

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Área de Concentração em Arqueologia
Mestrado em Antropologia



Dissertação de Mestrado

Codiname Macumba:

A Vida na Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá e Suas Estruturas Sagradas

Ingrid Adrielle de Souza Freitas Santana

Pelotas, 2019

Ingrid Adrielle de Souza Freitas Santana

Codinome Macumba:

A vida na Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá e suas estruturas sagradas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, área de concentração Arqueologia, da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Baptista Carle

Pelotas, 2019

Espaço reservado à ficha catalográfica

Ingrid Adrielle de Souza Freitas Santana

Codinome Macumba: a vida na Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá e suas estruturas
sagradas

Dissertação aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia, área de concentração Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 19/07/2019.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Claudio Baptista Carle (Orientador)
Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof.^a. Dr.^a. Angelita Hentges
Doutora em Educação pela Universidade de Pelotas

Prof.^a. Dr.^a Cassiane de Freitas Paixão
Doutora em Educação pela Universidade do Vale dos Sinos

Prof.^a Dr.^a Louise Prado Alfonso
Doutora em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia

Agradecimentos

Agradeço muitíssimo a cada ente humano e não humano que me auxiliou nesta minha jornada. Um agradecimento especial ao meu orientador, professor Carle, que me deu liberdade para realizar um trabalho que agradasse mais ao meu povo que à Academia – mesmo não estando de acordo com muitas dos meus posicionamentos e escolhas teórico-metodológicas.

Agradeço às mães de minha vida: minha mãe biológica, minha sogra (e Mãe-de-Santo), minha avó, minhas bisavós que já não estão entre nós e a todas minhas ancestrais femininas. Agradeço imensamente à mãe Iemanjá, à mãe Iansã, à mãe Oxum, à mãe Obá e à Otim - essências do Sagrado Feminino dentro do Batuque.

Agradeço aos Pais Bará, Ogum, Xangô, Odé, Ossanha, Xapanã e Oxalá. Agradeço aos entes não-humanos que clamaram por sua voz e participaram ativamente no meu processo de (re)descoberta do mundo.

Agradeço a cada crítica benéfica e, principalmente, às maléficas, feitas a mim e ao meu povo, pois, sem elas, este trabalho não teria a força, a indignação e a revolta que precisa ter. Agradeço a meus guias, aos meus mestres, a meus cachorros e ao meu noivo, que me inseriu na Tenda e que é um exemplo de batuqueiro para mim.

Agradeço aos contatos que mais tarde fiz com outros batuqueiros e que reforçaram o quanto precisamos ser estudados em nós mesmos e sem comparações. Agradeço ao meu Odú e a meu Ori. Apenas agradeço, com as lágrimas nos olhos de quem sabe que se ergueu apenas por estar muito bem acompanhada. Omiô, minha mãe d'água. Odoyá, minha linda Iemanjá!

*Eu não sou um intelectual, escrevo com o corpo. E o
que escrevo é uma névoa úmida. As palavras são
sons transfundidos de sombras que se entrecruzam
desiguais, estalactites, renda, música transfigurada
de órgão.*

[...]

*Transgredir, porém, os meus próprios limites me
fascinou de repente. E foi quando pensei em
escrever sobre a realidade, já que essa me
ultrapassa. [...]. O que narrei será meloso? Tem
tendência mas então agora mesmo seco e endureço
tudo. E pelo menos o que escrevo não pede favor a
ninguém e não implora socorro: aguenta-se na sua
chamada dor com a dignidade de barão.*

[...]

*Não tenho medo nem de chuvas tempestivas nem das
grandes ventanias soltas, pois eu também sou o
escuro da noite. (LISPECTOR, 1998, p. 16-18).*

Resumo

SANTANA, Ingrid Adrielle de Souza Freitas. **Codinome Macumba:** a vida na Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá. 157f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

Esta dissertação propõe realizar uma autoetnografia arqueológica na Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá - localizada em Rio Grande/RS, e suas respectivas Estruturas e materialidades sagradas. Para isso é necessário somar os pressupostos de autoetnografia e de arqueologia do presente com os da “virada” ontológica. Por estar inserida no Batuque há seis anos, o trabalho tem cunho êmico e de pertencimento e seu objetivo é traduzir, para a Academia, a identidade da nossa ontologia e nossas práticas culturais, em relação direta e simétrica com agentes não-humanos. Para fazê-lo, é preciso mostrar o quanto a Ciência moderno-ocidental contribui para a perpetuação do estigma e do preconceito aos batuqueiros e a outras figuras subalternas. Faço também algumas denúncias pessoais e proponho a inserção de diferentes conhecimentos na Academia – em especial, na Arqueologia.

