atos criminosos praticados por Adão [...] O réu havia procurado através de todas as formas de embustes iludir fraudulentamente, tanto Manoel Coelho Lessa, como a mulher deste, que a curava e que sua enfermidade provinha de feitiços, até que finalmente pode conseguir sua liberdade[19].

A pronúncia contra o réu informava sobre o suposto envenenamento e pontuava que a liberdade de Adão havia sido

◇◇◇◇◇◇◇

18 As expressões "feiticeiro" e "feitiçaria" figuram, neste texto como expressões elaboradas pelas elites locais a partir de seus entendimentos e interpretações pré-concebidas e amedrontadas da acerca da religiosidade de matrizes africanas. O Título 3, Livro V, tít. 3, p. 63; O Título 3 do Livro 5 das Ordenações Filipinas, intitulado "dos feiticeiros" estabelecia algumas punições para esse tipo de dolo, considerado grave. As Ordenações Filipinas foram publicadas em 1603. No Brasil, elas vigoraram até 31 de dezembro de 1916, por força da lei de 20 de outubro de 1823, sendo revogadas pelo Código Civil em 1917. Ordenações Filippinas. Versão digitalizada, Disponível em [http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm].

19 APERS, Cartório do Júri, maço, 27, processo nº1509, estante 10. Ano:1850.

adquirida de forma fraudulenta através da quantia de 500$000 réis:

> (...) e que a crioula Luisa Assunção se achava indiciada como cúmplice de todos aqueles atos criminosos praticados por Adão [...] O réu havia procurado através de todas as formas de embustes iludir fraudulentamente, tanto Manoel Coelho Lessa, como a mulher deste, que a curava e que sua enfermidade provinha de feitiços, até que finalmente pode conseguir sua liberdade[20].

De acordo com a acusação, Adão teria apontado ser um *feitiço* o causador das moléstias de Ana Joaquina, cobrando da família senhorial o valor necessário para comprar sua carta de alforria. No libelo acusatório consta que:

> O réu extorquiu a quantia de 500$000 de Manoel Coelho Lessa, homem maior de 70 anos, usando de promessas e artifícios fraudulentos de curandeiro, para com a finada mulher, que disse o réu estar enfeitiçada, pelo qual artifício conseguiu usar da boa fé do mesmo Lessa, fazendo com que este desse, como deu, a liberdade [21].

20 **Ibidem.**

21 **Ibidem.**

A testemunha Francisco de Souza Leal informou que, em conversa com Antônio Simões Pedro júnior, este contou que havia passado a carta de liberdade ao seu escravo Adão e que, naquele momento, estava presente um homem com a quantia de 500$000 réis, enviados por Coelho Lessa, marido da enferma, para confirmação da liberdade. Outra testemunha, Joana Maria de Jesus, irmã de Ana Lessa, declarou que, em visita a casa da finada, ela teria dito que o diagnóstico para sua doença era feitiço "mas que havia encontrado quem a curasse e que, para isso, ia vender seus escravos para pagar o curador dos mesmos feitiços." (Silva, 2001: 95) Joana Maria afirma que Adão, após receber a quantia acertada, "foi dar um banho na enferma, tendo antes acendido cinco ou sete velas ao redor da sala e lançado vinho pelos cantos da casa". A testemunha informou, ainda, ouvir dizer de Emília, uma sobrinha, que o acusado:

> Incendiava pólvora junto à boca da dita enferma, sendo certo, por ver ela informante, que dita finada se achava com os beiços e nariz queimados e que por ouvir dos mesmos sabe que o acusado também aplicava um espadim entre os peitos da dita enferma digo da dita finada para obrigar a sair o maleficio que ela detinha do que resultou em pequeno ferimento no dito lugar [22].

◇◇◇◇◇◇◇

22 **APERS, Cartório do Júri, maço, 27, processo nº1509, estante 10. Ano:1850.**

A testemunha informante, Francisca Rosa de Oliveira, cunhada da defunta, pontuou que Adão se encontrava na casa da enferma fazendo remédios e banhos que, segundo o réu, curava de feitiços. Seu depoimento reforçou o que Joana havia narrado. No interrogatório, realizado em 28 de julho, o réu informou que seu nome era Adão Januário Dina, de profissão alfaiate, era natural do Rio de Janeiro e que residia em Porto Alegre havia dezesseis anos. Ao ser inquirido sobre o fato de estar morando na casa de Ana Lessa e do pagamento de sua liberdade, informou que:

> Esta liberdade fora conferida pela amizade que ele e a falecida tinham, e com a condição de que eles se casasse com a crioula Maria Luíza, que também, havia poucos dias, tinha ido habitar a mesma casa e, para adquirir liberdade, foi necessário que o marido da falecida que vendesse um lance de casas [23].

Inquirido sobre os tais chás que dava a enferma, mencionados pelas testemunhas, Adão respondeu que estes eram "chás de violas, sabugueiro e puejo". E que "nunca tratou dela nem lhe deu outros remédios que não fossem mezinhas caseiras, como chás de violas e sabugueiro", logo, elementos de medicina popular. O réu, ao informar que os chás eram feitos com ervas bem difundidas entre a população, tentou retirar a carga

◇◇◇◇◇◇◇

23 APERS, Cartório do Júri, maço, 27, processo nº1509, estante 10. Ano:1850..

de magia, de substância sobrenatural que fora construída pelas testemunhas do processo. Ao ser inquirido sobre a declaração das testemunhas de terem ouvido falar sobre o uso de pólvora queimada, respondeu que um inimigo espalhou esses boatos "nos quais se acreditou porque ordinariamente basta que uma pessoa diga alguma coisa para logo acreditar-se".

Argumentando que nenhuma testemunha o viu manipular a pólvora, desmitificando os chás receitados a enferma, afirmando serem chás comuns utilizados na terapêutica popular e creditando o dinheiro para a alforria à amizade que a enferma tinha para com ele e a segunda ré, Adão e sua parceira Maria Luiza conseguiram ser inocentados de todas as acusações.

Em 23 de março de 1865, Ana Ferreira de Maciel, recém-casada com João Pereira Maciel, foi assassinada com um tiro quando estava na janela de sua residência[24]. Três pessoas foram apontadas como rés: os escravizados Venâncio e Firmina e a viúva Amélia Accioli Pinheiro. Mas quem eram esses escravizados e quais relações guardavam com a terceira ré?

Firmina foi descrita na fonte como uma parda, de 16 anos, pertencente a Maurícia Alves de Azambuja. A escravizada morava com sua proprietária na Rua Clara (atual Rua General João Manoel) e estava alugada para os serviços de criada para a terceira ré. Venâncio, por sua vez, foi descrito na fonte como preto, de cerca de 28 anos e pertencente a Maria Bernarda da Silva, de profissão pedreiro e residente na casa de sua proprietária, situada na Rua da Igreja (atual Rua Duque de Caxias). O motivo

◇◇◇◇◇◇◇

24 **APERS, Tribunal do Júri, maço, 37, processo nº1090. Ano:1865.**

pelo qual Venâncio havia sido contratado por Amélia é que faz esse processo figurar nesta pesquisa. O trabalhador, embora se declarasse pedreiro, fora contratado por conta de seus poderes de *feiticeiro*. A ré Amélia Accioli "havia sido" amante de João Pereira Maciel e dessa relação tiveram dois filhos. Dessa forma, a contratação de Venâncio tinha por finalidade reatar os laços entre os antigos amantes através de *feitiço.* Na busca realizada na residência de Firmina, foram encontrados alguns objetos pertencentes aos ritos realizados por Venâncio.

> Dentro de um pequeno saco de chita, que se achava atrás da porta do quarto da varanda, pendurado na chave da mesma porta, um pano pintado de cores representando um painel com diversos objetos; uma figura de pau e uma pequenina esteira com mancha de sangue no centro, e dois búzios, um em cada ponta da mesma esteira, achando-se pegado a dita mancha de sangue, uma pena pequena de ave[25].

De acordo com a escravizada Firmina:

> os objetos pertencem ao réu Venâncio, que os levou em uma ocasião a Casa em que mora a ré Amélia, e que o pregou no quarto da Varanda, acendeu umas velas e falava com um boneco preto e que tem no peito um espelho, e beben-

◇◇◇◇◇◇◇

25 **APERS, Tribunal do Júri, maço, 37, processo nº1090. Ano:1865.**

> do ao mesmo tempo cachaça, borrifava no pano, o boneco que está presente e outro boneco preto que já referiu e [macerando] umas ervas que estava na gaveta, misturava o pó com o sangue de um pombo, cujo [...] Venâncio tinha torcido o pescoço, sendo este pombo de cor branca e outro que Venâncio soltou pintado de branco e preto [26].

Firmina informou ainda, que o réu "fizera cruzes com um giz em volta do pano e fechara-se em um quarto" e que ela "[...] ouviu alguns estouros e quando o réu Venâncio abriu o quarto, estava ele esfumaçado e cheirando a pólvora" [27].

Em outro documento de 1871, o liberto Joaquim, descrito na fonte como preto, de 45 anos (mais ou menos), da Costa da África e de profissão cangueiro, ex-escravizado de Francisco José da Cunha Vieira, estava sendo acusado de tentar matar, por envenenamento, alguns membros da família de José Antônio Rodrigues de Barros. No decorrer do processo, a ré Silvana (escravizada pela família e encarregada de ministrar as substâncias na comida) através de seu curador, o advogado Francisco Pedro de Miranda e Castro, informou que ajudou o réu por medo, por ele ser um *feiticeiro.* Segundo a ré, Joaquim "passando por feiticeiro e dizendo que adivinhava e munido de venenos que nas trevas propinava, a ameaçara de matar se não se prestasse a execução do seu crime." [28] Ao afirmar que Joaquim "manipula-

◇◇◇◇◇◇◇

26 **APERS, Tribunal do Júri, maço, 37, processo nº1090. Ano:1865.**

27 **Ibid.**

28 **AHRS, Sumários Júri, maço 43, processo nº1236. Ano:1871.**

va os venenos nas trevas", ocorre um embaçamento das linhas que separavam a figura do escravizado envenenador do feiticeiro. Segundo a historiadora Márcia Moisés Ribeiro:

> A palavra veneno tem amplo significado na época moderna. Por este nome designam-se tanto elementos nocivos à natureza, capazes de provocar a doença e a morte, como acontecimentos cuja origem era atribuída a poderes sobrenaturais, lançados ocultamente através de malefícios por indivíduos dotados de tal capacidade. Na literatura médica setecentista, confundia-se facilmente o veneno, substância mortífera, com o feitiço, fato que pode ser explicado através da dificuldade sentida em sanar ambos (Ribeiro, 1997:31).

A historiadora Nikelen Acosta Witter pontua que, apesar dessa confusão entre o feitiço e o veneno, havia uma diferença entre o veneno-substância e o veneno-feitiço, este último poderia "ser aplicado à distância através de malefícios enterrados ou escondidos ou por outras malícias conhecidas por negros macumbeiros e feiticeiros" (Witter, 2001:110). A figura de um *preto envenenador e feiticeiro* amedrontava as autoridades e a sociedade. O temor ao envenenamento figurou na Lei Excepcional de 10 de junho de 1835[29]. O medo recaia, principalmente, nos/nas

◇◇◇◇◇◇◇

29 A Lei Nº 4 de 10 de junho de 1835 informava em seu Art. 1º que; "Serão punidos com a pena de morte os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente ou fizerem outra qualquer grave ofensa physica a seu senhor, a sua mulher, a descendentes ou ascendentes, que em sua companhia morarem, a administrador, feitor e ás suas mulheres, que com elles viverem. Se o ferimento, ou ofensa physica forem leves, a pena será de açoutes a proporção das circunstâncias mais ou menos agravantes". Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM4.htm]

escravizados/as que trabalhavam nas lidas domésticas, como era o caso Silvana, narrado acima. Temia-se que essas/esses escravizadas/os poderiam se aproveitar da proximidade de participar da intimidade cotidiana da família senhorial para puni-la, pela sua condição de escravização e opressão.

Segundo o documento, a ré Silvana prosseguiu afirmando ainda que "Joaquim passava por feiticeiro, que sabia amansar senhores e, mediante retribuição pecuniária, fornecia a escravos pós e outros objetos para serem lançados nas comidas e bebidas de seus senhores, cujas qualidades venenosas ignoravam, para o fim de amansá-los." Laura de Mello Souza, em pesquisa sobre Minas Gerais no período colonial, afirma que os feitiços utilizados pelas/os escravizadas/os, para se proteger do tratamento cruel a elas/eles dispensado pelos senhores, compunham estratégias diante da dominação senhorial. Mello pontua que:

> Muitos dos escravos das Minas acreditavam que a raiz do trigo que dava nos brejos tinha poder para livrar de castigos. Outros raspavam as solas dos sapatos dos senhores para que estes não mais batessem neles, como o negro Manoel Piedade. Marcelina Maria nascera e crescera no Rio, indo a mocinha viver em Lisboa tinha as raspaduras das solas dos sapatos de uma senhora embrulhados em dois papelinhos; quando a lua saia. Fazia três cruzes ao luar e metia os papelinhos entre as pernas, dormindo assim, depois do que os metia no refrego da saia. Mudava com certa frequência de

> senhor, mas sempre abominava o cativeiro e os maus-tratos (Souza, 2009:206).

No decorrer do processo, a testemunha Ricardo Manoel Azevedo alegou ter visto Joaquim vender ao oficial de justiça Manoel Antônio de Couto, por 32 mil réis, uma garrafa contendo "feitiços amorosos". A finalidade do "feitiço" era para "amansar" a esposa de Manoel Antônio.

Nos processos observados, chama a atenção o reconhecimento da eficácia dos rituais destes escravizados entre os brancos que os encomendavam. Na observação do depoimento de Joana Maria de Jesus, percebemos que Ana Lessa acreditava no poder de cura de Adão, através da manipulação do sobrenatural. Amélia Accioli Pinheiro compactuava do poder de efetividade dos ritos afrorreligiosos ao contratar o escravizado Venâncio para resolver um problema amoroso. Vimos que foi esse mesmo motivo que levou o oficial de justiça Manoel Antônio de Couto a comprar, de Joaquim, uma garrafa com "feitiços amorosos". Por outro lado, nos casos em que os brancos enfermos que recorriam a tratamentos oriundos do conhecimento tradicional afro-brasileiro morriam, consequentemente tal conhecimento era acusado de charlatanismo e oportunismo dos escravizados.

Religiosidade sufocada

Os/as trabalhadores/as escravizados/as do século XIX, em Porto Alegre, poderiam expressar sua religiosidade apenas nas festas católicas, com a devida autorização senhorial, entretanto essa participação requeria constante vigilância das autoridades policiais. Em 14 de janeiro de 1884, foi expedido um pedido de envio de praças policiais a São Leopoldo, na região metropolitana de Porto Alegre, para reforçar o policiamento durante a celebração e festas de Nossa Senhora do Rosário, que ocorreria no dia 17 do corrente mês. De acordo com o documento, essa festividade costumava atrair grande número de pessoas de toda a região, escravizadas, libertas e livres [30].

As datas festivas eram momentos que favoreciam as transgressões das leis vigentes, tendo sido, em muitas ocasiões, escolhidas para a execução das revoltas de escravizadas/os. João José Reis (1996) pontua que inúmeras revoltas ocorridas na Bahia e outras regiões do Brasil estavam associadas a datas festivas. Para o autor, essas ocasiões tinham a preferência dos/as escravizados/as revoltosos/as por se tratar de períodos em que o controle senhorial estaria mais relaxado. Como os dois casos analisados por Paulo Roberto Staudt Moreira, ocorridos na localidade de Taquari em 1864 e em Porto Alegre em 1868, as duas revoltas deveriam acontecer durante as festividades. Os revoltosos de Taquari escolheram uma festa de fandango,

30 AHRS - Correspondência da Secretaria de Polícia ao presidente da província, Códice nº 99. Ano: 1884.

marcada para acontecer numa chácara fora da vila, "onde uma terneira seria carneada"[31]. Já em Porto Alegre, a revolta ocorreria na comemoração da Festa do Divino Espírito Santo (Moreira, 1998:137). Daí veio, certamente, a indicação da necessidade de um maior policiamento, como aponta o já mencionado despacho enviado ao delegado de Porto Alegre, pelas autoridades do município vizinho de São Leopoldo.

Os preparativos dessas festividades também poderiam ser propícios para reuniões, onde os revoltosos traçavam planos e convenciam outros companheiros. Como o plano insurrecional, descoberto na localidade de Aldeia dos Anjos (atual Gravataí), próxima a Porto Alegre, pesquisado por Wagner Pedroso, onde as/os escravizadas/os aproveitavam principalmente os domingos, em que eram organizados os preparativos para a Festa do Divino Espírito Santo, para planejar o levante. Os/as escravizados/as contaram com o envolvimento de toda a localidade nos preparativos do plano (Pedroso, 2013).

Até meados da década de 1850, as autoridades emitiam liberação para a realização de "algumas práticas culturais africanas", tidas como "brincadeiras inofensivas", mas que deveriam ocorrer dentro dos parâmetros estabelecidos pelas autoridades e com limites bem específicos. Em abril de 1850, o liberto de nação *rebolo*, descrito na fonte como preto, Venâncio Martins Baião, morador de uma meia água[32] na Rua da Igreja (atual Rua Duque de Caxias), requereu licença para, "nos dias de preceito

◇◇◇◇◇◇◇

31 **"Terneira" refere-se a um bezerro. E "carnear" é sinônimo de abater, cortar o gado**

32 **Nome dado a uma moradia de apenas um quarto.**

com os pretos de sua nação, fazerem o seu baile com um surdo tambor" e nesse baile recolheriam esmolas para "sufragar a alma de seus parentes". Na petição, Venâncio informava que o baile ocorreria durante o dia e "até o pôr do sol" e que já havia obtido licenças em anos anteriores e que os bailes transcorreram sem nenhuma desordem. O baile foi autorizado pelas autoridades policiais, porém, deveria ocorrer fora do centro da cidade e sob a vigilância de uma patrulha da polícia[33].

Neste mesmo ano, Maria José, através de uma petição, informava ao subdelegado de polícia do 2º distrito que a licença concedida pelo delegado de polícia, para "brincarem ao modo de suas nações" em certas casas localizadas na Rua do Rosário (atual Rua Vigário José Inácio), havia sido cassada. Maria José era liberta, descrita na fonte como preta e moradora na Rua do Arvoredo (atual Coronel Fernando Machado) nº 64. A petição foi enviada "na qualidade de Rainha Ginga da nação Angola com predomínio sobre as mais Nações de pretos da Costa d'África[34]." Em 24 de março, um mês após a petição, o delegado Jacinto José Inácio concedeu a licença utilizando a seguinte argumentação:

> Nenhuma dúvida há em conceder a licença que ela requer, menos para os enterros, por serem atos que eles praticam contra nossa religião, e mesmo (...) se for na Várzea ou na

◇◇◇◇◇◇◇

33 AHRS. Fundo Requerimento. Maço 90. Ano: 1850.

34 O historiador Jorge Euzébio Assumpção nos informa que a rainha Ginga, cujo nome também pode ser grafado como Nzinga Mbandi, viveu no século XVII, no reino do Ndongo, uma nação composta por bantos. NzingaMbandi liderou o reino Ndongo nas décadas de 1620-1660, contra o avanço dos portugueses. Por conta de sua liderança e resistência, tornou-se uma figura emblemática entre os trabalhadores trazidos a força da África para serem escravizados no Brasil. (Assumpção, 2008:29-43).

> Rua da Olaria e outras iguais fora do Centro da Cidade, será melhor por causa das queixas que costuma fazer os vizinhos em virtude do barulho que fazem nos seus batuques. [35].

A condição para a liberação das "brincadeiras", seria que elas fossem transferidas para a Várzea (Campo do Bonfim, Campo da Redenção, conforme mostraremos na seção: *Territórios Negros*, essa área fazia parte do território denominado de Colônia Africana).

Marianna F. M. Monteiro e Paulo Dias, pesquisando sobre a música popular tradicional brasileira, atentam para a ignorância de senhores e da sociedade em geral, acerca do significado dos batuques para a população negra escravizada, livre ou liberta. Segundo os autores:

> A verdadeira natureza dos batuques – diversão ou rito – sempre escapou à compreensão dos observadores brancos da colônia e do império. Essa ambiguidade que os desorientava era convenientemente explorada pelos atores da festa negra, nos momentos em que se reuniam para práticas de culto aos ancestrais e às divindades africanas, para a performance de cantos e danças de crônica social, para a resolução de conflitos mediante o desafio cantado ou para a prática de danças de combate. (Monteiro & Dias, 2010: 360).

◇◇◇◇◇◇◇

35 AHRS. Fundo Requerimento. Maço 90. Ano: 1850. Também utilizado por Paulo Moreira (2004).

A autorização para liberação dos ritos dos negros informa que o local onde as festas deveriam ocorrer era na Rua da Olaria (atual Rua General Lima e Silva) ou na Várzea. De acordo com Moreira, as concessões para os festejos se encerraram no ano de 1857. Para o autor, o fim da Guerra Farroupilha entre 1835 e 1845 e o término da Guerra contra Oribe e Rosas[36] ocorrido em 1851, fizeram com que as autoridades voltassem os olhos para os "inimigos" domésticos e o ideal de moralidade e civilização que tomava conta da capital da província, podem ter sido os motivos que levaram ao fim das concessões. A ampliação das Posturas Municipais, proposta pela Câmara Municipal em 1856 e aprovada em 28 de dezembro de 1857, pela Lei Provincial 405, em seu capítulo 4º, determinava que "**São proibidos os zungús e batuques.** Os/as moradores/as das casas, onde eles se fizerem, ou chefes dos mesmos zungús serão multados em 10$ ou 10 dias de cadeia". Já no Art. 122 "**ficam proibidos os candombes ou batuques,** e danças de pretos na Várzea, chácaras ou outro lugar. Pena de 16$ de multa à/ao dona/o da casa ou ao chefe do batuque, sendo escravo/a, 25 açoites. [37]"

De acordo com o antropólogo Ari Oro, o termo Batuque é bem genérico e é utilizado para designar os ritmos produzidos a partir de percussão por adeptos de cultos em que os elementos linguísticos, mitológicos e axiológicos têm suas origens na

◇◇◇◇◇◇◇

36 Episódio específico em uma longa disputa entre Brasil, Argentina e Uruguai pela hegemonia na região do Rio da Prata. Juan Manuel de Rosas foi um político e militar argentino. Governou a província de Buenos Aires entre 1829 e 1832. No ano de 1835, foi nomeado para um segundo quinquênio de governo da província, onde estabeleceu um governo ditatorial. Manuel Oribe foi um político e militar uruguaio. Em 1825 foi eleito presidente do Uruguai, sendo deposto por José Fructuoso Rivera. Oribe aliou-se a Juan Manuel Rosas e subiu ao poder em 1851.

37 Arquivo Histórico de Porto Alegre Moyses Velhinho. Código de Posturas Criminais, 1828 – 1891.

África. (Oro, 2002: 352). Já o folclorista Dante de Laytano, pontua que, no estado, o batuque não deveria ser entendido meramente como uma dança, resumido a uma festa ou como uma celebração coreografada. Para o autor, batuque pode ser entendido como "sinônimo de religião de negro." (Laytano, 1984:198 apud Moreira, 2004: 168).

No Rio Grande do Sul, é possível que a estruturação do Batuque tenha ocorrido no início do século XIX, entre os anos de 1833 e 1859. O antropólogo Norton Corrêa pontua que é provável que os primeiros templos de Batuque tenham surgido na região de Pelotas e Rio Grande. O pesquisador sustenta essa hipótese devido ao grande fluxo de africanos escravizados que eram enviados para trabalhar nas propriedades de produção de charque (chamadas de charqueadas) existentes nessa região. (Corrêa, 2005: 49). Neste sentido, o Historiador Marco Antônio Lírio de Mello, em pesquisa nos jornais de Pelotas e Rio Grande no século XIX, apontou a presença do Batuque na região de Pelotas ainda no início daquele século. (Mello, 1994). Já para Porto Alegre, encontramos um processo-crime em 1808, denunciando a manipulação de *magia* por uma escravizada[38]. Ainda nesta primeira metade do século XIX, localizamos algumas manifestações sociorreligiosas da população negra, como a relatada pelo cronista contemporâneo Antônio Alvares Pereira Coruja.

◇◇◇◇◇◇◇

38 APERS- Subfundo: I Vara de Cível e Crime, ano: 1808, processo nº 3468.

Este, relata o funcionamento de uma casa de cansdombe[39] na região da Várzea[40], denominada por ele como Candombe da Mãe Rita.

> O Candombe da Mãe Rita era na Várzea defronte da casa e curral do antigo matadouro, mais ou menos no terreno então baldio e depois ocupado pelas casas do Firmo e olaria do Juca [..]. Aí se reuniam nos domingos à tarde pretos de diversas nações, que com seus tambores, canzás urucungus e marimbas, cantavam e dançavam esquecendo as mágoas da escravidão, sem que causassem maiores cuidados à polícia [...]. (Coruja, 1881:26-27).

O historiador Moacyr Flores pontua que "O terreiro de Candombe mais antigo em Porto Alegre seria o da Mãe Rita, que ficava no antigo beco do Firmo que desapareceu com

◇◇◇◇◇◇◇

39 O antropólogo Luis Ferreira nos informa que o candombe é uma expressão cultural popular no Uruguai. Ele é a síntese das danças, cânticos e tambores de diferentes povos africanos. O candombe é uma homenagem à ancestralidade e se insere nas manifestações sociorreligiosas de matriz africana do país. Durante a escravidão uruguaia, o candombe era utilizado pelos negros como forma de resistência. (Ferreira, 1997: 191).

40 Terreno amplo e alagadiço a sudeste de Porto Alegre. Na década de 1880, a região onde se situa a Várzea passou a servir de moradia a negros/as livres e libertos/as. O contingente dessa população foi tão elevado que a região passou a ser nominada de Colônia Africana. De acordo com a geógrafa Daniele Machado Vieira, a Várzea, para além de um espaço de sociabilidade negra (demonstrada no decorrer do texto), era utilizada para o descanso do gado e de carreteiros e sua mata servia para a retirada de lenha. No decorrer dos séculos XIX e XX, seu nome sofreu algumas alterações. Em 1870, passou a se chamar Campo do Bomfim e, em 1884, o nome foi alterado para Campo da Redenção, para celebrar as inúmeras alforrias (condicionais e com cláusulas de prestação de serviços) de escravizados que ocorriam nesse ano em Porto Alegre. Esse espaço, que já era associado à presença da população negra, passou a ser vinculado a ela oficialmente.

a abertura da av. Perimetral[41]". (Flores, 2004: 96 apud Pereira, 2007:122). Norton Corrêa também afirma que o templo mais antigo de Porto Alegre teria sido esse de Mãe Rita, e que ele estaria localizado na Várzea nos anos de 1800. (Corrêa, 2005: 111-113).

Não há como precisar a data exata da constituição do primeiro templo de batuque na capital, mas, o surgimento desses templos em Porto Alegre no século XIX, possivelmente estão relacionados à dinâmica da escravidão no Brasil que permitia a movimentação dos escravizados por meio do tráfico interno.

Na ampliação das mencionadas posturas municipais, a Várzea aparece como local de sociabilidade e de sociorreligiosidade negra e, no decorrer do século XIX, ela foi se colocando como "a região por excelência dos cultos africanos, com permissão ou à revelia das autoridades" (Moreira, 2004:198). Tanto que o cronista contemporâneo Achylles Porto Alegre em suas narrativas sobre a cidade, pontuou a existência desses batuques na Várzea:

> Havia também os "batuques" ao ar livre. Nestes tomava parte quem queria, e creio que havia um "maioral" [...]. Um dos mais populares era o do Campo do Bom Fim, em frente à capelinha então em construção. Cada domingo que Deus

No século XX, em 1935, o nome foi novamente alterado, passando a se chamar parque Farroupilha, em homenagem ao centenário da guerra farroupilha (ocorrida entre 1835 e 1845). Embora tenha havido essa alteração, essa região continuou sendo chamada de Redenção pelos habitantes da cidade. Desta forma, no presente texto, a Várzea pode aparecer grafada como Campo do Bomfim e Campo da Redenção. (Vieira, 2017: 98-99).

41 De acordo com o Historiador Sergio da Costa Franco, em 1879, o beco do Firmo teve sua nominação alterada para rua Avaí. E, em 1974, com a abertura da avenida Primeira Perimetral, a rua Avaí foi reduzida a um pequeno segmento localizado entre a avenida João Pessoa e a Primeira Perimetral. (Franco, 1992).

> dava era certo um "batuque" ali, e o interessante é que muita gente se abalava da cidade para ir ver a dança dos negros. (Porto Alegre, 1994: 110).

É notável que os batuques não abandonavam a pauta dos legisladores. São eles, juntamente com outras manifestações sociorreligiosas e costumes africanos que deveriam ser banidos da capital da província do Rio Grande do Sul. Entretanto, a cidade escravista rígida e disciplinada, como queriam os legisladores, a contar pelos processos-crime e notícias dos jornais, se algum dia chegou a existir, na segunda metade do século XIX já não existia mais.

Seja como for, a partir desses batuques, das petições para autorização de algumas práticas culturais africanas, observamos a resistência cultural desses indivíduos que ao "brincarem ao modo de suas nações" fortaleciam laços de solidariedade étnica e criavam mecanismos para praticar sua religiosidade apesar das ofensivas do Estado. João José Reis pontua que:

> Na festa escrava rolavam lances culturais bastante distantes de qualquer ideário "liberal", por mais amplo, frouxo e abstrato que se considere o termo. Na festa identidade e solidariedade coletivas eram potencializadas através de rituais que afirmavam os valores e exorcizavam as dores do grupo. Ali se instaurava um clima extraordinário de liberdade e de reversão ritual do mundo que os escravos rebeldes desejaram perpetuar. As revoltas eram planejadas para os

> dias festivos, especialmente as noites festivas, não só porque seus líderes contavam com o relaxamento do controle senhorial, mas porque contavam com a reunião de escravos possuídos por um espírito de redenção. (Reis, 1996:31).

Fornecer às/aos trabalhadoras/es escravizadas/os substâncias com finalidade de amansar seus senhores, evitar castigos e conquistar a liberdade, enfim, *enfeitiçar* os senhores parece ter sido uma estratégia de resistência à escravidão, na qual a arma utilizada era o conhecimento que esses/as *feiticeiros/as* trouxeram na bagagem (e aqui se adaptaram às novas realidades, ressignificando alguns de seus sentidos e os imprimindo na batalha travada cotidianamente por melhores condições de sobrevivência em uma sociedade racialmente hierarquizada) aliadas ao desconhecimento das/os brancas/os. Assim, no contexto de escravidão, as práticas religiosas, de *feitiçaria* e *divinatórias* eram adaptadas para resistir às agruras, injustiças e opressões impostas a eles pelo cativeiro. Isto posto, os ritos de matriz africana, conforme pontuou João Antônio Damasceno Moreira:

> Impunham limites de ação às demais classes mesmo que esses limites fossem tênues e que não pudéssemos considerar a igualdade de condições nas relações entre as classes. Por meio do "contra teatro de poder", a feitiçaria impunha, em algumas situações, certo medo pela eficácia que presumia. A resistência cativa, em suas diversas manifestações, contribuía para a construção de um espaço comum onde me-

lhores condições de vida podiam ser conquistadas. (Moreira, 2016:19).

Na leitura desses processos, observamos as estratégias de sobrevivência e mobilidade dos/das escravizados/as e libertos/as dentro de uma sociedade escravocrata. Estratégias, muitas das quais, apoiadas em liturgias de matrizes africanas. Seus ritos religiosos parecem ter sido utilizados como armas de proteção e de ataque aos senhores e senhoras do Brasil escravista. A despeito da finalidade para que eram empregadas, suas práticas religiosas serviram como proteção contra a dura condição de vida estabelecida pelo sistema escravista.

Desta forma, as denúncias, os processos-criminais, as prisões, as proibições revelam uma sólida utilização da liturgia afro-brasileira como forma de resistência negra escravizada. Assim, tanto nas reuniões religiosas permitidas, (quicumbis, congadas entre outras), ou aquelas ocorridas à revelia das autoridades (batuques, candombes), como nos rituais de cura ou nas *magias* e *feitiços* utilizados para se vingar e aterrorizar os/as senhores/as, as práticas sociorreligiosas de matrizes africanas "delineavam um caráter de fundamental preservação e resistência sociorreligiosa e cultural das/os negras/os, agindo criativamente em terreno adverso, defendendo e reconstruindo valo-

res e práticas culturais", conforme pontuou o historiador Edmar Ferreira Santos. (Santos, 2009: 43-44).

O pós-abolição, a racialização e a "imprensa negra" em Porto Alegre

As últimas décadas da escravidão e os anos imediatamente posteriores à abolição (ocorrida em 13 de maio de 1888) foram de grandes transformações. O processo de emancipação da escravidão inaugurou um complexo campo de lutas estabelecido em torno dos significados da liberdade e de novas frentes de luta por cidadania e direitos sociais. O terreno da liberdade era pantanoso, o desaparecimento de textos e instrumentos burocráticos que legitimavam a dominação por si só não foram capazes de restaurar um direito primordial, e a liberdade não era sinônimo de igualdade. A antropóloga Olivia Gomes da Cunha e o historiador Flávio dos Santos Gomes informam que "muitos dos sinais que sacralizavam a subordinação e a sujeição tornaram-se parte de um ambíguo terreno no qual ex-escravos e 'livres de cor' tornaram-se cidadãos, em estado contingente: quase-cidadãos". (Cunha e Gomes, 2007:13). Frente a esse cenário de disputas em torno dos sentidos de sua cidadania, a população negra precisou lançar mão de estratégias para assegurar alguns direitos e conquistar outros, para que o 13 de maio de

1888 realmente fizesse sentido (Mattos, 1995; Xavier, 1996; Cunha e Gomes, 2007; Albuquerque, 2009).

Sem desconsiderar os contextos regionais que deram tons distintos ao fim da escravidão, a historiadora Wlamyra Albuquerque afirma que o "desfecho do processo emancipacionista brasileiro primou por evidenciar a importância conferida à ideia de raça naquele contexto" (Albuquerque, 2009: 97). Neste sentido, para o historiador Marcus Vinicius Freitas Rosa, a dissolução da autoridade e domínio senhoriais, no decorrer do século XIX, foi seguida "por essa crescente importância da raça nas relações sociais, em que os significados atribuídos aos tons de pele orientaram a redefinição das hierarquias e dos conflitos sociais no Brasil" (Rosa, 2014:17-18).

Após 1888, a *racialização* da sociedade - compreendida como um processo em que a ideia de raça, que fundamenta hierarquias sociais, é vivenciada (Albuquerque, 2009:35), foi impulsionada a partir da entrada de teorias científicas raciais oriundas da Europa e Estados Unidos, que atestavam uma suposta inferioridade dos negros[42], um processo em que a cientificização da cor atuava como fator de discriminação e hierarquização da sociedade. Nesse cenário, era necessário tensionar a "ideia de raça baseada na crença de que as diferenças biológicas e fenotípicas existentes entre os seres humanos eram medidas adequadas para a hierarquização social" (Perusatto, 2018: 39). O jor-

◇◇◇◇◇◇◇

42 A historiadora Célia Azevedo Marinho nos informa que, em meados do século XIX, tem-se o início dos experimentos científicos com cérebros humanos e de símios, e a publicação de tratados acerca das diferenças entre as raças humanas, bem como suas diferentes aptidões naturais. Foi, principalmente, a partir daí que a inferioridade racial em termos biológicos começou a ser atribuída aos africanos. (Azevedo, 2009: 52). Cabe informar que, no decorrer da primeira metade do século XX, essas teorias cientificas foram desacreditadas e perderam o status científico.

nal de "imprensa negra", meio de comunicação e reivindicação, foi um dos recursos utilizados pelos negros para debater e se contrapor a essas ideias.

Segundo a historiadora Ana Paula Magalhães Pinto, a "imprensa negra" "corresponde aos jornais que se inserem na luta contra a discriminação racial no Brasil". A razão de ser desses jornais era exatamente sua organização a favor da igualdade racial, em princípio aventada e garantida pela Constituição brasileira. (Pinto, 2006: 36). Nesta direção, o historiador José Antônio dos Santos aponta que a intenção desses jornais era constituir espaços de informação, educação e protesto da população negra. (Santos, 2008:84)

Para Ana Flavia Magalhães Pinto, a "imprensa negra", ainda que não estivesse presente em todo o país, demonstra que os "negros aqui formularam uma fala própria e tornaram-na pública. Ainda que não tenham alcançado simultaneamente todo o território nacional, esses impressos são parte do esforço coletivo de controlar os códigos da dominação e subvertê-los". (Pinto, 2006: 27-28). De acordo com Roger Bastide, esses jornais de "imprensa negra" procuraram:

> (...) primeiramente agrupar os homens de cor, dar-lhes o senso da solidariedade, encaminhá-los, educá-los a lutar contra o complexo de inferioridade, superestimando valores negros, fazendo a apologia dos grandes atletas, músicos, estrelas de cinema de cor. É, pois, um órgão de educação. Em segundo lugar, é um órgão de protesto. (...) Outro caráter comum a toda a imprensa afro-americana é a importância

> dada à vida social, às festas, aos bailes, as recepções, aos nascimentos, casamentos e mortes – a exigência sociológica de mostrar seu status social e sua Honorabilidade. (Bastide, 1973: 130).

Em Porto Alegre, a "imprensa negra" surgiu em 1892, tendo o jornal *O Exemplo* como seu representante[43]. Segundo a historiadora Melina Perusatto, o periódico, que circulou com algumas interrupções até 1930, foi fundado por jovens negros de variadas formações e profissões, para se contrapor e tensionar essa hierarquização da sociedade orientada pela ideia de raça (Perusatto, 2018: 37). Em sua edição nº 37, de 23 de outubro de 1904, o jornal denunciava "o boçal preconceito que pretende implantar a superioridade das raças humanas, baseando-se na cor da epiderme.." (O Exemplo, 1904:2). *O Exemplo,* numa tentativa de constituir uma imagem positiva sobre a raça e, consequentemente, questionar as ideias raciais dominantes, se colocava na esfera pública debatendo e desconstruindo os estereótipos acerca da população negra, produzidos pelos jornais de grande circulação (Perusatto, 2018:32).

> (...)seus membros compartilhavam o desejo de fazer algo para alterar o estado das coisas, afinal o preconceito de cor seguia encrustado nos costumes da sociedade como

◇◇◇◇◇◇◇

43 Sua redação estava localizada, na rua dos Andradas nº 247, nos fundos do Salão Calisto, uma importante barbearia, pertencente a Calisto Felizardo de Araújo, pai de dois dos fundadores do periódico.

> um todo, em detrimento das expectativas de igualdade fomentadas pela Abolição pelo advento da República, enfim, de que apenas os talentos e as virtudes hierarquizariam as pessoas. (Perusatto, 2018:29).

A historiadora Regina Xavier nos informa que o jornal se contrapunha à construção da imagem do Rio Grande do Sul, ocorrida a partir da década de 1920, como um estado "eminentemente branco superior, com feições europeias, potencialmente preparado para desenvolver-se de acordo com sua vocação democrática e igualitária" - pretendida por autores influenciados pelas teorias raciais e a ideologia do branqueamento da população[44], como Oliveira Vianna, Campos Júnior e Salis Goulart - fazendo emergir em suas páginas "a imagem de uma sociedade extremamente hierarquizada e desigual." (Xavier, 2013: 111-118).

O Exemplo entrava em contendas com os jornais de maior circulação que divulgavam prisões, mencionando a cor dos sujeitos envolvidos quando esses eram negros e silenciando a respeito da cor dos brancos, o que construía a ideia de que os negros possuíam maior tendência para a prática delituosa. (Xavier, 2013; Perusatto 2018). *O Exemplo* denunciava as ações públicas, como as da polícia, no que concerne ao tratamento dispensado aos negros. Na edição nº 29, de 28 de agosto de 1904, ao rela-

◇◇◇◇◇◇◇

44 Segundo essa ideologia, através do cruzamento de raças, o elemento considerado por seus adeptos racialmente superior, neste caso a raça branca, "conseguiria se firmar em termos de sua predominância na população nacional". Por conseguinte, e para que isso deveras ocorresse, era preciso aprimorar as raças brasileiras, "em ordem de melhorar e não a retrogradar, pois o africano deve cruzar com o mulato, e este com o branco". (Azevedo, 2009: 61-62).

tar uma agressão sofrida pelo cidadão Leandro Mochique durante uma ação da polícia, o articulista do jornal denunciava a truculência dos agentes policiais e afirmava que eles não viam problemas em agredir um "desgraçado de côr preta", entretanto, não ousavam proceder dessa forma quando se tratava de um "felizardo de côr branca". (*O Exemplo*, 1904: 3).

O jornal denunciava também as *batidas policiais* em casas de cultos de matriz africana. Na edição nº 6, de 13 de novembro de 1902, em matéria intitulada *Batida Nogenta*, comunicava a invasão da polícia (que o articulista considerou um ato de violência), às onze horas da noite do dia cinco do corrente mês, a um pequeno prédio localizado na rua Coronel Fernando Machado (antiga Rua do Arvoredo) nº 94, onde "alguns moradores entregavam-se a officios de seu culto", conduzindo a pé os praticantes do culto e demais moradores do prédio (inclusive crianças, algumas com menos de 10 anos de idade) ao posto policial. Segundo a matéria, o prédio estava alugado a Maria Brochado que, por sua vez, sublocava cômodos do imóvel. O articulista informa que Maria Brochado e alguns desses outros moradores, eram filhos de africanos e que teriam herdado a cultura, costumes e crenças de seus pais. E "assim é que algumas noutes tocando um atabaque (tambor) ou cousa que fizesse as suas vezes, entregavam-se aos seus cânticos e dansas religiosas" (O Exemplo, 1902: 1).