Palavras-chave: Batuque. Autoetnografia arqueológica. Arqueologia Simétrica. Arqueologia do presente.

Abstract

SANTANA, Ingrid Adrielle de Souza Freitas. **Codinome Macumba:** the life in the Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá. 157f. Dissertation (Mester in Antropology) - Program of Post-Graduation in Antropology, Institute of Humans Cience, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2019.

This dissertation addresses na afro-gaúcho religion, using my own experiences and immersion in the field of study. Thereby I propose na archaeological autoethnography wich focuses, from my experiences, in the sacred and living materiality of a Batuque's Home in Rio Grande, Rio Grande do Sul, Brazil. The goal is to make archeology a more political and symmetrical science, reducing epistemic violence and aiming at equity in relations.

Key-words: Batuque. Archaeological Autoethnography. Symmetrical Archeology. Ercheology of the present.

Lista de figuras

Figura 1 – Foto do documento do Registro de Imóveis.....	73
Figura 2 – Foto do projeto de ampliação da Casa.....	74
Figura 3 – Foto do projeto de ampliação da Casa.....	74
Figura 4 – Sala da Casa, à entrada.....	77
Figura 5 – Casinha do Bará Lodé.....	85
Figura 6 – Imagem da Casa dos Exus e Pombas Giras.....	87
Figura 7 – Casinha do Xangô Kamuká.....	88
Figura 8 – A imagem da Sarita e suas respectivas materialidades, como outras imagens de ciganos da Linha do Oriente.....	89
Figura 9 – Foto do Congá: materialidades e imagens de entidades associadas à Umbanda Sagrada.....	91
Figura 10 – <i>Cróqui</i> da estrutura da Casa e posicionamento das Estruturas Sagradas.....	92
Figura 11 – Foto de um alguidar de Barro.....	94
Figura 122 – Quarto de Santo olhado a partir do Congá.....	99
Figura 13 – Quarto de Santo visto de frente.....	100
Figura 14 – Parte do chão do Quarto de Santo, com um arranjo de flores brancas, uma quartinha branca, o local que se coloca facas azuis e brancas e o castiçal do Bará, na cor vermelha.....	111
Figura 15 – Flores, castiçais de vela de diferentes Orixás. À esquerda, quartinha e Ecó.....	118
Figura 16 – Documento emitido pela SOPS, em 1973, que permitia à Tenda tocar em que se lê Centro Espírita de Umbanda.....	129

SUMÁRIO

Apresentação	11
1. Primeiras definições: Arqueologia e críticas ao fazer científico tradicional.....	27
1.1 Definições.....	28
1.2 Cultura material e Arqueologia pós-processual.....	36
1.3 Críticas ao fazer científico moderno-ocidental.....	39
1.4 Arqueologia por um viés colonizador.....	42
1.5 Considerações e denúncias.....	45
2. Arqueologia do Presente, Arqueologia Simétrica e Autoetnografia arqueológica.....	48
2.1 Estudos culturais afroamericanos e o Batuque.....	52
2.2 Virada Ontológica e Arqueologia Simétrica.....	56
2.3 Arqueologia do presente.....	60
2.4 Afecção e Autoetnografia.....	64
3. História, Histórias e Estruturas do Caminho Sagrado.....	71
3.1 Fundação e Histórias.....	72
3.2 As Estruturas Sagradas.....	83
4. O Quarto de Santo.....	98
4.1. Orixás.....	101
4.2 Obrigações.....	111
4.3 Ayurveda e Sagrado Feminino.....	123
4.4 Batuque, Resistência e “tsunamis”	127
Considerações (espero que nunca) finais.....	131
Referências.....	144
Apêndice - Minidicionário: significado e explicação de alguns termos utilizados.....	150

Apresentação

Peço que o (a) leitor (a) não se choque por demasiado com uma apresentação que já inicia realizando uma autoetnografia – proposta deste trabalho. Examinei bastante, dentro de minha alma, se a colocaria aqui, em um texto “acadêmico”. Mas a verdade é que, criticando toda a série de dicotomias modernas-ocidentais, forjadas às custas de distintas culturas, decido que, por pretender superar a racionalidade kantiana e afetar¹ a quem me ler, através de uma autoetnografia arqueológica e mostrando resistência, o farei. Esta dissertação não é só minha, mas deve me mostrar, deve explicitar quem sou e de onde falo.

O que começou como um projeto acadêmico, uma pesquisa, de fato, incomum na área da arqueologia², se tornou algo além. O respeito, o amor, a afecção em campo pelas religiosidades e ontologias afro-brasileiras e, posteriormente, a completa inserção no Batuque, me fizeram ver que, se antes o tema era um instrumento para consagração Acadêmica (para obtenção dos títulos os quais eu estava planteando), desloca-se em prioridade. Agora a Academia é instrumento para nós – povos marginalizados pela sociedade moderna-ocidental capitalista, para que sejamos, enfim, ouvidos e, graficamente, perpetuados. É um espaço que devemos também adentrar, seja como estudantes afrodescendentes, através das cotas, mas também falando sobre nossas culturas e apreensões do mundo.

Aquilo que, para mim, desde minha graduação já estava plenamente resolvido (que a arqueologia não se delimita por fatores cronológicos, já que estes são, em si, uma concepção moderna-ocidental, e nem todos os povos o compõem da mesma maneira), voltou a me assombrar ao entrar no mestrado. Alguns de meus colegas, além do óbvio estigma racista a que me submetiam, pelo meu tema, tinham igualmente o pensamento de que aquilo que eu estava fazendo *não era* arqueologia.

¹ FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, n.13, p.155-161, 2005.

² Meu projeto, junto a religiosidades afro-gaúchas na arqueologia iniciou em meados de 2012, enquanto eu compunha minha monografia “Gira de Caboclo na Umbanda Rio Grandina: uma contribuição”.

Bem, de fato, eu incorporo no meu estudo sentimentos, afecção, cognição, conhecimento êmico, antropologia, filosofia e, pela percepção do texto, até mesmo literatura. Mas eu não sou graduada em outra área senão arqueologia e estudo as materialidades associadas, em distintos níveis, às sociedades. E devemos (re)agregar o social – composto por seres humanos e não humanos. Entretanto, se tiver de limitar meu estudo a cronologias, a dados quantitativos de materiais, a classificações que não contribuíram e nem contribuirão em nada para meu coletivo (ao qual eu alegremente sirvo), eu abduco desta arqueologia. Minha arqueologia é uma arqueologia simétrica, participativa, política, com compromisso com aqueles que estudo, convivo, amo e sou parte.

Said (2007) demonstra a importância que tem o local de fala para nos posicionarmos. E eu não desejo me tornar uma gravura espectral no meu texto, me ausentando, fingindo neutralidade científica, que nada mais é que uma criação muito bem localizada e que tem por pressuposto violentar outras apreensões de mundo além daquelas consideradas “oficiais” – o olhar acadêmico, o olhar do antepassado branco europeu, o olhar que nos matou e que nos mata por imaginar que precisamos de *tutela* para falarmos e que não permite que falemos de nós mesmos.

Sou filha de Iemanjá, de nação Oyó-Jeje, de tradição da linhagem de Xangô e Iemanjá Bomí. Iansã me fez, Xapanã é meu avô e Oxum é minha madrinha. Estou localizada dentro do Batuque e estou autorizada a falar em nome daqueles pelos quais falo – autorização esta que não dei a mim mesma, mas que os agentes (humanos e não humanos) me concederam. Um (a) pesquisador (a) pode estudar “religiosidades” que não façam parte de sua ontologia, mas peço que não me neguem minha vocalidade. Já calaram meus antepassados, já calaram minhas Mães. Já mataram meus iguais, já exploraram e saquearam o Ayé. Eu tenho direito, tanto como cientista que sou por estudar culturas e materialidades (sem, entretanto, confabular com dualismos ocidentais), como por ser um *instrumento* para aquisição de simetria entre meus coletivos – tanto da Academia como povos de conhecimentos ancestrais.

Acredito que uma breve síntese sobre como fui iniciada pode contribuir para que o (a) leitor (a) compreenda o quão tênue são os limites da “Ciência” e o quanto nosso Odú³ contribui para que tragamos esperança para quem nunca os teve. Eu não vim de manifestação de cultura afro-gaúcha para me fazer na Academia. Meu caminho foi oposto. E, ecoando Favret-Saada, nesse pequeno e denso relato, mostro o quão importante é a afecção e a inserção para a

³ Odú pode ser entendido como destino, mas, particularmente, prefiro defini-lo como “caminhos”. Cada indivíduo possui uma série de Odus, que mais falam a respeito das características que terão ao lidar com as adversidades da vida que, necessariamente, dessas adversidades em si.

realização de uma ciência simétrica, justa, equitativa e para a realização do Odu de cada um de nós.

O começo, a depender, pode se apresentar de maneira problemática. A razão primordial é que nunca compartilhei minha experiência, de maneira formal e escrita para um público maior do que em uma conversa coloquial entre colegas, amigos e amigas, irmãos e irmãs de fé. Trata-se de mais de seis anos de experiência, poucas anotações sistemáticas e, entretanto, muita afecção em campo, neste primeiro momento (FAVRET-SAADA, 2005).