Segundo a matéria, a "estupidez policial começou pela violação illegal do lar, terminou pelos excessos de *bravura* do, d'ora em diante, famigerado inspector Procopio". O jornal informa ainda que soube do ocorrido devido ao fato de dois de

seus redatores estarem passando pela rua Pinheiro Machado na hora da *batida policial*. Quando souberam do que se tratava e da forma com que a polícia entrou no imóvel (quebrando a cerca e arrombando uma porta), perguntaram o que se passava aos guardas que, de imediato, responderam "que se tratava de feitiçarias". Os redatores tentaram ouvir as pessoas que estavam sendo levadas para o posto policial, porém, o inspetor:

> Sr.Procopio gritou: Toca para a frente e aquelle que se aproximar do quadrado vae também! E logo depois, para um infeliz que leva o caixão que servia de atabaque: Toca isso sem vergonha!
>
> O sr. João Francisco protestou dizendo: Basta sermos victimas de uma violência, não é preciso que se procure os meios de fazer a atenção do público voltar-se para nós'
>
> Ao que o inspector redargiu: Não tenho nada com isso; toca!
>
> O atabaque começou a soar. Dentre a força ouviram-se muitas vezes estas phrases: Quanta gente boa para se meter o facão! – Tudo isso vae de roda pr'o tigre! – Essa negrada quando não apanha têm as costas quentes! (...)
>
> Ao subir a rua General Paranhos o sr. Elesbão que levava ao colo uma creança de mezes, tendo tropeçado, atrazou a marcha e deram-lhe bordoadas de facão. Mais adiante D. Maria Brochado, tendo na subida, como é natural encurtado o passo, bradou o inspector: Mette o facão nesta negra para que ella amiude o pé. E assim a estupidez policial a zombar do infortúnio desses desprotegidos que somente

> por serem pobres e negros eram victimas de tal violência. (O Exemplo, 1902:1).

O articulista informa que, ao chegar no posto policial, os indivíduos presos foram ouvidos pelo superintendente Louzada e, duas horas mais tarde, postos em liberdade. E conclui pontuando que a soltura dos presos demonstra que a autoridade policial não havia encontrado nenhuma prática ilícita nas ações do grupo preso pelo inspector que, segundo a matéria "procedeu com tanto excesso, com tanta ignorancia da lei, ou com tanta confiança na protecção do chefe e nas noticias de encommenda da imprensa que falla pelas partes policiaes".

No excerto acima, observamos que o jornal compreendia essas ações policiais como uma perseguição aos cultos de matriz africana, percebidas e denunciadas por seus articulistas como manifestações de preconceito social e racial. Cultos que estavam disseminados pela região do Areal da Baronesa, Colônia Africana e Ilhota, como veremos na seção *Territórios Negros.*

Cabe pontuar que a República nasceu junto com a necessidade de se reformar o código criminal em decorrência da Abolição da escravidão. No ano de 1890, tem-se promulgado o Código Penal, o primeiro da República do Brasil, antes mesmo da Constituição Federal (publicada em 1891). O novo Código foi uma imagem da preocupação dos legisladores e das elites políticas de possibilitar novos entendimentos em relação à ordem social, como também de criar dispositivos de administração dessa or-

dem. Havia ainda a expectativa de que o Código Penal assegurasse as novas necessidades de controle social colocadas pelas transformações da sociedade. (Donadeli, 2014:360-365). Isto posto, o código criminal forneceu a base jurídica para as perseguições e batidas policiais aos terreiros de religião de matriz africana. Em seu capítulo III intitulado, "Dos Crimes Contra a Saúde Pública", nos Artigos nº 157 e nº 158 o Código Penal informava que:

> Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:
> Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.
> § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:
> Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000. (...)
> Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:
> Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$.

> Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou apparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:
> Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000.
> Si resultar a morte:
> Pena - de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos. (Presidência da República, 1890.)

No excerto acima observa-se que o Código Penal de 1890 incriminava curandeiros e feiticeiros, junto a espíritas e cartomantes. Na Consolidação da Leis Penais de 1932, conservaram-se os artigos alusivos às práticas do curandeirismo, espiritismo e da magia, presentes do Código de 1890. Já no Código Penal de 1940, que ainda permanece em vigor, os artigos referentes aos feiticeiros e espíritas foram suprimidos, mas mantiveram-se nos artigos 283 e 284, os crimes de charlatanismo e de curandeirismo. O primeiro é definido como sendo "inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível", ao passo que o segundo é previsto por meio de algumas condutas: "I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos". No crime de charlatanismo, a pena é de três meses a um ano de detenção e multa, de um a cinco contos de réis. Para a prática do curandeirismo, a pena é de seis meses a dois

anos de detenção. Punições maiores que daquelas previstas no Código de 1890.

Custódio: um "Príncipe" negro e babalorixá em Porto Alegre

Na rua Lopo Gonçalves nº 498, bairro Cidade Baixa, onde estão localizados os territórios negros do Areal da Baronesa e Ilhota (como veremos mais adiante), residiu Custódio Joaquim de Almeida, um "Príncipe" africano, entre 1901 e 1935. Segundo a antropóloga Maria Helena Nunes da Silva[45], Custódio descendia da sociedade pré-colonial Benis e pertencia a nação Jeje, a dinastia Glefê do estado de Benin, na Nigéria (Silva, 1999: 148). Ele é rememorado por suas relações com as camadas sociais mais elevadas de Porto Alegre, com representantes da política sul-rio-grandense e pela sua importância junto à população negra adepta das religiões de matriz africana. Para o antropólogo Norton Corrêa, o "Príncipe" é a figura mais legendária que os integrantes do Batuque guardam em sua memória. (Corrêa, 2006: 54). De acordo como antropólogo Ari Oro, Custódio é rememorado pela população negra adepta de religiões de matriz africana como uma baliza simbólica para o apoderamento do direito de

◇◇◇◇◇◇◇

45 Maria Helena Nunes da Silva, em pesquisa de mestrado sobre Custódio Joaquim de Almeida, entrevistou familiares e amigos do "Príncipe". Nesta parte do texto recuperamos excertos de algumas dessas entrevistas.

liberdade religiosa para os praticantes das religiões de matriz africana. (Oro, 2002: 345-384).

Neste sentido, Maria Helena Nunes da Silva pontua que Custódio representou uma liderança para a população negra do estado, uma figura importante na construção da identidade afro-riograndense. A identificação do negro com suas raízes africanas ocorria de forma acentuada na primeira metade do século XX. A forma positiva de pensar essas origens encontrava no "Príncipe" um símbolo visível. Assim, "a identidade do negro em Porto Alegre, ao ser reconstituída, interpretada através de Custódio, passa a ser um componente de resistência do negro através da cultura e dos cultos de evocação afro-gaúcho de Custódio Joaquim Almeida". (Silva, 1999: 58).

Parte da história de Custódio se insere no final do século XIX e início do XX, num contexto da divisão do continente africano entre as principais potências europeias e da demarcação arbitrária de contornos geopolíticos. É possível que essa nova configuração política tenha sido a razão para a saída de Custodio de seu provável local de nascimento, a região do Benin na Nigéria. Essa região teria sido palco de disputa e confrontos entre sociedades africanas e o Império Britânico. Após sua retirada e, segundo o historiador Leandro Balejos Pereira, Custódio que em sua terra natal chamava-se *Osuanlele Okizi Erupe* – nome africano que o vinculava a uma auto-reivindicada origem nobre, teria viajado pela Europa e tempos, depois vindo para o Brasil. (Pereira, 2010: 6-7). Em solo brasileiro, teria passando pela Bahia, Rio de Janeiro e, por fim, fixou residência no Rio Grande do Sul. Custódio chegou no porto de Rio Grande em setembro

de 1899, se estabelecendo nesta localidade por *orientação* dos orixás, *através* dos *ifás* (búzios) até outubro de 1900, quando mudou-se para Pelotas. Em abril de 1901, transferiu-se para Porto Alegre, ao que consta, a convite de Júlio Prates de Castilhos, então presidente do estado. (Oro, 2002: 359).

Como já informado, Custódio morou na rua Lopo Gonçalves nº 498, com sua família de aproximadamente 25 pessoas, até a sua morte ocorrida em 28 de maio de 1835. Em sua residência ainda abrigava pessoas com problemas financeiros ou de saúde. (Pereira, 2010:26). Os fundos da residência davam para a rua Venezianos (atual Rua Joaquim Nabuco), onde Custódio possuía uma coudelaria na qual criava cavalos de raça, alguns utilizados para a prática do *turfe* - esporte que promove e incentiva a corrida de cavalos – e outros para a sua locomoção cotidiana em carruagem (Silva, 1999:117). De acordo com a narrativa de Dario Paiva, conhecido como Tureba, importante e respeitado babalorixá do estado[46]:

> (...) quando o Príncipe chegou neste bairro, chamou muito a atenção dos moradores. Tanto dos brancos como de negros, porque ele era alguém diferente para os dois grupos. Primeiro, todos ficaram muito desconfiados, porque não sabiam quem era, logo, logo ficaram sabendo quem ele era. Os negros procuraram se aliar a ele. Ora! Ora! O Príncipe era um homem rico, tinha uma enorme casa, e esta era de material (alvenaria), com um lugar para cavalos e um enorme ter-

46 Maria Helena da Silva informa que Dario Pereira, falecido em 1993, era descendente de um dos integrantes do "conselho de chefes", que habitou a casa de Custódio. (Silva, 1999: 47).

> reiro. De onde ele tira dinheiro para tudo isso? Perguntavam os brancos (...). Assim, eles ficaram sabendo quem era aquele negro que morava em uma requintada casa, que tinha cavalos árabes, e que tinha um enorme salão para festas. O interessante foi quando o Príncipe fez o primeiro Toque. Todos ficaram sabendo para que tipo de festa era aquele salão. Muitos se assustaram e saíram do barro, indo alguns deles para o bairro Moinhos de Vento. Os que ficaram, conviviam pacificamente com os rituais do Príncipe. (...) A rua, o bairro tomou outra forma. Haviam muitas festas na sua casa. Muitas pessoas importantes iam visitar ele. Eram políticos, militares e a alta sociedade de Porto Alegre, do Rio Grande do Sul. (Tureba, 1991 apud Silva, 1999: 57-58).

Custódio era babalorixá e, segundo seu filho biológico Dionisio de Almeida, era filho de Sapatá Erupê (Obaluaie, Xapanã) com Oxum Docô, e isso, segundo o entrevistado, lhe dava a capacidade de curar (Silva, 1999: 121). De acordo com Tureba:

> (...) o poder de Sapatá só é dado a um rei sagrado. Quando o Sapatá de Custódio dizia que tú ias ter a sina da vida, tú durarias 200 anos. Sapatá, como nós, que vivíamos em sua casa, o conhecíamos, era um grande Oba sagrado, que viveu entre nós, que muito nos honrou, até 1935. (Tureba,1990 apud Silva, 1999: 91-92).

O Jornalista e ex- deputado estadual Moab Caldas, por sua vez afirma que Custódio:

> (...) foi, um grande dirigente religioso do Rio Grande do Sul. O Príncipe foi importantíssimo porque o negro sempre foi hostilizado neste estado, sempre foi oprimido. (..) Quando o Príncipe veio para cá, tornou-se uma pessoa respeitada e importante por sua religião, pela raça e pelo poder econômico. Os negros tinham nele a sua liderança positiva. O Príncipe era um papa do africanismo, pois tinha o poder material e espiritual, e legitimamente, ele era um Babalorixá. Custódio era um homem inteligente, e por isso praticava a religião com dedicação. Ele aglutinava em seu redor a 'granfinagem política'. Elas iam a sua casa e beijavam a sua mão. (...) O Príncipe era um homem que não ganhava através da sua religião. Ele escolheu o Rio Grande do Sul por indicação de seus Orixás e radicou-se em Porto Alegre porque era o lugar mais importante do Estado (...) (Caldas, 1991, apud Silva, 1999: 89-90)

Neste sentido, Dionisio Almeida relata que a religião "era feita para agradar os Orixás e ajudar os homens. Papai foi muito presenteado por realizar verdadeiros milagres para muitos políticos e para muitas pessoas ricas e importantes do Rio Grande do Sul (...)" (Almeida, 1988 apud Silva, 1999: 89-90).

Essa religiosidade teria propiciado a "aproximação" desse babalorixá com algumas importantes figuras políticas do Rio

Grande do Sul, entre os quais o Presidente da Província Júlio Prates de Castilhos, que teria se aproximado de Custódio quando este ainda morava em Pelotas, para livrar-se de um câncer localizado na garganta. Ao obter uma melhora temporária, o presidente o teria convidado para morar em Porto Alegre, para que pudesse continuar com o tratamento, o que não impediu seu falecimento pela doença em 1903. (Oro, 2002: 359-360). Havia também o governador Borges de Medeiros, com o qual entretinha relação de "pai para filho de santo". Quando este dirigia-se à casa de religião de Custódio, a mesma era fechada e o governador era atendido com exclusividade. (Corrêa, 2006 :54).

Segundo Ari Oro, esse contato de Custódio com importantes figuras políticas é um tema controvertido, "uma vez que à primeira vista parece difícil que aqueles políticos, fervorosos positivistas, procurassem o "feiticeiro" africano". Porém, prossegue o autor, "não seria ilógico pensar que esse nobre e político africano, durante os 35 anos de vida em Porto Alegre, não pudesse ter sido socialmente contatado pelos políticos ou por membros da elite local". (Oro, 2002: 360). Neste sentido, Maria Helena Nunes da Silva argumenta que não teria sido o político positivista Júlio de Castilhos que recorreu aos serviços de Custódio, mas sim, um homem angustiado com uma doença grave (o câncer) e que talvez buscasse em Custódio um derradeiro recurso para abrandar essa angústia. Assim, conclui Silva, não eram políticos que procuravam o "feiticeiro" e sim, "homens em aflição". (Silva, 1999:155).

Custódio teria sido o responsável por assentar um Bará (entronizado o orixá que preside os caminhos) no Palácio Piratini,

sede do governo do Estado. (Corrêa, 2006 :54). A esse respeito, Dionísio de Almeida informa que "(...) No Palácio, viu por bem, papai, proteger a vida e o governo de Borges, plantando lá um Bará Ajelú.(...)" (Almeida, 1988 apud Silva, 1999: 113). Custódio teria ainda assentado um Bará no Mercado Público Central de Porto Alegre, como aponta a narrativa de Dionísio, "(...) o Mercado é o lugar da fortuna, da riqueza, por essa razão, Osuanlele 'plantou' ou 'assentou' o Bará Xaluga, para que Borges não tivesse problemas financeiros em seu governo." (ibid.)[47]. A partir desse assentamento, o mercado tornou-se um dos lugares considerados sagrados pelos praticantes de religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul.

Maria Helena Nunes Silva, ancorada na fala de seus entrevistados, afirma que a memória coletiva transmitida por Custódio a seus familiares e amigos, se perpetuou entre os praticantes de religião de matriz africana. O "Príncipe" se tornou um mito legitimador, um personagem-chave no processo de visibilização das religiões de matriz africana, para além dos limites dos terreiros. Um homem que consolidou e deu mais visibilidade às religiões de matriz africana e que surge na memória coletiva das comunidades afrorreligiosas como um símbolo de resistência. (Silva, 1999:147-148).

◇◇◇◇◇◇

47 É preciso informar que existem duas versões para o assentamento do Bará do Mercado; a já mencionada, que o atribui a Custódio e a que associa o assentamento aos africanos escravizados que construíram o mercado na década de 1860 e que ali trabalharam, em seus anos iniciais. O orixá Bará teria sido assentado para a proteção desses trabalhadores escravizados e de seus descendentes (Marques, 2013:212). No processo de restauração do mercado público, ocorrido entre 1990 e 1997, o local onde havia o assentamento do Bará foi preservado após discussões, confrontos e acordos entre os representantes das religiões de matriz africana e o poder público municipal. Até os dias de hoje "passar pelo Bará do Mercado" é um rito que faz parte do processo de iniciação religiosa dos praticantes de religiões de matriz africana no estado. (Pereira, 2010:39).

Territórios Negros

Partindo da leitura de jornais e dos poucos testamentos e inventários deixados por libertos e libertas (alguns deles africanos) de Porto Alegre, a partir da segunda metade do século XIX, foi possível mapear seus locais de residência e concluir que tais locais coincidem com regiões apontadas por pesquisadores (Franco, 1988; Kersting, 1998; Pesavento, 1999; Mattos, 2000; Vieira, 2017) como *territórios negros urbanos*. São eles: o Areal da Baronesa no Bairro Cidade Baixa; saindo em direção ao Bairro Menino Deus, encontrava-se a Ilhota, e no local hoje denominado como Bairro Rio Branco existia a Colônia Africana. Como mostra a historiadora Sandra Pesavento (1999), a Colônia Africana, o Areal da Baronesa e a Ilhota, surgidos entre as décadas de 1880 do século XIX e nos anos iniciais do século XX, eram constituídos por uma população fundamentalmente negra e formava um cinturão negro e pobre no centro de Porto Alegre.

A região, que nos anos iniciais do século XX viria a se chamar Ilhota, já possuía algumas de suas ruas habitadas por africanos libertos e seus descendentes ainda no século XIX. Fernando Antônio Ferreira, africano da Costa da África, obteve sua alforria em 06/08/1873, mediante o pagamento de 600$ reis ao seu senhor[48]. Ele vivia na rua da Olaria (atual Rua General Lima e Silva) pertencente ao território da Ilhota e possuía uma parceira, a escravizada Felicidade. Fernando faleceu no ano de

48 APERS, Livro do 1º Tabelionato de Porto Alegre, 1872, livro nº 20, p. 41 apud Documentos da Escravidão Catálogo Seletivo Cartas de Liberdade, V. 2, p. 1139. 2006.

1878 deixando seus bens para a sua companheira[49]. Na mesma rua, residia Luiz Antônio da Costa, descrito como um *preto livre mina,* solteiro e sem descendentes[50]. Ele era vizinho de Narciso Porto, igualmente descrito como *preto livre mina* e casado com Maria Benvinda Vieira. Essa rua da Olaria, local de residência destes e de muitos outros negros livres ou libertos, era um local de manifestações sociorreligiosas dessa população, como indica a já mencionada licença concedia a Maria José, no ano de 1850, para ela e demais companheiros "brincarem ao modo de suas nações".

Apesar destas territorialidades negras referirem-se ao século XIX, a formação oficial da Ilhota data do ano de 1905. De acordo com Sandra Pesavento, a Ilhota situava-se em uma região periférica da área central de Porto Alegre e, desde o início, foi ocupada pela camada mais pobre da população, sendo os seus moradores majoritariamente negros. A autora ainda afirma que:

> a situação de "ilha" se configurava pela estigmatização do espaço. A zona era de fato segregada, "ilhada" do resto da cidade, num deslocamento do sentido da palavra original: além de pedaço de terra isolado pelas águas, era também um espaço de isolamento social e exclusão. (Pesavento, 1999)

◇◇◇◇◇◇◇

49 **APERS, Cartório da Provedoria, 1878, maço 70, nº 1994.**

50 **APERS, 2º Cartório de Órfãos, 1883, maço 40, nº 649, 1883.**

Segundo a geógrafa Daniele Machado Vieira, a Ilhota era circundada pelo Arroio Dilúvio, uma pequena área que se localizava em uma das curvas do arroio, após ele encontrar com o Arroio Cascatinha. As pontes de madeira eram meios de contato e ligação com a região ao entorno. Sua área estava compreendida ao sul da Praça Garibaldi, entre as ruas Arlindo (atual Rua Érico Veríssimo) e 13 de Maio (atual Av. Getúlio Vargas), estando limitada ao sul pela Rua 17 de Junho. (Vieira, 2017: 121-125).

Devido à sua localização, "uma zona baixa, parte da planície de alagamento do Arroio Dilúvio", a Ilhota estava sujeita a constantes alagamentos e inundações. Segundo Vieira, os frequentes alagamentos, que datam desde os instantes finais do século XIX, sempre foram motivos de preocupação, porém somente após a enchente de grandes proporções, ocorrida em 1941, que a canalização do Arroio Dilúvio foi iniciada. Com a canalização, a Ilhota estendeu-se em direção à avenida da Azenha, "ocupando a parte sul da Rua Dr. Sebastião Leão até as imediações da Rua Lima e Silva". A retificação do canal extinguiu o arroio que contornava a comunidade, abrindo caminho para a urbanização e, posteriormente, para a remoção de seus moradores. As remoções ocorreram, sobretudo, entre as décadas de 1960 e 1970 e, por essa razão, a Ilhota deixou de existir. (Vieira, 2017: 126-128).

Sobre essas remoções e as realocações no bairro Restinga, a narrativa do babalorixá Walter Calixto Ferreira, conhecido como Mestre Borel e importante representante da religiosidade de matriz africana e da cultura negra no Rio Grande do Sul, é elucidativa: "O pessoal, os restingueros que a gente chama, era

justamente o povo que se conhecia: Ilhota, Areal da Baronesa, aquele pessoal que foram recrutando e foram trazendo pra cá, né? Foram despejando pra cá. Então tinha muita gente ligada com a gente, conosco [...] dos centros religiosos e áfricas e tal [...] que por aqui se acabaram, foram se acabando." (Ferreira, 2010 apud Araújo, 2018: 02).

Segundo os historiadores Álvaro Antônio Klafke, Rodrigo Weimer e Vinícius Furini, em livro sobre as vilas de "malocas" de Porto Alegre, a prefeitura, com o seu alinhamento com um determinado modelo de desenvolvimento nacional, colocou em prática um projeto de urbanização, no qual os moradores mais pobres foram sistematicamente removidos das áreas centrais e realocados em loteamentos distantes, como a Restinga e a Vila Santa Rosa – um modelo de Estado que não só promoveu, como também ampliou a exclusão dos *indesejados* de morar nas áreas centrais. Devido ao processo de gentrificação, aqueles que conseguiram resistir a essa onda de remoções, viram-se incapazes de permanecer devido aos novos preços dos aluguéis. (Klafke et., al, no prelo,7-8)

O surgimento do Areal da Baronesa remonta ao século XIX e está relacionado com o loteamento ocorrido numa propriedade da Baronesa do Gravataí, no ano de 1879. Apesar de a região loteada ter sido denominada como Arraial da Baronesa, foi a alcunha de Areal da Baronesa, devido à abundância de areia existente no local, que se popularizou. A historiadora Jane Mattos, em sua pesquisa de mestrado, verificou a existência de moradores negros nessa região no ano de 1870. A pesquisadora pontua que, a população negra livre liberta ou escravizada

já habitava essa região antes do loteamento ocorrido em 1879. A zona também servia de esconderijo para trabalhadores escravizados em fuga. Com o advento da Abolição da escravidão, o espaço do Areal passou a ser habitado mais massivamente pela população negra. (Mattos, 2000).

Na análise dos jornais (em circulação entre as últimas décadas do século XIX e os anos iniciais do século XX) que traziam notícias de *batidas* policiais a casas de cultos acusadas da prática de *feitiçaria*, observamos que o território no Areal emerge como um espaço simbólico de consolidação de laços sociorreligiosos.

Importante mencionar que na observação destes jornais as práticas sociorreligiosas negras eram frequentemente associadas ao *embuste* e seus praticantes eram tratados como, *incautos, ignorantes.* Em algumas reportagens, os templos foram referidos como "*antros de feitiçaria*", os objetos rituais chamados de *bugigangas* e seus líderes tratados como *embusteiros, charlatães.*

O Jornal *A Federação,* na edição nº110 de 10 de maio de 1895, ao noticiar a batida policial ocorrida na residência de um indivíduo de nome Pedro, localizada na rua Sá de Brito nº 9, em Porto Alegre, chamou o lugar de um *antro de feitiçaria* e a Pedro de *embusteiro*. (A Federação, 1895:2). O mesmo periódico, em edição nº131 de 05 de junho de 1895, noticiava outra batida policial numa casa de culto na cidade de Pelotas. Essa casa também foi chamada pelo articulista de um *antro de feitiçaria*, e os objetos rituais apreendidos pela polícia, foram nomeados como *bugigangas*. (A Federação, 1895: 1). Nesta edição, *A Federação* noti-

ciava outra batida policial, agora numa casa, onde estaria para ocorrer um culto conduzido por Lufalo e Pedro Fuão (descritos na reportagem como *pretos*). Segundo o jornal, os dois acusados foram repreendidos pela "*zelosa autoridade policial que os intimou a não prosseguir* com seus *embustes*". (Ibid.).

Ao chamar o culto de *embuste,* ou referir-se a seus líderes como charlatães (A Federação, 1903:2), esses periódicos associavam a religiosidade afrobrasileira à enganação, a trapaça. Isto posto, essas casas de culto e suas liturgias figuravam nas páginas dos jornais analisados de uma forma que demonstra a "inaceitação" de sua existência e que elas pertenciam a um outro mundo "encravado" no seio da cidade dita "civilizada".

Em 23 de outubro de 1908, a edição nº 248 do jornal *A Federação* noticiava uma batida policial ocorrida no templo de Antônio Lopes Subeldias e de sua esposa Joanna da Silva Lopes, localizado na rua Baronesa do Gravatay nº 79, na região do Areal da Baronesa. A reportagem informa que Antônio possuía a *alcunha* de *Pai Celeste* e Joanna de *Média Joanna*. Ainda segundo o Jornal, há mais de 06 anos o casal explorava a boa-fé dos moradores do Areal da Baronesa e de outras localidades, que iam até a referida casa em busca de *tratamento*. No momento da batida policial na casa, haviam onze pessoas em *tratamento.* Entre elas, uma mulher, chamada de forma pejorativa pelo jornal de uma "*mulata doida* que, aos gritos, era barbaramente vergastada no pátio por Joanna (....) ajudada por outra interna". Ao ser indagada sobre a cena, Joanna informou às autoridades policiais que se tratava de um ritual de purificação. Durante a batida policial, foram apreendidos diversos

objetos, como três relhos (denominados rabo de tatu) e demais objetos segundo o jornal, *pertencentes ao universo da feitiçaria*. Pai Celeste e a Média Joanna foram encaminhados para o xadrez, para prestarem esclarecimentos. Algumas das pessoas, presentes no momento da batida policial, foram levadas para o hospício e outros para a Santa Casa. (*A Federação*, 1908: 2). Ao relatar com certo estranhamento a presença de várias pessoas na casa, inclusive moradores, o articulista do jornal revela o total desconhecimento acerca do funcionamento dos templos de matriz africana. Foge a compreensão de que nos terreiros, a relação entre os sacerdotes (pais e mães de santo) com as pessoas que frequentam a casa são fundamentais para a existência do grupo. O geógrafo Thiago Rech, em sua pesquisa sobre as casas de religião de matriz africana em Porto Alegre, informa que nestes templos:

> As relações, embora em ordem hierárquica, são os fundamentos das casas, uma vez que elas não existem sem seus filhos e esses últimos não os seriam se não tivesses uma casa que frequentassem, como uma complementação de ambos. (Rech, 2012:28).

Para o geógrafo, são nos templos que, através da tradição oral, os conhecimentos sobre religiosidade, os fundamentos da religião e da cultura afrobrasileira são compartilhados. Nesses locais, a convivência "é que permite o aprendizado e a

percepção de como se estabelece a relação social mencionada". (Ibid.).

O Jornal *O Dia*, em sua edição nº 3804 de 16 de outubro de 1959, traz uma crônica intitulada "o Feiticeiro ficou mudo", de padre Pedro Luís. Na crônica, o clérigo reclama da prática de *feitiçaria* na região do Areal da Baronesa e finaliza afirmando que o maior foco de feitiçaria seria o Centro Espírita de Umbanda Menino Deus. (*O Dia*, 1959:7). Ari Oro pontua que, o bairro Areal da Baronesa foi território de culto da Nação OYÓ, trazida para Porto Alegre da cidade de Rio Grande. Do Areal, o culto teria se espalhado para a Bacia do Mont' Serrat (região da Colônia Africana), onde "se situaram as principais casas desse culto". (Oro, 2002: 353)

As obras de urbanização da região do Areal da Baronesa, entre as décadas de 1940 e 1970, possibilitaram a valorização do solo e consequentemente o aumento dos aluguéis. O medo do desalojamento, entre os que alugavam *peças* (cômodos) na região, teria levado a migração de boa parte de seus moradores para outras regiões da cidade.

A Ilhota e o Areal da Baronesa situavam-se em Porto Alegre, identificando essa parte do 2º Distrito como uma zona desvalorizada. Mestre Borel ao se recordar da configuração da Ilhota e do Areal da Baronesa, afirma que: "Ilhota, Areal da Baronesa era nosso chão, chão de criolo, era chão de negro [...] era a senzala, uma senzala..." (Ferreira, 2010 apud Araújo, 2018: 02).

Já a Colônia Africana, estava situada no 3º distrito da cidade, e englobava uma área entre o norte do Campo da Várzea (Campo do Bomfim, Campo da Redenção) e da Estrada

do Meio. E, assim como o Areal da Baronesa e a Ilhota, era um local de exclusão urbana. De acordo com Pesavento (1999), a população negra não estava presente apenas nesse cinturão, ela tendeu a se concentrar mais em espaços específicos, fosse nesses já citados ou em outros espaços de exclusão, localizados na periferia da cidade. A autora afirma ainda que, "No caso da 'Colônia Africana', as palavras revelam claramente o estigma racial que acompanhou as/os egressas/os da escravidão: porque habitada predominantemente por negros/as, a identificação com a África remonta à origem escravizada de sua população". (Pesavento,1999). Esse cinturão negro e pobre era nomeado por expressões estigmatizantes. Segundo a autora, os jornais apontavam a cor dos indivíduos, habitantes ou transeuntes autores de práticas delituosas, bebedeiras e desordens, quando essas/es eram negras/os, mulatas/os, pardas/os, crioulas/os "numa sequência variada de designações que se referem todas a uma conotação racial precisa" (Ibid.).

Neste sentido, o jornal *O Exemplo*, em sua edição nº 25, de 31 de julho de 1904, trazia uma crítica a essa nominação da cor dos indivíduos envolvidos em crimes quando estes eram negros, neste caso específico, feita pelo jornal *O Correio do Povo*, de grande circulação em Porto Alegre. No artigo, o articulista afirma que "Sabe-se pela côr da pelle a tendência dos indivíduos para o crime; pois enquanto na primeira notícia se vê um crioullo, se conta na segunda dois ladrões incolores." (*O Exemplo*, 1904:2). Na opinião do articulista, esse silenciamento sobre a cor mantinham os brancos ilesos das "deformidades" implicadas pela

prática de crimes e, por outro lado, criavam a imagem de que os negros tinham mais tendência para as práticas delituosas.

De um modo geral, criou-se uma representação negativa, pois essas áreas (Ilhota, Areal da Baronesa e Colônia Africana) eram mal afamadas, malvistas, classificadas como *perigosas*. Conforme a historiadora Cláudia Mauch, as *classes perigosas* são "setores específicos da sociedade vistos como produtores de comportamento criminoso" (Mauch, 2007:107-119). Isto posto, por serem territórios majoritariamente negros, acaba por deixar evidente o racismo presente nessas denominações.

De acordo com o historiador Eduardo Kersting, a região conhecida por Colônia Africana teria sido formada em meados da década de 1880, por antigas/os escravizadas/os das famílias Mostardeiro e Mariante, sendo uma região de moradia de negros/as livres e libertos/as e servindo também de acolhimento para a população expulsa das áreas centrais de Porto Alegre (Kersting, 1998). Em pesquisa de arquivo, foram encontrados registros de negras/os africanas/os ou descendentes residentes na área. José Isidoro de Barcellos, descrito na fonte como preto liberto, falecido em 20 de outubro de 1885, era natural da Costa da África. Ele deixou três casas, duas delas situadas na Rua da Imperatriz (atual Venâncio Aires), e que estava localizada na Colônia Africana [51]. Antônio José Feliciano, africano da Costa, falecido em 12 de março de 1888, também possuía casas na Rua da Imperatriz[52]. O liberto Januário Antônio da Rosa, morto em 10 de

◇◇◇◇◇◇◇

51 **APERS, subfundo Cartório Provedoria, maço 71, nº 2168. Ano: 1885.**

52 **APERS, subfundo Cartório Provedoria, maço 72, nº 2228. Ano: 1888.**

janeiro de 1886, também residia na Colônia Africana, numa chácara no Caminho do Meio[53] (atuais avenidas Osvaldo Aranha e Protásio Alves). O Caminho do Meio ficava numa das laterais do Campo da Várzea (Campo do Bom Fim, Campo da Redenção). Como vimos, a Várzea, durante a escravidão, se constituía como local de sociabilidade e de sociorreligiosidade negra. E, quando ocorreu a proibição dos "candombes ou batuques, e danças de pretos na Várzea", pela postura municipal, aprovada em 1857, os rituais religiosos prosseguiram ao arrepio da lei. [54]. O cronista contemporâneo Achylles Porto Alegre, em suas narrativas sobre a cidade, pontuou a existência desses batuques na Várzea (Campo do Bom Fim). Segundo ele:

> Havia também os 'batuques' ao ar livre. Nestes tomava parte quem queria, e creio que havia um "maioral" [...]. Um dos mais populares era o do Campo do Bom Fim, em frente à capelinha então em construção. Cada domingo que Deus dava era certo um "batuque" ali e o interessante é que muita gente se abalava da cidade para ir ver a dança dos negros (Porto Alegre, 1994:110).

Os jornais noticiavam a continuidade dessas liturgias na região. Em edição de nº 16, do dia 19 de janeiro de 1894, o Jornal *A Federação* noticiava a prisão, por volta das 20hs, de um indi-

◇◇◇◇◇◇◇

53 APERS, subfundo Cartório Provedoria, maço 39, s/n. Ano: 1886.

54 Arquivo Histórico de Porto Alegre Moyses Velhinho. Código de Posturas Criminais, Câmara Municipal de Porto Alegre, 1828 – 1891.

víduo descrito na fonte como pardo, alcunhado de Lobisomem e que estaria, segundo o jornal, nas imediações da Várzea "rodeado de muitos typos de sua laia, exhibia provas de magia, feitiçaria, etc". (A Federação, 1894: 2)

A Rua da Esperança (atual Miguel Tostes) se situava no centro da Colônia Africana. Nela morava João Arthur Barcellos (descrito como pardo, de 45 anos), uma mulher (descrita como *creoulla*) e uma criança, provavelmente sua companheira e filha. Arthur surgiu nas nossas vistas, devido a uma outra notícia no jornal *A Federação*, agora em 1903, informando de sua prisão para averiguação de denúncia de feitiçaria. No momento da prisão, ele estava usando uma *opa* branca e azul, trazia um crucifixo nas mãos e diversos *breves* no pescoço. Durante a revista na residência, foram aprendidos "um tambor de batuque cumprido, vários crucifixos, bandeiras, panos etc. tudo relativo a feitiçarias"[55].

Já na avenida Alcides Cruz nº 351, na primeira metade do século XX, funcionava a casa de culto de mãe Andrezza Ferreira da Silva, tendo sido frequentada pelos antropólogos M. Herskovits e Roger Bastide, por ocasião de viagens feitas a Porto Alegre, respectivamente, em 1942 e 1944. (Oro, 2002:353)

De acordo com o folclorista Carlos Galvão Krebs, mãe Andrezza teria nascido no ano de 1882 e falecido em 1951. E "sua casa é de nação nagô, especialmente de nação Oió, a casa de culto se filia claramente a raízes culturais do Golfo da Guiné, a cultura iorubana, dita nagô, com diversas contaminações jeje,

◇◇◇◇◇◇◇

55 Jornal A Federação orgam do Partido republicano, nº 229. Porto Alegre, 01 de outubro de 1903.

da cultura dahomeana, ambas vizinhas na África". (Krebs, 1988: 25). Roger Bastide, por sua vez, pontuou que a mãe de santo "formara-se com um velho babalorixá que ainda tinha à sua volta alguns africanos nativos". (Bastide, 1959:238 *apud* Oro, 2002: 353).

A Colônia Africana vinha sendo urbanizada e descaracterizada como uma região fundamentalmente negra, desde as últimas décadas do século XIX. Um ponto importante nesse processo de descaracterização foi a alteração do nome do território, feito por um decreto da prefeitura em 1912, que passou a se chamar Rio Branco. A expansão da urbanização e, consequentemente, a mercantilização do solo, além das frequentes investidas policiais, teriam levado a população negra a mudar-se para outras regiões de Porto de Alegre.

A antropóloga Jaqueline Pólvora, em pesquisa concluída em 1996 sobre as sociabilidades de um grupo de praticantes do Batuque em Porto Alegre, fez seu trabalho de campo junto à casa de Mãe Laudelina do Bará. A respeito da transformação da região da Colônia Africana, a pesquisadora informa que:

> Atualmente, o Mont' Serrat, bem como os arredores que compunham a Colônia Africana, é um misto de populações divididas entre carros importados e casas velhas de madeira, comidas por cupins. Entre os negros que resistiram à selvageria dos interesses imobiliários encontra-se Mãe Laudelina do Bará, 81 anos, dos quais 53 como Mãe de Santo, cultuando a tradição que em Porto Alegre é conhecida como lado de oió. (Bará, 1996 apud Pólvora, 1996: 164).

Pólvora afirma que apesar deste território ter sido fisicamente desagregado, sua referência simbólica ainda permanece junto aos praticantes de religiões de matriz africana.

> O Mont' Serrat também passa a ser território importante para os batuqueiros quando estes se referem ao bairro como lugar de batuqueiro forte, uma menção às antigas casas de Religião que por lá existiram. A própria família de Santo de Mãe Laudelina do Bará (sua Mãe e avó de Santo) foram moradores do Mont' Serrat. (Ibid., :165).

Há uma ligação entre a casa de Pai Celeste, a casa de João Arthur Barcellos, o centro espírita de Umbanda Menino Deus, a casa de Mãe Andrezza, entre outros (fundados entre os séculos XIX e XX), citados nessa parte do texto e localizados nestes territórios negros, com as casas de religiões de matriz africana da atualidade. Se não há uma conexão direta, genética entre os pais e mães de santos dessas casas, há elos ainda mais profundos, simbólicos. Essas casas estão inseridas numa dinâmica, numa história de deslocamentos (que se inicia com a diáspora africana - provocada pela mercantilização de seres humanos escravizados deslocados para as Américas), de violência, adversidades, intolerância, mas, também, de solidariedade e resistência. Neste sentido, as casas de culto existentes no século XIX e início do século XX, que lograram continuar existindo, apesar da repressão e perseguição, e as casas de culto na atualida-

de (que estão nessa guerra de permanência), são territórios de resistência.

A antropóloga Ilka Boaventura Leite pontua que o território, para além de físico, é um espaço social e simbólico constituído pela comunidade. Para a autora, a posse desse território proporciona a continuidade de práticas culturais e o fortalecimento do "imaginário" coletivo e da identidade. Neste sentido, o território negro se desdobra em dois tipos de ocupação: residencial e interacional. Na ocupação residencial, os códigos de sociabilidade e solidariedade são hegemonicamente baseados nos laços de parentesco. Já a ocupação interacional, não se baseia no parentesco consanguíneo, porém não o exclui. E tem como "características principais o fato de serem locais de encontro e troca, nem sempre fixos, permeados por códigos simbólicos de pertencimento, que os diferenciam dos demais". Esses grupos, parentes ou não, quando se instalam num determinado espaço, singularizam-se e constroem uma experiência compartilhada, diferenciada das demais. Isto posto, nos territórios negros, o espaço inclui uma área geográfica e um universo simbólico. (Leite, 1990: 39-40).

O termo "*territórios negros*", na concepção da urbanista Raquel Rolnik, parte de uma importante revisão da autora sobre uma ideia equivocada, mas recorrentemente, difundida da inexistência de guetos nas cidades brasileiras:

> (...) o gueto norte americano sintetiza a imagem de discriminação racial aberta e da dominação branca. No polo oposto estaria o Brasil, onde pretos e brancos pobres compartilham

> o espaço das vilas e favelas, numa espécie de promiscuidade racial sustentada pelo laço comum da miséria e da opressão econômica [...] Nossa intenção[...] é demonstrar que existe um território específico nessas cidades, território que tem uma história, uma tradição. [...] Assim, ao falarmos de território negros, estamos contando não apenas uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade e de elaboração de um repertório comum. (Rolnik, 1989:1).

Raquel Rolnik, ao usar a noção de territórios negros, escancara uma realidade ignorada Raquel Rolnik, ao usar a noção de territórios negros, escancara uma realidade ignorada da existência de lugares de pertencimento da comunidade afro-brasileira em diversos centros urbanos no Brasil, espaços físicos e simbólicos, que carregam em si a história de uma experiência compartilhada ligada à escravização, à ancestralidade negra, a um modo de ser e estar negra/o, como também pontua a pesquisadora Daniele Machado Vieira (2017). Enquanto Rolnik se ocupa de mostrar, sobretudo, a presença desses territórios no Rio de Janeiro e São Paulo, Vieira, em seu trabalho, investiga os territórios negros da cidade de Porto Alegre. Ao construir seu entendimento acerca da noção de territórios negros em Porto Alegre, Daniela Vieira utiliza-se, além das consagradas conceituações de Rolnik e Ilka Boaventura Leite (1991), de uma importante

imagem descrita pela Professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, mulher negra, que nasceu e cresceu na Colônia Africana.[56]

> Não há noite fria de inverno, nem suadas tardes de verão que façam adormecer nossa alma africana [...] nossa identidade de negros, fecundada e recriada pela energia provinda dos Ancestrais, assegura nosso pertencimento ao **Mundo Africano – espaço simbólico e físico habitado e significado por mulheres e homens negros do Continente [Africano] e da Diáspora.** (Silva, 2010:12 apud Vieira 2017: 42).