Por essa razão, me permitirei realizar uma regressão extremamente breve a respeito do meu “objeto de pesquisa” e sobre minha própria vida antes de me confrontar com o mesmo – o estranhamento, tido como pressuposto básico para realização da Ciência e, posteriormente, a afecção em campo. Estas informações, nunca reveladas em texto, servirão para que o (a) leitor (a) possa se situar a respeito da minha localidade (geográfica, política e religiosa) e de como se deu a realização das minhas pesquisas, meus motivos e meus interesses.

Originária de Feira de Santana, na Bahia, sou filha de assistente social/pedagoga e neta de professora. Por esta razão, na minha infância, minha mãe e minha avó sempre fizeram questão que eu tivesse bonecas negras, que eu entendesse que nós eramos suas descendentes, assim como de indígenas, e para que eu entendesse que nenhum coleguinha era inferior ou superior a mim. Meus amigos, na Bahia, sempre foram das mais variadas tonalidades de pele e origens. E eu nunca me dei conta de quem eu era. Na minha terra natal, onde os tons de pele costumam ser mais escuros, fui considerada “branca” a vida inteira, sem ao menos saber. A primeira vez que me dei conta de que minha cor era diferente da cor da minha mãe e da minha avó foi aos treze anos quando minha mãe, por telefone, disse a uma amiga “não... minha filha é bem ‘branquinha’”. Antes disso, achava estranho quando as pessoas diziam que eu tinha uma pele clara porque, na minha visão, eu e minhas mães⁴ tínhamos a mesma cor.

Muitos parentes meus elogiavam também o meu cabelo. Diziam que eu tinha uma raiz “boa”, lisa. Eu não entendia a diferença entre os cabelos. Mas via todos os dias na televisão artistas de programas infantis com seus cabelos loiros e lisos e queria ser daquele jeito. Assim, comecei a alisar meu cabelo aos onze anos. Meus parentes diziam que era “sortuda”, pois meu cabelo, quando escovado, “parecia ser realmente liso”.

Entenda, caro (a) leitor (a), que o racismo é tão intrínseco que não consigo odiar os parentes que diziam isso e que me incentivavam a ir, toda semana, queimar meus fios, machucar meu couro cabeludo, passar horas, em que poderia estar brincando ou estudando, presa em um

⁴ Como fui criada pela minha mãe, meu avô e minha avó, chamo a última aqui de mãe também.

salão de adultos. Não sinto raiva por isso, pois, sem exceção, as únicas que aboliram os alisamentos (muito influenciadas por mim) foram justamente minha mãe e minha vó que, ao ouvir como a aceitação da própria estética é um exercício político de aceitação da negritude, se chocaram, pois nenhuma das duas conseguia perceber isso até então.

Toda a minha família materna é evangélica. Tenho primo pastor e um tio que também o é. Cresci indo para a Igreja, aprendendo livros da Bíblia na Escola Dominical. Entretanto, questionadora desde sempre, comecei a indagar minha então religião, seus preceitos e a forma que os pastores interpretavam a Bíblia. A Igreja que frequentava não tinha pressupostos como o de usar apenas saia ou não cortar os cabelos. Ainda assim, eu via machismo e rompi com a igreja aos quatorze anos de idade – o que foi impactante para minha mãe biológica, particularmente. A partir daí, comecei a dizer a todos que eu era deísta, algo em que eu me encaixava melhor e que, diferentemente de outras crenças às quais tive acesso na época, tive a oportunidade de vivenciar.

Em 2011, após ter passado para o curso de bacharelado em Arqueologia pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), me mudei para Rio Grande/RS. A presença de vestígios materiais de manifestações culturais afro-rio-grandenses chamava minha atenção. A todo lugar que eu ia, ebós, serviços, presenças. Eu não entendia e tinha medo. A minha vida toda eu aprendi que religiosidades de matriz africana eram “demoníacas”, “sujas”, “bestiais”. Continuei, assim, minha vida, estudando arqueologia e aprendendo a conviver com as diferenças, mesmo sem *entender*, de fato, nenhuma delas. Mas o *chamado* sempre vem.

Entre os mais diversos assuntos aprendidos e compartilhados nos semestres, na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), alguns chamaram minha atenção. Entre eles, a bioarqueologia e os estudos sobre morte e evolução hominídea, arqueologia da resistência e estudos a respeito do militarismo nas Américas Latinas.

Foi-me fomentado, desde meu primeiro semestre no curso, que arqueologia se tratava do estudo da “cultura material”, da materialidade *humana*. Portanto, para mim, sempre é uma surpresa quando colegas e, até mesmo, professores (as) de pós-graduação, associam arqueologia a apenas estudos do passado, conseguidos através de escavação. Aprendi, lendo Bruneau e Balut (1997), que isso é reduzir todo potencial da arqueologia, diminuí-la a períodos, a localidades e a monumentalidades. Aprendi que preciso dar meu melhor para honrar minha profissão, preciso honrar culturas, preciso honrar povos e ontologias, não as tratar como vestígios isolados, sem nome, a-históricas e sem ligações. Arqueologia, para mim, sempre foi *amar*. Minha paixão, por menos que seja compreendida, perdura há mais de dezessete anos, visto que me decidi pela arqueologia aos nove anos de idade.

Percebo que faço parte dos (as) arqueólogos (as) pouco compreendidos (as), muito criticados (as) e ignorados (as). Eu entendo, atualmente, que apresento uma ameaça. Eu permiti-me afetar e me inserir. Eu me permiti ir além de apenas observar – eu participo. Participar, entrar, amar, *ser*. Eu não me isolei, não me justifiquei como “cientista pura”, não ignorei pessoas ou objetos. Cada vestígio, cada caquinho, cada osso, um respeito maternal: sempre criticaram que, ainda que rápida na realização de limpeza e catalogação, eu olhava para cada vestígio como um filho, com tanto respeito e cuidado, que parecia uma “fetichista”, uma “tola obcecada” por materialidades, tratando-as “como pessoas”. Mas isso sempre me pareceu tão lógico, parte intrínseca de mim e de uma ciência que eu sempre quis acreditar que fosse possível.

Em determinado contexto, passei a ter disciplinas sobre arqueologia da escravidão e, posteriormente, História e Cultura Afro-Brasileira com aquele que, posteriormente, seria meu orientador. Me recorro de ir à biblioteca da FURG, pesquisar sobre o tema. Lembro-me do encantamento, da dor, da empatia sentida como água morna no meu coração enquanto lia, imaginava e respirava o cheiro tão característico dos amontoados dos livros frente a mim.

Ainda que tenhamos falado a respeito de “religiosidades” de matrizes africanas, o interesse por este assunto, especificamente, se tornou óbvio e intenso. Eu conseguia perceber, como uma atmosfera no ar, como a umidade de roupas estendidas pela manhã por conta do orvalho, como se aquelas sim fossem as maiores resistências dos escravizados. Eu via que, tão além do que alguns estudiosos, preconceituosamente, chamavam de mitologias, havia resistência e luta. Entretanto, não se pode requerer que a Academia note isso (especialmente a arqueologia), havendo quilombos, revoltas armadas e todo um idealismo de pureza cultural em buscar vestígios remontando ao (imenso!) continente africano. Decidi fazer o que, até então, considerava “minha parte”.

Estudando, honrando aqueles que foram barbaramente violentados, estuprados, mortos, degradados. A cada página lida, uma emoção profunda surgia em meu peito, como o soluço de choro que não demos, como o sobressalto de um susto noturno silenciado. Em minha pele, aquelas experiências se tornavam físicas. Chorava pelos abortos cometidos por tanto amor àqueles que ainda não nasceram, soluçava por quem foi jogado ao mar nos trajetos dos navios negreiros. E, então, foi numa tarde, ao pegar o livro de Prandi sobre “mitologia ioruba”, na sala gelada da biblioteca do Campus Carreiros, que escutei “você precisa ver com seus olhos, sentir com seu corpo! Vá visitar”.

Na época, em minha mente moldada por uma ética protestante e pelo pensamento humanista da Academia, pensei comigo “foi algo da minha mente. Essa voz foi meu

‘subconsciente’ falando comigo”. Pensei em Freud e Jung, pensei nas terapias as quais fui submetida desde cedo por ser “criativa demais”, por ser “sensível demais” – obviamente traços depressivos, pela medicina, pela psiquiatria e psicologia tradicionais. Entretanto, ao percorrer a história daqueles “mitos”, me sentia mais forte. Sentia alegria, como o sol que surge após uma tempestade. Como a beleza de uma brisa gelada em um calor de verão, a onda gelada que alcança seus dedos do pé ao caminhar na areia ardente de uma praia. Eu realmente precisava ir vê-lo. Precisava sentir, compartilhar daquela alegria. Ser alcançada por aquele brilho. Talvez fosse egoísmo querer me aproveitar de tamanha luz, mas eu desejava aquilo. Eu precisava.

Me lembro que nem sabia por onde começar. Eu iria, sem referências, percorrer um caminho desconhecido, um caminho que, durante dezenove anos de minha vida, eu via como um caminho do diabo, um caminho do mal. Fui criada para perceber manifestações não-cristãs-protestantes como completamente erradas e demoníacas. A academia e a arqueologia me fizeram perceber que tais manifestações eram apenas o primeiro passo: não existia isso de “demoníaco”, mas eram “apenas” manifestações *humanas*, criações de mentes não racionais e pouco evoluídas. Nunca ninguém foi rude o bastante para dizê-lo em voz alta, mas eu via: ou o desprezo por parte de radicais; ou a condescendência de, supostamente, “liberais” que tinham pena daquelas mentes “selvagens” – ainda que, publicamente, criticassem o uso desses termos para mostrar suas respectivas superioridades éticas.