Daniela Machado Vieira, em sua pesquisa de mestrado, cartografou os territórios negros urbanos do Areal da Baronesa, Ilhota e Colônia Africana, localizados em Porto Alegre. – Esses territórios, como já adiantamos, conservam uma grande concentração de casas de matriz africana.

◇◇◇◇◇◇◇

56 Petronilha Gonçalves e Silva é professora Emérita da Universidade Federal de São Carlos. Em 2010, foi indicada como Somghoy Wanadu-Wayoo, ou seja, conselheira integrante do Conselho do Amiru Shonghoy Hassimi O. Maiga, chefe do Povo Songhoy, no Mali. Em 2011, foi admitida pela presidenta da República, na Ordem Nacional do Mérito, no Grau de Cavaleiro, em reconhecimento de sua contribuição à educação no Brasil. Foi conselheira da Câmara de Educação Superior do Conselho Nacional de Educação, mandato 2002-2006. Nessa condição, foi relatora do Parecer CNE/CP 3/2004, que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana.

Reproduzimos abaixo alguns mapas produzidos por Daniela Vieira sobre esses territórios negros:

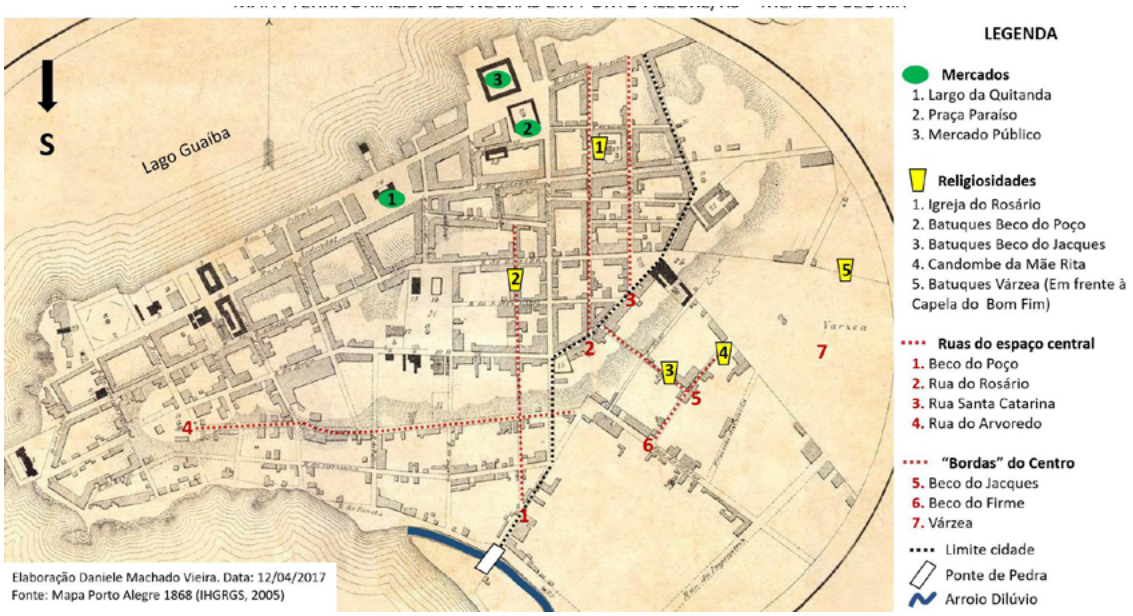


Figura 1 - **Mapa das Territorialidades Negras em Porto Alegre/RS – século XIX**
Fonte: Elaboração de Daniele Machado Vieira sobre Mapa de Porto Alegre, 1868 (IHGRGS, 2005), (Vieira, 2017, p. 100).

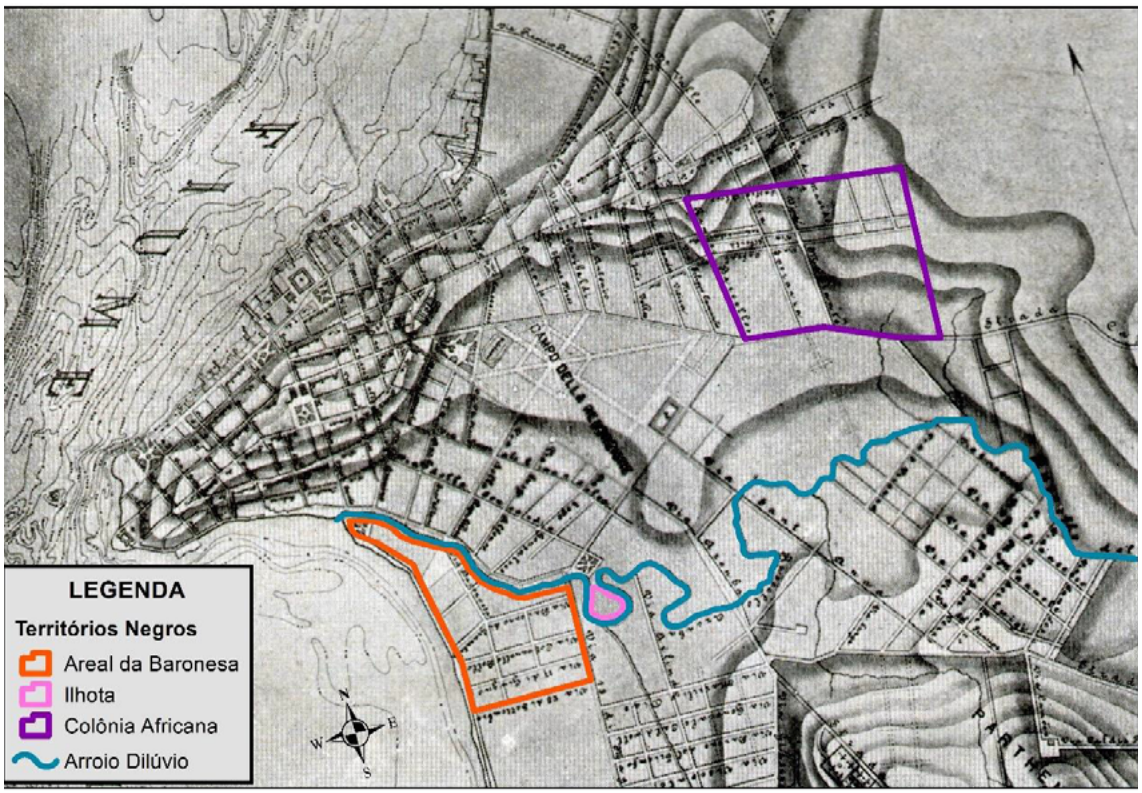


Figura 2 – **Mapa topográfico de Porto Alegre com os territórios negros – 1906**
Fonte: Elaboração de Daniele Machado Vieira sobre Mapa Topográfico de Porto Alegre/RS – 1906 - (IHGRGS, 2005) (Vieira, 2017, p. 100)

Nos territórios da Colônia Africana, Areal da Baronesa e Ilhota, a população negra imprimiu sua cultura, visões de mundo e suas práticas religiosas, transformando esses espaços físicos em territórios de suporte de identidades. Em um "*mundo africano*", como pontuou Petronilha.

Entendemos, assim como o antropólogo Olavo Marques, que, apesar das remoções (como vimos no texto, muitas vezes forçadas) ocorridas nesses territórios, que a perda do espaço físico desencadeou o término dos vínculos de pertencimento coletivo. "Nem sempre se esgotam os sentidos de enraizamento a

territórios, mesmo quando desaparecidos fisicamente, restando sua força simbólica". (Marques, 2013: 185).

Os referidos territórios foram sacralizados pelas religiões de matriz africana. O bairro Mont'Serrat, localizado na região da Colônia Africana, mesmo fisicamente desagregado, permanece como sendo um "lugar de batuqueiro forte" (Pólvora, 1996), assim como o Areal da Baronesa, que era um lugar apropriado para a realização das obrigações religiosas. Este ainda permanece como um território de referência para os praticantes das religiões de matrizes africanas. "Um território mítico de referência para as identidades das populações negras na capital gaúcha" (Ibid.).

PARTE II

Culturas de matrizes africanas no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre: conhecendo um pouco mais seus fundamentos e seu funcionamento geral

Nenhum pesquisador será capaz de dar uma caracterização precisa do funcionamento generalizado das culturas de matrizes africanas no Rio Grande do Sul, pois essa seria uma tarefa impossível, devido à variabilidade dos fundamentos e práticas rituais que compõe cada uma das casas. Por se tratar de tradições religiosas baseadas na oralidade, cada casa contém dentro de si seu sistema ritual próprio, suas regras, seu panteão de divindades e entidades, seu cruzamento de *linhas* e *lados,* de acordo com a formação e trajetória de seu pai ou mãe de santo. É possível, no entanto, recorrendo à bibliografia produzida sobre religiões afro-brasileiras no Brasil, e, sobretudo, no Rio Grande do Sul, apontar alguns aspectos gerais que atravessam esse universo, sem perder de vista toda essa variação.

As casas de matrizes africanas no Rio Grande do Sul nas quais se cultuam orixás[57] parecem possuir em comum uma estrutura espacial em que o ambiente doméstico, daquelas/es que nela moram, está em contiguidade com os espaços de culto. Nesses espaços rituais, a despeito da variação de cômodos que possa haver em cada uma delas, encontra-se, geralmente, um salão onde acontecem as cerimônias da casa e o quarto de santo ou *pegi,* onde estão *assentados* os orixás do interior da casa, da mãe de santo ou pai de santo e de cada um dos seus filhos, podendo também ter o de algum parente colateral (Corrêa, 2006; Barbosa Neto, 2012). Outro cômodo de grande importância ritual em um terreiro é a cozinha, já que toda a liturgia no batuque gira em torno de alimentar o orixá. Como explica Norton Corrêa: "a comida assume extrema relevância no ritual na medida em que ela é a oferenda principal no sistema de trocas e contra-trocas de bens simbólicos entre orixá e os humanos" (Corrêa, 2006: 79). No trabalho de Corrêa, a ialorixá Mãe Ester resume bem a questão: "a cozinha (isto é, o alimento sagrado) é a base da religião" (Ibid., p. 79).

Na linha do batuque ou nação, cada pessoa tem um *ajuntó,* um conjunto de três orixás, que respondem, respectivamente, na cabeça, no corpo e na *passagem* da pessoa, entendendo-se por corpo a região que corresponde ao tronco, e a *passagem*,

◇◇◇◇◇◇◇

57 Os/as Orixás que mais aparecem nas casas de matriz africana no Rio Grande do Sul são Bará, Ogum, Iansã (Oiá), Xangô, Odé e Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá, geralmente nessa ordem ritual. Mesmo quando há alguma variação dessa ordem em alguma casa, certamente começa-se com Bará e termina com Oxalá. Cada orixá possui ainda diferenciações internas, dividindo-se em outros orixás, o que é referido pelo termo 'passagem'. Por exemplo, o Bará possui passagem para cinco orixás: Légba, Lodê, Lanã, Adague e Agelú (Barbosa Neto, 2018).

aquela que corresponde às pernas e aos pés (Barbosa Neto 2012:175). Cada casa de nação possui um orixá principal que, em geral, é o orixá da cabeça do pai/mãe de santo. "Uma casa [...] é uma versão da cosmologia resultante do trabalho ritual efetuado sobre o corpo das pessoas, principalmente o do pai de santo. Os seres que a comandam são principalmente aqueles que povoam o corpo desse último" (Barbosa Neto, 2012: 112).

Um dos acontecimentos rituais centrais no batuque é o transe, oriundo da *ocupação* do orixá no corpo de sua/seu filha/o (sempre o orixá da cabeça). Nem todos/as os/as filhos/as de santo são *ocupados/as* pelos seus orixás, e uma característica frequente nas casas de batuque é o fato de as pessoas não poderem saber que são possuídas por eles. Ou seja, do ponto de vista da pessoa, o transe é sempre algo que acontece com as/os outras/os, nunca com ela, pois se ela souber, como consequência, poderia ser abandonada por seu orixá ou enlouquecer (Corrêa 2006, Barbosa Neto 2012). Nas linhas de quimbanda e umbanda, os/as médiuns passam pela *incorporação* de entidades ou espíritos, como exus, pombas-gira, preto velhos, caboclos. O transe, em cada linha, costuma ser descrito e experienciado de maneiras diferentes.

Assentar um/uma orixá é um modo de canalizar o seu *axé* – a força vital que responde pela existência - para um artefato material que é manejável ritualmente. Manejável porque, através dos *assentamentos*, os orixás são oferendados, conversa-se com eles, pede-se para eles. Cada orixá possui seu *assentamento*, que inclui uma pedra específica (*ocutá*), ferramentas relacionadas à natureza da/o orixá, que são dispostos em uma

vasilha, cuja forma (cor, material) varia para cada orixá, sempre acompanhado de uma quartinha que contém a água lustral (água sagrada). As oferendas aos orixás incluem *comidas secas*, como grãos, frutas e vegetais e o sangue oriundo de alguns animais. Como chama atenção ainda Barbosa Neto: "o assentamento contém uma parte muito importante do chamado 'fundamento' da religião, palavra dotada de um sentido complexo, mas que parece incluir noções como aquelas de segredo e de fundação" (Barbosa Neto 2018:3). Além dos/as orixás *assentados* no *pegi*, há aqueles conhecidos como *orixás da rua*, *assentado*s na parte externa do salão, podendo-se fazer seus *assentamentos* na parte da frente ou de trás do terreiro. Esses orixás são, geralmente, responsáveis pela proteção e defesa da casa e, raramente, possuem filhas/os humanas/os. "Sua natureza guerreira tende a afastá-los/as da filiação ritual" (Ibid.). Existe ainda, em algumas casas, um fundamento que é um tipo de assentamento plantado embaixo do lugar onde é construído o salão, que costuma ter relação com a/o orixá principal da casa (Barbosa Neto, 2012).

A cosmologia das culturas de matrizes africanas funciona de modo a produzir uma continuidade entre as pessoas, a divindades e os espaços. Cada membro de uma casa é uma composição entre seu próprio corpo e seu assentamento, enquanto o/a orixá é feito/a do assentamento e do corpo da pessoa:

> [...] a relação entre um pai ou mãe de santo e a sua casa de religião é como a relação entre um orixá e o seu assentamento. A casa é ele, mas é também o lugar no qual habita.

> O que liga a casa ao assentamento é o fato de que o corpo de cada chefe, assim como aquele de todos os seus filhos e filhas, é também um assentamento, pois o orixá come sobre ele (Barbosa Neto 2018:6).

A relação de continuidade entre os *assentamentos* das/os orixás e as/os filhas/os de santo de um terreiro possui um mediador importante, o sangue, sendo esse um aspecto central no funcionamento ritual das casas em que se cultuam essa linha:

> Os orixás que se encontram assentados no 'pegi', aqueles que tomam parte nos arranjos que envolvem a filiação ritual, recebem o sangue dos animais sacrificados diretamente sobre o corpo das pessoas, principalmente a sua cabeça, e também sobre o seu assentamento. É essa conexão criada pela mediação do sangue que transforma o assentamento em um duplo da cabeça de cada pessoa que passa pela iniciação, fazendo do seu corpo, por outro lado, o altar do orixá que comeu sobre ele. O sangue é, portanto, a principal substância associada à fabricação do parentesco ritual. (Ibid., p. 4).

A noção de parentesco ritual, ou *parentesco de santo,* é o que embasa a organização social de um terreiro de batuque e orienta tanto a criação quanto a possível sucessão de uma casa. Quando se diz que uma casa de nação possui uma *raiz ou*

uma *linha* (por exemplo, cabinda, jêje,etc.), essa raiz foi herdada da família de santo do zelador da casa. Cada pai ou mãe de santo que inicia seus/suas filhos/as cria, com eles/as, um vínculo de filiação, que eles/as carregarão se abrirem suas próprias casas e se tornarem pais ou mães de santo. Uma casa, portanto, sempre é resultado de uma relação de parentesco com outra e leva uma parte do axé daquela que a originou, o axé das pessoas de sua linhagem e o axé das/os orixás dessa linhagem.

Nos casos em que a casa possui mais de um *lado*, por exemplo, nação e quimbanda, é possível que cada um desses lados seja oriundo de distintas casas, tendo, portanto, uma genealogia dupla, ou bifurcada (Barbosa Neto, 2012: 116). Outro fato comum nos batuques é a existência de casas em que se encontram o parentesco de sangue e o parentesco de santo. Ou seja, casos em que as pessoas de uma mesma família biológica são também parte da mesma família de santo. Um fundamento recorrente em várias dessas casas, no entanto, impede que pais ou mães iniciem seus/suas filhas/os biológicas/os ou ainda suas/seus cônjuges. Em muitos casos, esses são iniciados por sacerdotes que são parentes biológicos colaterais, como tios ou tias (Ibid. p. 118).

Voltando aos *assentamentos,* além daqueles de orixá, em vários terreiros também é comum se *assentarem* outros seres que fazem parte do panteão de entidades e divindades afro-brasileiras. Já foi dito que, na maioria dos terreiros de matrizes africanas do Rio Grande do Sul, é comum se cultuar vários *lados* ou *linhas* em uma mesma casa, tomando os devidos cuidados rituais para separá-las dentro de um mesmo espaço (Corrêa

2006, Anjos 2006, Barbosa Neto 2012). Nas casas em que se pratica a linha da quimbanda, os exus recebem um tratamento ritual análogo ao que é dado aos/às orixás, eles são *assentados* e alimentados com o *axorô* (sangue) (Barbosa Neto 2012:41). Os assentamentos de exu são compostos pelas ferramentas que representam esses seres (esculturas de ferro, com ponteiras, tridentes) e também pedras, que podem ser chamadas de *ocutás*, como a das/os orixás, ou mudam de nome, como, por exemplo, em alguns casos, chamadas *asteróides* (Ibid.).

Na linha da umbanda, uma característica importante que a diferencia das linhas de nação e quimbanda é a ausência do sangue ritual. Enquanto o exu na quimbanda é alimentado com sangue, no lado da umbanda, "exu se limita a realizar o trabalho de limpeza ao final de cada ritual, usado exclusivamente para afastar quaisquer forças negativas que, de modo imperceptível para a maioria dos humanos, possam ter se instalado no lugar" (Barbosa Neto 2012: 43). O exu na umbanda, portanto, não é oferendado, não se alimenta, ele possui um papel de limpeza . "O exu da umbanda é 'torto', 'se arrasta', come e bebe diretamente no chão, sem a mediação de nenhum suporte culinário entre ele e a terra" (Ibid., p. 44).

Outro tipo de *assentamento* que está presente em muitas casas de matrizes africanas no Rio Grande do Sul é o chamado *balé*, entendido como o assentamento de ancestrais ou assentamento dos *eguns* (mortos). Na descrição de Norton Corrêa, o *balé* é "o local especialmente dedicado aos eguns e onde os ancestrais de religião do chefe do templo 'moram'. Sempre fica no fundo do terreno e em local pouco acessível ou até cerca-

do [...]" (Corrêa, 2006:147). Segundo Corrêa, os rituais realizados no *balé* são dedicados "mais especialmente aos espíritos dos parentes de religião do chefe: seu pai ou mãe, irmãos, filhos ou filhas de santo, mas os eguns genéricos de certa forma também são homenageados" (Ibid.) e tem a função ritual de defesa da casa contra ameaças externas e de atuar na cura de doenças dos membros da casa. Alguns pais de santo indicam que o *balé* tem o de poder de consertar erros rituais feitos no quarto de santo (Ibid. p. 149). A etnografia de Barbosa Neto também possui uma descrição do *balé*:

> (...) consiste em um buraco de mais ou menos meio metro escavado diretamente no chão, também localizado do lado de fora do salão, em geral nos fundos da casa, no qual estão assentados os eguns. Ele permanece fechado na maior parte do tempo e o seu conteúdo é feito exclusivamente de terra, a qual, no entanto, provém de lugares diferentes, dentre os quais, o cemitério. Essa pequena porção de terra está em relação de continuidade metonímica com esses lugares, o que permite coloca-los no interior do buraco e com isso canalizar a sua força para aquelas praticas rituais que dependem dela (Barbosa Neto 2018: 3).

A sacralidade dos espaços de um terreiro passa por essa multiplicidade de seres que habitam e comandam seu território, mas que não se limitam ao seu espaço interno, é composta, também, pelo que está fora. A rua é, de certo modo, também

uma extensão da casa, nela encontram-se outros tipos de espíritos nômades, muitas vezes perigosos, o que exige cuidados rituais para mantê-los à distância. Nesse sentido, a rua pode ser entendida como um outro *lado* da própria casa (Barbosa Neto, 2012: 137). Além disso, lugares como a mata, o rio, a praia e a encruzilhada são territórios de onde vem o axé, lugares ligados às divindades e entidades, por isso são realizados neles oferendas, despachos, rituais. Como explica Barbosa Neto:

> Cada deus ou cada espírito que é cultuado dentro dela [da casa] traz consigo seu axé particular, inseparável, por sua vez, do espaço com o qual está conectado. O balé, o buraco, os eguns são a kalunga pequena (o cemitério) dentro da casa; os exus são a rua, o cruzeiro, mas também a praia e o cemitério, ou mesmo combinações entre eles, como o cruzeiro de praia, de cemitério; os orixás são o mato, o mar, os rios, a pedreira, um deles contém a praia, outro a floresta, e assim por diante. Cada divindade traz consigo a sua geografia [...]. Os limites da casa estão sempre muito além dela, porque, de outro modo, ela própria está contida naquilo que contém" (Ibid. p. 145).

A pessoa batuqueira é, portanto, distribuída por seus objetos religiosos e seu território sagrado, a casa – ilê, terreira ou terreiro. A casa, por sua vez, também se compõe com diferentes espaços da rua e da natureza: encruzilhadas, rios, mar, pedreiras, igrejas. A Casa, como a pessoa, é distribuída e composta

não só pelo interior do terreiro, mas entendida em continuidade com os espaços rituais externos.

A continuidade entre as pessoas, as divindades, os *assentamentos* e os demais lugares de culto são de central importância para a compreensão dos terreiros como espaços onde o sagrado encontra-se distribuído por territórios múltiplos: o corpo, o chão, a terra, são todos territorialidades que exigem um contínuo cuidado ritual para cada ação ou movimento que os envolva. Norton Corrêa descreve, em seu livro sobre o batuque, as dificuldades que envolvem a retirada de um terreiro do local onde estão localizados seus *assentamentos*, justamente porque essa retirada envolve uma árdua negociação com as divindades e espíritos envolvidos:

> Apenas em último caso se aluga o imóvel, pois entidades como o orixá Bará Lodê, da rua, 'acostuma-se' com o local e depois criam problemas para o chefe do templo caso este resolva mudar-se. A babalaôa Neuza da Oxum, sobre isto é taxativa: 'quem tem Lodê não se muda, e se se muda, morre!'. Contam-se episódios em que a casa mudou-se, mas o Bará (a entidade) permaneceu no local, ficando o templo prejudicado e impedido de 'trabalhar' com ele. Em certos casos entende-se que é o próprio orixá que, interferindo diretamente, impede que até medidas legais, como um despejo judicial, por exemplo, sejam tomadas contra o templo. (Corrêa 2006: 75).

Esses aspectos serão fundamentais para a discussão dos próximos tópicos sobre a importância de medidas para o reconhecimento e proteção dos espaços das casas de matrizes africanas em Porto Alegre e região metropolitana. Compreender a dimensão sagrada desses territórios é crucial para a garantia da continuidade de suas existências.

Apresentando as casas da pesquisa

Nas próximas páginas, apresentaremos, em ordem alfabética, uma breve caracterização das quatorze casas afrorreligiosas que fizeram parte da presente pesquisa. O compêndio de cada uma delas foi realizado a partir de entrevista com suas/seus zeladoras/es, que falaram sobre sua trajetória na religião, sobre a origem de suas casas, sobre as linhas que praticam e as divindades e entidades que regem seu terreiro, sobre as dificuldades que enfrentam como sacerdotes, sobre a distribuição espacial da casa, sobre as regras de sucessão, sobre os rituais dentro e fora do espaço do terreiro e sobre a importância desses espaços para suas práticas religiosas. O resultado desses quatorze relatos é um mosaico que contém uma diversidade de manifestações culturais e religiosas, fornecendo um rico substrato para pensar o universo afro-brasileiro de Porto Alegre e região.

01. Ase Egbe Ominide Ati Emiefã Lejugbe/ Sociedade de Umbanda e Religião Africana Oxalá Ogum Beira Mar

A casa possui dois nomes, Ase Egbe Ominide Ati Emiefâ Lejugbe e Sociedade de Umbanda e Religião Africana Oxalá Ogum Beira Mar, está localizada no Bairro Nossa Senhora das Graças/Niterói, em Canoas/RS e é dirigida por Cristiano Barros Rodrigues, cujo nome ritual é Babalorixá Logibi ou Pai Cristiano D´Oxalá. Ele se reconhece como sendo *branco afrodescendente* e define sua religião como *afro-umbandista, candomblé ketu.* Pai Cristiano nasceu em Porto Alegre em 1974, está na religião desde que nasceu e está à frente da casa há quatro anos, herdando o posto de sua falecida mãe biológica. Possui curso superior incompleto e atualmente é motorista de aplicativo, além de zelador do terreiro.

O terreiro foi fundado por sua mãe de sangue, Mãe Rejane de Oxum, em 1974. A história da família na religião começou quando o avô de Cristiano D´Oxalá teve um infarto e sua mãe recebeu uma entidade chamada Mariazinha, que, segundo ele:

> Eu não lembro bem o que foi feito no meu avô na época, ela mandou cozinhar batata inglesa, preparou um coraçãozinho e passou nele, botou mel e mandou levar não sei aonde, acho que em um mato, em um verde [...] ele ficou bom e nunca mais infartou! [...] A entidade disse também que tinham que levar minha mãe para um centro de umbanda ou

> um centro espírita, mas minha avó a levava em uns 400 psiquiatras, psicólogos e ninguém acreditava naquilo. Nossa história começou assim. Então, essa umbanda, na verdade pertence a Cosme Damião, porque minha mãe trabalhou com a Mariazinha muitos anos antes de vir a Mãe Jurema. Aí depois vinha a Jurema, minha mãe era de Mãe Jurema da Praia. Essa cabocla chegava em casa e do nada, batia alguém na porta precisando de alguma coisa. E ali a cabocla já estava no mundo, dizia o que tinha que fazer. E assim foi. Depois a mãe deu início à umbanda dela (Cristiano D` Oxalá. Jan./2020).

Cristiano conta que a mãe já sabia que ele seria seu sucessor desde quando ela estava grávida dele:

> Ela já tinha o caminho espiritual dela formado, tanto na umbanda quanto no orixá. Então foram feitos alguns preceitos dentro da casa do falecido Pai Luis de Bará e dali em diante se seguiu, eu sempre acompanhei ela, sempre lado a lado e a partir do momento que ela veio a partir, eu estou cumprindo com a minha responsabilidade, com a minha missão (Cristiano D´Oxalá. Jan./2020).

As divindades que regem a casa são Oxum e Ogum pelo lado do candomblé, as entidades pelo lado da umbanda são Ogum Beira Mar e Jurema da Praia. As sessões de umbanda

acontecem todas as terças-feiras, as obrigações de candomblé são feitas quatro vezes por ano; as de quimbanda, uma vez por ano e as de umbanda, uma vez por ano. As festas destacadas foram o Ipeté de Oxum, em dezembro; as Águas e Pilão de Oxalá, em dezembro; o Candomblé de Ogum, em abril; Olu Bagé, em agosto; Festa de Caboclo, em 23 de abril e Festa de Exu em 7 de setembro. No dia a dia, a casa recebe cerca de 25 pessoas; nas sessões de umbanda, recebe de 80 a 100 pessoas e nas festas, o público varia entre 500 e mil pessoas.

O terreno que abriga o terreiro possui mais de mil metros quadrados e cerca de 200 metros quadrados de área construída, distribuídos em cinco casas de alvenaria com telhas de barro. Oito cômodos são usados para fins religiosos, incluindo uma cozinha só para essa função. As edificações destacadas por Pai Cristiano foram os *barracões de Oxum* (o novo e o velho) e a árvore destacada foi a *macaquinho do mato*.

Pai Cristiano fala sobre a importância da permanência do terreiro no mesmo local:

> Para mim, particularmente, e acredito que para toda a minha família dentro do santo aqui, não existe essa possibilidade [de saída do terreno]. O que está plantado aqui, o suor que foi derramado aqui, a história que foi construída aqui, não existe essa possibilidade e a mudança de um terreiro é algo muito complicado. Acho que babalorixá/ialorixá nenhuma vai te dizer que te aconselha a fazer isso; um axé plantado... Cada dia, cada sol, cada lua que tu pisas no teu terreiro, que tu fazes uma reza, que tu das um eribibó, que tu das um

> bori, que tu fazes um assentamento, tu estás construindo uma história de degraus, então daqui a pouco se tu tirares aquela estrutura que tu fizeste no início, tu podes estar decretando uma derrota (Pai Cristiano. Jan./2020).

Alguns locais públicos que frequentam e são referência cultural e religiosa para a comunidade de matriz africana da região são: a Praia do Paquetá, onde fazem o Batuque em louvor à Iemanjá, o Rio Guaíba, o Bará do Mercado, a Igreja do Rosário, e o próprio bairro, onde fazem Procissão para Pai Ogum.



Figura 3 - Pai Cristiano em um xirê para os orixás
(Foto: acervo pessoal)



Figura 4 - Pai Cristiano e sua mãe de santo
(foto: acervo pessoal)



Figura 5 - Fachada do terreiro
(foto: Nanci Anjos da Silva)

02. Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Iemanjá (ASSOBECATY)

A Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Iemanjá, localizada no bairro Jardim Santa Rita, no município de Guaíba/RS, é dirigida pela Ialorixá Carmem Lúcia Silva de Oliveira, ou Mãe Carmen de Oxalá. Mãe Carmen se declara negra, define seu ilê como *casa de tradição* de *batuque do sul, de nação nagô cabinda.* Ela é natural de Pelotas, possui graduação em psicologia e atualmente cursa uma pós-graduação. Além de ialorixá, Mãe Carmen atua como psicóloga clínica em consultório e como voluntária da USP em um projeto de atendimento de psicologia online.

O Templo de Iemanjá teve origem em Pelotas, no ano de 1943, inaugurado por Mãe Quina de Iemanjá, mãe biológica de Carmem de Oxalá. Na década de 1980, quando sua mãe ficou viúva, as irmãs de Carmem de Oxalá já moravam em Guaíba e acabaram convencendo a mãe de mudar-se para lá, para reunir a família. Ela então passa a fazer os rituais necessários e transfere o terreiro. Mãe Carmen conta que o impacto de mudar a casa de uma cidade para outra foi muito grande, foi um processo difícil, tanto pela adaptação na nova cidade, muito diferente de Pelotas, quanto, e principalmente, para se manter a identidade do território da casa. Chegando ao Bairro Santa Rita, em Guaíba, em 1985, Mãe Quina de Iemanjá percebeu que se tratava de uma região de extrema vulnerabilidade, muitas mulheres abandonadas com seus filhos pelos maridos, passando

necessidades. O bairro na época possuía muita dificuldade de acesso e de comunicação. Como conta Carmen de Oxalá:

> Era um espaço de confinamento, onde as pessoas estavam em total vulnerabilidade, sem acesso a alimento, educação, saúde, transporte. As pessoas começaram a bater em sua porta, a maioria era essas mulheres abandonadas, e um dia ela disse: 'olha, não tem santo que resolva essa situação. Só Bará não vai resolver. Bará é o nosso orixá que abre caminhos, mas ele não vai conseguir abrir sozinho se elas não tiverem as ferramentas pra ele poder ajudá-las'. Minha mãe era uma pessoa extremamente humana e espiritualizada. (Carmen de Oxalá. Set./2020).

A partir daí, Mãe Quina de Iemanjá passou a chamar essas mulheres para dentro do terreiro:

> Aquelas que não tinham coberta, ela passou a ensinar a pegar roupas que não usavam e costurar para fazer um acolchoado, e assim foi se formando um trabalho social que, no ano de 1988, oficialmente passou a fazer parte da casa junto com a parte da religião, se transformando em Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Iemanjá (Carmen de Oxalá).

No momento em que se funda a Associação, a casa já tinha um trabalho social com crianças, acolhimento, aula de alabês, oficinas de geração de renda para mulheres, de economia doméstica, proporcionando a toda a comunidade um atendimento dentro do terreiro, e com o passar dos anos, o trabalho social da casa foi ficando cada vez mais forte e consolidado.

Mãe Carmen conta que o processo de transição da casa para suas mãos começou cinco anos antes do falecimento de sua mãe, quando esta última a designa para cuidar dela e estar ao seu lado nas rotinas da casa. Em 1998, Mãe Quina de Iemanjá recebe um convite para participar do tombamento histórico do Ilê Axé Opo Afonjá, em Salvador, mas avisa a Mãe Carmem que é ela quem vai representar a casa no evento, em novembro de 1999. Mãe Carmen conta que não percebeu, mas aquela ida dela a Salvador já fazia parte do fechamento de seu processo de transição do terreiro, pois sua mãe faleceu poucos meses depois, em julho de 2000. Carmen de Oxalá ressalta a importância do legado deixado por sua mãe no fortalecimento da cultura e religiosidade de matrizes africanas no Rio Grande do Sul, na assistência social de Guaíba, pontuando que ela também foi idealizadora da lei 1.402/98 que institui a Semana da Umbanda e das Religiões de Matriz Africana no município.

Com o falecimento da mãe, Carmem de Oxalá herda o ilê e passa a ser a zeladora. Para continuar seu legado, ela foi orientada a procurar o CODENE (Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade negra do Rio Grande do Sul) e apresentar o histórico de atuação da ASSOBECATY. O conselho ficou muito impressionado com o legado da casa e estimularam

Mãe Carmem a fazer um trabalho de visibilização de outros terreiros e da religião de matrizes africanas no estado, e pleitear uma cadeira no conselho. Mãe Carmen foi conselheira do CODENE durante quatro anos, criou uma Comissão de Religiosidade do Povo de Matriz Africana no Rio Grande do Sul, fez uma grande mobilização para fortalecer a Semana da Umbanda em seu município, além de várias outras ações importantes para a comunidade afrorreligiosa do estado, com destaque para sua atuação na luta pelo reconhecimento da Pedra e Xangô e da Gruta de Oxum da Praia da Alegria (Guaíba/RS) como patrimônio afrobrasileiro da cidade e do estado. Em 2012, a ASSOBECATY se tornou o primeiro Ponto de Cultura de matriz africana reconhecido e a receber recurso público no estado.

Sobre a continuação da casa, Mãe Carmen afirma que ainda não possui sucessor escolhido: *"a pessoa tem que ser preparada e ser escolhida pelos orixás. E isso ainda não aconteceu".*

Mãe Carmen pontua que os pilares da ASSOBECATY:

> São fundamentados com a força e o axé de Iemanjá e Oxalá, que eram os orixás regentes do ilê, na época de minha mãe, e continuam sendo. A diferença é que a minha mãe era de Iemanjá com Oxalá e eu sou de Oxalá com Iemanjá (Carmen de Oxalá. Set./2020).

A casa possui um calendário anual de atividades religiosas. A giras para caboclos e pretos velhos da umbanda acontecem todas as segundas-feiras. Na primeira e na última segunda

feira do mês são feitas giras para os exus (quimbanda). São feitas duas festas anuais para os exus, uma em 1º de outubro para o Tranca Rua e outra em março para Maria Padilha. A Festa de Caboclo acontece dia 20 de janeiro, a Festa de Ogum dia 23 de abril. Em maio, tocam para as orixás mães, em agosto tocam para os orixás pai, em 24 de junho fazem o toque sagrado para os barás, em 13 de outubro fazem a Festa para Iemanjá e em novembro fazem a Festa de Pai Oxalá. As festas externas promovidas pela casa são a Semana da Umbanda e Religiões de Matriz Africana em novembro, o Xirê de Oxum em dezembro e o Alujá de Xangô em setembro.

O terreno, que mede cerca de 300 metros quadrados, conta com dois andares, sendo a parte de baixo toda ocupada pelo ilê. Possui um salão dos orixás e um salão da umbanda. Mãe Carmen conta que o local onde se encontra o salão da umbanda foi a primeira igreja do bairro. A casa divide o espaço religioso com as áreas voltadas aos projetos sociais e atividades da associação como ponto de cultura. Possui um telecentro/biblioteca, cujos computadores foram batizados com os nomes de mulheres de religião de matrizes africanas que contribuíram com projetos sociais no Rio Grande do Sul. A casa também possui *balé de ancestrais.* Mãe Carmen afirma que a casa tem planos de permanência do mesmo local:

> A ideia é continuar com esse espaço vivo, pulsando cultura de matriz africana do batuque do sul. A importância da permanência é a luta histórica por esses espaços. Acredito que em Guaíba, a única casa que passou de mãe para filha foi a

> minha. Essa questão de ancestralidade é muito importante para nossa casa (Carmen de Oxalá. Set./2020).

Sobre a utilização de locais públicos de referência para a comunidade afrorreligiosa, a primeira atividade pública depois de um recolhimento na casa é passar no Bará do Mercado para fazer as cerimônias e homenagens. Sempre que possível, alguns membros da casa vão a Pelotas fazer uma cerimônia na gruta na Praia do Laranjal. Outro ponto importante em seus passeios rituais é a Igreja do Rosário, em Porto Alegre. Também costumam fazer toques em homenagem à semana da Umbanda na Praça Gastão Leão, em Guaíba. Além disso, um importante local sagrado para casa é a Praia da Alegria, onde estão a Pedra de Xangô e a Gruta de Oxum e realizam o Xirê para Oxum e o Alujá de Xangô.



Figura 6 - Mãe Carmen de Oxalá
(Foto: acervo pessoal)



Figura 7 - Oficina de tambor na ASSOBECATY
(Foto: Projeto Lugarejo)

03. Casa de Iemanjá Centro de Religião Afro-brasileiro /Axé 11 de Maio

A Casa de Iemanjá Centro de Religião Afro-brasileiro ou Axé 11 de Maio, localizada no Bairro Sarandi, no município de Porto Alegre/RS, é dirigida por Mozart Nascimento ou Pai Mozart de Iemanjá. Ele se reconhece como sendo branco e define sua religião como *afro-brasileira ou batuque de nação oyó*. Pai Mozart nasceu em São Leopoldo/RS em 1961 e está na religião há 53 anos; possui superior completo em comunicação social, atualmente é jornalista aposentado e trabalha como ministro religioso da casa. A casa foi formada em 1981, pelo Pai Mozart, que possui uma longa linhagem dentro da nação: sua tataravó de santo era uma princesa africana de oyó que veio escravizada para o Brasil, Emília de Oyá Ladjá. Sua bisavó foi Tinância de Oxalá, sua avó de santo era Iyalorixá Sara Azambuja de Iansã e seu pai de santo, Babalorixá Adão dos Santos de Ogum Onira; todos/as eles/as já faleceram. Sua sucessão também já está sendo preparada na casa.

O terreiro é regido por Iemanjá, cerca de duas vezes por mês ocorrem rituais de batuque restritos às/aos filhas/os de santo da casa e diariamente atende pessoas de fora exclusivamente para consultas de búzios. Durante o ano, há duas festas públicas, o aniversário de Iemanjá em 11 de maio e a Mesa de Ibeji em outubro, chegando a receber em torno de 300 pessoas. Cotidianamente, circulam pela casa cerca de 15 pessoas. O terreiro também faz arrecadações e doações de alimentos e rou-

pas para creches, além disso, é sede de reuniões comunitárias da Associação Bairro Passo da Mangueira.

O terreno, que possui mais de 300 metros quadrados, abriga uma casa e possui 12 cômodos que são voltados para fins religiosos. Atualmente, a área construída possui cerca de 200 metros quadrados; a casa é de alvenaria com cobertura de telha de fibrocimento. Três pessoas moram na casa, incluindo Pai Mozart. Eles cultivam no terreno ervas que são utilizadas nos rituais. Pai Mozart enfatiza a impossibilidade de o terreiro sair daquele espaço, sobretudo por causa dos *assentamentos*, incluindo o *balé*:

> A importância do balé está na entronização da memória ancestral. O conceito é bem esse, a entronização da memória ancestral, porque, o que é assentado no balé? É o egungun, é o orixá daqueles que nos precederam, nosso pai de santo, mãe de santo, avó de santo e assim por diante. O balé é sempre feito para ancestrais, nunca para descendentes[...]. O balé é para imortalizar os que vieram antes e não os que vieram depois. Então, é a entronização. Porque tu estás colocando no trono, como diz a própria palavra, tu estás assentando ali a memória ancestral daqueles que já partiram [...]. Ali é onde se continua cultuando a memória daqueles que já partiram e que já vieram antes de nós, que nos precederam o axé e que nos repassaram o axé. [...] Da mesma forma que no quarto de santo se cultua os orixás, no balé nós cultuamos toda a nossa memória ancestral e aí nós fazemos uma divisão assim: até onde era antepassado e até onde é an-

> cestral. Porque os antepassados vão até onde se conhece a história. Então por exemplo, eu conheço a história do meu pai de santo, da minha avó de santo da minha bisavó de santo e da minha tataravó de santo. São meus antepassados. A partir daí, já chegou na África e aí eu já não conheço mais: são meus ancestrais. Então no balé, nós cultuamos os antepassados e os ancestrais. [...] Por isso, seria impossível sair daqui. Depois de assentados o Bará Lodê e os ancestrais em uma casa, essa casa nunca mais pode ser removida (Mozart de Iemanjá. Fev./2020).

Alguns locais públicos que são referência cultural e religiosa para a comunidade de matriz africana da região e que são frequentados periodicamente ao longo do ano pelos membros da casa são: o Rio Guaíba que frequentam semanalmente; o Bará do Mercado e a Igreja do Rosário, visitados eventualmente nos *passeios* dos filhos de santo.