Perdida, comecei a perguntar para algumas amigas próximas se conheciam um centro que eu pudesse ir. Um bom número (eu nem tinha ideia de que havia na minha sala) delas era umbandista, mas eu ainda não inspirava *confiança*. O segredo ainda não poderia ser revelado. Eu, a menina baiana, numa terra de gaúchos, mais obcecada por estudos que por festas, a crítica entre os jovens supostamente liberais. Aquela que sempre lia os textos, que sempre tinha uma opinião e que, por isso, podia ser vista com desprezo pelos seus colegas e com admiração pelos seus mestres. Por coincidência (ou não), na mesma época, tive alguns problemas pessoais e, em determinada noite, uma amiga me enviou uma mensagem pela internet. Lembro-me que ela me deu o endereço, o nome da cacique e me disse apenas que era um lugar maravilhoso⁵.

Se fosse hoje, muito provavelmente não teria tanta coragem, já que não contatei com ninguém antes da minha ida. Apenas fui. Era um dia claro, pouco quente, e entrei no Centro. Na porta, uma casa “normal” que, a não ser pelas folhagens bem cuidadas e flores

⁵ Inclusive, recentemente, me reencontrei com esta minha amiga. Ela, emocionada, me disse o quanto se orgulhava por ter sido uma “fagulha” no meu processo, processo esse que, segundo ela, deixaria os nossos orgulhosos.

belíssimas, passaria como *mais uma casa* daquela rua. Abri o portão e dei passos até o batente da porta.

Se eu fecho meus olhos, consigo ver claramente aquele espaço: era uma sala não tão grande, com bancos compridos formando um meio-círculo. Havia uma divisória na própria sala com uma cortina vermelho-escuro. E, à frente da porta, esculturas e imagens. Imagens de santos, de índios (caboclos), de pretos-velhos. Velas de todas as cores, copos cheios ou pela metade com bebidas diversas. Fotos de pessoas próximas às imagens, espadas pequenas, chaves. O paraíso de todo arqueólogo: tantas materialidades, tantos significados. Próximo ao Congá (altar umbandista), duas poltronas velhas, mas confortáveis, atrás das cortinas, como se *separasse* o mundo sagrado do salão mais amplo. Fui alertada por uma velha índia com a voz baixa, mas firme:

- Tira o sapato, filha. Isso é chão sagrado.

A moça que estava próxima e que, posteriormente, descobri que se chamava Luciana e que era filha da “velha índia”, acudiu e disse à senhora:

-Fui eu que me esqueci de avisar para ela, mãe!

Eu tirei rapidamente meus sapatos, obediente. Ela me mandou sentar. E foi o que eu fiz. As poltronas não ficavam de frente uma para a outra, mas lado a lado. Me sentei ao lado daquela senhora, tão misteriosa, tão serena. Ela era a mãe-de-santo (cacique)⁶, dona Jacuí. Ela sentou ao meu lado e, jogando carvão na água⁷, começou a chorar. Me perguntou o porquê de eu ainda não estar *trabalhando*. Eu falei que estava estudando e que depois pretendia trabalhar em minha área. O que ela quis questionar, me explicou, é por qual razão eu não estava cumprindo minha missão na terra. Era para eu trabalhar junto a eles – Guias e Orixás, me desenvolver em minha mediunidade, ajudar. Não preciso dizer o choque que levei. Como eu, filha, neta e bisneta de evangélicos, uma das minhas bisavós tendo, inclusive, fundado a Igreja onde cresci, poderia ter qualquer missão em uma religião de origens africanas (porque, até então, a Umbanda, em minha tola cabeça, era algo completamente “africano”)? E pequei em não lembrar dos meus outros antepassados. Os que foram violentados para que eu nascesse e que, hoje, mostro ao mundo orgulhosamente.

⁶ Faço ambas referências a dona Jacuí, pois o Centro era de Umbanda Cruzada. Entretanto, no tempo em que frequentei o mesmo, só tive experiências com a Umbanda. Era muito raro se tocar para os Orixás e, mesmo me aconselhando entrar no Batuque, não fui iniciada no mesmo por ela.

⁷ Dona Jacuí, apesar de ter axé de búzios, por se concentrar mais na parte da Umbanda, jogava, periodicamente, desta maneira. Em sua frente, um copo com água onde ela ia pegando pedaços de carvão, “jogando” delicadamente um por um na água do copo. Ela conseguia enxergar o que precisava desta forma através do movimento da água quando o carvão era jogado.

No sábado da mesma semana, poucos dias após dona Jacuí me dar essa “intimação”, fui na primeira *terreira* da minha vida. A *terreira*, ao menos em Rio Grande, se refere aos dias de gira e de trabalhos na Umbanda. A estrutura do local onde ocorrem essas festividades são chamadas de Casa, Centro e, até mesmo, Tenda. Ao chegar na *terreira*, fiquei sentada na parte da assistência, observando, num misto de pavor e fascínio, tudo o que ocorria. Já suprimindo meu preconceito (ou, ao menos, assim pensava), imaginava que as pessoas “fingiam” estar incorporadas ou estavam em tamanho estágio hipnótico que agiam daquela forma; ainda assim, admitia, era impressionante como eles tinham forças humanamente improváveis quando fingiam-ou-acreditavam-ser as entidades.

Duas semanas depois, eu simplesmente não consegui deixar de ir novamente na *terreira*. Mas, desta vez, dona Jacuí me surpreendeu ao me informar que eu iria “entrar na corrente”. Eu o fiz. Ninguém me disse o que eu deveria fazer, mas, observando os gestos dos outros, eu repetia e aprendia. Só depois compreendi que, dentro das manifestações culturais de matrizes africanas, no Rio Grande do Sul, o aprendizado ocorre exatamente desta maneira – olhando, repetindo, aprendendo. No meio da Gira de Caboclo, a cabocla Jurema da Mãe Jacuí olhou para outros caboclos que estavam no mundo e disse, olhando para mim, “gira ela!” Fiquei atônita.

Os caboclos começaram a me girar, a passar seus ramos de plantas sobre mim, a soltar a fumaça dos seus cigarros de palha no meu rosto. Comecei a ficar tonta, mareada... queria escapar. Queria correr. Queria gritar. Comecei a me imaginar gritando alto e forte, comecei a me imaginar fumando. Comecei a me imaginar correndo por matas verdes de outrora. E foi, então, que tudo parou de girar. Tudo ficou preto e, quando eu voltei a mim, estava suada e ofegante. O relógio me informava que cerca de trinta minutos haviam se passado. E nesses trinta minutos que, de forma alguma, foram os minutos em que eu girei: eu não estive neste plano. Onde eu estava? Não sei. Quem estava no meu lugar, com meu corpo material? Tenho alguma ideia hoje, mas nenhuma certeza. Gostaria de dizer que foi a única vez que meu caboclo ou cabocla chegou. Após isso, apenas se encostavam, nunca incorporavam.

Não tinha mais como dar desculpas “lógicas” a mim mesma, falar de estados hipnóticos, falar de histeria, falar de estruturas “simbólicas” para compreensão da incorporação, da manifestação de entidades. Eu senti, eu *vivi* aquilo. E o que, inicialmente, era para ser um trabalho de uma disciplina da faculdade, se tornou a minha monografia de conclusão de curso.

Meu orientador, professor José Carlos Vieira Ruivo não era arqueólogo. E isso, para mim, foi muito mais enriquecedor do que difícil. Conteí toda minha experiência a ele, a respeito das minhas vivências e ele me forneceu embasamento na dita “observação

participante”, para que eu pudesse me embasar *cientificamente* na realização do trabalho. Foi o que fiz.

A minha monografia, intitulada “Gira de Caboclo na Umbanda Riograndina: uma contribuição” fez homenagem ao meu primeiro real contato com uma “religiosidade” de matrizes africanas – que também tem matrizes kardecistas e da pajelança indígena. No trabalho, entrevistei irmãos, caciques, pessoas que participavam da fé umbandista. Suas vozes, minha voz, experiências, materialidades. Na minha defesa, um dos professores da banca, me perguntou se eu não achava que meu trabalho era mais antropológico que arqueológico. Minha resposta, a qual tenho muito orgulho, foi que essa interface de diferença, para mim, não precisava ser clara. Se honrar as pessoas, as entidades, a cultura era fazer antropologia, então que o fosse. Mas ignorar tais aspectos para falar única e exclusivamente de materialidades para ter respaldo suficientemente arqueológico não seria feito por mim. Acredito que minha resposta, apesar de um tanto incisiva – o (a) leitor (a) perceberá, com a leitura desta dissertação, que é uma característica minha – agradou tanto aos professores da banca quanto aos guias, pois fui aprovada com nota máxima.