Figura 8 - Pai Mozart.
Fev./2020. (Foto: acervo pessoal)



Figura 9 - Salão ritual da Casa de Iemanjá.
Fev./2020. (Foto: Dandara Dorneles)

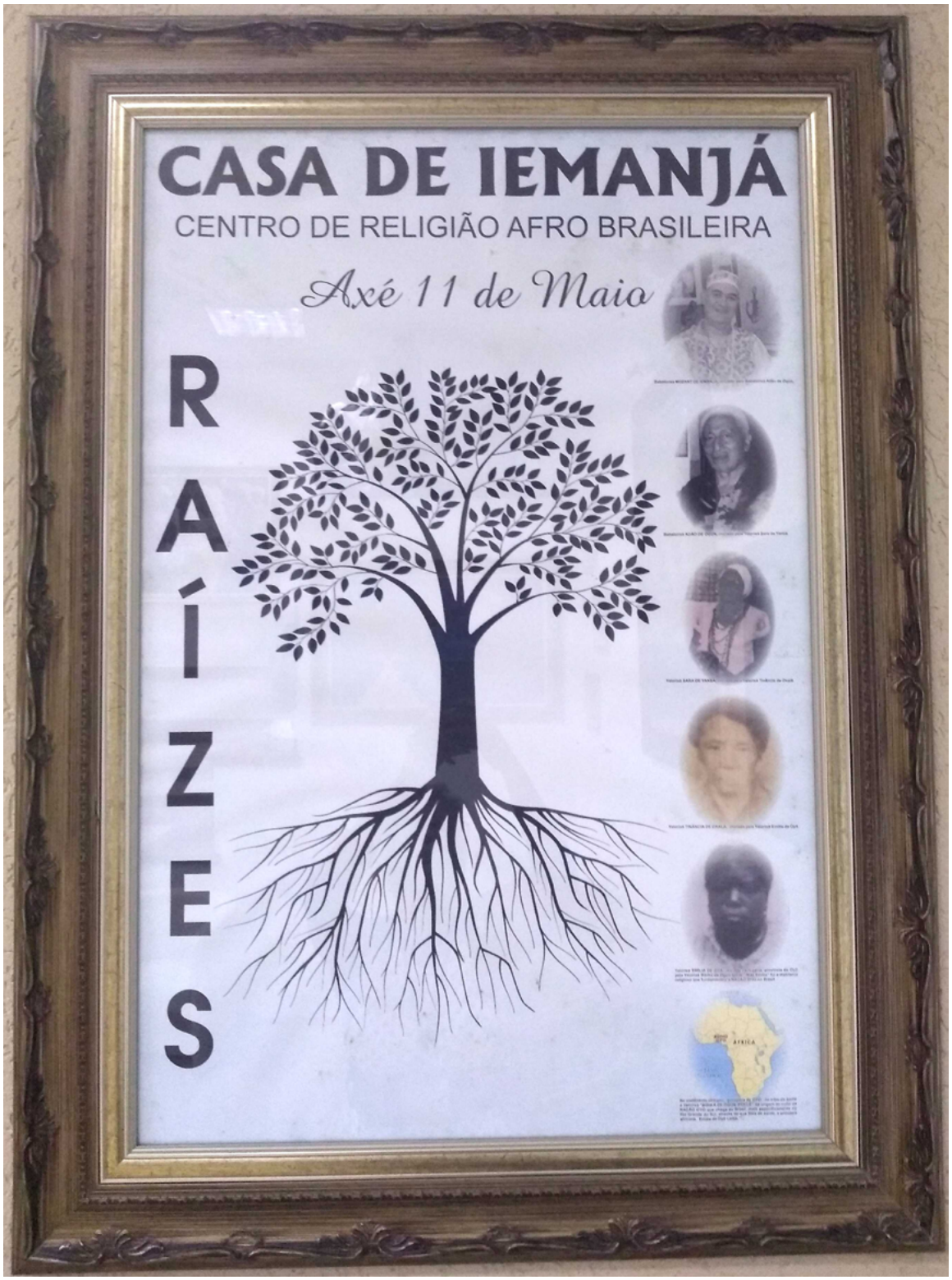


Figura 10 - Genealogia de santo de Pai Mozart.
Fev./2020 (Foto: Dandara Dorneles)

04. Centro Africano São Miguel Arcanjo

O Centro Africano São Miguel Arcanjo, localizado no Bairro Cidade Baixa em Porto Alegre/RS, é dirigido por Alfredo José Ferreira, ou Pai Alfredo de Xangô. Ele se reconhece como negro e define sua religião como *de matriz africana de nação oyó*. Pai Alfredo nasceu em 1959, em Porto Alegre/RS e faz parte da religião desde o nascimento. Possui ensino fundamental incompleto, foi encadernador e atualmente trabalha exclusivamente como pai de santo da sua casa. A casa é fruto de uma sucessão familiar: foi iniciada por seu avô de sangue, que pertencia à colônia africana do Bairro Bom Fim. Ele e seus irmãos fundaram a Sociedade Angolana. Quando o avô faleceu, a casa passou para seu pai e quando este quando faleceu, Pai Alfredo a herdou. O terreiro, portanto, possui mais de um século de existência, mas possuía um nome diferente a cada zelador que esteve à sua frente. Em 1980, quando foi reinaugurado sob a liderança de Alfredo de Xangô, recebeu o nome atual.

A casa pratica exclusivamente o batuque e, mesmo esta sendo de oyó, Pai Alfredo afirma que toca para todas as linhas, ijexá, nagô. A casa é regida por Xangô e Oxum e chega a atender 20 pessoas diariamente. As festas de batuque são feitas quatro vezes ao ano: em janeiro, fazem o Aniversário de Oxalá do seu filho biológico, tamboreiro da casa; no dia 13 de junho, realizam a Festa dos Barás; em 29 de setembro, fazem Homenagem à Xangô; e em 6 de novembro, comemoram o Aniversário do Pai

da casa. Essas celebrações são todas abertas à participação pública e recebem em torno de 100 pessoas.

O terreno que abriga o terreiro encontra-se em uma travessa tombada como patrimônio histórico e possui cerca de 100 metros quadrados. Tem toda a sua área construída, abrigando duas casas de alvenaria com cobertura de telha de fibrocimento e dois cômodos voltados para religião. A cozinha é usada tanto para as atividades do terreiro, quando pelos moradores da casa. A principal edificação da casa é o *quarto de santo*. Por falta de espaço no terreno, não conseguem cultivar plantas e ervas em seu interior, mas cultivam algumas plantas na entrada da casa e utilizam-se muito dos recursos naturais das redondezas. O centro enfrenta alguns conflitos com o entorno, pois alguns bares próximos funcionam até a madrugada, atrapalhando as *obrigações* com o excesso de barulho, além disso, pessoas urinam na porta do terreiro.

Alguns locais públicos, referência para a comunidade afrorreligiosa de Porto Alegre, são frequentados periodicamente pelos membros do terreiro, como: o Rio Guaíba, o Bará do Mercado, a Igreja do Rosário, a Praia de Pinhal, a mata em Alvorada o Recanto de Xangô (oferendas) e o Cemitério de Vila Nova (oferendas). Os *passeios* são realizados quase todo mês, sempre que *levam alguém no chão*, exceto em agosto.

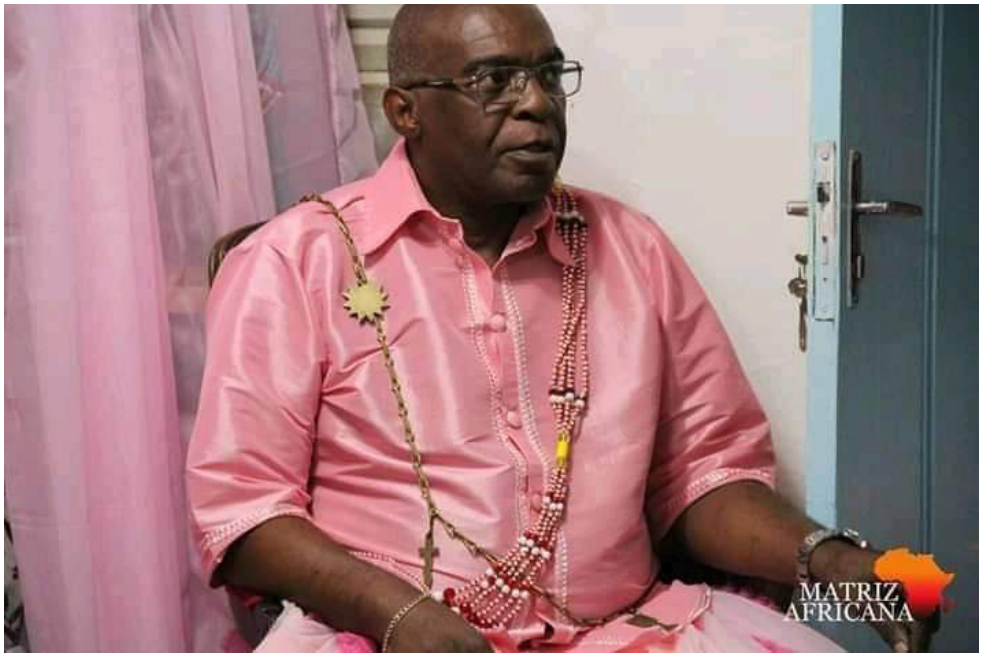


Figura 11 - Pai Alfredo de Xangô
(Foto: acervo pessoal)



Figura 12 - Quarto de santo.
Jan./2020 (Foto: Dandara Dorneles)

05. Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá/Fraternidade Oxalá e Oxum

O Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá/ Fraternidade Oxalá e Oxum, localizado no Bairro Niterói, no município Canoas/RS, é dirigido por Maria Eloá Santos dos Anjos, mais conhecida como Eloá de Oxalá, seu nome de sacerdócio, ou Mãe Eloá. Ela se reconhece como negra e compreende sua religião como *afro-umbandista-católica de matriz africana e de nação oyó*. Mãe Eloá nasceu em Canoas, em 1949, pratica a religião desde os oito dias de nascimento e dirige o Centro há 48 anos. Possui ensino superior incompleto, chegou a exercer a profissão de cabeleireira, mas sua prioridade sempre foi a religião.

O centro foi formado em 1972 por Mãe Eloá e seus pais de sangue, João Apolônio dos Anjos e Agripina Santos dos Anjos, mas seu registro é de 1977, conforme consta no Certificado da União de Umbanda. Os fundadores foram iniciados por Mãe Áurea de Janira Gonçalves, da nação oyó. A forte relação de Mãe Eloá com a religião tem múltiplas ligações com sua família de sangue: além de seus pais, ela relata que sua bisavó, que faleceu com 119 anos, mudou-se de Pelotas para Porto Alegre, fundando o primeiro centro espírita da cidade. Sua tia também dirigiu um terreiro em Porto Alegre. Certa continuidade entre as casas da família foi produzida através de *assentamentos* que passaram de geração em geração. Segundo Mãe Eloá, alguns *assentamentos* são o que ligam *"uma [geração] à outra, através dos anos"*. E demonstra: *"essa pedra aqui era de minha bisavó, e da minha bisavó passou para minha tia"*, conta Mãe Eloá, refe-

rindo-se a um *assentamento* que hoje se encontra em sua terreira. Continua: *"Quando a minha tia criou o centro dela, quando ela casou, minha mãe tinha 7 anos. Tu vês, a minha mãe morreu com 86 anos agora né, então tu imaginas quanto anos tem essa pedra... e ela passou para mim".*

A sucessão de Mãe Eloá já fora definida, ela escolheu o filho de santo Alexandre de Baragelu, quando ele tinha oito anos de idade, para dar continuidade à casa. Em segundo lugar, na linha sucessória, está a sobrinha de Mãe Eloá, Joana de Oiá.

Pelo *lado* do culto de nação, o centro é regido por Oxalá e Oxum. Pela *linha* da umbanda, as divindades regentes da terreira são Iemanjá e Ogum, os guias pretos velhos Maria Conga e Pai José, e o povo Guarani. Na casa também se pratica a quimbanda. As sessões de caboclo acontecem quinzenalmente e os toques para os orixás, duas vezes ao ano. Durante as sessões, o público costuma ser de cerca de 25 pessoas, recebendo a terreira uma média de 40 pessoas ao dia. Ao longo do ano, o centro realiza 5 diferentes ritos (*obrigações)*, cada qual em uma *linha*: quimbanda, umbanda e nação. Na data de 13 de maio, realizam uma procissão em homenagem aos pretos velhos e à abolição da escravatura; Em 11 de dezembro, comemora-se o aniversário do centro. Em 27 de setembro, realizam toque para orixás; Em 8 de dezembro, homenageiam Oxum. Essas celebrações são abertas à participação pública e chegam a receber cerca de 150 pessoas. O centro também realiza atividades dedicadas à assistência social que vão desde as terapias oferecidas com passes mediúnicos, benzeduras, até reforços escolares para crianças e

adolescentes, aulas de dança, almoços solidários, festas para as crianças da região no Dia das Crianças (12 de outubro) e Natal.

A terreira está localiza em um terreno de mais de mil metros quadrados, que além de suas edificações, abriga três casas. Em uma delas, reside Mãe Eloá. As principais edificações da terreira são a cozinha, a *casa dos compadres*, as *casinhas dos barás, exus e ciganos*, o *quarto de santo* e o *congal*. Nos primeiros anos de sua existência, a edificação era menor, não comportando o público que progressivamente frequentava a casa. Na medida em que foram melhorando as condições, há 34 anos (1986), conseguiram realizar uma obra de ampliação da sua estrutura. Atualmente, a terreira possui mais de 200 metros quadrados de área construída, com casas de alvenaria e cobertura de zinco/amianto. Em seu espaço, são cultivados coqueiros (que, de acordo com o culto, são correlacionados ao Orixá Ogum); pés de amora, ameixa, maricá, laranjeira, limoeiro e espadas de São Jorge.

O terreno se encontra em uma área pertencente à Base Aérea de Canoas, o que vem sendo foco de tensão sobre a permanência do centro no local há cerca de duas décadas. Mesmo com o histórico de ocupação de quase 50 anos da terreira no referido terreno, com reconhecida atuação do centro como referência afrorreligiosa e de assistência social na região, há 20 anos ele vem enfrentando ameaças de despejo por parte da Aeronáutica. As ameaças impulsionaram Mãe Eloá a entrar com o pedido de tombamento e registro do centro no IPHAN, cuja abertura do processo se deu em abril de 2015. Mãe Eloá mostra a importância daquela espacialidade para a manutenção da

existência do centro e sua sucessão, frisando a inseparabilidade entre a terreira e seus *assentamentos* e a agência das entidades e divindades na escolha de onde desejam permanecer:

> Se me tirarem daqui os orixás não vão, eles ficam, eles não saem daqui. Eu presenciei e ainda tenho pessoas que estão vivas da minha família com quem aconteceu isso, pegar o ocutá, pegar e levar para outro lugar, levar de noite e de manhã quando a minha madrinha abriu a porta, estava na porta da casa, ele voltou, não vai, fica [...] Ela foi, mas o Bará não vai, nem a Obá nem o Bará, eles não foram, não vão, eles não se mudam. Ou faz tudo de novo... não tem como, eles não saem daqui, eles não saem mais (Mãe Eloá. Jan./2020).

Mãe Eloá enfatiza que a retirada dos *ocutás* do local onde foram *assentados* "os interrompe" e assentá-los em outro lugar significaria ter que fazê-los "nascer novamente", algo impensável, do seu ponto de vista, o que significaria a desestruturação de sua casa. Segundo ela: *"se eu tiver que parar de trabalhar, se eu tiver que enrolar minha bandeira, prefiro que Deus me leve, porque qual o sentido? A vida perde o sentido [...] eu não fiz outra coisa a minha vida inteira"* (Eloá de Oxalá).

Mãe Eloá continua, enfatizando que a escolha da morada dos orixás e dos guias não é uma questão humana, e sim das próprias entidades e divindades:

> Nós temos como carro chefe aqui nossos preto-velhos [...] eles estão aqui há 50 anos, as mesmas imagens [...] eles vão um mês para casa de um filho de santo que eles escolhem, lá eles ficam sete anos, fazendo esse trajeto e ida e volta. Se no fim daqueles sete anos eles não quiserem ficar mais, eles vão para outro. Eles ficam lá o mês inteiro, do 13 de abril ao 13 de maio, que aí eles vêm de lá para cá. Assim como o Ogum e a Iemanjá, eles que dizem, eles dão um sinal, nos mostram onde eles querem ir. Porque não é só dizer assim, 'pega a imagem e leva para lá'. A Iemanjá tem que dar um sinal que quer ir para sua casa, ou tu pedes alguma coisa ela te alcança, então a Iemanjá vai para tua casa, fica aquele mês todo lá, e depois volta" (Mãe Eloá. Jan./2020).

No espaço externo à terreira, na cidade, alguns lugares de referência para a comunidade afrorreligiosa porto-alegrense são frequentados pelos membros do centro: a Pedra de Xangô, em Ipanema; o Cais do Porto; a beira do Rio Guaíba; Praia do Quintão, o Mercado Público (Bará do Mercado); e as igrejas, Igreja dos Navegantes, Igreja do Rosário e Igreja de São Miguel.



Figura 13 - Festa de Pretos Velhos, Mai./2019. (Foto: Amanda Anjos)



Figura 14 - Barracão e quartos de santo. Mai./2019 (Foto: Amanda dos Anjos)

06. Ilê Àsé Òbokún

O Ilê Àsé Òbokún, localizado no Bairro Vila Santo Operário - Harmonia, no município de Canoas/RS, é dirigido por Julio Cezar da Silva Santos, mais conhecido como Julinho, sendo seu nome de sacerdócio Julinho de Òsalá. Pai Julinho se reconhece como negro, define sua religião como *afro-umbandista* e sua comunidade religiosa como *povo tradicional de matriz africana e de nação jêje-ijexá*. Ele nasceu em Rosário do Sul, em 1966 e está na religião há 54 anos. Atualmente, é funcionário público e também organiza eventos. O terreiro começou com a mãe de sangue de Julinho de Òsalá que, em 1982, abriu uma casa de umbanda no espaço do atual terreiro. Como explica Pai Julinho: *"na verdade vem de ogum essa casa aqui, foi dada por um caboclo, Ogum da Lua [...] As raízes do Ilê Asé Obokum estão na umbanda, o meu berço é a umbanda"*. O regente do terreiro de sua mãe era o Caboclo Supremo da Montanha. A partir de 1990 Pai Julinho introduz no terreiro o atendimento ao exu e a partir de 1996 Pai Julinho assume o ilê, incluindo o *africanismo* no terreiro: *"logo que eu me aprontei, a orixalidade pediu a minha casa"*. Sobre a sucessão do terreiro, Pai Julinho diz que aguarda o orixá decidir, mas será alguém de Ogum.

Além do Caboclo Supremo da Montanha, a casa cultua o Caboclo Ogum Megê de Ronda, Caboclo Itaqui, Exu Maria Mulambo, o Povo Cigano e o Povo do Oriente. A casa possui sessões semanais e realiza duas vezes ao ano *obrigações* de

batuque, duas vezes *obrigações* de quimbanda e duas de umbanda; além disso, fazem obrigações para o Povo Cigano e o Povo do Oriente. Anualmente, são realizadas algumas festas: em 20 de janeiro, para Oxóssi e Caboclo Supremo da Montanha, em 6 de fevereiro, para Maria Mulambo, em 23 de abril, a Procissão para Ogum, em 19 de julho, Festa de Oxalá e também Festa de Cigano e a Festa de Preto Velho, que ocorre em algumas escolas e no terreiro. Todas essas celebrações são abertas ao público e chegam a receber cerca de 500 pessoas. Cotidianamente a casa recebe em média 25 pessoas, em diferentes momentos; durante as sessões/rituais, em torno de 110 pessoas frequentam a casa.

O terreno, que mede em torno de 360 metros quadrados, abriga três casas. Moram no terreno Pai Julinho, sua esposa e sua mãe. Há seis cômodos que são exclusivos para fins religiosos. Atualmente, a área construída mede acima de 200 metros quadrados; as casas são de alvenaria com cobertura de laje e telha de amianto. Pai Julinho conta que o terreiro cresceu muito nos últimos anos: *"hoje onde é o quarto de santo era o terreiro todo da minha mãe".* Os cômodos principais para a religião são o *salão*, a *casa dos orixás* e a *casa de exu*. São cultivados no terreno ervas medicinais e temperos, também possuem em frente à casa uma aroeira verde, segundo Pai Julinho, uma árvore sagrada relacionada a Ogum.

Sobre a importância dos assentamentos da casa, incluindo o assentamento dos ancestrais, o *balé*, Pai Julinho demonstra como eles estão ligados à história e à continuidade do

terreiro, sendo crucial a permanência naquele espaço onde se encontram:

> Se a gente levantar isso aqui, não existir aqui, seria como a gente apagar a nossa vida da memória né? Então, como eu digo, a nossa maior ancestral aqui é a minha mãe, viva. Dos que já foram, vem o berço de Dom Altair Ribeiro Melo do Oxóssi Três Flechas que foi quem fez a minha mãe dentro da umbanda; da minha parte, quem me criou foi João Siqueira Barbosa do Caboclo Arranca Toco, que também jaz. E são pessoas com mais de 90 anos de obrigações. O sucessor daqui é Ogum, como já disse, a terra é de Ogum, então... depois que Ogum firma o firmamento dele, com certeza ninguém mais tira o aço, o ferro de Ogum, o cavalo dele não adianta. E, falar da nossa ancestralidade aqui, na casa de Baba Egun temos pessoas que a gente cuida e a valorização disso é muito importante. E eu agrego a esse saber, porque desse conhecimento que está ali, por dentro da casa de Baba Egun, é por onde passa a nossa sabedoria e a nossa continuidade (Julinho de Òsalá. Fev./2020).

O Ilê Àsé Òbokún desenvolve diversas atividades de assistência social. Nas palavras de Pai Julinho:

> É aquela questão do que é o terreiro né, hoje em dia. A gente é médico, o terreiro também é psicólogo, a gente é cozinheiro, a gente agrega, a casa da gente está sempre cheia

> de gente. E aqui eu, meus filhos que estão aqui, eu peço, eu digo muito para eles a questão do cuidar da natureza, isso nós hoje estamos passando um pouco para a comunidade em geral, que a gente precisa dar pra natureza, a gente precisa de uma árvore, de uma planta, porque sem folha não existe orixá né, a presença do orixá, do caboclo, até mesmo do exu, começa onde? Pela terra, pela energia das plantas né, tudo começa ali, então eu ensino muito para eles esse cuidado e a gente passa muito isso aqui para a comunidade em geral. (Julinho de Òsalá. Fev./2020).

Alguns dos trabalhos sociais realizados pelo terreiro são aulas de dança cigana, capoeira, percussão e introdução à língua iorubá. Possuem, também, um projeto de Biblioteca Afro Itinerante, que leva à comunidade livros com histórias do povo africano e fazem contação de histórias.

Os principais espaços públicos utilizados pelos membros do terreiro e que fazem parte do circuito da comunidade afrorreligiosa mais ampla da região são: a Praia do Paquetá, o Cais do Porto, o Bará do Mercado, Igreja São Luís e do Rosário; Praia do Capão da Canoa e Tramandaí.



Figura 15 - Pai Julinho, Pai Paulinho, Mãe Eloá e membros do terreiro. Jan./2020. (Foto: Amanda Anjos)



Figura 16 - Pai Julinho de Òsalá
(Foto: acervo pessoal)



Figura 17 - Mesa de Ibeji no Ilê Àsé Òbokún.
(Foto: acervo do Ilê Àsé Òbokún)

07. Ilê Asé Yemonja/Comunidade Terreira Ilê Asé Yemanjá Omiolodô

O Ilê Asé Yemonja, localizado no bairro São José-Partenon, na cidade de Porto Alegre/RS, é dirigido por Valmir Ferreira Martins, de nome ritual Baba Diba de Yemonja. O pai de santo se declara como negro e define sua religião como *umbandista e batuque, de matriz africana e nação jêje*. Ele nasceu em Porto Alegre/RS, em 1963 e pratica a religião desde que nasceu. Possui ensino superior completo, exerce a profissão de técnico contábil e dirige o terreiro desde 1985.

O ilê foi fundado pela bisavó de sangue de Baba Diba, Maria Júlia de Iemanjá. Oriunda de Itaqui/RS, mudou-se para Porto Alegre e se iniciou com Alfredo Sarará de Xangô, por volta de 1930. No final dos anos 1930 abriu seu primeiro terreiro no Areal da Baronesa, região onde morava. Algum tempo depois, porém, como conta Baba Diba:

(...) com a primeira especulação imobiliária dos anos quarenta na região, ela acabou sendo retirada dali, que foi a primeira faxina étnica que teve. Ela foi retirada dali e veio para o Partenon, ali para Barão do Amazonas. Primeiro para Glória, depois para Barão do Amazonas (Baba Diba. Jan./2020).

Maria Júlia de Iemanjá adquiriu, em 1941, a propriedade na qual se encontra o terreiro até hoje, que era um tambo de leite, pois na época tratava-se de uma zona rural de Porto Alegre. Após o falecimento de Alfredo Sarará, a bisavó passou a ser filha de Santo de Alcebirdes de Xangô e, depois da morte deste,

passou para a mão do Babalorixá Zé da Saia. A avó de sangue de Baba Diba, Dona Mana de Iansã, seguiu a mesma trajetória da mãe Maria Júlia, sendo primeiro, filha de santo de Alcebirdes, depois de Zé da Saia. Maria Júlia de Iemanjá conduziu o ilê até 1962, quando faleceu, aos 87 anos. Sua sucessora foi Dona Mana de Iansã, avó de Baba Diba, que dirigiu o terreiro até 1980, falecendo aos 70 anos.

O terreiro ficou cinco anos parado. Segundo Baba Diba, sua avó, Dona Mana de Iansã, deixou a casa para a filha Helena, mãe dele. Helena era filha de Oxum Pandá, no entanto, não pensava em ser zeladora, cacique de umbanda: *"não tenho caminho pra isso"*, ela dizia ao filho. Baba Diba, por sua vez, já desde muito criança *incorporava* e queria saber tudo sobre a umbanda, sobre a religião. "Eu era fanático, minha fé era uma fé infantil, aquela fé pura", diz. Em 1980, fez sua iniciação com Mãe Otilha, irmã de sangue de sua mãe. Em 1985, Baba Diba leva a Iemanjá para a casa e faz seu assentamento, por insistência de Iansã, e também o assentamento de Oxum e Oxalá. Desde então, ele está à frente do terreiro que, apesar de existir há cerca de 80 anos, só foi registrado em 1992. Baba Biba enfatiza que o ilê é formado a partir da sucessão de seus ancestrais e sua sucessão já está definida, será um sobrinho quem dará continuidade na casa, que é de Bará.

As divindades que regem a casa são Yemanjá, Odé, Xapanã e Iansã. As entidades principais são o Caboclo Cacique Tupinambá, o Vovô Cipre Angola e o Seu Tiriri do Povo de Rua. Semanalmente, realizam sessões de umbanda, às segundas feiras; três vezes ao ano fazem *obrigação* de batuque e quatro

vezes ao ano, de quimbanda, além disso, festejam o Sábado de Aleluia. As principais festas organizadas todo ano são: em 23 de abril, para Ogum, em maio, para Preto Velho e Vovô Cipre Angola, em 16 de julho, para Yemanjá, em 7 de outubro, para Oxum, 4 de dezembro, para Iansã, em abril, setembro e dezembro, fazem Festas para Exu. Essas celebrações são todas abertas à participação pública e chegam a receber cerca de 300 pessoas. Cotidianamente circulam pela casa em torno de 40 pessoas; nos rituais/sessões o público costuma ser de cerca de 80 pessoas.

O terreno possui mais de 400 metros quadrados, com cerca de 200 metros de área construída. A casa é de alvenaria com cobertura de telha de fibrocimento e todos os seus cômodos são usados para a religião. No quintal são cultivadas várias ervas usadas em trabalhos e rituais, e possui várias espécies de arvores, como *pé de orô*, taquareira e uma pitangueira que foi plantada pela avó de Baba Diba. O pai de santo fala da importância dos assentamentos do terreiro, incluindo o *balé*, que foi feito quando sua bisavó, fundadora do terreiro, faleceu há quase 60 anos:

> É a marca né, da territorialidade é negro-africana, a gente é intrinsecamente ligado à terra. Tudo começa pela terra, quando, quando a gente corta pro orixá a primeira gota já tem que cair no chão, saudando Onilé, que é a terra, que é o planeta [...] Quando um egun vai pra terra, né ele passa compor essa força, o axé, a força coletiva da comunidade, por isso, quanto mais egun tiver, quanto mais axexê for feito

> no balé, mais fortalece o axé dessa comunidade [...]. Não tem como me mudar daqui. Como eu vou morar em um lugar que minha mãe Iemanjá não está? Não tem como! (Baba Diba. Jan./2020).

O Ilê Asé Yemonjá, realiza algumas atividades dedicadas à assistência social, com os passes e as benzeduras; Baba Diba também é um dos responsáveis pelo Projeto Ori Inu Erê, de educação étnico-racial das crianças da comunidade onde o terreiro está localizado. Alguns locais públicos são referências culturais e religiosas para a comunidade e são frequentados periodicamente, ao longo do ano, pelos membros da casa, como: o Rio Guaíba, o Cais do Porto, o Bará do Mercado, a Pedra Redonda no Guaíba, Arvorezinha, Montenegro e a Praia Costa do Sol.



Figura 18 - Baba Diba e Mãe Eloá.
Mar./2020 (Foto: Dandara Barcellos)



Figura 19 - Retrato de Iya Julia de Iemonja, fundadora do terreiro (Foto: Dandara Barcellos)

08. Ilê Axé Ogunjá

O Ilê Axé Ogunjá, localizado no Bairro Higienópolis, na cidade Porto Alegre/RS, é dirigido por Paulo Fernando Rosa, mais conhecido como Paulinho do Xoroquê ou Pai Paulinho. Ele se reconhece como negro e define sua religião como *afro-umbandista*. Trabalha com as linhas de umbanda, quimbanda, nação e candomblé (ketu). Pai Paulinho nasceu em Porto Alegre/RS, em 1967 e está na religião há 53 anos; possui o ensino fundamental incompleto e atualmente trabalha exclusivamente como zelador do ilê. Ele conta que com um mês de vida já começou na religião. Em 1982, tornou-se pai de santo da casa, que ele considera fundada por sua mãe de santo e sua avó: uma possuía um terreiro em Gravataí, a outra, no Bairro Mont Serrat, em Porto Alegre e o ilê *puxa as raízes* das duas. O terreiro de sua avó foi fundado em 1938. "eu continuo a tradição da minha avó, porque eu fiquei com as imagens..." (Pai Paulinho). O terreiro atual ainda se desdobra em duas casas, a do Bairro Higienópolis, em Porto Alegre e outra em Gravataí. Sua irmã biológica e também filha de santo está à frente do terreiro junto com ele.

A casa segue as tradições de candomblé ketu iorubá, nação jeje/nagô, umbanda de angola e quimbanda de ganga (linhagem de exus que trabalham no mato). As entidades/divindades que regem a casa são o Orixá Ogum Xoroquê, o Cacique Tupinamba, o Caboclo Mata Virgem e o Exu 7 Encruzilhadas. As sessões de umbanda acontecem todas às terças-feiras, uma vez por ano fazem *obrigação* de nação, uma vez por ano, no dia 7

de março (aniversário do Exu 7 encruzilhadas), fazem *obrigação* de quimbanda e uma vez por mês, fazem *obrigação* de candomblé, cada mês cultuando um orixá. Anualmente, são realizadas algumas festas como: em 6 de janeiro, o Aniversário de Ogum, em fevereiro, a Festa de Praia, no domingo de páscoa, acontece a Festa de Oxóssi, a Festa de Mata, em abril e setembro e em 13 de junho, a Feijoada de Ogum. Essas celebrações são abertas ao público e recebem cerca de 200 pessoas. Cotidianamente circulam pelo ilê cerca de 20 pessoas; nos rituais/sessões, o público chega a ter em torno de 120 pessoas.

O terreiro é uma junção de três terrenos, contendo seis cômodos que são exclusivos para fins religiosos; a casa é de alvenaria e madeira aparelhada com cobertura de telha de fibrocimento. As principais edificações são: o altar, tudo que envolve o *peji*, o *congá*, os *pontos sagrados*, o local onde ficam os tambores, a cozinha, que, como enfatiza Pai Paulinho, *"a cozinha é muito importante para o terreiro"*. Além disso, ele chama a atenção para o protagonismo de duas árvores existentes no terreno *"elas são a história do terreiro"*. São cultivadas no quintal algumas ervas como a espada de São Jorge, comigo-ninguém-pode, alevante, *folhas-de-oxalá*, além de outras folhas para banho e reforços em geral. O assentamento de ancestrais, o *balé*, fica na casa de Gravataí, onde ele faz o culto de Egungun Oba Oulá. Pai Paulinho fala sobre a importância do *balé*:

> Não existe uma árvore se não tem a raiz, então tu tens que ter plantado a casa de balé mesmo, que é a casa dos ancestrais. Fazer o fundamento onde tu vais louvar aqueles que te

> ensinaram a religião [...] É o culto da ancestralidade, é o que se chama culto de Egungun. Se não tem raiz, não tem árvore, não tem folha, não tem culto. Tem que ter plantado isso, inclusive dia 11 de março fazem trinta anos que tenho meu balé assentado" (Pai Paulinho. Fev./2020).

Pai Paulinho deixa claro que os *assentamentos* conferem um profundo enraizamento do terreiro naquele lugar, naquela terra, sendo muito problemático as casas mudarem de lugar.

O Ilê Axé Ogunjá também realiza atividades dedicadas à assistência social como doações para o Lar Antônio dos Excepcionais e para o Asilo Padre Cacique. Alguns locais públicos frequentados pelos membros do terreiro e que são referência cultural e religiosa para a comunidade são: o Cais do Porto, Rio Guaíba, a Igreja dos Navegantes, a Igreja do Rosário, a Igreja das Dores, a Igreja da Conceição e a Praia do Magistério; frequentam toda a semana o Mercado Público e o Bará do Mercado. Além desses locais, vão três vezes ao ano (janeiro, abril e setembro) à propriedade que o Pai Paulinho possui em Morungava (Gravataí/RS), para a realização de rituais religiosos. Nos *passeios*, que acontecem todo mês, vão ao cruzeiro, ao Mercado Público, à Usina do Gasômetro e a alguma igreja.



Figura 20 - Pai Paulinho do Xoroquê
(Foto: acervo pessoal)

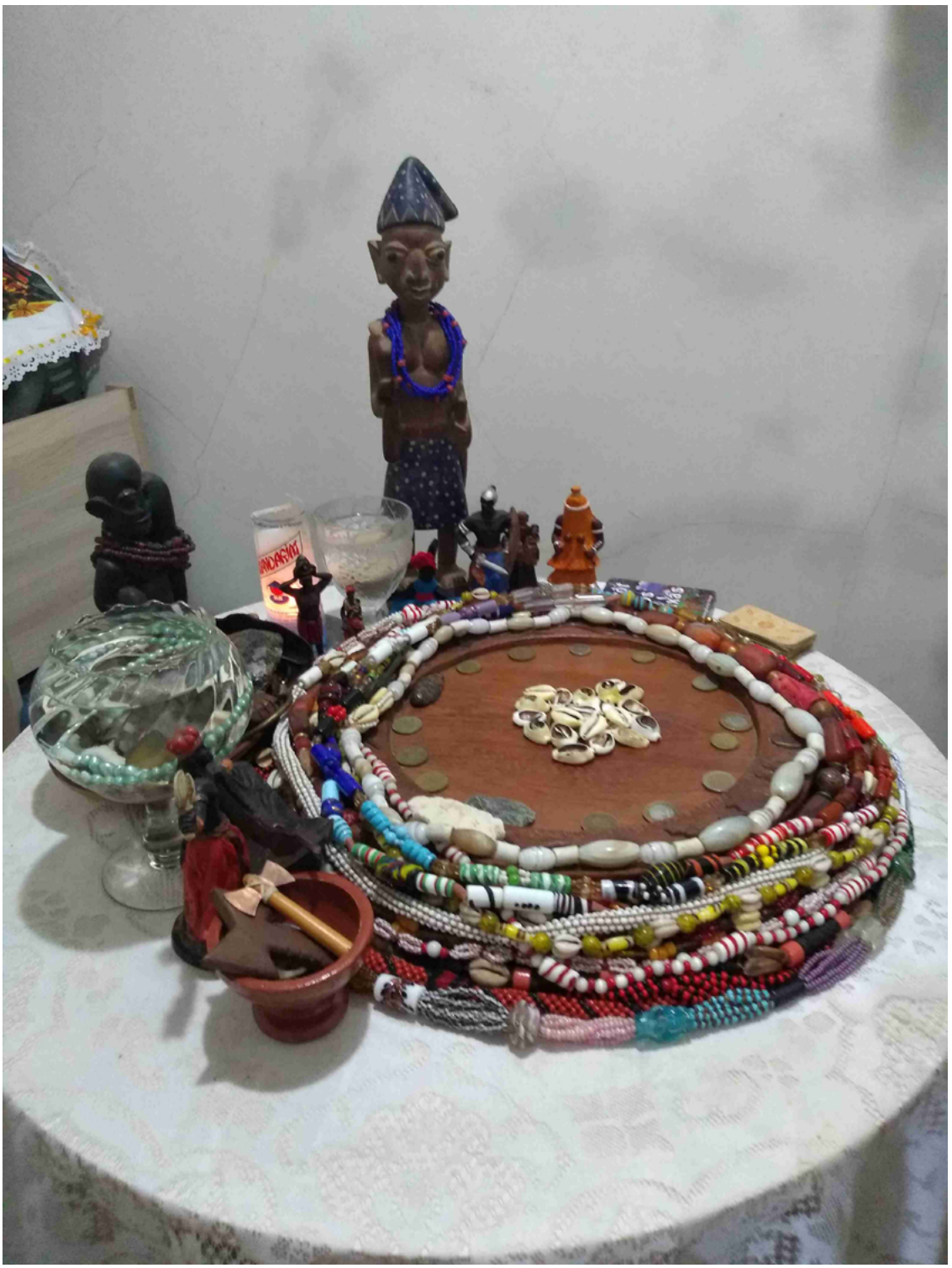


Figura 21 - Mesa de jogo de búzios de Pai Paulinho.
Fev./2020 (Foto: Dandara Dorneles)



Figura 22 - Imagens no Ilê Axé Ogunjá.
Fev./2020 (Foto: Dandara Dorneles)

09. Ilê de Odé/ Sociedade Beneficente Fraternidade de Umbanda Pai Oxóssi das Matas

O Ilê de Odé, localizado no bairro João de Barro, Niterói, no município de Canoas/RS, é dirigido por Paulo Rogério Ambieda, ou Paulinho de Odé. Pai Paulinho se declara branco, mas se identifica como tendo uma *identidade afro-centrada e orixalizado*. Define sua religião como *afro-umbandista de nação jêje-ijexá*. Ele é natural de Canoas, do ano de 1971 e, em suas palavras, já nasceu no terreiro. Possui ensino médio completo, trabalhou na área da gastronomia, foi vereador em Canoas por dois mandatos e é pai de santo da casa há 30 anos. Pai Paulinho conta que fez todos os cruzamentos e aprontamentos de umbanda muito jovem e com 18 anos já era cacique de umbanda. Seu primeiro babalorixá foi Pai Neco de Oxum de nação jeje. Também passou *pelas mãos* de Pai Luiz de Oxalá e Pai Jorge de Ogum, que foi seu babalorixá desde 1996, e, desde sua morte, passa por um período de transição para a *bandeira* de seu padrinho e *babaegun*, Pai Jorge de Iemanjá. Pai Paulinho fez seu primeiro assentamento de santo em 1989 e fundou o Ilê de Odé em 1990:

O terreiro se deu na medida em que eu compreendi dessa missão religiosa que tinha e da necessidade de agregar e de ter estrutura pra atender dezenas e centenas de pessoas que

sempre estiveram a minha volta e que precisavam desse suporte, dessa base espiritual (Paulinho de Odé. Jan./2020).

Ele conta que o terreiro foi erguido por suas próprias mãos e pelas de seu babalorixá, além da ajuda de seu filho de sangue, Tigre de Xangô "que mesmo com 9, 10 anos de idade metia a mão aqui na massa de forma muito forte né, o Tigre tem muito suor dele aqui".

Sobre a continuação do ilê, Pai Paulinho afirma que Tigre é o escolhido para ser seu sucessor na casa:

> Eu entreguei o Lodê para ele, porque a gente tem que organizar isso, o balé já é dele [...] Porque a única coisa certa é que a gente vai fazer a passagem. Claro que eu quero fazer daqui há 50 anos né, mas eu sei que não é tão tarde assim, então a gente tem que preparar isso, principalmente na nossa matriz africana, porque tem um bocado de preceitos que são necessários. Assim como as outras religiões encomendam a sua alma, a nossa não é diferente, só os preceitos são diferentes, é uma festa para os espíritos onde há uma grandiosidade de oferendas, de danças, de comidas [...]. A sucessão é fundamental, porque só tem sentido a nossa tradição se ela tiver posteridade, se tiver continuidade, senão não tem sentido, tu viveste a vida toda para aquilo e aí?" (Paulinho de Odé. Jan/2020).

Pai Paulinho afirma que suas outras filhas de sangue, todas da religião, aparecem na linha sucessória do terreiro depois de Tigre.

O *ilê* é regido pelas divindades e entidades Odé, Xangô, Iemanjá, Oxóssi, Ogum das Matas, Jurema, Exu Sete Covas, Exu Caveirinha, Exu Morcego, Rosa Caveira e Pai José de Aruanda. Quinzenalmente, são realizadas *obrigações* de umbanda, cinco vezes ao ano fazem *obrigação* de batuque e de quimbanda. Ao longo do ano, o centro realiza algumas festas, essas são: em 20 de janeiro, para Oxóssi, em abril, para Ogum, em maio, Festa de Preto Velho, 30 de junho, o Aniversário do Pai Odé, setembro, a Festa de Cosme e Damião, em agosto e novembro, comemoram a Quaresma, em 17 de outubro, o Aniversário da Iemanjá e Xangô e em dezembro, ocorrem os rituais de final de ano e o toque. Estas celebrações são abertas ao público e chegam a receber cerca de 1000 pessoas. Cotidianamente a casa recebe em torno de 50 pessoas; já durante as sessões/rituais o público costuma ser de 200 pessoas.

O terreno, que mede 350 metros quadrados, abriga três casas de alvenaria e madeira, cobertas com de telha de zinco/amianto. Há seis cômodos que são voltados exclusivamente para a religião; as principais edificações do terreno são as duas *cozinhas de religião*, os *assentamentos de exu e balé*, o próprio terreiro e a área social. Atualmente, a área construída toma praticamente todo o espaço do terreno, possuindo pequenos espaços onde cultivam ervas medicinais que usam nos preceitos, árvores de Orô, coqueiro, mamoeiro e bananeira. O babalorixá

fala sobre o porquê que é fundamental a permanência do ilê naquele espaço:

> A importância da permanência, da existência dos assentamentos e da ligação com a natureza, com o terreno, com a territorialidade, com a casa, enfim, com o local, primeiro, vamos começar pela frente: Exu Olodê, Ogum Avagã, Oiá Timboá, são os orixás que eu tenho ali na frente. O Olodê, exu, significa esfera. Exu Olodê Onã Lonã significa terra. Portanto, esse orixá, essa divindade, ele é da terra. [...] Então a ligação, quando caiu os preceitos, o axorô (sangue), a erva, quando ela liga na terra, ela não desliga mais, principalmente depois de 10, 20, 30, 40 anos. A mesma situação é no pegi, no quarto de santo [...] porque o pegi também tem Bará; o axorô, a erva, os preceitos, também são feitos no chão, as comidas são arriadas no chão, tem ligação com o chão. Por mais que o piso seja de madeira ou de cerâmica ou, enfim, piso que for, ele está ligado ao chão, a terra, ao onã, portanto tem ligação. O balé dos ancestrais, muito mais ainda, porque se faz abaixo da terra, portanto ele está muito mais ligado ainda com a parte interior da terra. Então, na minha opinião é impossível aquele orixá, aquela divindade sair dali. Se a pessoa sair, ela até pode vir a responder em outro lugar, mas ela nunca sai dali. Então por isso que a territorialidade, quando tem um terreiro de matriz africana, é algo senão o mais importante, um dos mais importantes [...] Pode os seres humanos fazerem bobagens e saírem, mas o orixá jamais sairá daqui, então, por isso é um direito, é uma afirmação

> de direito um território de matriz africana se manter e o estado tem obrigação por lei, do artigo 5º da Constituição e outros marcos legais, como decreto 6040 que institui as comunidades tradicionais, como marcos legais internacionais inclusive, que garantem o direito à territorialidade (Paulinho de Odé. Jan./2020).

O Ilê de Odé/Sociedade Beneficente Fraternidade de Umbanda Pai Oxóssi das Matas realiza atividades dedicadas à assistência social, como as aulas de dança e capoeira, os passes, as benzeduras e o natal comunitário. Pai Paulinho relata que sua casa, ele próprio e seus filhos, já foram vítimas de intolerância e preconceito no bairro, relacionados tanto à sua sexualidade quanto à sua religião.

Alguns locais públicos, referência para a comunidade afrorreligiosa e são frequentados periodicamente ao longo do ano pelos membros da casa são: o Rio Guaíba, a Cachoeira no Morro do Chapéu em Sapucaia, a Praia do Paquetá, a Igreja do Rosário e a Igreja da Nossa Senhora dos Navegantes, o Bará do Mercado e as Praias de Imbé e Tramandaí. Nos seus *passeios*, que realizam até cinco vezes ao ano, além de passar por alguns lugares públicos, ainda visitam em torno de cinco parentes de santo e o público varia de 20 a 30 pessoas por *passeio*.



Figura 23 - Pai Paulinho e Mãe Eloá em entrevista no Ilê de Odé. Jan./2020. (Foto: Amanda Anjos)



Figura 24 - Paulinho de Odé
(Foto: acervo pessoal)



Figura 25 - Homenagem à Odé.
(Foto: acervo pessoal)

10. Ilê Nação Oyó

O Ilê Nação Oyó, localizado no bairro Cidade Baixa na cidade de Porto Alegre/RS, é dirigido por Ieda Maria Viana da Silva, ou Mãe Ieda de Ogum. A zeladora se reconhece como preta e define sua religião como *afro de nação oyó* e sua casa possui quimbanda, umbanda e nação. Ela nasceu em Porto Alegre, em 1940 e pratica a religião há 60 anos. Possui ensino fundamental incompleto, trabalhou como industriária e, atualmente, atua exclusivamente como sacerdotisa do Ilê o qual dirige há 56 anos. O Ilê é também conhecido como Exu Rei das Sete Encruzilhadas, pela linha da quimbanda, e Cacique Supremo da Montanha, pela linha da umbanda. A casa foi formada, em 1964, pela Mãe Ieda de Ogum, iniciada por sua Iyalorixá Isaura de Oyá, também de Porto Alegre, já falecida. Mãe Ieda declara que a casa possui sucessão definida, sua filha de sangue e irmã de santo.

As entidades/divindades que regem a casa são o Cacique Supremo da Montanha, o Exu Rei das Sete Encruzilhadas e Ogum. As sessões de quimbanda acontecem duas vezes por semana, segunda e quinta-feira; já a sessão de umbanda, uma vez na semana, às quartas; e o toque para nação, quinzenalmente. A casa faz, também, obrigação de batuque uma vez por ano e realiza várias festas: em 23 de abril, o Aniversário do Orixá Ogum, em 13 de agosto, a Festa do Exu no cruzeiro, esquina do

ilê, e em 08 de dezembro, a Festa para Iansã e Oxum. Essas celebrações são todas abertas à participação pública e recebem mais de 70 pessoas. Mãe Ieda possui mais de trezentos filhos de santo, muitos deles no Uruguai e Argentina, onde também trabalha.

O terreno abriga duas casas, uma de Mãe Ieda e outra de sua irmã, construídas com alvenaria e cobertura de fibrocimento. A área construída cobre toda a extensão do terreno. As principais edificações são o *salão*, a *sala de búzios* e a *sala de rituais*. Mãe Ieda chama atenção para a importância dos *assentamentos* de sua casa e do *balé,* especificamente, que para ela são "a segurança da casa... toda Ialorixá, todo babalorixá deve ter o seu balé... construir filhos" (Ieda de Ogum). E segundo ela, justamente por seus *assentamentos*, sobretudo pelo *balé*, o terreiro não pode mudar de lugar.

O Ilê também realiza algumas atividades que são dedicadas à assistência social, como a organização de um almoço para as crianças da comunidade no natal e na páscoa.

Alguns locais públicos de referência cultural e religiosa para a comunidade afrorreligiosa em Porto Alegre e adjacências que são frequentados pelo ilê periodicamente, ao longo do ano, são: o Cais do Porto, para agradecer aos orixás; o Rio Guaíba; as igrejas do Rosário, Pão dos Pobres e São Jorge; o Bará do Mercado; as praias de Cidreira, Tramandaí, Parque do Itapuã, entre outras ruas, matas e cachoeiras da região.

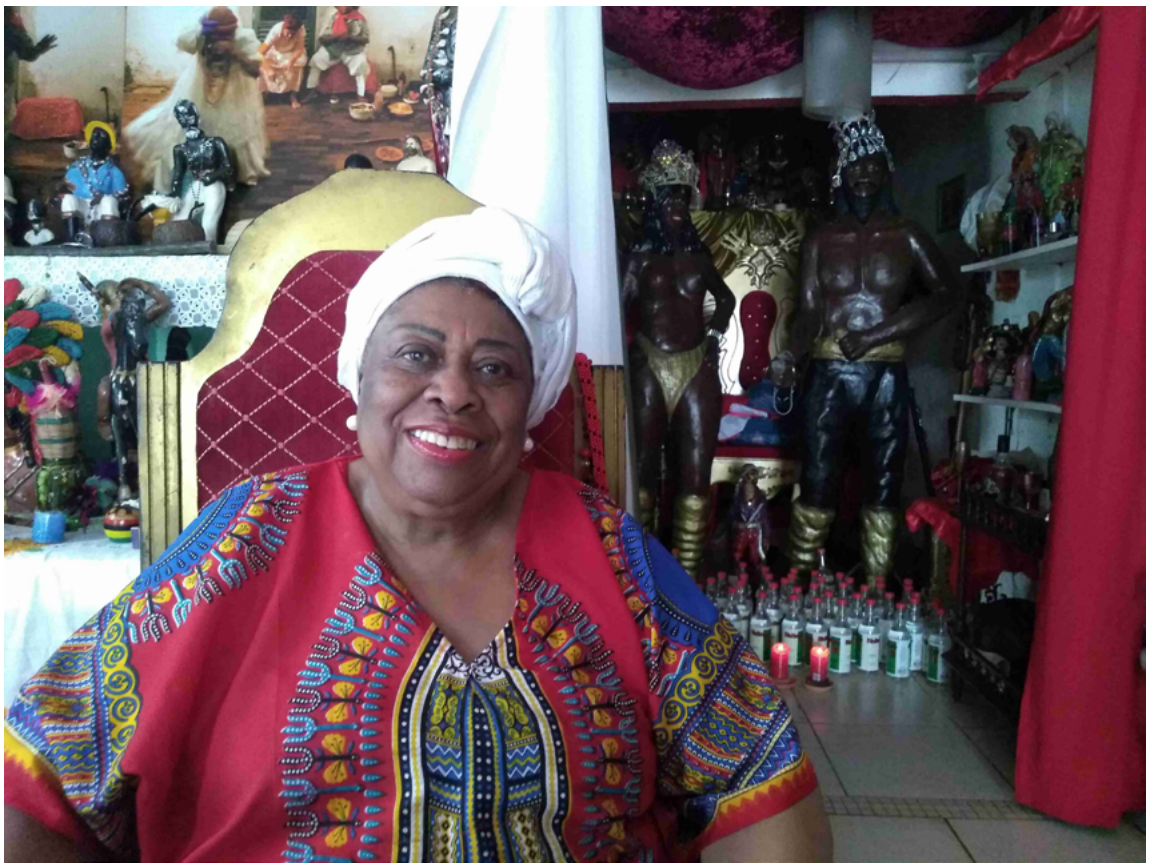


Figura 26 - Mãe Ieda de Ogum.
Fev./2020. (Foto: Dandara Dorneles)



Figura 27 - Espaço sagrado da nação.
Fev./2020. (Foto: Dandara Dorneles)



Figura 28 - Altar de pretos velhos e caboclos
Fev./2020. (Foto: Dandara Dorneles)

11. Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes

A Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes, localizada no bairro Mathias Velho, no município de Canoas/RS, é dirigida por Jorge Luís Mello ou Pai Jorge de Iemanjá. Ele se reconhece como negro e define sua religião como *afro-umbandista de nação jêje*. Pai Jorge de Iemanjá nasceu em Canoas, em 1959 e pratica a religião desde seu nascimento. É microempresário, dono de uma lancheria; possui o ensino médio completo e atua como sacerdote da casa da qual ele é o fundador. A casa foi formada em junho de 1978, sendo registrada nesse mesmo ano e ocupando o mesmo local até hoje. Pai Jorge vem de "berço religioso", como ele mesmo diz. Suas tias tinham casas de religião, ele se criou nesse meio e *foi feito* pelas tias - teve duas mães de santo, a primeira foi Mãe Célia da Oxum e a segunda, Mãe Maria do Odé - dando depois seguimento à sua própria casa. Segundo Pai Jorge, ele pratica a religião com a família, a base de sua casa são seus familiares. A casa possui sucessão com permanência no mesmo local e seu sucessor será seu filho Marcelo de Oxum, mais conhecido como Mumu, que já é *babalorixá* e *alabê*.

As entidades/divindades que regem sua casa são: pela nação, Iemanjá; pela umbanda, o Preto Velho Pai Benedito; pela quimbanda, o Exu João Caveira; e o Ogum de Malê, segundo cacique. Cotidianamente, a casa recebe em torno de 20 pessoas por dia; nas sessões/rituais, em torno de 300 pessoas são recebidas. As *obrigações* de umbanda são feitas semanalmente

durante o ano todo; já as *obrigações* de batuque e quimbanda, são realizadas, ambas, uma vez ao ano; além disso, a casa também faz *obrigação* para os ancestrais no *balé* em fevereiro. Anualmente, são realizadas algumas festas: em 23 de abril, a Festa de Ogum; em maio, a Festa de Preto Velho; em Junho, o Toque de Batuque e em novembro, a Festa de Exu. Essas celebrações são abertas à participação pública. O número de pessoas pode variar de 500 a 1000.

A casa é também conhecida pelo trabalho social. Segundo Pai Jorge:

> A minha família era uma família que ajudava muito as pessoas [...]. Meus pais não eram da religião, mas na nossa casa sempre morou pessoas. Esse dom que eu trago de ajudar as pessoas, de morar pessoas dentro da minha casa, tem a ver com a religião, mas eu carrego isso de herança da minha família, eu aprendi isso com meu pai, com a minha mãe, tem que ajudar as pessoas, tem que dividir o que a gente come, se a pessoa precisar de um teto, tudo tem que ajudar [...] Eu acredito que a gente tem muito aqui da cultura africana, das tribos africanas (Pai Jorge de Iemanjá. Jan./2020).

Segundo Pai Paulinho, integrante da casa, esse espírito de cooperação e solidariedade que eles cultivam na casa pode ser traduzido pela palavra africana *unbutu*.

O terreno, que mede em torno de 330 metros quadrados, abriga duas casas com seis cômodos que são exclusivos para

fins religiosos. Atualmente, a área construída mede acima de 200 metros quadrados; as casas são de alvenaria com cobertura de telha de amianto. As principais edificações são a cozinha exclusiva para religião e a área de trabalho, que é utilizada para as sessões. A casa também possui marcos naturais, como o *pé de orô*, que foi plantado pela mãe de santo do Pai Jorge e está ali desde a fundação da casa; também o *balé* e o *ocutá*. No terreno também são cultivadas ervas que são utilizadas nos rituais. Pai Jorge fala sobre a centralidade dos assentamentos e sobre a relação deles com o espaço ocupado pelo terreiro:

> Pela minha feitura, depois que tu tens os ancestrais, tu tens o balé feito no Ilê, tu não podes mudar, porque ali estão todas as raízes do terreiro, estão todas fundadas ali. Ali é a fundação do terreiro, ali está toda a base espiritual. Dali que vem grande parte do nosso conhecimento. Então se a gente começar a mudar isso, a gente vai perder essa essência, não vão nos acompanhar. Esse é o motivo forte que a gente tem que estar enraizado naquele lugar (Pai Jorge de Iemanjá. Jan./2020).

Pai Paulinho complementa:

> Acho que o Lodê também tem essa função. O Bará Lodê, exu de frente, se enraiza muito dentro do local, então é muito difícil o assentamento de Lodê sair. Todos os rituais de rua, Lodê, Avagã, Timbuá, o balé, e outros fundamentos que são

assentados na rua também... então, isso se liga à terra (Pai Paulinho. Jan./2020).

Pai Jorge, finaliza a explicação, resumindo: *"é isso, [os assentamentos] são os alicerces do terreiro".*

Vários locais públicos são referências culturais e religiosas para o terreiro, como: a Praia do Paquetá, a Igreja Nossa Senhora dos Navegantes, o Rio Guaíba, o Bará do Mercado, o Cais do Porto e a Praia de Tramandaí.



Figura 29 - Pai Jorge de Iemanjá
(Foto: acervo pessoal)



Figura 30 - Altar no Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes
(Foto: acervo pessoal)



Figura 31 - Homenagem a Iemanjá
(Foto: acervo pessoal)

12. Sociedade Africana Oxalá Bokun

A Sociedade Africana Oxalá Bokun (SAOB), localizada no bairro Jardim Algarve, no município de Alvorada/RS, é dirigida por Jeferson Guidugli Santos, cujo nome ritual é Babami ou Pai Jeferson, também conhecido como Véio. Pai Jeferson se declara pardo de "alma negra", por, segundo ele, diante de várias oportunidades religiosas, optar pela umbanda e pela nação. Pai Jeferson define sua religião como *umbandista e africanista de nação jêje-ijexá*. Nasceu no Rio de Janeiro em 1961 e foi com seis meses para Cachoeira do Sul (RS). Em Alvorada, reside há 23 anos. Pratica umbanda desde os 13 anos e está na nação desde 1980. Possui ensino médio completo e atua exclusivamente como zelador da sua casa há 30 anos. A SAOB foi aberta por Pai Jeferson no dia 8 de fevereiro de 1990. Seu babalorixá possui uma *sociedade* de jêje-ijexá em Porto Alegre e a história da SAOB começou quando Pai Jeferson foi eleito para assumir a casa de seu pai de santo temporariamente por motivos de saúde. Neste período, Pai Jeferson teve seus primeiros 15 filhos de santo ainda na casa de seu babalorixá, até que fundou sua própria *sociedade*. A casa já possui sucessão com permanência no mesmo local. Pai Jeferson explica que tal processo se iniciará após 32 dias de luto com a casa fechada, reabrindo após esse período, mas a sucessão só se completa após um ano.

Sobre a importância da sucessão para garantir a continuação da casa, ele comenta:

> Acho isso primordial para todo pai de santo. Tu passas anos criando, gerando... em outubro foi muito emocionante eu entregar o anel de 25 anos para o meu primeiro filho de santo... 25 anos que o pai dele estava na vasilha né... 30 anos de casa... eu digo assim, eu não vou carregar nada! Então, o meu legado, o que eu vou deixar para os meus filhos é o que eu construí ali, é a sociedade toda, é o terreiro, é a casa, é a estrutura, é a harmonização que eu tentei e tento fazer cada vez que tem uma obrigação, quando os filhos se reúnem todos... acho que isso é o primordial. E se não existir uma sequência, se tu geraste um turbilhão de energia em um local e de repente tu vem e abafa aquilo, tu destróis aquilo, porque ninguém vai seguir. Eu acho que é se perder. Por exemplo, os 32 dias de luto é para o orixá acostumar que o filho não está mais ali, mas que ele pode ocupar aquele espaço físico que o filho criou. E os filhos que vão dar sequência, seguirem. Então, se eu tiro isso, eu acho que eu ponho a perder o orixá. Eu acho que meu pai não passou pela terra. Eu acho que eu não tive uma obrigação se eu não fizer aquilo ali... E, um espaço que tu fizeste santos nascerem, serem gerados ali dentro, gritarem no mundo, aquela coisa toda... tu tens que pensar nisso, um chão que um orixá pisou, e tu destruíres tudo isso! (Pai Jeferson de Oxalá. Fev./2020).

Pelo lado da nação, a divindade que rege a casa é Pai Oxalá (orixá), o Cacique da umbanda é Oxóssi Flexeiro (caboclo) e pela linha de exu é Exu Maré. Semanalmente a casa faz sessões de umbanda, às sextas-feiras. As sessões para a nação são realizadas duas vezes ao ano: maio, para os santos dos filhos da casa e outubro, aniversário de Pai Oxalá. Para os exus, fazem sessões uma vez ao ano, em agosto. Ao longo do ano, o centro realiza outras festas da umbanda, sendo as principais: em 20 de janeiro, para o Pai Oxóssi, em 23 de abril, a Procissão de São Jorge (Ogum) e em 25 de novembro, a Festa do Povo Cigano. Essas celebrações são abertas à participação pública e chegam a receber 400 pessoas. Nas sessões semanais, participam cerca de 70 pessoas. Atualmente a casa é composta por 57 pessoas, entre filhos e netos.

O terreno, que mede 240 metros quadrados, abriga uma casa e possui quatro cômodos usados para fins religiosos, além do quarto de Pai Jeferson. A casa é de alvenaria com cobertura de telha de fibrocimento. As edificações destacadas pelo zelador são a *casinha dos exus*, *a casa do Lodê* e Pai Jeferson cita como referências vegetais da casa o *pé de Orô*, a erva mais usada religiosamente na casa; e o pé de pitangueira, este último plantado pelo seu sexto filho de santo, e que eles utilizam para fazer a *lavagem de cabeça*. *"Uma vez, tentei mudar o pé de pitangueira do lugar, mas Pai Oxóssi não deixa... a gente foi tentar cavar, a terra parece que virou pedra, tentamos passar o facão afiado, ele não cortava. O máximo que consigo fazer é uma poda embaixo"* (Pai Jeferson de Oxalá). Atualmente, a área construída ocupa quase toda a extensão do terreno, mas ain-

da assim cultivam algumas ervas como a espada-de-são-jorge, quebratudo, guiné e guiné-de-jurema. A casa já sofreu intolerância religiosa e denúncias de incômodo sonoro. Pai Jeferson menciona um episódio em que servidores municipais foram até a *sociedade* medir os decibéis e sugerindo alterações que vão contra o funcionamento ritual da casa, como fechar as portas durante a sessão, que é aberta ao público, ou a retirada de um dos tambores para diminuir o barulho.

Alguns locais públicos de referência cultural e religiosa para a comunidade religiosa da cidade e que são frequentados pelos membros da casa ao longo do ano são: o Cais do Porto, o Rio Guaíba, a Praia do Quintão; em janeiro vão para Morungava, no distrito de Gravataí, usufruir das matas, cachoeira, pedras, rios e córregos da região.



Figura 32 - Homenagem aos oguns
(Foto: acervo SAOB)



Figura 33 - Babami (Pai Jeferson).
(Foto: acervo pessoal)



Figura 34 - Homenagem na mata
(Foto: acervo SAOB)

13. Templo de Umbanda Reino Nagô

O Templo de Umbanda Reino Nagô, localizado no bairro Cidade Baixa, em Porto Alegre/RS, possui dois dirigentes: o Babalaô Antônio Augusto Valle Fortes, conhecido como Antônio de Nagô; e sua esposa, a Iyalorixá Mirian Viscardi Fortes ou Mirian de Ogum. Antônio de Nagô se reconhece como branco e define sua religião como *afro-brasileira* ou *de matriz africana* ou *africanista, na linha de umbanda nagô*. O casal de dirigentes afirma que na religião, o corpo, a matéria, não tem importância, assim como o gênero ou a cor. Antônio de Nagô diz que apesar de ser branco, sua religião é negra. Ele nasceu em Porto Alegre/RS, em 1960 e entrou na religião há 46 anos. Possui ensino médio completo e é bancário aposentado. Antônio de Nagô é o fundador e babalaô da casa há 34 anos. Foi iniciado na religião por seu pai biológico, que se tornou seu pai de santo, Marçal Fortes Netto, Pai Marçal de Xangô, também praticante de umbanda de nação nagô. Ao fundar o Templo de Umbanda Reino Nagô, Antônio de Nagô deu continuidade aos trabalhos que já fazia no terreiro de seu pai, seguindo sua linhagem. A Iyalorixá Mirian de Ogum, está na religião há 30 anos.

A casa foi fundada em 1986, no Bairro Partenon, em Porto Alegre, mas sete anos depois, quando o proprietário do terreno pediu a área, mudaram-se para o local atual, onde conseguiram comprar o terreno. As entidades/divindades que regem a casa são o Exu Tiriri, a Pomba Gira Maria Padilha e o Preto Velho

Pai Cipriano, este último, o *primeiro mentor da casa*, segundo o babalaô:

> (...) é quem dá as diretrizes da casa. Foi ele quem deu o formato de como a casa iria trabalhar. Quando ele chegou, ele nos colocou quatro normas: não fazer trabalho para o mal, para quem quer que seja; não cobrar trabalhos; não fazer diferença entre as pessoas; e não se recusar a atender, quem quer que seja. Essa casa tem essas quatro normas permanentes (Antônio de Nagô. Fev./2020).

A casa faz sessões quinzenais nas quartas-feiras e, semanalmente, nas segundas e sextas-feiras. Ao longo do ano, o centro realiza várias festas, são elas: em 02 de fevereiro, a Festa de Iemanjá em Cidreira (balneário no litoral norte gaúcho), em 24 de abril, a Festa de Ogum, em 13 de maio, a Festa para Preto Velho, em 24 de junho, a Festa dos Grandes Orixás, em 21 de agosto, a Festa de Exu, em 27 de setembro, a Festa de Ibejis, em 29 de setembro, a Festa de Bará Agajô (Xangô Aganju), Festa para Iansã, a Festa de Madre Cachoeira e a Festa Lava Pés, e em 03 de novembro, a Festa de Xangô para casamentos. Estas celebrações são todas abertas à participação pública e recebem mais de 70 pessoas. Cotidianamente circulam pela casa cerca de 40 pessoas. A sucessão da casa já foi definida, tanto para o babalaô, quanto para a iyalorixá: o sucessor do babalaô será Guilherme, filho biológico de Mãe Mirian, e a sucessora da iyalorixá será a filha biológica do casal de sacerdotes. O *aprontа-*

mento na casa dura 7 anos e Guilherme já é um babalaô pronto. Desde o início, ele já foi educado, com seu consentimento, para assumir o posto hoje ocupado por Antônio de Nagô.

O terreno, que mede aproximadamente 300 metros quadrados, possui cerca de 200 metros quadrados de área construída, abriga uma casa que possui sete cômodos utilizados para fins religiosos. A casa é de alvenaria com cobertura de telha de fibrocimento com manta asfáltica. As principais edificações são o *peji do orixás*, o *alujá dos exus*, o *elê casa das almas* e um marco natural enfatizado pelos dirigentes são as bananeiras no fundo do terreno. Para o casal, a importância dos *assentamentos* religiosos presentes naquele espaço é *"a manutenção da energia da casa, tanto no sentido de captar, quanto de emanar a energia"* (Antônio de Nagô). Segundo o babalaô:

> Os assentamentos começam sendo materiais e com o passar do tempo se tornam apenas espirituais, pois se consomem na natureza [...]. Eles se desfazem e acabam fazendo parte do território. Os assentamentos formam, vamos dizer assim, uma área de limite, as fronteiras espirituais da casa (Antônio de Nagô. Fev./2020)

O terreiro também realiza algumas atividades de assistência social como a doação de roupas e alimentos para moradores de rua. Alguns locais públicos são referências culturais e religiosas para a comunidade e são frequentados periodicamente ao longo do ano, como: Santa Isabel, para os rituais

de mata, cachoeira, pedra e rios para os quatro orixás (Oxum, Oxóssi, Xangô e Iansã); o Mercado Público, para a busca de materiais religiosos; algumas igrejas, quando precisam acender vela por motivos maiores; a Praia de Mar em Cidreira, que vão uma vez ao ano.

Pai Antônio e a Mãe Mirian comentam que o terreiro sofreu e sofre com intolerância e preconceito religioso; relatam um caso em que houve interferência policial, pois pessoas da rua fizeram denúncias quando viram os animais chegando ao terreiro para o ritual, declarando, sem conhecer os fundamentos da religião, que seriam maltratados pelos religiosos.



Figura 35 - Parede com certificados e imagens na entrada do centro. Fev./2020. (Foto: Dandara Dorneles)

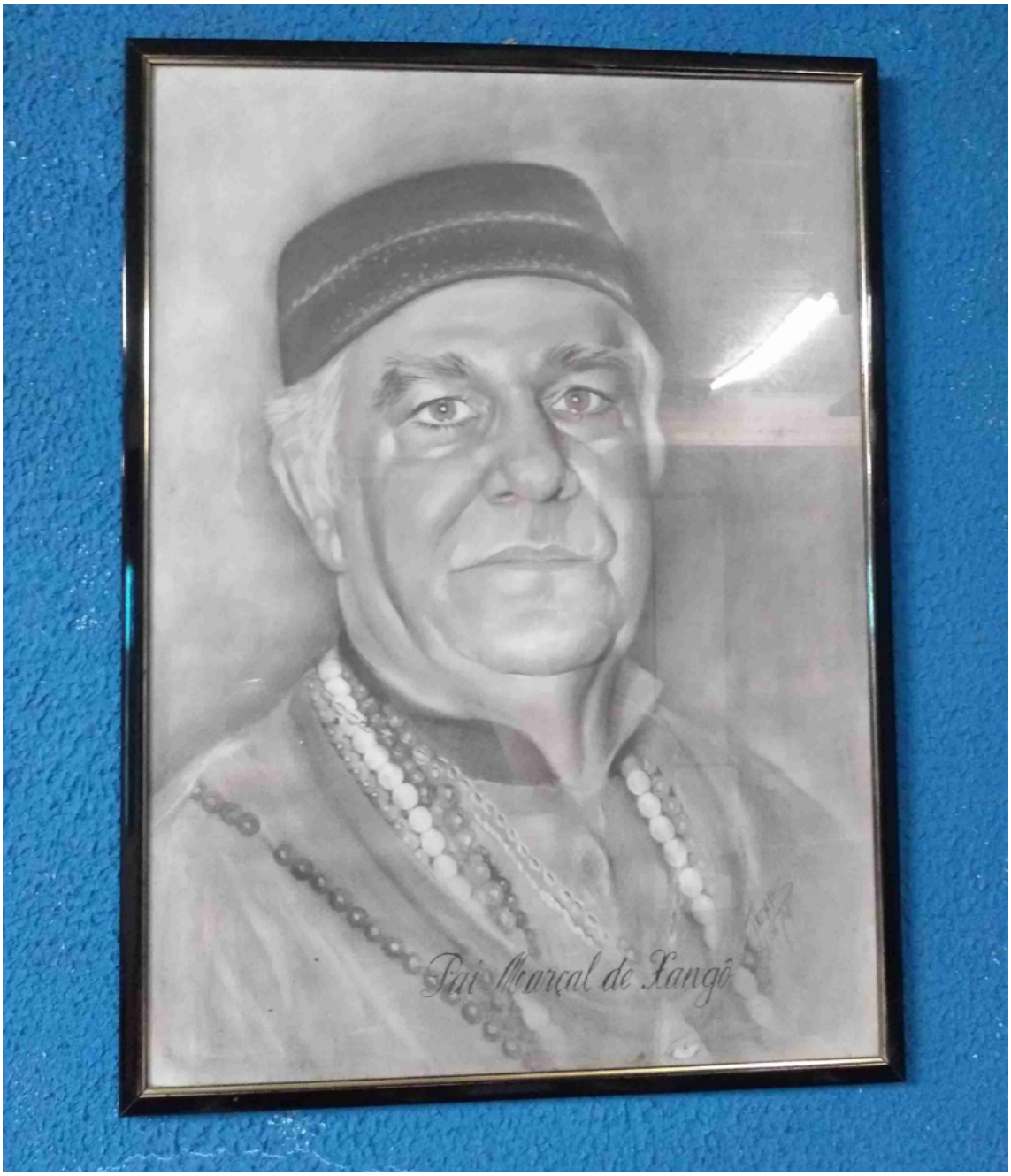


Figura 36 - Pintura de Pai Marçal de Xangô.
(Foto: Dandara Dorneles)



Figura 37 - Altar no Templo de Umbanda Reino Nagô.
Fev./2020 (Foto: Dandara Dorneles)

14. Yle Axé Omi Afayaba

O Yle Axé Omi Afayaba, localizado no bairro Niterói, no município de Canoas/RS, é dirigido por Rudimar Dória ou Pai Rudy D´Iemanjá. Pai Rudy se reconhece como negro e define sua religião como *africanista e afro-umbandista de nação cabinda*. Ele nasceu em Canoas em 1982, exerce a profissão de cabeleireiro, possui ensino médio completo e dirige sua casa desde maio de 2004. Um ano antes já havia iniciado a casa com umbanda e exu, mas, em 2004, fez a transição da *troca de axé* e fez o primeiro *toque para orixás*. O templo também é conhecido como Casa do Pai Rudy, não possuindo ainda registro em cartório. Pai Rudy iniciou sua trajetória frequentando a umbanda com seus pais, aos de seis anos de idade, aproximadamente. Aos nove anos, entrou para a nação, iniciando-se com *lavação de cabeça* e aos 11, fez *obrigação* com Mãe Vera de Oyá, sua primeira mãe de santo, casa onde permaneceu durante 12 anos. Após isso, saiu de sua mão e passou 8 anos com Jairo de Xapanã, que foi seu pai de santo na cabinda; atualmente, é filho de Pai Juarez de Lanã há sete anos. A casa de Pai Rudy é regida por Iemanjá pela linha da cabinda; pelo lado da umbanda, quem rege é Pai Ogum Beira Mar e, pela quimbanda, são o Exu do Rodo e Maria Mulambo.

O terreiro realiza obrigações de batuque três vezes ao ano, nos meses de fevereiro, maio e outubro; as obrigações de quimbanda ocorrem duas vezes ao ano, nos meses de agosto e novembro; para a umbanda, as obrigações acontecem toda

semana. Anualmente, são realizadas algumas festas pela casa: para Caboclo, em 23 de abril; para os exus Maria Mulambo e do Rodo, em 27 de agosto e 27 de novembro, que necessitam, especialmente, ser realizadas fora do terreiro; e para a Mãe Iemanjá, em 11 de outubro. As celebrações são todas abertas ao público e chegam a receber em torno de 500 pessoas. Cotidianamente a casa chega a receber 25 pessoas, em momentos diversos; durante as sessões/rituais, o público costuma ser em torno de 270 pessoas. A casa possui duas principais atividades de assistência social, que são as aulas sobre espiritualidade e o natal da criança. Pai Rudy também relata que tanto a sua casa como ele próprio foram e são vítimas de intolerância e preconceito no bairro, relacionados tanto à sua sexualidade quanto à sua religião.

O terreno, que mede em torno de 350 metros quadrados, sendo todo ele área construída, abriga uma casa, que é utilizada para fins religiosos e também é a moradia do Pai Rudy. A casa de alvenaria com telha de amianto destina todos os cômodos para a religião; suas principais edificações são o *balé*, o *congal*, o *pegi*, o *abasse de exu* e o salão. Muitos locais públicos são também referências religiosas para a casa e frequentados periodicamente ao longo do ano, como: o Cais do Porto, o Rio Guaíba, a Igreja do Rosário, o Bará do Mercado e a Praia do Paquetá, onde fazem as suas homenagens para Iemanjá e Oxum. Nos seus *passeios,* realizados 3 vezes ao ano, além de frequentarem locais públicos, também costumam visitar parentes de santo.

Para Pai Rudy, a importância de dar continuidade à sua casa, aos *assentamentos* existentes naquele local, está relacionada a ancestralidade: *"nossa religião, além de milenar, vem*

carregando quem nos carregou há um tempo atrás; e hoje nós fazemos história por eles [...]" (Pai Rudy D´Iemanjá). Ele explica que as/os orixás são a própria ancestralidade, e, ao mesmo tempo, é através deles que o pai de santo trabalha, trazendo benefício para a vida das pessoas no presente.

> Não é só a questão da história que vale, mas sim de recuperar coisas que a matéria perde, a saúde, a espiritualidade, a vitalidade, é isso que o ancestral carrega na nossa vida, é isso que eles nos trazem, e eu acho que nada mais que merecido esse local ser considerado assim, como um local histórico porque carrega uma hierarquia muito antiga (Pai Rudy D´Iemanjá. Jan./2020).

Pai Rudy demonstra uma conexão circular entre passado, presente e futuro. A existência do terreiro naquele espaço é fundamental, segundo ele, para garantir a continuação desse trabalho ancestral dos/as orixás:

> Amo o orixá, amo o ancestral, amo o egun, amo o balé, amo ter os cultos e os rituais que a gente faz; inclusive agora mesmo em dezembro eu perdi um filho, infelizmente né, e a gente dá continuidade mesmo eles não estando mais com a gente, a gente tem que saber que a nossa ancestralidade é uma continuidade, eles não estão em matéria, mas em espírito, em energia. Acredito que fazendo por aqueles que estão aqui, na saúde [...] aquela ancestralidade desli-

ga de uma porcaria do mundo, desliga de uma dificuldade que a pessoa tem, de uma depressão que é doença milenar [...]. Por isso a questão da importância de se tornar um local histórico, acho que qualquer templo religioso que tem essa liderança, esse encaminhamento tem que ser considerado, sem ancestralidade a gente não é nada (Pai Rudy D´Iemanjá. Jan./2020).



Figura 38 - Pai Rudy e Mãe Eloá durante a entrevista no Ilê Axé Omi Afayabá. Jan./2020. (Foto: Amanda Anjos)



Figura 39 - Pai Rudy e filhos de santo no Ilê Axé Omi Afayabá.
(Foto: acervo pessoal)



Figura 40 - Pai Rudy D`Iemanjá.
(Foto: acervo pessoal)

Festas e Lugares de referência para a cultura afrorreligiosa de Porto Alegre e região

Para as culturas e religiões de matrizes africanas, o sagrado não se resume ao espaço do terreiro. Ele o ultrapassa. O axé dos orixás está nos rios, nas matas, na natureza. Mostramos anteriormente que uma casa possui vários *lados* e, como mostra Barbosa Neto, a rua, o exterior, é de certo modo "também um lado da própria casa" (Barbosa Neto 2012: 137). Segundo este autor:

> A sacralidade do terreiro (ou da casa) resulta de sua conexão (ou participação) com aquilo que está fora dele. Cada casa (e logo cada corpo) contém em seu interior pequenas porções do axé associado a todos esses espaços externos a ela, daí porque o destino da materialidade sensível resultante da sua ação ritual (os animais sacrificados, as comidas secas dos orixás e dos outros espíritos, serviços mágicos de diversas naturezas, etc.) é ser despachado no verde, no mato, na praia, no cruzeiro, na estrada, etc. (...). A ação ritual

> raramente (talvez nunca) é endogâmica: é preciso que o axé volte para o lugar do qual ele sempre vem (Barbosa Neto, 2012: 144).

Em todas as casas de religião afrobrasileira pesquisadas, essa extrapolação do sagrado para além do território do terreiro fica bem nítida. Todas elas necessitam dos espaços públicos para realizarem certos rituais e festas, que incluem as matas, as praias, os rios, as ruas e encruzilhadas, as igrejas, o mercado público, entre outros locais da cidade. Nos relatos de todos os sacerdotes da pesquisa, aparece como parte da liturgia de suas casas os chamados *passeios*, um circuito realizado pelos filhos de santo por entre alguns desses espaços públicos sacralizados, ritual geralmente feito ao final do recolhimento de um filho de santo, após sua iniciação. Se em um primeiro momento, o filho de santo iniciado fica recolhido no salão do terreiro, espaço em que se isola do mundo e fica em presença apenas dos orixás, o *passeio* representa seu retorno gradual ao mundo, a confirmação de seu renascimento social e a finalização do rito iniciático. Cada casa possui seu próprio roteiro de lugares visitados durante o *passeio* (variadas praias, ruas, igrejas, etc.) mas também é possível perceber – a partir da presente pesquisa e confirmada pela bibliografia disponível – a existência de alguns pontos comuns pelos quais os filhos de santo das casas passam obrigatoriamente durante seus *passeios*. O Mercado Público de Porto Alegre é um exemplo importante. A visita ao Bará do Mercado aparece invariavelmente nos *passeios* realizados por todas as

casas. O trabalho de Aguiar (2015) traz alguns depoimentos de ialorixás e babalorixás sobre o *passeio*, que convergem com as narrativas das casas da presente pesquisa, mostrando como esse rito, que se passa no exterior do terreiro, é compartilhado por toda a comunidade afro-brasileira de Porto Alegre:

> Depois de todos os preceitos feitos dentro da casa de religião, dentro do salão, dentro do terreiro, ficamos recolhidos fazendo as obrigações para os orixás. Depois vamos fazer o passeio que envolve o Mercado que é a fartura, é o Bará que é o primeiro orixá, o mais novo que abre os caminhos do cruzeiro. Depois se vai ao Cais do Porto onde tem água que é o fator universal e depois vamos na igreja. O passeio é a liberação para tu voltar à vida normal daqueles dias em que ficou recolhido (Babalorixá M.O, em Aguiar, 2015:52-53).

Mas não é apenas durante os *passeios* que os filhos de santo usufruem de marcos importantes para a cultura afro-brasileira e dos territórios sagrados existentes no espaço público. Inúmeras festas afrorreligiosas, obrigações e oferendas acontecem nesses espaços. Tendo em vista a importância desses territórios públicos, sagrados para a comunidade afrorreligiosa de Porto Alegre e região e seus usos rituais, apresentaremos nesta sessão um panorama sobre alguns que aparecem com muita frequência nos relatos dos praticantes, que incluirá o Bará do Mercado Público em Porto Alegre; a Gruta de Oxum e a Pedra de Xangô na Praia da Alegria, no município de Guaíba; e a Festa de

Oxum que ocorre na Praia de Ipanema em Porto Alegre. A descrição destes marcos espaciais e festivos visa apresentá-los como importantes patrimônios culturais para a comunidade afrobrasileira e, portanto, potenciais candidatos à patrimonialização, haja vista que são referências fundamentais para a história, a cultura e a religiosidade negra de Porto Alegre e região.

Bará do Mercado (Porto Alegre/RS)

Em todas as casas apresentadas na pesquisa, o orixá *bará* aparece como uma divindade fundamental, garantidora da segurança do terreiro. Possui constantemente uma relação próxima e ao mesmo tempo indefinida com exu. Segundo o antropólogo José Carlos dos Anjos, "no batuque do Rio Grande do Sul, bará é o exu como um orixá" (Anjos, 2006:18). Mas a explicação sobre seu status como orixá e sua relação com *exu* irá variar de acordo com cada pai ou mãe de santo. Assim como os outros orixás, são vários os *barás*, dito de outro modo, o *bará* possui ao menos cinco passagens. São eles o Bará Légba, o Bará Lodê ou Bará Lanã, o Bará Adague e o Bará Agelu (Barbosa Neto, 2018). Já foi dito que eles se dividem em *barás da rua* e *barás de dentro de casa*. O Bará Lodê – um *bará da rua*, normalmente assentado em algum local na entrada dos terreiros – foi indicado por grande parte das casas da pesquisa como um dos principais motivos pelos quais os terreiros devem permanecer em um mesmo local, pois essa divindade não aceita se mudar. Outro

barás que possui um lugar fundamental em todas as narrativas da pesquisa é o Bará do Mercado. Nesse caso, não há um consenso entre os praticantes das religiões afrobrasileiras sobre qual *bará* está assentado ali, assim como sobre a história de seu assentamento, que também é narrada de forma diversificada. Mas, a inclusão do Bará do Mercado no complexo ritual das casas da pesquisa aparece de maneira unânime. Este orixá é o principal motivo que coloca o Mercado Público de Porto Alegre como rota obrigatória nos *passeios* dos praticantes de religiões de matrizes africanas da cidade e da região metropolitana.

Localizado entre a Avenida Borges de Medeiros e a Avenida Julho de Castilhos, a Praça Pereira Parobé e o Largo Glênio Peres, no centro histórico da cidade e às margens do Rio Guaíba, o Mercado Público de Porto Alegre é um dos marcos históricos, culturais e turísticos da capital. Milhares de pessoas passam por ele diariamente, para desfrutar de suas bancas de produtos regionais, erva mate, frutas, verduras, carnes, especiarias restaurantes, entre outros, e para promover diversas formas de encontro. Mas o Mercado Público é também um importante espaço sagrado para as religiões afrobrasileiras justamente porque, bem no centro da edificação, no cruzamento de suas duas vias principais, encontra-se um *assentamento de bará.* O local exato do *assentamento* é marcado por um círculo no piso feito em mosaico de pedras vermelhas e amarelas, com a representação de sete chaves em bronze. O mosaico – idealizado por Mãe Norinha de Oxalá, concebido por Leandro Machado, Pelópidas Thebano e construído por Leandro Posenato, Vilmar Santos e Vinícius Vieira – foi inaugurado em 2013, como parte

de um projeto denominado Museu de Percurso Negro de Porto Alegre. Fruto de um trabalho coletivo de ativistas do movimento negro e afrorreligioso, pesquisadores e artistas plásticos, o projeto foi responsável pela instalação de algumas obras de arte em locais públicos de Porto Alegre, ocupando espaços importantes para a comunidade afrobrasileira da cidade (Aguiar, 2015). No mosaico que demarca o *assentamento* do Bará, é sempre possível ver moedas ou balas sobre o círculo, deixadas pelos transeuntes em reverência ao orixá. Diariamente também circulam por ali filhos de santo cumprindo alguma obrigação que inclui oferendas ao Bará.



Figura 41 - Bará do Mercado
(Foto: Gabriela da Silva - jornaldomercado.com.br)



Figura 42 - Paulinho do Xoroquê oferendando o Bará do Mercado.
(Foto: acervo pessoal)



Figura 43 - Filhos de santo de Mãe Eloá em ritual no Bará do Mercado (Foto: acervo pessoal da Ialorixá)



Figura 44 - Filhos de santo de Mãe Eloá em ritual no Bará do Mercado (Foto: acervo pessoal da Ialorixá)

A história do *assentamento* do Bará do Mercado é contada de várias formas e a partir de diferentes perspectivas. Nas narrativas dos sacerdotes de matrizes africanas e nos escritos sobre o tema, duas versões aparecem de maneira recorrente. Em uma delas, o *assentamento* foi feito por escravizados durante a construção do mercado. Em 1863, o projeto do engenheiro Frederico Heitdmann para a construção de um novo Mercado Público foi aprovado pela Câmara Municipal da província, em substituição a uma primeira edificação do mercado já existente. A inauguração do novo Mercado Público se deu em 03 de outubro de 1869, ainda com apenas um pavimento. Ele foi erguido através de mão de obra escravizada, assim, muitos relatos afirmam que o *assentamento* do Bará foi feito por negros que trabalharam na construção. Mas há também a versão de que o *assentamento* foi feito em um momento posterior à sua edificação, pelo príncipe africano Osuanlele Okisi Erupê, conhecido como Príncipe Custódio. Ele nasceu na Fortaleza de São João de Ajuda, capital do Reino do Daomé, atual República do Benin. Intitulado Príncipe de São João de Ajuda, veio para o Brasil na época em que a Grã-Bretanha controlava politicamente a sua região. As circunstâncias sobre sua vinda para o Brasil são controversas, mas fontes alegam que ele foi trazido para o país na condição reconhecida de príncipe africano e o governo inglês pagou-lhe uma subvenção mensal vitalícia. Ele chegou ao Brasil em 1898, passando pela Bahia, Rio de Janeiro, Rio Grande, Pelotas e, em 1901, chegou em Porto Alegre, onde ficou até sua morte, em 1935 (Oro 2007, Ávila 2009). O assentamento do Bará teria sido feito

por iniciativa do príncipe africano no início do século XX, época em que o pátio interno central do Mercado era aberto.

Príncipe Custódio é um personagem muito conhecido entre as comunidades de matrizes africanas de Porto Alegre e região e possui um status dúbio, sendo percebido por alguns como uma figura de grande importância para a história do batuque do Rio Grande do Sul, um defensor da religião, mas, por outro lado, é também acusado de ser um aliado da elite branca dominante, por ter circulado com facilidade nos espaços de poder branco da época (Ibid.). No documentário "A Tradição do Bará do Mercado – os Caminhos Invisíveis do Negro em Porto Alegre"[58], alguns sacerdotes narraram seus pontos de vista sobre a origem do *assentamento* do Bará do Mercado. Segundo Alabé Adãozinho de Bará:

> Uma das histórias que a gente tem conhecimento, do tempo de Borges de Medeiros, é que o finado Príncipe Custódio assentou o Bará do mercado para a defesa nossa (Alabé Adãozinho de Bará em depoimento para o documentário de Rocha, 2007).

◇◇◇◇◇◇◇

58 O documentário feito em 2007 foi dirigido por Ana Luiza Carvalho da Rocha e fez parte do Projeto "A tradição do Bará do Mercado – Os Caminhos Invisíveis do Negro em Porto Alegre", patrocinado pela Petrobras, idealizado pela Congregação em Defesa das Religiões Afro do Estado do Rio Grande do Sul (CEDRAB) e realizado em parceria com a Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre.

Segundo Mãe Angélica de Òsún:

> Essa história é controvertida. Alguns historiadores e a oralidade também contam que foi o Príncipe Custódio que fez o assentamento aqui [no mercado] (...). Outros dizem que foram os próprios escravos durante a construção, o que eu acho mais plausível, para a própria proteção deles e para consagrar o local (...). Um espaço sagrado, porque eles poderiam vir aqui enquanto escravos e transitar por aqui, fazer as compras, carregar, trocar, fazer carreto para os outros, então vinham aqui, carregavam as mercadorias e faziam sua obrigação (...) (Mãe Angélica de Òsún, em depoimento para o documentário de Rocha, 2007).



Figura 45- Mercado Público em 1890
(Fonte: Fotos Antigas de POA)

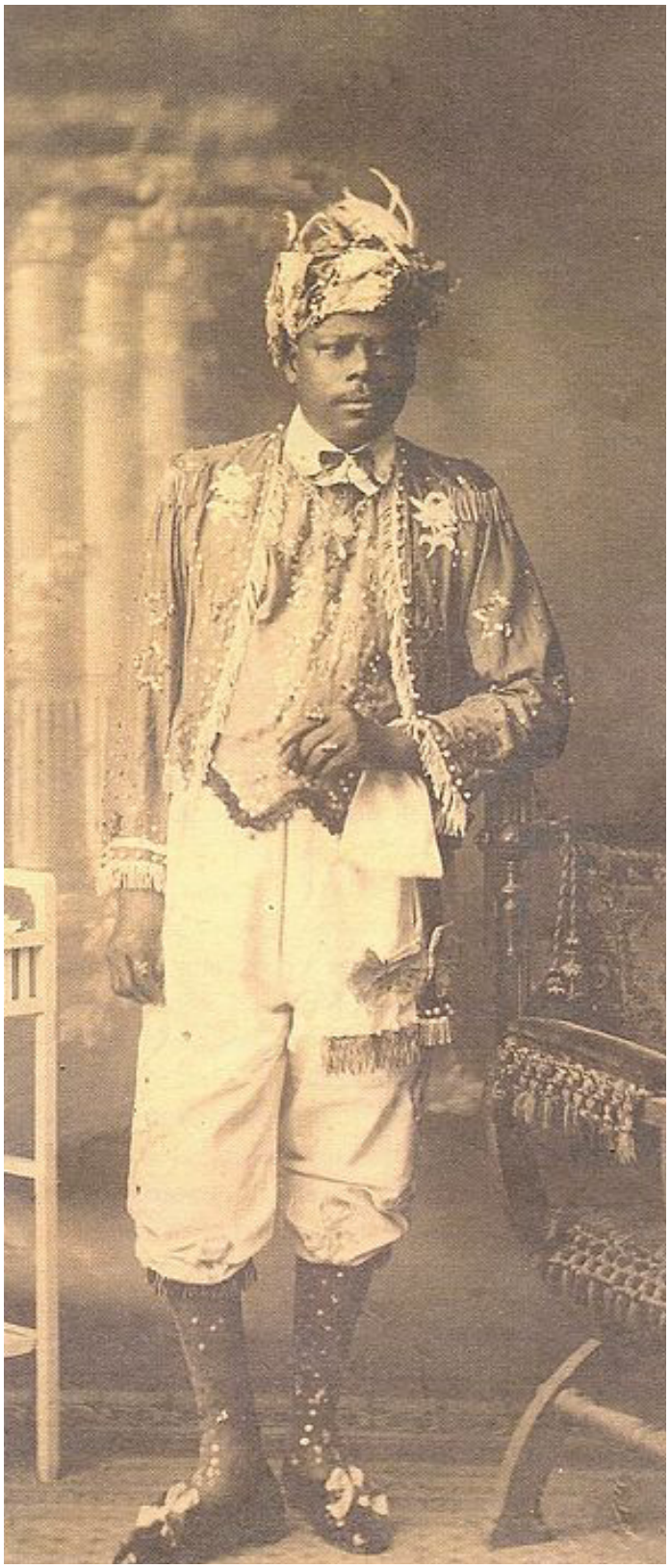


Figura 46 - Príncipe Custódio (Fonte: Acervo do Memorial do Mercado Público)

Como chama atenção Ari Pedro Oro, o interesse nas diferentes versões sobre a história do *assentamento* do Bará no Mercado deve ser menos no sentido de tentar encontrar a narrativa verdadeira, e mais no sentido de compreender o significado do Bará do Mercado enquanto patrimônio da comunidade negra gaúcha (Oro 2007: 37). Sobre isso, Baba Diba dá um depoimento elucidativo:

> Foram nossos ancestrais que construíram, foram nossos ancestrais que deram o suor ali, que trabalharam muitos anos e que mantiveram toda aquela movimentação, toda a dinâmica do Mercado. (...) Além de ter a presença da ancestralidade ali, foi feito um assentamento de Bará, foi feito um fundamento naquela terra, aquela terra vai ser sempre sagrada (...). O mercado tem uma função muito importante na cultura negra, na população negra, sobretudo, no povo ligado à religião de matriz africana. O Mercado Público era um porto, e ali também era um lugar onde as pessoas vendiam coisas. E na teologia africana já existe o bará, que é o Exú Oloja, que é o senhor do mercado, que é onde tem tudo que a boca come, onde tem o axé de fartura, onde se dão as relações sociais (...). A relação do mercado com o exu não é só no batuque do Rio Grande do Sul, existe no candomblé, existe em todas as religiões de matriz africana e inclusive em África. Quando a gente vai para o mercado fazer o ritual, parece que a gente volta 100, 200 anos atrás. Quando a gente vai pro mercado, é um momento de fortalecimento, um momento que a gente está pisando mesmo num espaço

> sagrado, num território sagrado e está recebendo pelos pés todo aquele peso, toda aquela força ancestral que realmente tem ali (Baba Diba, em depoimento para o documentário de Rocha, 2007).

Baba Diba, assim como outros sacerdotes, ressaltam a ligação do Mercado com o povo negro de Porto Alegre, por ser um local ligado tanto à sociabilidade da comunidade negra, quanto à comida, à fartura dos alimentos, aspectos fundamentais nas religiões de matrizes africanas, que tem na cozinha, na oferenda aos orixás, seu centro. Como mostra Pai Nilson de Òsún: "*o mercado significa fartura, por essa razão o Bará foi sendo, para que pudesse ser garantida a alimentação do povo negro através dali* (Pai Nilson de Osún, em depoimento para o documentário de Rocha, 2007).

Mãe Norinha de Osálà chama atenção para a ligação entre o Mercado, o Bará e a comida. O espaço do Mercado é também simbólico por ser onde encontram todos os insumos necessários para os preparos rituais de um terreiro:

> Quando a gente vem aqui no Mercado, entra, já começa a tocar moedas e fazer bons pedidos, pedimos licença para o Bará, licença para o dono do lugar, para que nós possamos ter o direito de entrar e ele nos proteger aqui dentro. Tudo o que é preciso para um assentamento de orixá, nos encontramos no mercado (Mãe Norinha de Osálà em depoimento para o documentário de Rocha, 2007).

Vários sacerdotes mencionam a resiliência do Mercado diante de vários incidentes ou tentativas intencionais de destruí-lo, apontando o Bará como o responsável por guardar o local e mantê-lo de pé. Desde que foi inaugurado, o Mercado Público passou por pelo menos quatro incêndios, nos anos de 1912, 1976, 1979 e 2013; foi acometido por uma grande enchente em 1941, fechando suas portas por 20 dias; sofreu algumas tentativas de demolição, uma ofensiva em 1945 como mostram os jornais da época, depois na administração do prefeito Telmo Thompson Flores (1969-1975) (Aguiar, 2015). Em 21 de dezembro de 1979, após uma grande campanha desde 1971 pela sua preservação, o Mercado Público foi tombado como Patrimônio Histórico e Cultural de Porto Alegre, através da Lei 4317/77.

Durante os anos de 1990, foi feita uma reforma no Mercado em que foi retirada a banca central que protegia o assentamento do Bará, causando uma grande revolta entre a comunidade afrobrasileira de Porto Alegre. Como escreveu o antropólogo Ari Oro em uma reportagem de jornal da época, "colocaram uma pá de cal em cima da tradição do Bará do Mercado" (Ávila, 2009). Em 2002, inconformada com a invisibilização do Bará, a ialorixá Mãe Norinha de Oxalá foi a responsável por idealizar o Projeto "A tradição do Bará do Mercado – Os Caminhos Invisíveis do Negro em Porto Alegre". Depois de muita insistência e da articulação de Mãe Norinha com outros parceiros, já a frente do CEDRAB, o projeto foi executado em 2007, resultando em um livro – com textos escritos pelos antropólogos Ari Pedro Oro, José Carlos Gomes dos Anjos e o historiador Mateus Cunha – e um documentário sobre o Bará do Mercado, dirigido por Ana Luiza

Carvalho da Rocha, com testemunhos de ialorixás e babalorixás da cidade sobre a importância do assentamento para as religiões afrobrasileiras do Rio Grande do Sul. Livro e documentário podem ser considerados o primeiro registro de cultura imaterial da cidade de Porto Alegre (Ávila, 2009: 80). Em 2013, através de outro projeto idealizado pelo CEDRAB, o Museu de Percurso Negro de Porto Alegre, foi criado o mosaico que marca o local do *assentamento* do Bará.

Uma grande preocupação que atualmente atinge o povo de santo da cidade de Porto Alegre e região metropolitana se relaciona à tentativa de concessão do Mercado Público de Porto Alegre para a iniciativa privada. Em junho de 2020, foi aberto pela prefeitura um edital de licitação para empresas interessadas em gerir o mercado. A empresa ganhadora teria o direito de concessão por 25 anos. Existe na cidade a articulação de um grande movimento contra a proposta de privatização do mercado. Os principais argumentos contra essa proposta alegam ser inaceitável entregar a gestão de um patrimônio da cidade para a iniciativa privada, sob o risco de descaracterização do Mercado, na sua dimensão de patrimônio material e imaterial, e prejuízo ao interesse público. Um grande protesto contra a privatização ocorreu na porta do mercado em 11 de agosto de 2020[59]. Em 24 de julho de 2020 o Tribunal de Contas do Estado (TCE) suspendeu o processo de concessão do mercado, acolhendo parcialmente o pedido do Ministério Público de Contas Estadual. No despacho, o conselheiro cita a necessidade de au-

◇◇◇◇◇◇◇

59 https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/geral/protesto-pede-a-anula%C3%A7%C3%A3o-do-edital-de-concess%C3%A3o-do-mercado-p%C3%BAblico-de-porto-alegre-1463690.

torização do legislativo para a concessão, como previsto pela Lei Orgânica do Município[60].

A apreensão dos praticantes afrorreligiosos a respeito da possibilidade de privatização do mercado se relaciona, entre outros, a vulnerabilidade que a situação coloca ao Bará do Mercado. Assim como a reforma da década de 1990 não respeitou a banca central que marcava e protegia o *assentamento* do Bará, não há garantias de que um gestor privado irá se comprometer a manter o protagonismo do Bará no centro do Mercado. Experiências anteriores demonstram que quando a iniciativa privada está no comando, não havendo o Estado como garantidor do interesse público, diversos outros interesses entram em cena, relacionados ao capital, ou à pressão de religiões pentecostais e outros grupos conservadores, representando uma ameaça à tradição do Bará[61]. Nesse sentido, a necessidade de um reconhecimento oficial do Bará do Mercado como patrimônio cultural da capital e do estado do Rio Grande do Sul, faz-se cada vez mais urgente, a fim de garantir a continuidade de sua posição de destaque no Mercado e para que seu assentamento não seja invisibilizado, abafado, assim como sempre aconteceu com a história e a cultura do povo negro no estado e no país. Como disse o Alabe Mestre Borel, no documentário "A Tradição do Bará do Mercado" (2007), *"O Bará não é o Bará do Mercado, é o Bará de Porto Alegre"*.

◇◇◇◇◇◇◇

60 https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/07/26/tce-suspende-processo-de-concessao-do-mercado-publico-de-porto-alegre.ghtml.

61 Os integrantes de movimentos contra a privatização do Mercado Público de Porto Alegre citam frequentemente como exemplo o Mercado de Pelotas, que após sua gestão ter sido passada para a iniciativa privada, foi muito descaracterizado, perdendo várias bancas tradicionais, deixando de ser frequentado por parte da população, sofrendo um processo de elitização.

Festa de Oxum (Porto Alegre/RS)

O uso dos espaços exteriores aos terreiros como espaços sagrados, também se mostra a partir da realização de festas, procissões e homenagens aos orixás que regem cada casa. A pesquisa mostra como cada terreiro possui seu calendário ritual, com festas e obrigações fixas que são feitas todos os anos, cada uma delas pedindo uma liturgia e ocupando diferentes espaços relacionados à sua divindade. Escolhemos apresentar aqui um panorama sobre as festas para Oxum, por ser esse o orixá ligado aos rios e água doce. Assim sendo, as homenagens a Oxum comumente possuem como palco o Guaíba, lago que banha a cidade de Porto Alegre, e que se faz importante para toda a comunidade afrorreligiosa da região. Como chamou atenção Norton Corrêa:

> Em Porto Alegre, o dia 08 de dezembro, da deusa, é muito festejado, as praias do Guaíba ficando juncadas de bandejas de doces, especialmente quindins, moedas, refrigerantes, barquinhos, flores. Nesta noite, muitas casas, especialmente das filhas da deusa, fazem toques comemorativos (Corrêa, 2006: 192).

Entre as casas da pesquisa, as homenagens para oxum são feitas no dia 08 de dezembro, dia deste orixá, ou próximo a essa data. As festas para oxum aparecem na casa de Mãe Eloá,

na casa de Mãe Ieda de Ogum, sendo feitas junto com a homenagem para Iansã, na casa de Baba Diba, no terreiro de Pai Cristiano D`Oxalá e na casa de Mãe Carmen de Oxalá. Em todos os terreiros, são festas abertas à participação pública e chegam a receber centenas de convidados. Oxum nas religiões do Rio Grande possui geralmente três *passagens,* a Oxum Pandá, Oxum Dimum e Oxum Docô, cada casa prestando as devidas homenagens àquela que a rege.

A festa escolhida para ilustrar as celebrações para oxum foi a Procissão da Mãe Oxum, que ocorre em dezembro há 26 anos na orla do Guaíba, na Praia de Ipanema (Porto Alegre) promovida pela AFROBRAS (Federação das Religiões Afrobrasileiras). A tradicional festa congrega em torno dela vários terreiros e recebe milhares de pessoas a cada edição. A seguir será apresentado um relato sobre a Procissão da Mãe Oxum ocorrida no dia 08 de dezembro de 2019.

Procissão da Mãe Oxum – Praia de Ipanema

Às 19 horas, horário previsto para iniciar a festa, na esquina da Avenida Guaíba com a Rua Déa Coufal, alguns grupos já estavam se reunindo na beira da lagoa, cada um deles preparando seu prório ritual, com flores, diferentes tipos de comidas (mel, quindim, canjica). Havia pessoas de todas as idades, crianças, adultos, idosos, pessoas, negras e brancas. Tanto as mulheres quanto os homens vestiam roupas com as cores branca e amarela, em sua maioria. Um grande palco estava montado na areia. Na beira do rio era possível ver um caminho de flores amarelas, de diversos tipos (rosas, alamedas, crisântemos), diversas imagens de santos e tamboreiros já posicionados ali. Havia pessoas colocando comidas, velas e flores na areia; outras já entravam no rio oferecendo flores amarelas à oxum.

Um grupo formou uma roda e puxou a reza de um pai nosso, seguido de um canto. Dois regentes, uma mulher e um homem, estavam posicionados no centro da roda. Enquanto cantavam, cada pessoa presente na roda, uma por uma, fazia um percurso até a oferenda disposta para oxum, deitavam-se, beijando a mão dos regentes, e voltavam para seus lugares. Esse ritual seguiu durante alguns minutos com uma sequência de músicas e gestos em reverência ao orixá.

Às 20 horas, a concentração de pessoas já havia aumentado consideralvemente. Era possível notar várias pessoas iniciadas, com trajes de religião. As mulheres com saias armadas e turbantes na cabeça; os homens trajando batas compridas, em

sua maioria nas cores branca, amarela e dourada. A chegada da imagem da Mãe Oxum de carro, às 20h35, foi um momento fervoroso, em que as pessoas se aglomeravam para tirar fotos e olhá-la de perto. A imagem era de uma mulher negra, com diversos tons de dourado e amarelo, carregando um leque em uma das mãos e um espelho na outra. Possuía vários colares e pulseiras; seu rosto estava tapado por um véu com jóias douradas e sua roupa era um longo vestido dourado com rendas detalhadas. Após sua chegada, o carro de som prosseguiu para o meio da avenida e os responsáveis pela procissão convidaram a todos os presentes para participarem da caminhada, ajudando a carregar a imagem da Mãe Oxum.

Às 20h40 a procissão começou, levando a imagem de oxum na frente, sendo carregada por vários homens. Em seguida, vinham os filhos de santo responsáveis por puxar o canto. No centro dos cantores, estava o Pai Antônio Carlos de Xangô, mais velho do grupo. Na sequência vinham a bateria, os alabês, que utilizavam os xequerês e tambores; atrás se localizavam os outros iniciados, vestidos com roupas de religião; e por último vinham os participantes de fora da religião, junto ao carro de som fechava a caminhada. À medida que a procissão avançava, mais pessoas se juntavam a ela, outras assistiam nas calçadas e nos bares da avenida. Ao chegar no local onde havia o palco, a procissão é recepcionada por fogos de artifício e uma chuva de confetes e canjica.

O palco estava localizado na praia e, na sua frente, havia um grande círculo com grades que faziam um isolamento do local onde aconteceria o rito principal. No centro deste círculo,

foi disposto um grande pano amarelo no chão no qual as pessoas poderiam colocar as suas oferendas. Quando a procissão chegou ao local, os alabês e cantores subiram no palco, os religiosos se posicionaram em volta das oferendas, enquanto a imagem de Mãe Oxum fazia a volta por toda roda, para depois ser posta embaixo do Monumento a Oxum. O palco rapidamente estava rodeado de milhares de pessoas que vieram assistir ao ritual. Ao lado havia também tendas que vendiam artigos religiosos. Um membro da AFROBRAS, responsável pela organização, pediu pelo microfone para que as pessoas que não fossem de religião e que não estivessem vestidas de acordo, se posicionassem ao lado de fora do isolamento; as pessoas de religião foram orientadas a se organizar em um círculo em volta das oferendas, não deixando espaços vazios. Ele também pediu que, por se tratar de um ritual religioso, não fossem fotografadas nem filmadas as manifestações de orixás durante o ritual para preservar a religião.

Um representante da AFROBRAS abre as falas, contando sobre a oxum, sobre seu poder de colhimento e cuidado. Faz um introdução sobre o batuque gaúcho e sobre os 26 anos da procissão para oxum, completados naquela ocasião. Em seguida, vieram as falas de importantes representantes da religião, Israel de Xangô, Pai Ricardo de Oxum, Jorge Verardi de Xangô, Pai Antônio Carlos de Xangô. Este último ressalta: *"essa é um festa de brilho, vestimos a Ipanema de amarelo e não há quem nos tire daqui!"*. O representante da AFROBRAS retoma sua fala dando mais informações sobre oxum. Conta à plateia que oxum é procurada por ajudar na fertilidade das mulheres que não

conseguem engravidar e também em várias doenças, entre elas as gástricas e cardíacas. Caracteriza oxum como faceira e vaidosa e quando ocupa seus filhos, ela dança fazendo gestos para exibir suas joias. A oxum pertence ao ouro e ao bronze, exibe leques, espelhos e perfumes; é orixá da prosperidade, do dinheiro e do bens materiais e seu dia da semana é o sábado. Ela é relacionada à Nossa Senhora da Conceição na religiãos católica. Conta que as festas de oxum são realizadas em todo o Brasil sempre dia 8 de dezembro; e que as suas comidas preferidas são a canjica com bastante mel, os quindins, os favos de mel, frutas como maçã verde, maracujá e melão; e também adora as flores amarelas. Segundo ele, na Nigéria, a oxum recebe o título de Alodê, nome recebido somente pelas grandes mulheres da África. Sua cor preferida é o amarelo e todos seus tons até o dourado; sua saudação no batuque do Rio Grande do Sul é "ieieuo". Explica que ela é a orixá padroeira de Porto Alegre, pela cidade ser banhada pelo Rio Guaíba.

O pai Jorge de Xangô é o último a falar e também o responsável por fazer a chamada para iniciar o ritual. Ao iniciar sua reza, todos os praticantes se agacham, várias pessoas que estavam do lado de fora do isolamento abaixam a cabeça e um sino começa a tocar. Ao fim da reza todos fazem uma saudação: "agô"!

Às 22 horas iniciava o toque para oxum, com os cânticos e a sequência ritual direcionados à homenageada da noite. A partir da primeira manifestação do orixá, veio uma sequência delas, enchendo a praia de oxuns incorporadas nos rodantes presentes. A cada vez que o orixá se manifestava no corpo de

alguém, as pessoas batiam palmas e gritavam: "aô"!, repetidas vezes. Às 23h10, um representante no palco informou que era a "hora da Mãe Oxum" e iniciou, nesse momento, uma distribuição de pulseiras do bonfim, quindins e diversos perfumes. Quando acabaram todas as distribuições, a organização pediu para que os religiosos voltassem para a roda e que os sacerdotes de cada casa despachassem os orixás que manifestaram em seus filhos.

No final do ritual, o espaço foi todo liberado para que as pessoas de fora acompanhassem a entrega das oferendas ao rio. As pessoas foram informadas de que, se desejassem, poderiam tocar na mesa das oferendas para receber mais *axé*. Assim, várias pessoas levavam juntas ao rio as oferendas e as despejavam, ao mesmo tempo em que se iniciava o show de fogos, com as cores azul, vermelho, amarelo e verde. Por fim, os organizadores fizeram uma última saudação: "um bom axé a todos e até a 27ª celebração". Dado o fim da celebração, as pessoas foram se dispersando, algumas dirigindo-se ao palco para cuprimentar os pais de santo mais velhos, outras criando uma grande concentração na frente do monumento e da imagem da Mãe Oxum, para tirarem fotos.



Figura 47 - Início da Festa de Oxum na Praia de Ipanema.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 48 - Primeiras oferendas para Oxum.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 49 - Homenagens a Oxum.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 50 - Entardecer na Praia de Ipanema.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 51 - Homenagens a oxum.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 52 - Começa a procissão.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 53 - Imagem de Mãe Oxum.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 54 - Procissão levando a imagem.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 55 - Oferendas a Oxum.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim))



Figura 56 - Monumento a Oxum.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 57 - Oferendas na Praia de Ipanema.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 58 - Participantes da festa levando oferendas a Oxum para as águas.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)



Figura 59 - Fogos de artifício para Oxum.
Dez./2019 (Foto: Heitor Jardim)

Pedra de Xangô e Gruta de Oxum na Praia da Alegria (Guaíba/RS)

A Pedra de Xangô e a Gruta de Oxum são dois pontos culturais e monumentos sagrados para os praticantes de matrizes africanas do município de Guaíba, a 30 quilômetros de Porto Alegre. A Pedra e a Gruta se localizam próximas uma da outra, na Praia da Alegria, banhada pelo Lago Guaíba. A Praia é conhecida como um importante território de cultura e religiosidade negra, palco de famosas festas e rituais, como a Festa de Iemanjá, o Xerê de Oxum e o Alujá de Xangô, ocorridos todos os anos. Mãe Carmen de Oxalá, zeladora da Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá (ASSOBECATY) é uma das importantes lideranças do movimento que luta há mais de uma década pelo reconhecimento oficial desses monumentos como patrimônio cultural e sagrado do povo de santo de Guaíba e do Rio Grande do Sul. Será ela quem guiará a apresentação de Pedra de Xangô e da Gruta de Oxum.

A história da luta de Mãe Carmen de Oxalá pelo reconhecimento e preservação da Pedra de Xangô e da Gruta de Oxum tem como marco inicial o 1º Seminário Religião de Matriz Africana e Meio Ambiente, realizado em 19 de janeiro de 2008, em Guaíba, na sede da ASSOBECATY. O seminário contou com a participação de cerca de 20 lideranças afrorreligiosas da região e, conforme contou Mãe Carmen, até ali, a presença dos dois monumentos sagrados na Praia da Alegria estavam esquecidos, sendo que muitos religiosos inclusive desconheciam suas existências. Segundo ela, durante o seminário, o babalorixá Pai

Baby de Xangô, através de uma manifestação de Xangô, chamou a atenção para os dois monumentos sagrados em estado de abandono:

> Pai Baby de Xangô durante o seminário, lembrou: "e aquela pedra que está lá atirada, que tem um bar ao lado? E aquela gruta que tem umas ferragens caindo em cima da Oxum? Ele foi tão sábio que até hoje eu digo que era Xangô que estava falando. Ele veio só para ser um instrumento de fala. Nós achávamos que estávamos apenas finalizando um seminário, mas ali surge uma potência de patrimônio dentro de nosso ilê. Pai Baby traz essa manifestação de Xangô para nos avisar e nos relembrar da existência de uma pedra e de uma gruta sagradas que estão em situação de total abandono e descaso" (Carmen de Oxalá. Set./2020).

A partir da fala do babalorixá, houve um momento de reflexão entre as lideranças e Pai Roni de Ogum, o babalorixá mais antigo entre os presentes, que relembrou toda a história dos dois monumentos. A Gruta de Oxum, esculpida em madeira e que abriga uma imagem de Oxum, ou da Santa, como também costumam dizer os afrorreligiosos, foi construída na década de 1970 a pedido da ialorixá Dalila de Odé. Mãe Dalila possuía um terreiro na Praia da Alegria e, para homenagear Oxum, encomendou a imagem a um artesão do Paraná. Conseguiu um acordo com o poder público da época para a construção da gruta e, depois de pronta, *assentou* Oxum naquele local, em 1972. Como

mostra Sant´Ana, em um artigo sobre a referida Gruta de Oxum: "nota-se que a imagem não é um simples objeto, posto que não há tal separação de matéria e 'espírito', pois toda a imagem, sua madeira especial de que é feita, é dotada de axé, é manifestação de Oxum" (Sant´Ana, 2014:13).

Junto com Oxum, Mãe Dalila também cultuava a Xangô em uma grande pedra avermelhada presente da Praia da Alegria, a que chamava Pedra de Xangô. Segundo Mãe Carmen, os dois monumentos sagrados sempre foram vistos como interligados e os rituais feitos para ambos também eram conectados. Conforme chama a atenção Sant´Ana, "esta ligação no ritual fazia reverberar a ligação amorosa que na cosmologia afrobrasileira existe entre os dois orixás, potencializando a própria força vital que emanam" (Sant´Ana, 2014:8). Mãe Carmen relata a história de Mãe Dalila com os dois monumentos:

> Mãe Dalila fez uma viagem, comprou a madeira e a imagem foi esculpida no Paraná por um pescador. Enquanto era viva, Mãe Dalila realizou grandes festas de Oxum e de Xangô. Quando ela ia fazer cerimônias religiosas na Pedra, ela iluminava a Pedra até a Gruta. Quando as cerimônias eram na Gruta, ela iluminava da Gruta até a Pedra. Então esses símbolos estão ligados um com o outro, eles estão interligados por essa memória ancestral, por esta memória social e também por uma questão de território. A Praia da Alegria é um espaço por onde passaram várias etnias, e esse é o pequeno território negro dentro da Praia da Alegria, onde esses dois momumentos representam a identidade do povo

> negro na passagem por aquele espaço (Carmen de Oxalá. Set./2020).

Mãe Dalila, já doente, mas ainda em vida, doou o a imagem à cidade de Guaíba. Quando faleceu, no entanto, não deixou herdeiros de sua casa.

> Tal atitude gerou um impasse, pois que a Oxum foi mantida em sua gruta sem ter um sacerdote que estabelecesse uma relação com o axé assentado que fizesse as obrigações devidas. Daí que caiu em esquecimento e esvaziamento a orixá antes dotada de tanta energia e potência vital (Sant´Ana, 2014:13).

Foi a partir do reconhecimento dessa história e da constatação de abondono desses monumentos, que Mãe Carmen tomou a frente – junto à ASSOBECATY e à Comissão Permamente da Semana da Umbanda e de Religiões de Matriz Africana no município[62] – de um movimento de retomada da Pedra de Xangô e da Gruta de Oxum como símbolos sagrados e culturais das comunidades de matrizes africanas de Guaíba e do Rio Grande do Sul. A Comissão se reunia na sede da ASSOBECATY para trocar experiências, se fortalecer e pensar ações que pudessem

◇◇◇◇◇◇◇

62 Esse era o grupo que pensava as atividades da Semana da Umbanda e das Religiões de Matriz Africana, garantida por uma lei municipal de 14 de maio de 1998 (Lei 1.402/98) idealizada pela mãe de Carmen de Oxalá.

dar visilibidade e respeito para essa retomada. Segundo Mãe Carmen:

> Nós entendemos ali que o descaso, a falta de conhecimento e cuidado com a Pedra e a Gruta não foi só do poder público. Nós, enquanto vivenciadores da matriz africana, não tinhamos conhecimento desse nosso patrimônio, parecia que ele estava velado, coberto. A partir do seminário, romperam-se as amarras desse velamento e a gente passa a desenvolver um grande trabalho em torno desses dois monumentos. Passamos a entender que é um lugar que abriga muitas práticas religiosas, mas tem outros significados que o compõem: tem a vivência, tem as memórias, as lembranças; têm as lutas, as tensões, têm as disputas. Passamos então a fazer nossa parte, assumir esse território, com todas as dificuldades, mas assumimos um posicionamento diante da sociedade, diante dos espaços, por esse resgate de memória e valorização desse território. O que nos leva a fazer tudo isso são muito sentimentos, emoções, sensações. Porque quanto mais nós visitávamos a Pedra e a Gruta, após esse primeiro episódio, mais consciência nós tínhamos que nossa presença também tinha muito significado. Porque estavam abandonados, aí começa um grupo a participar, a estar presente naquele espaço. Nossa presença fazia parte desse refazer do território, através da presença, das conversas, dos toques de atabaque, das reuniões dominicais, tudo isso acontecia em torno desse território. Fomos movidos por esse

sentimento de pertencimento, por percebermos que aquele território era nosso (Carmem de Oxalá. Set./2020).

Como mostra Fernanda Heberle em sua dissertação sobre a presença de símbolos afrorreligiosos no espaço público, a partir do movimento de retomada da Gruta de Oxum e da Pedra de Xangô em Guaíba, foram recuperadas memórias de outras tentativas anteriores, até então esquecidas. Um exemplo é o de Neuza de Oxum, cacique de umbanda que, em novembro de 2004, apresentou um abaixo assinado com 250 assinaturas para Secretaria de Turismo e Cultura de Guaíba, solicitando autorização para a restauração da Gruta de Oxum, a partir de uma arrecadação de fundos via doações. A socilitação nunca recebeu uma resposta oficial (Heberle, 2014:50-51).

A partir desse movimento de retomada dos tais símbolos culturais afro-brasileiros, começa a acontecer uma série de atividades e reuniões em torno da Pedra e próximos à Gruta, envolvendo mais casas e apoiadores do movimento. Dois dias após o seminário organizado pela ASSOBECATY, em janeiro de 2008, as lideranças religiosas envolvidas endereçaram à prefeitura de Guaíba uma carta de intenções elencando três prioridades discutidas no evento, entre elas, o comprometimento com a "preservação do patrimônio urbano simbólico", representado pela Gruta de Oxum e pela Pedra de Xangô (Heberle, 2014: 37). Na mesma semana, a ASSOBECATY e a Comissão Permamente da Semana da Umbanda realizam uma ação de limpeza e conscientização na Gruta de Oxum. Mãe Carmen conta que a Gruta ficou fechada durante 18 anos, eles então abriram o cadeado,

entraram e a limparam, em um movimento de retomada daquele espaço sagrado.

Em abril de 2008, a ASSOBECATY, junto com outras 17 casas de matrizes africanas, protocolou um pedido junto à prefeitura de adoção de duas áreas públicas. Entre as principais motivações estavam:

> (...) realizar a manutenção do assentamento e da imagem de Oxum; definir datas festivas e atividades religiosas nos referidos espaços; realizar a limpeza, o ajardinamento e plantio de árvores com a devida orientação e apoio da Secretaria Municipal de Agricultura e Meio Ambiente; realizar a manutenção dos citados espaços com o apoio da Secretaria de Turismo e Cultura (Ofício 01/08 1º de abril de 2008, apud Heberle, 2014:39)

Mesmo após uma grande pressão dos afrorreligiosos, a prefeitura encaminhou, em 27 de junho de 2008, um parecer negando a solicitação da ASSOBECATY, sob a principal alegação de que "configurava uma 'doação', uma vez que incluía 'a exclusividade do uso das áreas pela Associação, trâmite, por sua vez, vetado em período eleitoral" (Heberle, 2014: 41).

Nos meses seguintes, Mãe Carmen encabeçou uma série de mobilizações para assegurar a existência da imagem de Oxum, para protegê-la, porque a gruta estava caindo. Marcou reuniões com a prefeitura, chamou a secretaria de meio ambiente, a secretaria de cultura, mas encontrou muita resistência dos

órgãos no sentido de ações que valorizassem os monumentos. Em uma reunião com o prefeito do município à época, ouviu dele que "não havia documentos que atestassem aquela santa". Desde então, ela documenta todos os passos dados no sentido de reconhecer a Pedra e Xangô e a Gruta de Oxum, possuindo um acervo de oficios, fotos, e um dossiê sobre cada um deles.

Mãe Carmem relata que, em 23 de agosto de 2008, em uma das atividades das quais realizavam para saudar Xangô e Oxum, começou uma tempestade e a água da chuva batia na Gruta, ameaçando inundar a imagem. Mãe Carmen e outras autoridades religiosas, ao verem seus símbolos sagrados sendo deteriorados sem nenhuma atitude do poder público, tomaram a iniciativa de retirar a santa da Gruta. Buscaram tambores, jogaram búzios para ver se o orixá aceitava sair do lugar e, diante da autorização de Oxum, registraram um boletim de ocorrência na delegacia, dizendo que, como autoridades religiosas, iriam retirar a santa, diantes dos riscos que a imagem corria e o descaso do poder público. Avisaram também à prefeitura, que enviou o secretário de cultura, o de meio ambiente e o procurador do munícipio para tentar resolver a situação. Os representantes do poder público queriam levar a imagem para o Museu Municipal Carlos Nobre e as lideranças religiosas se posicionaram contra, afirmando que iriam acionar o Ministério Público. Argumentaram que a gruta precisava de reforma para acondicionar a imagem com segurança, mas seu lugar era na praia. Conseguiram então que a prefeitura desse um "termo de depositária fiel" para a ASSOBECATY. "Com a assinatura, a associação era reconhecida como responsável pela 'boa guarda'

da 'Estátua da Mãe Oxum, pertencente ao Município de Guaíba' até que fossem providenciados os reparos no local" (Heberle, 2014:41). A ASSOBECATY, em seguida, apresentou uma denúncia à Promotoria de Justiça Estadual, em 28 de agosto de 2008, acusando a prefeitura de negligência com os dois monumentos religiosos, Pedra de Xangô e Gruta de Oxum, processo que, em 2009, foi encaminhado e conduzido pelo Ministério Público Estadual (Ibid., p. 43).

Em 2009, com a mudança no poder municipal e a condução do Ministério Público, uma série de reuniões começaram a ser feitas entre a secretaria de cultura e as lideranças afrorreligiosas do município para a discutir o projeto de construção de uma nova gruta e o retorno da imagem para a Praia da Alegria. Em outubro de 2009, o processo no Ministério Público Estadual foi arquivado sem nenhuma resolução, sob a justificativa de que não foi comprovado o valor histórico e cultural dos monumentos (Ibid., p. 48-49).

Na sequência, as lideranças religiosas começaram a envolver outros atores no engajamento pelo reconhecimento dos monumentos, mobilizando vereadores, e outras entidades. Conforme narrado no Blog da Gruta de Oxum, a partir de uma aproximação com a vereadora Paula Parolli, as lideranças religiosas conseguiram marcar uma reunião com outros vereadores, em dezembro de 2009:

> No dia consagrado à Mãe Oxum, fomos recebidos por todos os vereadores, em reunião onde a atenção de todos estava voltada ao tema. Na mesma, os vereadores assumiram

> um compromisso de ajudar encontrar uma solução cabível para o impasse. Foi encaminhada uma moção para o IPHAN, IPHAE, CODENE, SEPPIR, FUNDAÇÃO PALMARES. Também foi assinalada a possibilidade de realizarmos outras ações, inclusive foi ventilado a Audiência Pública (http://grutadeo-xum.blogspot.com/p/2-presente-de-oxum.html)

Em março de 2010, foi realizado o Seminário Conceitual da Gruta de Oxum, organizado pela ASSOBECATY, no qual "vários especialistas revezaram-se na tarefa de tentar responder à questão proposta; a saber, se seria a Gruta de Oxum 'um patrimônio material, imaterial, cultural, religioso ou um território' (Heberle, 2014: 52). As discussões feitas no seminário buscavam trazer subsídios para as discussões a serem realizadas na Audiência Pública sobre a Gruta de Oxum, marcada para dia 27 de março do mesmo ano. Segundo Heberle, as falas confluíam no sentido de associar a Gruta de Oxum "a uma identidade cultural negra e de uma narrativa histórica da presença africana na cidade (Ibid.). Já na Audiência Pública, "as falas dos convidados que compuseram a mesa da sessão plenária enfatizaram a importância da discussão sobre a Gruta de Oxum e pronunciaram-se a favor de seu tombamento" (Ibid.).

O reconhecimento por diversas lideranças afrorreligiosas da Pedra de Xangô e da Gruta de Oxum como momumentos importantes para a cultura afro-brasileira, desde 2008, foi acompanhado de uma retomada dos rituais envolvendo os dois monumentos, uma continuação dos ritos iniciados por Mãe

Dalila há várias décadas. Mãe Carmen chama a atenção para o fato de que as cerimônias que Mãe Dalila fazia em cima da Pedra de Xangô e na Gruta de Oxum eram de batuque da nação cabinda. E, em continuidade com elas, as que são feitas atualmente são fieis às tradições do batuque do Rio Grande do Sul. Diferentemente das cerimônias da Festa de Iemanjá que acontecem anualmente na Praia da Alegria, cujas orientações são do candomblé.

Logo no primeiro ano desta retomada, aconteceu a primeira edição do Alujá de Xangô e do Xirê da Mãe Oxum, na Praia da Alegria. O Alujá acontece todos os anos desde 2008, em um evento que começa em uma quinta e vai até o fim de semana, sempre o último anterior ao dia 30 de setembro. Na quinta-feira, é servido o banquete do Rei Xangô em cima da pedra. É sempre feito um agendamento com os bombeiros para a subida na pedra, para limpeza e organização do espaço. Na sexta-feira são montadas as barracas. Cada terreiro monta uma barraca e passa a noite ali, confraternizando. No sábado a tarde, acontecem os toques de tambor das crianças, rodas de conversa, brincadeiras, oficinas do ponto de cultura, distribuição de alimentos e na noite de sábado para domingo acontece um toque para xangô, que vai madrugada a dentro. A festa costuma terminar no domingo à tarde.

No caso do Xerê de Oxum, nos anos em que a imagem da Oxum estava na sede da ASSOBECATY, era feita uma procissão que saía do terreiro, no Bairro Santa Rita, para levar Mãe Oxum até a Praia da Alegria, enquanto a restauração da Gruta não acontecia. Mesmo saindo da ASSOBECATY, era uma procissão e

uma festa coletiva, com a presença de outros terreiros e muitas pessoas. Após o retorno da imagem à praia, a procissão para Mãe Oxum, saindo da sede da ASSOBECATY continua acontecendo, no fim de semana entres os dias 8 e 10 de dezembro. Ao chegar na Praia da Alegria, é feita uma grande vigília, que recebe vários terreiros e visitantes de outras cidades, Gravataí, Viamão, Cachoeirinha, São Leopoldo, Canoas. Mãe Carmen conta que mesmo antes dos terreiros da cidade retomarem essa tradição da festa para Mãe Oxum na Praia da Alegria, outros terreiros de outras cidades possuíam essa tradição de ir até Guaíba festejar Oxum na madrugada na mesma praia há mais de 30 anos. Algo que os terreiros locais não tinham conhecimento, e que ela só percebeu quando passou a primeira madrugada na praia:

> Desde a primeira noite que a gente passou com a Mãe Oxum lá, fazendo essa vivência, a gente entendeu que a festa tem um cartáter estadual. São pessoas que se organizam nas suas cidades para vir passar a noite ali. Todos que ocupam esse território nesse final de semana ali na praia da Mãe Oxum, eles ficam, acampam, e no outro dia, antes de ir embora, tem uma grande cerimônia onde se irmanam e cantam para Mãe Oxum (Carmem de Oxalá. Set./2020).

Mãe Carmem conta que no primeiro ano em que a santa já havia retornado para a gruta, eles conseguiram retirá-la no momento da cerimônia para receber as homenagens, mas, a partir do segundo ano, por pressão de outros terreiros que

não participam da festa, a prefeitura proibiu a retirada da imagem. A partir disso, no dia da festa, é feita uma procissão que, quando chega na praia em frente à Gruta, acontece o encontro das oxum, onde se cantam para as oxum, dançam e banham a gruta com pétalas de rosa e água de cheiro. Depois, vão em cortejo cantando e dançando com bandeiras até a areia, onde fica o barracão, e ali as suas filhas *viram* na oxum (incorporam) durante 24 horas. Ao longo da noite, vão chegando mais pessoas e mais terreiros.

Mãe Carmen explica que a visita à Gruta de Oxum sempre pressupõe a ida na Pedra de Xangô, "sempre tem que ser os dois monumentos juntos". Segundo ela:

> A Pedra e a Gruta juntos, expressam e demarcam o território, na nossa visão de mundo africano, um território afro-brasileiro. Fica impossível alguem entrar na praia, e ao chegar na praia, não reparar esses dois momumentos. Esses dois monumentos denunciam a passagem do povo negro naquele espaço (Carmem de Oxalá. Set./2020).

Após os primeiros dois anos em que a Oxum estava na ASSOBECATY, se instaurou uma rede de desentendimentos entre lideranças religiosas que não estavam satisfeitas com o fato de a imagem permanecer em um terreiro particular e não em um espaço público.

Mãe Carmen conta que foi um momento muito difícil para ela:

> Foi muito dolorido, ver várias pessoas que passaram horas e horas juntos contigo dialogando para recuperar esse monumento, de uma hora para outra se virarem contra ti. Fiquei muito chateada, angustiada, parecia que caía um guarda roupa em cima de mim. Me dirigi até o búzio e joguei. Neste momento Xangô disse: 'eles estão correndo atrás de ti por causa da gruta, por causa da santa. Sobe na Pedra e faz aquela obrigação que era feita para mim'. Aí eu comprei umas aves, convidei alguns babalorixás, subi na Pedra e fiz a primeira obrigação para ele lá em cima. Foi em 2010. A partir disso, uma vez por ano, eu sirvo Xangô lá em cima (Carmen de Oxalá. Set./2020).

Esse episódio acabou, portanto, desenrolando a retomada de outro ritual feito por Mãe Dalila de Odé, que havia sido cessado com sua morte, a oferenda para Xangô em cima da Pedra. Mãe Carmen conta que Mãe Dalila foi a primeira a *servir* Xangô na Pedra e apenas as duas ialorixás o fizeram até hoje, porque a Pedra é muito alta. Para que Mãe Carmen chegue até lá, ela precisa do auxílio dos bombeiros e, provavelmente, Mãe Dalila também recebia suporte para chegar ao local. O rito

acontece como parte do Alujá de Xangô, ocorrido sempre em setembro.

Voltando à questão da Gruta de Oxum, a divisão da comunidade afrorreligiosa de Guaíba, a respeito de como proceder com a imagem enquanto não acontecia a reforma da Gruta, impulsionou a prefeitura a retirar da ASSOBECATY o termo de depositária fiel e tranferir a santa para o Museu Histórico Municipal Carlos Nobre em 2012, processo que resultou em uma briga judicial entre a casa de religião e a prefeitura[63]. Mãe Carmen relata que as lideranças ligadas a ASSOBECATY passaram a ir até ao museu todos os sábados, com o objetivo de pressionar para conseguir a retirada da santa de lá, cantavam e dançavam perto da Oxum. Após as negativas da justiça, a ASSOBECATY acionou o Mistério Público Federal (MPF) alegando que a transferência da imagem para o museu feria o direito de liberdade de culto da religião afrobrasileira[64]. A denúncia deu origem a um procedimento administrativo para investigação do caso, que culminou na entrega pela prefeitura de Guaíba de um documento, em dezembro de 2012, garantindo a entrega da obra da Gruta de Oxum em um prazo de 30 dias. A inauguração da Gruta reformada, já com a imagem de Oxum na Praia da Alegria, ocorreu efetivamente em junho do ano seguinte, acompanhada por uma cerimônia pública que contou com a presença de vá-

◇◇◇◇◇◇◇

63 1ª Vara Cível da Comarca de Guaíba. Processo número 0008176-30.2012.8.21.0052.

64 Ministério Público Federal, Procuradoria Regional do RS, Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão. Procedimento Administrativo nº 1.29.000.001658/2012-15. Ofício/PRDC/PR/RS Nº 7200/2012.

rios sacerdotes da cidade, políticos e autoridades, incluindo o prefeito (Heberle, 2014:75).

No caso da Pedra de Xangô, as iniciativas para sua proteção e reconhecimento também se deram a partir de 2008. No começo da mobilização, ao lado da Pedra, ficava a única empresa de ônibus que faz a linha Porto Alegre/Guaíba. Os muros da empresa estavam bem próximos à Pedra, em cima do terreno tinha um bar, muito frequentado pelos funcionários da empresa de ônibus. Segundo Mãe Carmen, a prefeitura tinha uma imensa resistência em dialogar sobre a Pedra, mais do que em relação à Gruta, justamente porque havia interesses econômicos da cidade em jogo.

> No meio deste contexto, com o bar lá funcionando, que instalamos o Alujá, começamos a dançar em volta da pedra, sobir lá em cima. Nos dois primeiros anos não fizemos o ebó edgé, que é a oferenda com aves lá em cima, mas no terceiro ano já fizemos, em cima da Pedra. Aí quando chegávamos pra fazer, o bar fechava (Carmen de Oxalá. Set./2020).

Houve uma grande movimentação para a retirada do bar daquele local, que além desses serviços, funcionava na madrugada como ponto de prostituição, indo de encontro com o caráter sagrado do espaço para o povo de santo da cidade. Os envolvidos acionaram o Ministério Público Estadual e foi realizada uma audiência pública na Assembleia Legislativa, pela Comissão de Direitos Humanos. Depois da investigação, o MPE

publicou um TAC (Termo de Ajuste de Conduta) exigindo a retirada do bar daquele local.

Em 2017, Mãe Carmen teve conhecimento, através do secretário municipal, que estava em tramitação no município um projeto de lei para mudar o nome da Pedra de Xangô, denominando-a Pedra Bonita. Mãe Carmen conta que imediatamente a pauta do movimento de luta pelo reconhecimento da Pedra tornou-se o combate a esse projeto. O Alujá para Xangô aconteceria em dois dias e:

> Ao invés de ser um alujá festivo, foi um alujá reflexivo. Chamamos todos que já iriam participar, convidamaos a associações dos bairros, fizemos um apelo para que nos ajudassem a não deixar mudar o nome da pedra de xangô. E eles foram muito parceiros. Fizemos uma comissão, fomos até a prefeitura falar com o prefeito. Ele disse que não sabia de nada, mas disse que procurássemos alguém na Câmara de Vereadores para fazer uma lei. Não foi muito demorado, demorou cerca de quatro ou cinco meses, mas tivemos que enfrentar a intolerância de varios vereadores, neopentecostais mas, ao fim, conseguimos uma lei definitiva do nome Pedra de Xangô. Acho que no Brasil talvez seja a única pedra que teve que ter uma lei para proteger o nome, pois foi tentado tirar o nome sagrado, para deixar outro mais favorável para o turismo (...). Por essas coisas, existe muito medo da gente perder essa identidade, essa cidade tem uma grande riqueza cultural negra e que não é valorizada muitas vezes. A gente tem que estar em constante vigilância para que a

> Pedra não perca sua identidade. Então, tombar seria garantir a sua história. Ao mesmo tempo que a gente gostaria que quem morasse em Guaíba ou no Brasil ou fora do Brasil, como hoje a gente vem fazendo um esforço de internacionalizar essa questão, que espalhasse essa história, para ela chegar nas escolas, em todos os espaços, para nunca mais tentarem apagar a imagem, a luta ou a passagem, a pegada, a caminhada do povo afrobrasileiro naquele espaço da Praia da Alegria (Mãe Carmen. Set./2020).

A Lei nº 3.616, de 15 de dezembro de 2017, do município de Guaíba, diz em seu artigo 1º: "A grande pedra localizada na Avenida Brasil, no Balneário Alegria, passará oficialmente a ser chamada de 'Pedra de Xangô'". Em seu artigo 2º diz: "As intervenções da mesma somente poderão ser realizadas em razão da manutenção e conservação original.

Nestes últimos 12 anos, inúmeros eventos, seminários, encontros e festejos foram promovidos tendo como mote a valorização e reconhecimento da Pedra de Xangô de Guaíba. Mãe Carmen, em 2019, junto com outros militantes de outros lugares, formaram uma Rede Nacional de Pedras de Xangô. Em seguida, iniciou um diálogo com Paula Gomes, a embaixadora cultural de Oyó (Nigéria), onde também existe uma importante Pedra de Xangô, em Oyó Meke. Em maio de 2020, foi realizado um Seminário Internacional Pedra de Xangô, apresentando as quatro pedras para o mundo: a de Oyo Meke, a de Salvador (BA), a de Rio Grande (RS) e a de Guaíba. Outra ação anunciada por

Mãe Carmen será o lançamento de uma revista infantojuvenil sobre a Pedra de Xangô para ser distribuída nas escolas e pontos de cultura.

Em 2018, a ASSOBECATY recebeu uma chancela do Ministério da Cultura, logo antes de ser extinto, como Pontão de Cultura, política pública referendada pela Lei Cultura Viva nº13.018/2014, reconhecendo a Associação, dentre outras ações, pelo valioso trabalho de resgate, valorização do patrimônio afrobrasileiro Pedra de Xangô e Gruta de Oxum.

Mãe Carmen afirma que depois de tantos anos de luta, muitas dificuldades e muitas conquistas, a expectativa dos praticantes de matrizes africanas de Guaíba é que a Gruta de Oxum e a Pedra de Xangô sejam:

> reconhecidas como patrimônio afrobrasileiro, em memória a todos aqueles que um dia passaram por aquele espaço. A escravidão deixou marcas que a todo momento a gente vê um esforço grande da sociedade em tentar apagar essas marcas, tentar apagar nossa identidade. A luta é pela identidade de um povo que um dia passou ali (...) pela memória do povo negro que trouxe essa religiosidade, que trouxe além dela, outras riquezas e trabalhou muito para a sociedade brasileira. O mínimo que a sociedade deve fazer é respeitar essa identidade e exaltar quem trouxe esses saberes e fazeres, que a gente dá continuidade (Carmen de Oxalá. Set./2020).

Carta pública de desculpas à Mãe Dalila

CARTA DE DESCULPAS A MÃE DALILA

Guaíba, 28 de setembro de 2008.

Agô:

À Xangô, Orixá regente do ano e Senhor de domínio da natureza onde estamos;

À Odé, que zelou pela existência de mãe Dalila para que ela abrisse o espaço para estarmos juntos no dia de hoje e à sua memória;

Aos presentes e à toda comunidade Guaibense:

Não sabemos ao certo o dia e a hora em que todos os fatos se iniciaram de modo a nos reunir trazendo-nos até aqui nesta tarde, mas de uma coisa temos certeza, Mãe Dalila quando em vida, em sua missão neste mundo, recebeu a incumbência maior do que as dos demais religiosos, não só por ser responsável por guardar os Orixás e orientar a vida espiritual das pessoas, mas por demarcar no município um território sagrado para a matriz africana que foi além dos limites de sua própria casa.

Pelos empecilhos e dificuldades que nos abatem, imaginamos que não deva ter sido fácil para a mulher Dalila, líder religiosa, num período em que não se falava de democracia racial, não se discutia a questão de gênero, a preservação e respeito aos territórios sagrados, nem patrimônio material e imaterial da cultura afro brasileira. Não se falava em meio

ambiente e segurança alimentar, quanto mais no município de Guaiba que mesmo atualmente, tem dificuldade de discutir assuntos polêmicos desta natureza, uma neutralidade que oculta um posicionamento político de ausência de atenção aos interesses deste segmento populacional aqui representado.

Seguindo esta linha de entendimento, podemos abrir outros questionamentos no que se refere ao posicionamento do poder público e de nossa comunidade:

Na tradição oral existente Mãe Dalila conquistou estes espaços junto ao poder público na época, por volta de 40 anos atrás. O que há com o poder público hoje? Retrocedeu?

O que leva o município a despender o dinheiro público aleatoriamente em atividades que não são reconhecidamente patrimônio da cidade? E quais são os critérios que referendam tais escolhas?

Ao chegarmos na Pedra de Xangô e na Gruta de Oxum, constatamos que não só o poder público negligenciava a sua responsabilidade mas a comunidade religiosa também se desprendeu do comprometimento com a sua raiz. Que dificuldade teriam tido estes religiosos para entender que este espaço também lhes pertencia?

E finalmente, porque o município e a comunidade religiosa não observaram tudo isto durante tanto tempo?

Na realidade é muito mais fácil apontar o outro e não vermos a nossa responsabilidade. Cidadania, segundo a constituição de 1988, é a garantia de direitos e deveres para o cidadão e para o estado, e por isso é legítimo o processo de-

mocrático garantido por ela e realizado em momentos como este de questionamento sobre o papel de cada um.

Este é o que podemos chamar de discurso político.

Na religiosidade, o discurso sagrado diz que se o ano é de Xangô, estamos aqui porque Xangô quer, porque ele determinou que fosse este grupo, estas pessoas, neste momento, ordenados pelos pais para serem instrumentos desta tarefa assumindo o seu papel.

Sabemos que nem todos compartilham com o sentimento que nos motiva estar aqui nesta tarde mas entendemos que nem todos foram designados para esta grande missão e a diferença reside no sonho de cada um, enquanto uns querem seguir sozinhos nós temos um projeto que se sonha coletivamente. Tudo isso em nome da fé e do respeito que dedicamos e exigimos aos Orixás e pelas religiões Afro-brasileira, assim honramos a iniciativa e a memória de mãe Dalila de Odé. A partir de agora sua luta foi liberada pelos Orixás como sendo uma luta de todos nós!

A Assobecaty – Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá, a Comissão Permanente da Semana da Umbanda e Religiões de Matriz Africana, as demais casas de religião e entidades apoiadoras do município de Guaíba que assinam esse documento, assumem publicamente o compromisso de ver reconhecido, respeitado e preservado não somente em âmbito municipal, mas em âmbito estadual e federal, a Pedra de Xangô e a Gruta da Mãe Oxum.

Somente assim, nos sentiremos dignos do legado deixado pela mãe Dalila à cidade e, licenciados neste momento pelos Orixás.

Acreditamos com isso, reparar o tempo perdido com a nossa falta de atenção aos ricos espaços naturais, belos por si só, quanto mais consagrados como um dos poucos espaços delimitados para a matriz africana no município de Guaiba, no estado do Rio Grande do Sul e, neste sentido, na pequena África do nosso Afro Brasil.



Figura 60 - Pedra de Xangô
(Foto: acervo Mãe Carmen de Oxalá)



Figura 61 - Autoridades religiosas de matrizes africanas dão abraço simbólico na Pedra (Foto: Facebook Pedra de Xangô Guaíba - RS)



Figura 62 - Atividade cultural durante o Alujá de Xangô
(Foto: Facebook Pedra de Xangô Guaíba - RS)



Figura 63 - Mãe Carmen em cima da Pedra de Xangô
(Foto: acervo pessoal Mãe Carmen)



Figura 64 - Ritual em cima da Pedra de Xangô
(Foto: acervo pessoal Mãe Carmen)



Figura 65 - Chamada para Reunião Pública sobre a Pedra de Xangô e a Gruta de Oxum como Patrimônio Histórico Cultural, em 26/09/2018



Figura 66 - Chamada para o Seminário Internacional Pedra de Xangô, em 11/06/2020.



Figura 67 - Início da Procissão para o Xirê de Oxum 2010 - Saída da sede da ASSOBECATY (Foto: https://grutadeoxum.blogspot.com)



Figura 68 - Procissão - Xirê de Oxum. 2010.
(Foto: https://grutadeoxum.blogspot.com)



Figura 69 - Xirê de Oxum. 2010.
(Foto: https://grutadeoxum.blogspot.com)



Figura 70 - Retirada da imagem de Oxum da sede da ASSOBECATY para o museu. 2012 (Foto: https://grutadeoxum.blogspot.com)

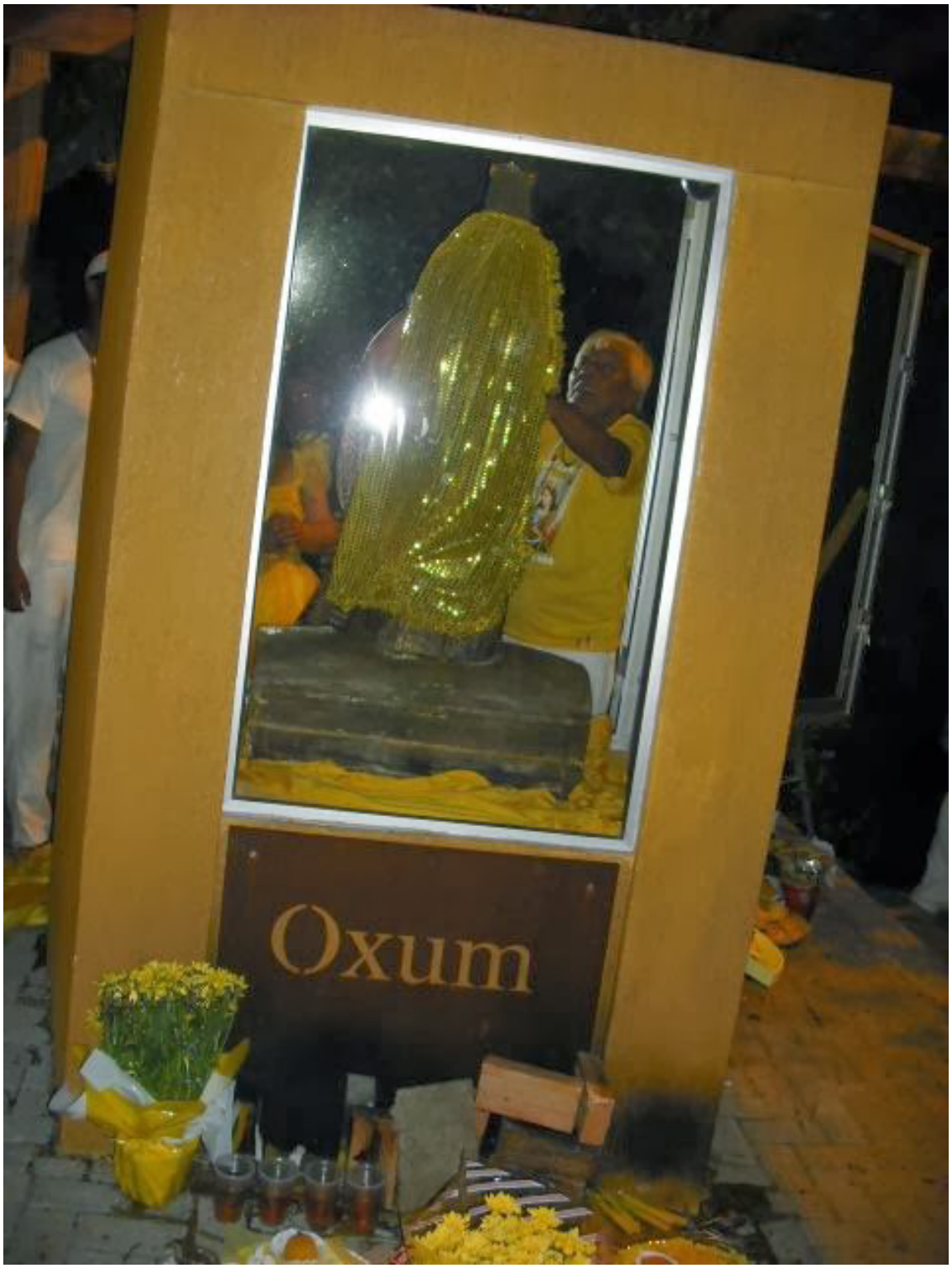


Figura 71 - Cerimônia de volta da Oxum à Praia - colocação da Imagem na Gruta reformada, 2013. (Foto: https://grutadeoxum.blogspot.com)



Figura 72 - Xirê de Oxum. 2016.
(Foto: https://grutadeoxum.blogspot.com)



Figura 73 - Gruta de Oxum reformada
(Foto: acervo pessoal Mãe Carmen)



Figura 74 - Placa ao lado da Gruta de Oxum
(Foto: Daniel Gomes da Silva/ acervo pessoal Mãe Carmen)

PARTE III

Alguns apontamentos sobre as casas da pesquisa

O objetivo dessa parte não será discorrer sobre cada templo, mas, a partir dos relatos coletados sobre diferentes temas – como permanência, a inseparabilidade dos espaços e dos seres que nele habitam, sucessão, intolerância –, direcionar a análise para a compreensão de aspectos dos modos de existência das casas de religião, que subsidie e embase estudos sobre o patrimônio material e imaterial dessas religiões.

A análise comparativa entre os treze terreiros que compuseram a pesquisa confirmou-se como um microcosmo do cenário afrorreligioso da Grande Porto Alegre e região metropolitana, no sentido de encontrar vários pontos em comum que atravessam as casas, mas, ao mesmo tempo, reafirmando a diversidade que compõe esse campo e a singularidade de cada uma. Na amostragem da pesquisa de 14 casas, duas foram caracterizadas como exclusivamente de batuque, cultuando somente orixás, e em 12 delas, temos o fenômeno descrito na bibliografia como *linha cruzada*, em que diferentes *linhas* ou *lados* (batuque, umbanda, quimbanda, etc.) se apresentam em um mesmo ter-

reiro (Anjos 2006, Barbosa Neto 2012). É importante ressaltar que, nestes casos, cada terreiro apresenta uma composição única dessas *linhas* e, também, diferentes formas de nominar as principais *linhas.* Cada uma das casas possui seu panteão próprio de divindades e entidades. Todas cultuam orixás, aparecendo, na maioria delas, os principais orixás presentes nas casas do Rio Grande do Sul, conforme sugere a bibliografia. Mas, em cada casa, a subdivisões dos orixás, seus *caminhos, passagens ou qualidades*[65] variam, assim como o conjunto de entidades e espíritos, exus, caboclos, pretos velhos e outros que as compõem. Podemos concluir, a partir de um comparativo entre as casas que:

- 11 delas cultuam tanto as linhas do batuque ou nação, quanto a umbanda e a quimbanda, sendo que uma delas, além dessas três linhas, também possuem o candomblé ketu. Dessas 11 casas, 2 são de nação oyó, 2 são de nação jeje, 2 são de nação cabinda, 3 de nação jeje-ijexá; e 1 de nação jeje-nagô.
- 2 casas praticam exclusivamente o batuque de nação oyó.
- 1 casa pratica o candomblé ketu, umbanda e quimbanda.



65 Essas subdivisões são, por exemplo: o Bará pode ser o Bará Lodê, Bará Lanã, Bará Agelu, Ogum Avagã, Ogum Onirá, etc.

As casas pesquisadas apresentaram uma trajetória de muitas décadas de existência em um mesmo local: apenas uma possui menos de 30 anos de fundação (Yle Axé Omi Afayaba, fundada por Pai Rudy D`Iemanjá em 2004); dentre as mais antigas estão o Ilê Asé Yemonja, fundado em 1941, cujo zelador atual é Baba Diba; o Centro Africano São Miguel Arcanjo, que foi reinaugurado com esse nome quando assumida pelo Pai Alfredo de Xangô, em 1980, mas a fundação foi feita pelo seu avô de sangue, nas primeiras décadas do século XX; e a Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Iemanjá, atualmente dirigida por Mãe Carmen de Oxalá, que foi fundada como Templo de Iemanjá em 1943, por sua mãe biológica (Mãe Quina de Iemanjá) em Pelotas, transferindo-se para Guaíba em 1983 e para a casa atual em 1985. Em seguida, vem o Ilê Nação Oyó, dirigido por Mãe Ieda de Ogum, fundado em 1964; depois aparece o Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá, fundado por Mãe Eloá, em 1973. O Ase Egbe Ominide Ati Emiefâ Lejugbe, dirigido por Pai Cristiano D`Oxalá, foi criado em 1974; a Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes, dirigida por Pai Jorge de Iemanjá, fundada em 1978. Em 1981, foi a fundação da Casa de Iemanjá Centro de Religião Afro-brasileiro dirigida por Pai Mozart; em 1982, foram fundados o Ilê Axé Ogunjá (dirigido por Paulinho do Xoroquê) e o Ilê Asé Obokum, dirigido por Pai Julinho de Oxalá. O Templo de Umbanda Reino Nagô, dirigido por Antônio de Nagô e Miriam de Ogum, foi criado em 1986; datam de 1990 a criação da Sociedade Africana Oxalá

Bokun (aberta por Pai Jeferson) e o Ilê de Odé, de dirigido por Pai Paulinho de Odé.

Um aspecto marcante, muito enfatizado por todos/as os/as sacerdotes/isas das 14 casas pesquisadas, foi a inviabilidade de uma hipotética saída de suas casas do local onde se encontram. Algo que, em todos os casos, foi relacionado à inviabilidade de retirar os *assentamentos* do lugar onde foram feitos. Mãe Eloá, zeladora do Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá há 48 anos, que sofre uma ação de despejo por parte da Aeronáutica, é enfática ao afirmar que a possível saída de sua terreira do local onde se encontra representaria o fim de sua casa: *"Se me tirarem daqui os orixás não vão, eles ficam, eles não saem daqui"* (Mãe Eloá). Retirar seus assentamentos pressuporia "interrompê-los", eles teriam que "nascer de novo" em outro terreno, o que destruiria todo o fluxo de axé que compõe sua terreira há 48 anos.

Um dos *assentamentos* que, recorrentemente, apareceram ressaltados pelos sacerdotes da pesquisa como impossíveis de se transportar para outro lugar foi o do Bará Lodê. Segundo Corrêa, o Bará é um orixá considerado dono dos caminhos e das encruzilhadas (Corrêa 2006: 181); no Rio Grande do Sul "há uma relação não muito clara entre o Bará e o Exu" (Ibid., p. 182). Existem os *barás da rua* e os *barás de dentro de casa*, o Bará Lodê é um *bará da rua*, que costuma ser *assentado* próximo à entrada do terreiro e, normalmente, junto com o Ogum Avagã, garantem a segurança da casa, controlando quem entra e sai e fiscalizando os movimentos (Ibid., p. 181). Já foi mostrado mais acima que o próprio trabalho de Côrrea chama atenção para

as graves consequências da retirada do Bará Lodê do seu local de *assentado*:

> Apenas em último caso se aluga o imóvel, pois entidades como o orixá Bará Lodê, da rua, 'acostuma-se' com o local e depois criam problemas para o chefe do templo caso este resolva mudar-se. A babalaôa Neuza da Oxum, sobre isto é taxativa: 'quem tem Lodê não se muda, e se se muda, morre!. (Ibid., p. 75).

De modo semelhante, Mãe Eloá afirma que, em casos de transferências do terreiro: *"o Bará não vai, nem a Obá nem o Bará, eles não foram, não vão, eles não se mudam*" (Mãe Eloá). Pai Mozart de Iemanjá, da Casa de Iemanjá Centro de Religião Afro-brasileiro, também confirma essa afirmação: *"depois de assentados o Bará Lodê e os ancestrais em uma casa, essa casa nunca mais pode ser removida"* (Mozart de Iemanjá). Um dos integrantes da Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes, Pai Paulinho, também ressalta a insistência do Bará Lodê em se enraizar: *"O Bará Lodê, exu de frente, se enraiza muito dentro do local, então é muito difícil o assentamento de Lodê sair"* (Pai Paulinho).

O fundamento religioso que pressupõe a casa como espaço sagrado, que não pode ser abandonado sem a autorização das divindades e seres espirituais que nela vivem e foram fixadas/os, encontra ecos na apresentação da bibliografia feita anteriormente, onde fica demonstrada a relação de continuida-

de entre o corpo, os espaços e as divindades nas religiões de matrizes africanas. Se os *assentamentos* são produzidos conectando o corpo das/os filhas/os de santo às divindades e à terra, a territorialidade de um terreiro é composta por esse conjunto de coisas, de forma indissociável. Não se pode sair de um lugar imaginando que essa separação não trará consequências. Paulinho de Odé, babalorixá do Ilê de Odé, fala sobre essa inseparabilidade:

> A importância da permanência, da existência dos assentamentos e da ligação com a natureza, com o terreno, com a territorialidade, com a casa, enfim, com o local... primeiro, vamos começar pela frente: Exu Olodê, Ogum Avagã, Oiá Timboá, são os orixás que eu tenho ali na frente. O Olodê, exu, significa esfera. Exu Olodê Onã Lonã significa terra. Portanto, esse orixá, essa divindade, ele é da terra. [...] Então, a ligação... quando caiu os preceitos, o axorô (sangue), a erva, quando ela liga na terra, ela não desliga mais, principalmente depois de 10, 20, 30, 40 anos [...] (Paulinho de Odé).

Outro *assentamento* que não aceita negociações de deslocamento é o chamado *balé*, *assentamento* de eguns ou de ancestrais, como já sinalizou Pai Mozart de Iemanjá. 11 casas das 14 pesquisadas confirmam que possuem o *balé* e que este não é passível de mudanças de localidade. É importante destacar novamente algumas falas dos sacerdotes/isas sobre a relação do *balé* com a territorialidade da casa. Segundo Pai Jorge

de Iemanjá, zelador da Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes:

> Pela minha feitura, depois que tu tens os ancestrais, tu tens o balé feito no Ilê, tu não podes mudar, porque ali estão todas as raízes do terreiro, estão todas fundadas ali. Ali é a fundação do terreiro, ali está toda a base espiritual. Dali que vem grande parte do nosso conhecimento. Então se a gente começar a mudar isso, a gente vai perder essa essência, não vão nos acompanhar. Esse é o motivo forte que a gente tem que estar enraizado naquele lugar (Pai Jorge de Iemanjá).

Pai Paulinho do Xoroquê do Ilê Axé Ogunjá, faz uma leitura parecida:

> Não existe uma árvore se não tem a raiz, então tu tens que ter plantado a casa de balé mesmo, que é a casa dos ancestrais. Fazer o fundamento onde tu vais louvar aqueles que te ensinaram a religião [...] É o culto da ancestralidade, é o que se chama culto de Egungun. Se não tem raiz, não tem árvore, não tem folha, não tem culto (Pai Paulinho do Xoroquê).

Para Mãe Ieda de Ogum, do Ilê Nação Oyó, o balé é: "a segurança da casa... toda Ialorixá, todo babalorixá deve ter o seu *balé*" (Ieda de Ogum). Para Pai Paulinho de Odé, do Ilê de Odé, o *balé dos ancestrais "se faz abaixo da terra, portanto ele*

está muito mais ligado ainda com a parte interior da terra", sendo impossível sair dali (Paulinho de Odé). A explicação de Baba Diba, babalorixá do Ilê Asé Yemonja, também passa por essa ligação do *balé* com a terra. Na sua casa, o *balé* foi *assentado* há 60 anos, quando sua bisavó, fundadora do terreiro faleceu. Para ele o *balé*:

> É a marca né, da territorialidade negro-africana, a gente é intrinsecamente ligado à terra. Tudo começa pela terra, quando a gente corta para o orixá a primeira gota já tem que cair no chão, saudando Onilé, que é a terra, que é o planeta [...] Quando um egun vai para terra, ele passa a compor essa força, o axé, a força coletiva da comunidade, por isso, quanto mais egun tiver, quanto mais axexê for feito no balé, mais fortalece o axé dessa comunidade [...]. Não tem como me mudar daqui. Como eu vou morar em um lugar que minha mãe Iemanjá não está? Não tem como! (Baba Diba).

Nas casas em que existe o *balé*, a possibilidade de saída do local transcende a existência terrena de qualquer zelador, estendendo-se, indeterminadamente, ao longo de várias gerações. Nesse ponto, o *balé* apresenta uma diferença fundamental em relação aos *assentamentos* de orixá. No caso dos assentamentos dos orixás da pessoa, no momento do rito fúnebre, eles devem ser desfeitos (Barbosa Neto, 2012). Quando um pai de santo ou mãe de santo morre, seus assentamentos serão despachados e em caso de sucessões em uma mesma casa, serão

reassentados no lugar os orixás do/a novo/a zelador/a. O *balé*, no entanto, parece se tratar não de um assentamento personalizado, ligado à pessoa, e sim um assentamento coletivizado, ligado à ancestralidade daquela casa, à sua comunidade como um todo. Ele, portanto, permanece através das gerações que assumem a casa e, mais que isso, não podem ser retiradas dali, condicionam o terreiro que possui um *balé* a existir, de preferência, eternamente.

Algumas etnografias sobre o batuque no Rio Grande do Sul mostraram terreiros em que não há uma tendência de continuação da casa no mesmo local quando seu pai de santo morre. Barbosa Neto diz sobre as casas de Pelotas em que trabalhou: "a casa de religião, de um modo geral, não é transmitida entre as diferentes gerações rituais. A tendência dominante [...] é que ela desapareça depois da morte de seu chefe [...]" (Barbosa Neto 2012: 112). Segundo esse autor, os ritos fúnebres de um chefe de terreiro consistem, entre outras coisas, na destruição de seus assentamentos e objetos rituais, sendo que, o que fica para seus filhos de santo é a transmissão do seu axé "e, portanto, o [axé] da sua casa, porém não exatamente a própria casa [...] a casa é sim transmitida, mas como força e não como forma" (Ibid., p. 113). Norton Corrêa tira conclusão na mesma direção para os batuques de Porto Alegre:

> Quanto à continuidade da casa após a morte do chefe, o babaláu Érico do Ogum afirma que a escolha do novo responsável deve ser feita através do búzio em outros 7 templos, podendo esta recair em parentes consanguíneos ou

> de religião. O que tenho observado entretanto [...] é que, na prática, a morte de um chefe, no batuque, resulta, via-de-regra, na extinção do templo. Uma exceção foi a do pai de Santo Luís do Bará, que após seu falecimento, foi assumido por outro chefe, mas o motivo principal talvez tenha sido a influência do candomblé baiano, que o antigo dono tinha introduzido no ritual. Contribuiu também, possivelmente, o nível de organização da casa, que dispunha de um gabinete médico, que funcionava anexo, e prestava assistência aos filiados e pessoas do bairro (Corrêa, 2006:137).

A necessidade de Corrêa de ter que recorrer a explicações que justifiquem o caso de sucessão presenciado por ele como "exceção à regra" já indica como é temerário tentar criar uma regra geral quando o assunto é a continuidade de um terreiro. A importância do trabalho de campo qualitativo para essa pesquisa já se justifica a partir daí. O que ficou claro em todas as casas entrevistadas - indo na contramão do que foi mostrado nessa bibliografia – foi uma tendência generalizada de perpetuação dos terreiros no mesmo espaço em que se encontram hoje, mesmo após a mudança de sua chefia. É importante notar que, nas etnografias que mostram uma tendência contrária, como Barbosa Neto (2012) e Corrêa (2006), a descontinuidade dos terreiros após a morte de seus zeladores não acontece por motivos relacionados aos fundamentos da religião e sim, por contingências relacionadas à organização social das casas, a falta de consenso em relação ao sucessor, ou a precariedade

da situação do terreno em que se encontra a casa. Como mostra Corrêa: "os templos dos filhos de santo de um chefe que morreu podem sofrer sérios problemas econômicos quando cessam suas atividades rituais durante esse período de luto [...]." (Corrêa 2006: 137).

Dentre as casas que compuseram a presente pesquisa, encontra-se, por outro lado, uma reafirmação da importância da permanência do terreiro em seu devido lugar, mesmo após a morte do babalorixá atual. Todas as casas declararam que possuem planos de sucessão da casa com permanência no mesmo local. 10 delas já possuem um sucessor definido, sempre um parente de santo. Paulinho de Odé, do Ilê de Odé, fala sobre a importância da sucessão no mesmo local e sobre a escolha de seu filho de sangue, Tigre de Xangô, como sucessor:

> Eu entreguei o [Bará] Lodê para ele, porque a gente tem que organizar isso, o balé já é dele [...] Porque a única coisa certa é que a gente vai fazer a passagem. Claro que eu quero fazer daqui há 50 anos né, mas eu sei que não é tão tarde assim, então a gente tem que preparar isso, principalmente na nossa matriz africana, porque tem um bocado de preceitos que são necessários. Assim como as outras religiões encomendam a sua alma, a nossa não é diferente, só os preceitos são diferentes, é uma festa para os espíritos onde há uma grandiosidade de oferendas, de danças, de comidas [...]. A sucessão é fundamental, porque só tem sentido a nossa tradição se ela tiver posteridade, se tiver continuidade, se-

não não tem sentido, tu viveste a vida toda para aquilo e aí? (Paulinho de Odé. Fev./2020).

A casa de Baba Diba, o Ilê Asé Yemonja, já é resultado de uma série de sucessões de sua *linhagem de santo*, também ligada à família de sangue do babalorixá. A casa foi fundada por sua bisavó de sangue – Maria Júlia de Iemanjá - no final da década de 1930, no Areal da Baronesa, e depois de algumas mudanças devido ao que ele chamou de "faxina étnica" na região, estabeleceu-se na propriedade atual desde 1941. Depois da bisavó de sangue, o terreiro foi dirigido por sua avó de sangue, Dona Mana de Iansã e, após sua morte, Baba Diba deu continuidade à casa da família. Seu sucessor já foi escolhido, será um sobrinho de sangue, membro da casa.

O Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá, casa de Mãe Eloá, é também resultado de uma história de tradição de sua família de sangue na religião. O centro dirigido por ela foi fundado pela mesma e por seus pais de sangue, mas sua bisavó e suas tias também possuíam terreiros, e a ligação das casas da família está assegurada através de um *assentamento* que foi passado de uma para outra: "essa pedra aqui era de minha bisavó, e da minha bisavó passou para minha tia", conta Mãe Eloá, que herdou o assentamento. Sua sucessão também já foi definida sendo, o primeiro na linha sucessória, seu filho de

santo Alexandre de Baragelu e a segunda, sua filha de santo e sobrinha de sangue, Joana de Oiá.

No templo de Umbanda Reino Nagô, a sucessão do babalaô Antônio de Nagô e da ialorixá Miriam de Ogum também já foi definida. O sucessor do primeiro será o filho de sangue de Mãe Miriam e a sucessora dela será a filha de sangue do casal, Helena. Os dois já vêm sendo preparados para o cargo. Na Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes, dirigida por Pai Jorge de Iemanjá, seu sucessor será o babalorixá e *alabê* Marcelo de Oxum, também seu filho de sangue. No Ilê Nação Oyó, a sucessora de Mãe Ieda de Ogum será sua filha de sangue e irmã de santo. Pai Cristiano D`Oxalá é zelador do Ase Egbe Ominide Ati Emiefâ Lejugbe há 4 anos, posto que herdou de sua mãe de sangue (Rejane de Oxum), dando continuidade à casa no mesmo local.

O que se pode depreender a partir da pesquisa nesta amostra de 14 casas é que a existência prolongada do terreiro por várias gerações é uma tendência em todas elas, sendo que algumas já são resultado de uma sucessão ou uma série de sucessões de zeladores; e grande parte delas já possui um próximo sucessor escolhido e que vem sendo preparado para ocupar o lugar de dirigente, mantendo o terreiro no mesmo local. Todas elas enfatizam a importância da permanência dos *assentamentos* no local onde estão, e demonstram uma estreita conexão entre a raiz da casa e a territorialidade, produzida a

partir de uma continuidade entre os seres divinos, as pessoas e a terra propriamente dita.

Um fenômeno digno de nota e que pode indicar a tendência desses terreiros de continuidade de sua existência após a morte de seus zeladores é a estreita conexão encontrada, em grande parte deles, entre a família de santo e a família de sangue. Um dos motivos apontados na bibliografia para as descontinuidades das casas de batuque, após o falecimento de seus/suas chefes, são as dificuldades de se chegar a um/uma sucessor/a dentre as/os filhas/os de santo. Essa escolha costuma passar pelas divindades e deve ser confirmada por elas, no entanto, observou-se uma tendência de que esse seja um motivo de discórdia. O fenômeno mais comum na bibliografia é que os filhos de santo de um terreiro, depois de *aprontados*, acabem abrindo suas próprias casas. No caso das casas da pesquisa, porém, as/os sucessoras/es são, em grande parte, filhas/os de santo da casa que é parente de sangue do/a zelador/a atual, revelando uma tendência em que a genealogia de sangue e de santo se cruzam, como uma dupla força que mantém o terreiro de pé. Algumas delas seguem um preceito já apontado na bibliografia (Corrêa 2006, Barbosa Neto 2012) de que um pai de santo não pode iniciar seu/sua filho/a de sangue sendo, nesses casos, o/a filho/a de sangue iniciado por algum parente colateral ou pela/o mãe/pai de santo do/a zelador/a, por exemplo. Mesmo nesses casos, há uma tendência de o parentesco de sangue ter forte influência na sucessão. É o caso, por exemplo, no Ilê Nação Oyó, onde a herdeira da casa de Mãe Ieda será sua filha de sangue e irmã de santo. Os terreiros da pesquisa mostraram essa

forte presença sucessória da família de sangue. Isso não anula, de forma alguma, a necessidade de um vínculo de parentesco ritual. Mas mostra, por outro lado, uma forte vinculação entre os dois tipos de parentesco na escolha sucessória. Uma casa afrorreligiosa, é importante ressaltar, nunca será patrimônio exclusivo da família de sangue, e sim de toda a comunidade de parentes de santo.

Conclusões: terreiros e patrimonialização

De modo geral, uma casa de religião de matrizes africanas leva o nome dos orixás e guias principais do seu zelador. É provável, portanto, que quando sua casa for passada ao seu sucessor por razão de sua morte, ela mude de nome e passe a ser nominada com os orixás e guias de seu novo zelador. Uma série de rituais deverá ser feita para que muitos dos *assentamentos* de seu antecessor sejam despachados e, terminados os ritos fúnebres e o período de luto do terreiro, substituídos pelos do novo pai ou mãe de santo. Isso não significa, no entanto, que a casa se transforme em outra ou deixe de existir. Viemos insistindo que uma casa é sempre resultado de uma composição de pessoas, seres espirituais, divindades e lugares sagrados, ela carrega o *axé* de todos eles. A sucessão de uma casa, assim como a abertura de um novo terreiro, é também resultado de um acúmulo do *axé* que vem de suas *raízes*, transmitido entre sua família de santo e seus antecessores. O que a presente pesquisa mostrou é que, no caso das casas entrevistadas, a permanência dos terreiros no local onde seus assentamentos foram

implantados é um aspecto fundamental para a continuidade dessa existência ao longo de gerações, e esse é o plano de todas elas. A existência do *balé,* assentamento dos ancestrais, na maioria delas, já demonstra a intenção dos sacerdotes de perpetuação de suas casas.

Nas religiões de matrizes africanas, como tentamos demonstrar, os corpos, os artefatos, a terra, compõem as divindades e são compostos por ela. Juntos, formam um complexo interligado, todos portadores de *axé*, essa força vital que responde pela existência. A casa, nesse sentido, possui vida, é resultado de uma conexão entre agentes materiais e imateriais. Uma casa está de pé porque tem cimento, tijolos, terra e orixás. Sua fundação e seu fundamento se confundem, sobrepõem-se. Nesse sentido, o que os/as sacerdotes/isas da pesquisa demonstraram é que sair do território de uma casa significa desfazer todo o complexo de seres que nela habitam e que são compostos por ela. Do ponto de vista dessas religiões, qualquer ação e qualquer passo dado em uma casa envolve não apenas a vontade humana, mas também, suas divindades e demais espíritos, que possuem agência e desejos, é o que a fala de Mãe Eloá sobre a vontade dos orixás: *"podem tentar nos tirar daqui, mas eles [aponta para o quarto-de-santo] não se mudam. Eles só saem daqui para morrer".* E, segundo a cosmologia afro-brasileira, a morte do orixá implica direta e imediatamente na morte de seus filhos humanos.

Permanecer na casa (no território) aparece, portanto, como principal problema e questão que se coloca para todas/os as/os interlocutoras/es da pesquisa. Os motivos que fazem

essa preocupação se mostrar tão presente parecem ser os históricos e contínuos ataques sofridos pelas religiões de matrizes africanas no Brasil, frutos da intolerância e do racismo religioso. Como destacou Sidnei Nogueira:

> O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo, se caracterizam pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a determinado 'eu' em detrimento de 'outrem', sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo, e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica. [...] Atualmente, o que se tem chamado de intolerância religiosa está no seio de um processo de colonização do país. Esse processo tem deixado marcas profundas em uma ideia também ilusória de democracia religiosa e laicidade. (Nogueira, 2020: 35-36).

No Brasil, a violência física e simbólica contra as religiões de matrizes africanas é um problema grave, sendo comum relatos e denúncias de terreiros que são vítimas de invasão, tentativas de incêndio, destruição de objetos sagrados, agressões verbais e físicas de praticantes, tentativas de homicídio, entre outros. De acordo com dados do extinto Ministério dos Direitos Humanos, entre janeiro de 2015 e o primeiro semestre de 2019, o

Brasil recebeu, no disque 100, uma denúncia a cada 15 horas de algum tipo de ação ofensiva a casas e praticantes de religiões de matrizes africanas (Nogueira 2020: 68). Tratam-se das religiões mais perseguidas do Brasil, correspondendo a cerca de 80 a 90% das denúncias gerais (Ibid., p. 71). Em uma pesquisa de mapeamento de terreiros, no Rio de Janeiro, realizada em 2013, um dado relevante sobre as situações de intolerância religiosa foi que a maioria dos casos de algum tipo de atitude discriminatória era ocasionada por evangélicos (30%) e em segundo lugar, apareciam os vizinhos do terreiro (27%). A pesquisa também mostrava que a maioria dos atos de intolerância religiosa (67%) acontecia em regiões próximas a templos neopentecostais, igrejas conhecidas por declararem as religiões afro-brasileiras como seu alvo inimigo.

O problema da intolerância religiosa aparece de forma recorrente nos relatos das casas de Porto Alegre e região, abarcadas pela presente pesquisa. A Ialorixá Mãe Eloá, alvo de uma tentativa de retirada de sua casa do local onde está há 48 anos, por parte da Aeronáutica, relata que sofre vários ataques frutos de intolerância religiosa. Um deles vem de um parente militar que se tornou evangélico e hoje contribui ativamente para as investidas contra sua casa. *"Estamos vivendo uma verdadeira guerra. Se é outra pessoa, com a cabeça fraca, já tinha se matado. É que Oxalá e Ogum me cuidam. Mas estou vivendo uma guerra"* (Mãe Eloá). Relatos sobre racismo religioso de outros/as sacerdotes/isas entrevistados/as se juntam ao da sacerdotisa, aparecendo ainda várias reclamações de homofobia.

Terreiros e lugares sagrados como patrimônio cultural afro-brasileiro

Tendo em vista a grande contribuição cultural e epistêmica apresentada pelas casas de religião de matrizes africanas contidas na pesquisa, e confirmada a longevidade da existência das mesmas, tendo continuidades afirmadas para além da existência das pessoas que as compõem hoje, este trabalho espera apontar para uma abertura de possibilidades de registro e proteção dessas casas como patrimônio cultural brasileiro. Assim como os monumentos, lugares e festas de referência para o povo de santo (Bará do Mercado, Festa de Oxum, Gruta de Oxum e Pedra de Xangô) que, como foi mostrado, são extensões do espaço sagrado do terreiro. Essa conclusão faz-se ainda mais necessária levando-se em conta o contexto de hostilidade ainda enfrentado por essas casas, lugares e rituais no Brasil, vítimas constantes de racismo religioso.

Como já foi destacado no início do presente relatório, as iniciativas de patrimonialização de terreiros de matrizes africanas vão ao encontro de uma necessária visão que hoje vem ganhando força no Iphan de "um outro olhar" do que é o patrimônio (Paz, 2017). Nesse sentido, há de se considerar que o possível tombamento de uma casa de religião afro-brasileira ou um monumento afro-brasileiro desafia as separações engessadas

entre patrimônio material e imaterial, uma vez que, como mostra Francisco Cunha Paz:

> A comunidade - no iorubá Egbé ou ebé – é organizada em torno do 'axé da casa', que é o que permite que a existência seja, que a força vital do lugar e do grupo enquanto povo e comunidade tradicional. Isto posto, é mais que evidente que, muito além da edificação material, aquele povo se relaciona simbolicamente com a materialidade e a imaterialidade a partir da ancestralidade e do axé, e é este o seu patrimônio simbólico fundamental e fundante. (Cunha Paz, 2017: 106).

Os possíveis e desejáveis processos de patrimonialização destas casas, monumentos, festas e lugares, nesse sentido, representam um feito muito além de um tradicional tombamento material. Seus significados e seu alcance estão muito além do espaço físico do terreiro. Estão relacionados à garantia de modos de existência, não só dos seres que habitam aquela casa em específico, mas de várias outras casas, pois representam um modo de oficializar e perpetuar a memória e a história negra da Grande Porto Alegre e do Rio Grande do Sul. Acrescenta-se a isso o fato de que a patrimonialização de uma casa de matriz africana não significa a proteção exclusiva de uma forma religiosa, mas de culturas, modos de vida e epistemologias que foram abafadas e violadas ao longo do processo brasileiro de

colonização. De novo, podemos recorrer à explicação de Cunha Paz:

> (...) Entendemos que pensar a preservação de bens culturais ligados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana é entender que esse sujeitos são um povo tradicional, e que não se organizam única e exclusivamente pela religião; não queremos com isso silenciar ou negar, sob hipótese alguma, os aspectos religiosos e espirituais que lhes são estruturantes, queremos chamar atenção para o uso de uma identificação religiosa em termos políticos, no sentido político de resistência. Uma vez que a história da escravidão e das relações raciais e do racismo no Brasil desligou os afro-brasileiros dessa memória e dessa história, as comunidades tradicionais de matriz africana cumprem esse papel, enquanto religião [no sentido de religare], desde a sua fundação, de religar o povo negro a sua própria memória e a sua própria história, de reconstruir esse lastro que foi quebrado pela colonialidade. (Cunha Paz, 2017: 110).

A patrimonialização de casas, lugares, monumentos e festas de matrizes africanas em Porto Alegre e região metropolitana, nesse sentido, representaria, também, o devido reconhecimento dos territórios negros da cidade e um modo de reparação de antigas políticas de destruição desses territórios. Dentre as casas que compuseram a pesquisa, cabe destacar que, além dos terreiros que se encontram na Cidade Baixa, antigo Areal da

Baronesa, conhecido como um dos principais territórios negros de Porto Alegre, outros relacionam sua origem a esses territórios negros. Baba Diba (Ilê Asé Yemonja), em seu relato, conta que o primeiro terreiro de sua bisavó, na década de 1930, foi no Areal da Baronesa, mas saiu de lá devido a especulação imobiliária da década de 1940 na região, chamado por ele de 'faxina étnica'. O Centro Africano São Miguel Arcanjo, que se encontra na Cidade Baixa, teve sua origem na Colônia Africana do Bom Fim (outro destes conhecidos territórios negros), morada do avô de sangue de Pai Alfredo de Xangô.

Esses processos de expulsão do povo negro dos lugares onde fizeram suas raízes – processos antigos, atuais (como a tentativa de despejo da terreira de Mãe Eloá), ou seja, contínuos na história da região de Porto Alegre – podem ser barrados e reparados através de inciativas de patrimonialização que, finalmente, servirão como potente instrumento de valorização da cultura negra e do combate ao racismo no Rio Grande do Sul e no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de.
2009. ***O jogo da dissimulação:*** Abolição e cidadania negra no Brasil**.** São Paulo: Companhia das Letras.

AGUIAR, Patrícia Adorno.
2015. ***Um passeio por caminhos invisíveis: fontes de informação sobre o Bará do Mercado***. Monografia (Graduação em Biblioteconomia). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ANJOS, José Carlos dos.
2006. ***No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira.*** Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.

ARAÚJO, Neila Prestes de.
Vilas De Malocas e Bairro Restinga: a versão dos removidos sobre o Plano De Confinamento em Vila de Transição – Eugenia na Porto Alegre de 1967-1970. In: Encontro Estadual de História - Associação Nacional de História - Seção Rio Grande do Sul - ANPUH-RS.

ASSUMPÇÃO, Jorge Eusébio.
2008. África: uma história a ser reescrita. In: MACEDO, JR., org. Desvendando a história da África [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 29-43.

ÁVILA, Cíntia Aguiar de.
2009. ***Na interface entre religião e política: origem e práticas da Congregação em defesa das religiões afro-brasileiras*** (CEDRAB/RS). Dissertação (Mestrado em Antropologia). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de.
2009. Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BARBOSA, Eni; CLEMENTE, Elvo.
1987. O processo legislativo e a escravidão negra na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, CORAG.

BARBOSA NETO, Edgar R.
2012. ***A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros.*** PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Rio de Janeiro.
2018. Batuque. In: Gooren H. (eds) ***Encyclopedia of Latin American Religions.*** Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_537-1

BASTIDE, Roger.
1983. A imprensa negra do Estado de São Paulo. In: ***Estudos Afro-brasileiros.*** São Paulo: Perspectiva.

BERUTE, Gabriel Santos.
2003. Características dos escravos transportados para o Rio Grande de São Pedro (1788-1802). ***Humanas,*** Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, n. 26, pp. 365-385.

BERUTE, Gabriel Santos.
2006. Dos escravos que partem para os Portos do Sul: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c.1790- c.1825. Porto Alegre: PPG-História/UFRGS. [dissertação de mestrado].

BRAGA, Reginaldo Gil.
1998. Batuque jêje-Ijexá em porto Alegre. In: ***A música no Culto aos Orixás.*** Porto Alegre: FumProarte, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre.

CHALHOUB, Sidney.
1990. ***Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte.*** São Paulo: Cia. das Letras.

CORRÊA, Norton.
1988. ***Os vivos, os mortos e os deuses.*** Dissertação de mestrado em antropologia. Porto Alegre: UFRGS.
2002. Mãe Moça da Oxum: cotidiano e sociabilidade no batuque gaúcho. In Vagner Gonçalves da Silva. ***Caminhos da alma: memória afro-brasileira.*** São Paulo: Summus, pp. 236-265.
2005. Origens do Batuque. Negro em Preto e Branco: história fotográfica da população negra de Porto Alegre. FUMPROARTE: Porto Alegre, 2005, p. 71-113.
2006. ***O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense.*** Editora Cultura e Arte, Porto Alegre.
2007. O batuque gaúcho. História Viva. In: ***Cultos Afro***. Porto Alegre, p. 56-57.

CORSO, Graziele.
2013. Tráfico ilegal de escravos e características da escravidão em Porto Alegre (1831-1850). Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em História. Porto Alegre: UFRGS.

CORUJA, Antônio Alvares Pereira.
1983 [1881]. Antigualhas: reminiscências de Porto Alegre. Porto Alegre: Cia União de Seguros Gerais.

CUNHA PAZ, Francisco P.
2017. Do "só o espaço" ao lugar de memória: preservação de bens culturais de matriz africana uma questão de "lugar"? In: ***Revista Calundu***. Vol. 1 n. 1, Brasília, p. 93-116.

DARNTON, Robert
1995. ***O Beijo de Lamourette:*** mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras.

DONADELI, Paulo Henrique Miotto.
2014. Cultura Política Republicana e o Código de 1890, História e Cultura, Franca, v.3, n.3 (Especial), p. 360-375, dez.

FERREIRA, Luis.
1997. Los tambores del candombe. Montevideo: Colihue-Sepé Ediciones S.R.L.

FONSECA, Maria Cecília Londres.
2005. ***O Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2. edição. Rio de Janeiro***: Editora UFRJ; MinC – IPHAN.

FRANCO, Sérgio da Costa.
2006. Porto Alegre: guia histórico. 4ª ed. (1ª ed. 1988). Porto Alegre: Ed. UFRGS,

FREYRE, Gilberto.
2006 [1933]. ***Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.*** São Paulo: Global.

GEERTZ, Clifford.
2001. ***Nova Luz sobre a Antropologia.*** Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

GOMES, Luciano Costa.
2012. Uma cidade negra: Escravidão, estrutura econômico-demográfica e diferenciação social na formação de Porto Alegre, 1772-1802. Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

GINZBURG, C.
2002. O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Trad. Maria Betânia Amoroso. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

KERSTING, Eduardo Henrique de Oliveira.
1998. ***Negros e a modernidade urbana em Porto Alegre: A Colônia Africana (1890-1920).*** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

KLAFKE, Álvaro Antonio; WEIMER, Rodrigo de A.; FURINI, Vinícius R.
A cidade que devora "malocas": habitação popular e o espaço urbano de Porto Alegre (c. 1943 - c.1973). **No prelo.**

KREBS, Carlos Galvão
1988. Estudos de Batuque. Porto Alegre, Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore.
.
LATOUR, Bruno.
1994. ***Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica.*** Rio de Janeiro: Ed. 34.

LE GOFF, Jacques.
1994. ***Documento/Monumento.*** In: LE GOFF, Jacques. História e Memória. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP.

LEITE, Ilka Boaventura.
1991. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. In: ***Textos e Debates: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas,*** Florianópolis, ano 1, n. 2, p. 39-46.

LIMA, Alessandra Rodrigues.
2012. ***Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial.*** Dissertação de Mestrado /Iphan.

LIMA, Ivana Stolze.
2003. ***Cores, marcas e falas***: sentidos da mestiçagem Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

LIRIO DE MELLO, Marco Antônio.
1995. ***Reviras, Batuques e Carnavais. A cultura de resistência dos escravos em Pelotas.*** Pelotas: Editora da EFPEL.

MARQUES, Olavo Ramalho.
2013. Sobre Raízes e Redes: Territorialidades, memórias e identidades entre populações negras em cidades contemporâneas no sul do Brasil. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

MATTOS, Hebe Maria.
1995. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil séc. XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
2000. Escravidão e cidadania no Brasil monárquico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MATTOS, Jane Rocha de.
2000. Que arraial que nada, aquilo lá é um areal: O Areal da Baronesa: imaginário e história (1879-1921). Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

MAUCH, Cláudia.
2007. Considerações sobre a história da polícia. In: ***MÉTIS: história & cultura*** – v. 6, n. 11, p. 107-119.

MELLO, Marco Antônio Lírio de.
1994. Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos de Pelotas. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel.

MONTEIRO, Marianna F. M.; DIAS, Paulo.
2010. Os fios da trama: grandes temas da música popular tradicional brasileira. In: ***Estudos Avançados***, v. 24, n. 69, p. 349-371.

MAUCH, Cláudia. 2007. Considerações sobre a história da polícia. In: ***MÉTIS: história & cultura –*** v. 6, n. 11, p. 107-119.

MOREIRA, João Antônio Damasceno.
2016. ***Feitiçaria e escravidão: as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700-1821).*** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João Del-Rei.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt.
1998. Sobre Fronteira e Liberdade - Representações e Práticas dos Escravos Gaúchos na Guerra do Paraguai (1864/1870). In: ***Anos 90,*** Porto Alegre, nº 9, pp. 119-149.
2003. ***Os Cativos e os Homens de Bem - Experiências Negras no Espaço urbano.*** 1º. ed. Porto Alegre: Edições EST.
2004. "Feiticeiros, venenos e batuques: religiosidade negra no espaço urbano (Porto Alegre – século XIX)", in Luiz Alberto Grijó, Fábio Kuhn, César A. Barcellos Guazzelli, Eduardo Santos Neumann (orgs.), Capítulos de História do Rio Grande do Sul (Porto Alegre: Ed UFRGS, 2004), pp. 147-77.

NOGUEIRA, Sidnei.
2020. ***Intolerância Religiosa***. São Paulo: Editora Jandaíra.

OLIVEIRA, Clóvis Silveira de.
1985. ***Porto Alegre:*** a cidade e sua formação. Porto Alegre: Norma, 1985.

ORO, Ari Pedro.
2002. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. In: ***Estudos Afro-Asiáticos,*** ano 24, n. 2, p. 345-384.
2012. O atual campo afro-religiosos gaúcho. In: ***Revista Civitas.*** Vol. 12 n. 3, Porto Alegre. P. 556-565.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos dos; CUNHA, Mateus.
2007. A tradição do Bará do Mercado. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC.

PEDROSO, Wagner de Azevedo.
2013. ***Escravos, senhores, posses, partilhas e um plano insurrecional na Freguesia de Nossa Senhora da Aldeia dos Anjos, RS (1863).*** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PEREIRA, Leandro Balejos.
2010. Um príncipe africano em Porto Alegre que rezava, curava e treinava. Monografia / história, UFRGS, Porto Alegre.

PEREIRA, Lúcia Regina Brito.
2007. Cultura e afrodescendência: Organizações negras e suas estratégias educacionais em Porto Alegre (1872 – 2002). Porto Alegre, RS. Tese (Doutorado em História) – Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

PESAVENTO, Sandra Jatahy.
1994. ***Os pobres da cidade.*** Porto Alegre: UFRGS.

PERUSSATTO, Melina.
1999. Lugares malditos: a cidade do "outro" no Sul brasileiro (Porto Alegre, passagem do século XIX ao século XX). In: ***Revista brasileira de História,*** vol.19 n.37, São Paulo.
2018. O Exemplo, a imprensa e os homens "de cor" em Porto Alegre no pós-abolição. ***Intellèctus.*** v. 17, n. 1

PINTO, Ana Flávia Magalhães.
2006. ***De pele escura à tinta preta*** – a imprensa negra no século XIX (1833-1899). 197 f. Brasília: UNB. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília.

PÓLVORA, Jacqueline Britto.
1996. Na encruzilhada: impressões da sociabilidade batuqueira no meio urbano de Porto Alegre / RS In LEITE, Ilka Boaventura.(Org.) Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

PORTO ALEGRE, Achylles.
1994. ***História popular de Porto Alegre.*** Porto Alegre: PMPA – Unidade Editorial.

RECH, Tiago Bassani.
2012. Casas de religião de matriz africana em Porto Alegre: territorialidades étnicas e/ou culturais a partir da antiga Colônia Africana. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
REIS, João José.
1996. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. In: ***Revista USP,*** (28), pp. 31-34.

RIBEIRO, Márcia Moises.
1997. ***Ciência nos Trópicos – a arte médica no Brasil do século XVIII.*** São Paulo: Hucitec.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da.
2007. A tradição do Bará do Mercado: os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre, A. (Filme Documentário). Direção: Ana Luiza carvalho da Rocha. Produção: Anelise Guterres. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC. 1 DVD (54:53 min), son., color.

ROLNIK, Raquel.
1989. ***Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro.*** Disponível em: https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf.

SOUZA, Laura de Mello e.
2009. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil. Colonial. São Paulo: Companhia das Letras.

ROSA, Marcus Vinicius de Freitas.
2014. Além da invisibilidade: história social do racismo em Porto Alegre. Campinas (SP): Universidade Estadual de Campinas. Tese (Doutorado em História).

RUSSELL-WOOD, A. J. R.
2001. Através de um prisma africano: uma abordagem no estudo da diáspora africana no Brasil colonial. ***Tempo: Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense,*** Rio de Janeiro: Sette Letras, v. 6, no. 12, dez. 2001.

SANTOS, Edmar Ferreira.
2009. ***O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*** [online]. Salvador: EDUFBA.

SANTOS, José Antônio dos.
2009. Intelectuais negros e imprensa no Rio Grande do Sul: uma contribuição ao pensamento social brasileiro. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos. RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 83-99.

SILVA, Róger Costa da.
2001. ***Muzungas: consumo e manuseio de químicas por escravos e libertos no Rio Grande do Sul (1828-1888).*** Pelotas: EDUCAT.

SILVA, Maria Helena Nunes da.
1999. ***O Príncipe Custódio e a Religião Afro-Gaúcha.*** Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco.

SOUZA, Laura de Mello e.
2009. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil. Colonial. São Paulo: Companhia das Letras.

TADVALD, Marcelo.
2016. O batuque gaúcho: Notas sobre a história das religiões afro-brasileiras no extremo sul do Brasil. In: Dilmann, M. (org.) ***Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: matriz afro-brasileira.*** São Paulo: ANPUH.

TOURTIER – BANAZZI, Chantal de.
1996. Arquivos: propostas metodológicas. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. ***Usos e abusos da história oral.*** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, p. 233-245.

VIEIRA, Daniele Machado.
2017. ***Territórios Negros em Porto Alegre (1800-1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano.*** Dissertação de mestrado em geografia. Porto Alegre: UFRGS.

WITTER, Nikelen Acosta.
2001. ***Dizem que foi feitiço: as práticas da cura no sul do Brasil*** (1845 a 1880). Porto Alegre: EDIPUCRS.

XAVIER, Regina Célia Lima.
1996. ***A conquista da liberdade. Libertos em Campinas na segunda metade do século XIX.*** Campinas: Área de Publicação CMU/Unicamp.
2013. Raça, classe e cor: debates em torno da construção de identidades no Rio Grande do Sul no pós-Abolição. In: FORTES, Alexandre et al. (Orgs.). Cruzando Fronteiras: novos olhares sobre a história do trabalho. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, pp. 103-131.

FONTES HISTÓRICAS PESQUISADAS

FONTES IMPRESSAS

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERS)

Fundo: Cível e Crime

Processos-crime

Processo nº 3468. Ano: 1808

Processo nº: 527, Ano: 1835.

Processo nº: 510, maço 09, estante 10. Ano: 1835.

Processo nº707. Ano: 1845.

Processo nº1509, maço 27, estante 10. Ano:1850.

Processo nº1090, maço, 37. Ano:1865.

Processo nº: 1059, maço 35, estante 10. Ano: 1863.

Sumario Júri, maço, 59, processo 1509. Ano:1883.

Fundo: 2º Tabelionato - Livros Notariais de Transmissões e Notas

Cartas de Alforria

Livro do 1º Tabelionato de Porto Alegre, livro nº 20. Ano: 1872.

Carta de alforria de Antônio, passada por José Rodrigues Ferreira mediante ao pagamento de 600$ (seiscentos mil réis).

Fundo: Cartório da Provedoria

Testamentos

Testamento nº 1994, maço 70. Ano: 1878.
Testamento nº 2168, maço 71. Ano: 1885.
Testamento s/n, maço 39. Ano: 1886.
Testamento nº 2228, maço 72. Ano: 1888.

Fundo: 2º Cartório de Órfãos

Testamentos

Testamento nº 649, maço 40, Ano:1883.

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS)

Fundo: Polícia

Correspondência da Secretaria de Polícia ao presidente da província, Códice nº 99. Ano: 1884.
Sumários Júri, maço 43, processo nº1236. Ano:1871.

Requerimentos

Requerimento. Maço 90. Ano: 1850.
Pedido de licença, Maria José, liberta, *preta*, nação Angola
Pedido de licença, Venâncio Martins Baião, *preta*, nação Rebolo.

Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho (AHPMV)

Fundo: Câmara Municipal de Porto Alegre

Código de Posturas Criminais, Câmara Municipal de Porto Alegre, 1828 – 1891.
Posturas Policiais reformadas e estabelecidas pela Câmara Municipal de Porto Alegre em 1838.

Biblioteca da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul

Fundo: Obras raras

BARBOSA, Eni; CLEMENTE, Elvo. O processo legislativo e a escravidão negra na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Assembléia Legislativa do
Estado do Rio Grande do Sul, CORAG, 1987.

FONTES DISPONÍVEIS ON-LINE

Fundação de Economia e Estatística (FEE). De Província de São Pedro a Estado do Rio
Grande do Sul - Censos do RS, 1803-1950. Porto Alegre, 1981.
Disponível em: [http://www.fee.tche.br/sitefee/download/publicacoes/digitalizacao/de-provincia-ide-sao-pedro-a-estado-do-rs-vol-1-1981.pdf].

Ordenações Filipinas, disponível em: http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm

LEI Nº 4 de 10 de junho de 1835. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM4.htm

Recenseamento do Império do Brasil, 1872, disponível no sítio do IBGE: Disponível em www.ibge.gov.br

DECRETO Nº 847, de 11 de outubro de 1890
Promulga o Código Penal.
Disponível em: [https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html]

DECRETO Nº 22.213, de 14 de dezembro de 1932. Consolidação das Leis Penais.
Disponível em:
[http://www.stf.jus.br/bibliotecadigital/DominioPublico/72115/pdf/72115.pdf]

DECRETO-LEI Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal.
Disponível em: [https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html]

Biblioteca Nacional- Hemeroteca Digital

Fundo: Coleção Digital de Jornais e Revistas
(Disponível em: https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/)

Jornal do Comércio
Edição nº 190 de 23 de agosto de 1872.

Jornal *A Federação*: *orgam do Partido republicano*,
Edição nº 16 de 19 de janeiro de 1894.
Edição nº 229, de 01 de outubro de 1903.
Edição nº 110, de 10 de janeiro de 1895.
Edição nº 131, de 10 de janeiro de 1895.
Edição nº 82, de 07 de abril de 1903.

Jornal *O Exemplo*
Edição nº 6 de 13 de novembro de 1902
Edição nº 29, de 28 de agosto de 1904.
Edição nº 37 de 23 de outubro de 1904.
Edição nº 25 de 31 de julho de 1904.

Jornal *O Dia*
Edição nº 3804 de 16 de outubro de 1959.

GLOSSÁRIO

Alabês: modo como são chamados os tamboreiros.

Assentamento: ver *ocutá*.

Axé, axé da comida, axé de 'tudo': palavra tipo *mana*; força vital presente em tudo no universo; diz-se que a comida de determinado orixá é o axé desse.

Axós: indumentárias, geralmente, utilizadas apenas nas festas do batuque.

Bater cabeça: ato de prostrar-se, levando a cabeça até o chão em reverência ao quarto de santo (onde ficam todos os assentamentos da casa), aos orixás quando estão no mundo e aos prontos há mais tempo, bem como aos mais velhos, por respeito.

Cabeça: tanto a própria cabeça humana (parte física), quanto o orixá dono da cabeça, diz-se 'fulana/o' é cabeça deste ou daquele orixá. Usado também para os duplos que ficam no quarto de santo, diz-se essa é sua cabeça, por exemplo, quando se fala de um *ocutá*.

Chão, fazer o chão, ir para o chão: ritual de sacrificar/presentear o orixá dono da cabeça e outros que fazem parte da família mágica/espiritual do afiliado, acompanhado do deitar-se sobre esteira no chão do quarto de santo por tempo determinado, de acordo com o ritual a ser realizado.

Coisas de religião: refere-se tanto aos mistérios e segredos, quanto aos objetos/coisas que cada afiliado vai acumulando ao longo de seu pertencimento a uma casa, coisas que aumentam de acordo como o tempo de religião, envolvimento e grau de participação na hierarquia religiosa.

Exus e pomba-giras: entidades da umbanda que vêm para limpar ao final de cada sessão; entidades da quimbanda; povo da rua; compadres.

Fazer a cabeça: no batuque gaúcho, é expressão menos utilizada do que no candomblé, equivale-se ao apronte, aprontar-se, ficar pronto na religião.

Fundamento: potência de um orixá, de uma casa ou de uma pessoa relacionada ao axé, à antiguidade e, especialmente,

à sabedoria sobre a religião. Quando se diz que alguém é de ou tem fundamento, refere-se ao conjunto dessas potências e saberes (aprendidos e/ou inatos).

Guias: colar de contas ou miçangas feito para cada orixá que uma pessoa carrega.

Iniciação: o ato de lavar a cabeça no quarto de santo ou de ir pela primeira vez para o chão. É quando a pessoa passa a ser 'oficialmente' de uma casa e para com ela e seus orixás têm 'obrigação'.

Iyá: mãe de santo, mais antigamente dizia-se 'babalaoa', para pai de santo 'babalorixá'.

Obé: faca ritual utilizada apenas em obrigações.

Obrigação: no próprio sentido da palavra, a pessoa passa a ter obrigações com a casa e com os orixás. Refere-se também às coisas de religião, aos assentamentos e aos rituais que envolvem sacrifício e chão e toda a 'comida' que envolvem. Diz-se, p. ex.: amanhã tem obrigação na casa de fulana/o.

Ocupação, se ocupar: equivalente ao virar no santo no candomblé; quando o orixá ocupa seu cavalo.

Ocutá: pedra que é o próprio orixá; a própria cabeça; duplo sagrado da cabeça e do orixá.

Passeio: ritual que encerra o 'chão' e envolve visitar parentes de santo, bem como igrejas e lugares considerados sagrados em cada cidade. Em Porto Alegre e Região Metropolitana, os mais comuns são: Marcado Público, Cais do Porto e Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

Plantar, plantadas: ato de, literalmente, plantar em algum lugar no terreno da casa a obrigação em seu sentido comida de um chão. Plantadas são as obrigações, geralmente ligadas aos aprontes e outros rituais de cuidado e feitura da cabeça. Por isso em um terreno afrorreligioso, as cabeças estão plantadas também e não se deve mudar de casa, o que afasta do fundamento-cabeça-plantado.

Pronto, pronto na religião: aquele/a que assentou seus orixás nos *ocutás*.

Quarto de santo: local principal e mais sagrado de uma casa religiosa, onde encontram-se todos assentamentos e coisas da religião, como quartinhas e imagens herdadas ao longo dos anos.

Quebrar o santo: técnica de fazer a potência orixá permanecer no corpo que envolve o ato de dar pequena batidas no epicôndilo medial, depois cruzar os braços do orixá e, ao lhe abraçar, dar pequenos sopros em cada um dos ouvidos.

Santo na terra: quando o orixá baixa e ocupa seu filho/a de santo.

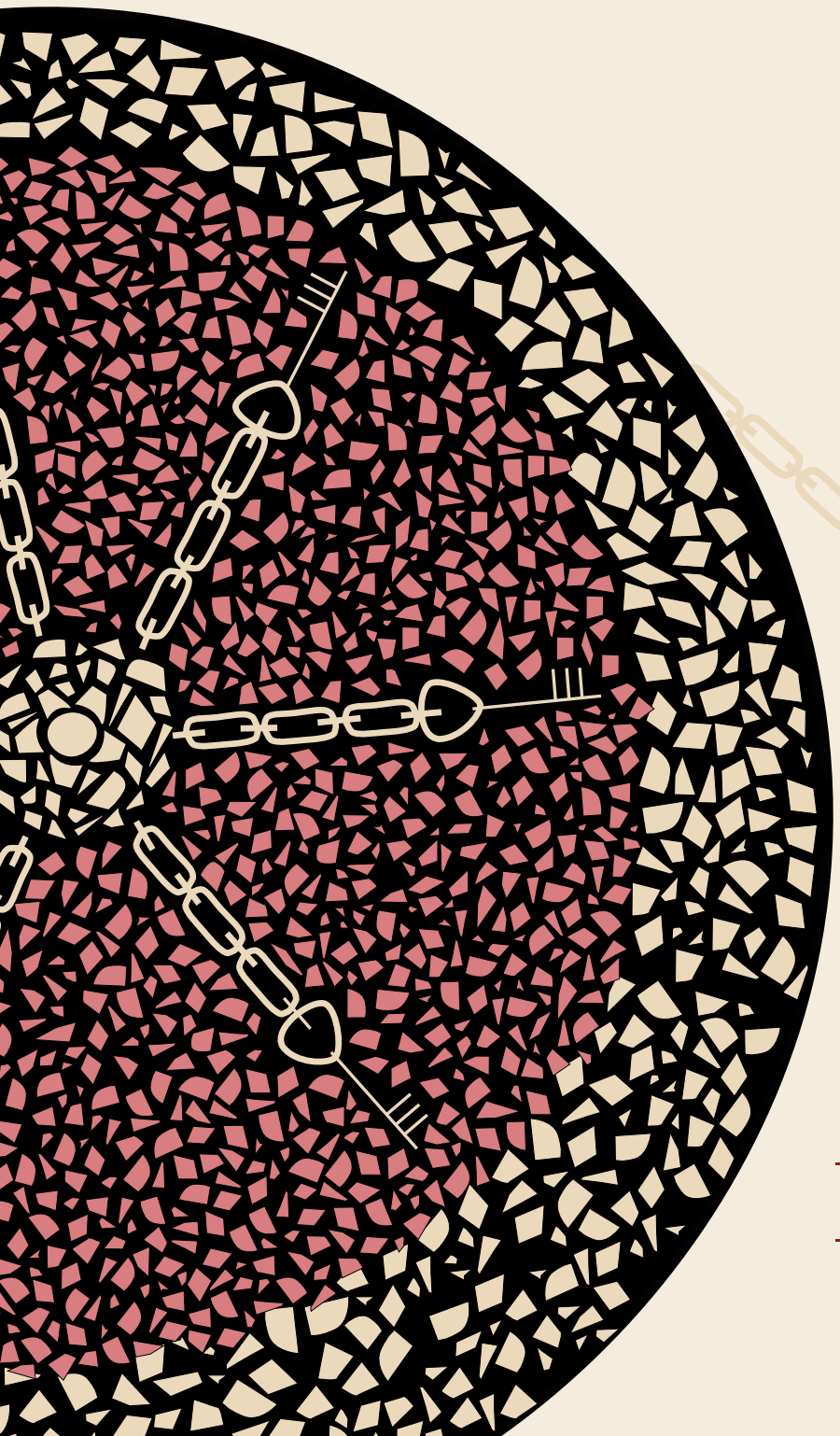
Santo subir: quando o pai ou a mãe de santo decide que já é

hora de mandar o santo embora, diz-se que o santo já subiu.


campo

IPHAN

MINISTÉRIO DA
CULTURA



Edições IPHAN