Entretanto, o fazer “ciência” me era muito importante. Eu não conseguia viver “servindo a dois mestres”. A Ciência exigia de mim o estranhamento, o distanciamento. Eu dizia isso a meu orientador que, pacientemente, me aconselhava a seguir meu coração. Foi então que, antes de terminar a monografia e, por conselhos da própria dona Jacuí, que sempre dizia que meu caminho era na Lei de Santo⁸, que migrei para o Batuque. Não me arrependo disso. Foi necessário e estava no meu Odú. Eu precisava sair da Umbanda, que ainda sinto carinho inigualável, para me iniciar no Batuque. Quando tentei entrar no mestrado, ainda com a insegurança de fazer ciência e separá-la da minha vida pessoal, fiz meu anteprojeto sobre Orixás na Umbanda. Eu não passei.

No ano seguinte, talvez por estar mais ousada, fiz meu anteprojeto sobre o Batuque. E passei. Desta vez, não abandonaria o meu coletivo pela Ciência.

Meu intuito inicial era o de traçar a historiografia da “religiosidade” batuqueira e a análise da “cultura material” ligada aos rituais fúnebres nesses coletivos, me valendo das correntes “pós-processuais” na arqueologia. Entretanto, com o aprofundamento a respeito do tema, em especial com o contato com outras perspectivas teórico-metodológicas no mestrado acadêmico em Antropologia, área de concentração Arqueologia, me descobri mais voltada a uma perspectiva pós-colonial de análise, em um sentido mais amplo do termo, enquanto

⁸ Ou seja, trabalhar diretamente com os Orixás – como é o caso do Candomblé, do Xangô do Recife e do Batuque Gaúcho.

questionadora da colonialidade do saber, pois sofri preconceito de muitos por tratar do meu tema – mestres que me trataram com extrema violência.

Acredito que a análise da hegemonia do discurso, bem como da violência epistêmica para tratar de temas e de coletivos que compartilham de outras formas de se apropriar de seus diferentes e múltiplos mundos, tornam-se relevantes tanto na antropologia (que já vem sendo feita com outros legados da escravidão) quanto na arqueologia. Possibilita também a outras vocalidades – como a minha própria e de outras tantas perspectivas êmicas que foram silenciadas e marginalizadas ao longo do discurso intelectual – de verdadeiramente ter legitimidade em seus discursos e tratar de temas que, muitas vezes, por distintos motivos, passam despercebidos e/ou são interditados na relação pesquisador/pesquisados. E estas “interdições” ou manutenções daquilo que os grupos pesquisados (seja na arqueologia ou na antropologia) revelarão ou esconderão têm relação direta com o histórico de tais grupos e das relações de poder.

É, acima de tudo, um discurso que não está de maneira alguma em relação direta, correspondente, ao poder político em si mesmo, mas que antes é produzido e existem em um intercâmbio desigual com vários tipos de poder, moldado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político (como uma ordem colonial ou imperial), com o poder intelectual (como as ciências reinantes da linguística comparada ou anatomia, ou qualquer uma das modernas ciências ligadas à decisão política), com o poder cultural (como as ortodoxias e cânones de gosto, textos e valores), com o poder moral (como as ideias sobre o que “nós” fizemos e o que “eles” não podem fazer ou entender como “nós” fazemos). (SAID, 2007, p. 24).

Aprendi, a duras penas, que essa Ciência precisava ser revista, criticada, que essa Ciência já matou, que essa Ciência já causou atrocidades, já suprimiu outras ontologias e culturas e que separa o inseparável em tantas apreensões de mundo. Essa “Ciência” que é racista, que se acha onisciente para falar dos outros e nunca para olhar para si, que almeja perpetuar sua tradição e seu método (e respeito isso), mas que não permite a inserção de outras tradições – salvo quando estas estão *tuteladas* por um pesquisador onipresente. Decidi, então, permanecer na minha “religião”, na minha Casa, e falar de nós, junto aos meus Orixás, irmãos, irmãs e Mãe de Santo. É confrontar hegemonia do conhecimento, resistir às pressões dos meus pares, desafiar a violência epistêmica. Acima de tudo, é superar os “limites” que me impõem e me colocar em prol de uma equidade de relações. Muito já foi dito sobre manifestações culturais negras, mas quantos de nós falamos a nosso próprio respeito?

Com isso em mente, fui desafiada, desacreditada e, até mesmo, humilhada por alguns pares da arqueologia (por vezes, professores meus, de distintas correntes teóricas), meu trabalho foi ganhando mais forma, mais vetor político que antes e, também, mais representatividade. Se eu já imaginava fazer uma arqueologia colaborativa (SILVA, 2012),

neste trabalho, faço uma arqueologia participativa, onde eu sou *instrumento* para contar experiências, vivências, vozes, desejos.

A minha pesquisa, todo o tempo, desde o momento em que entrei no mestrado, se guiou por aquilo que meus Orixás, minha Mãe de Santo, meus irmãos e minhas irmãs de Santo compartilhavam cotidianamente. Se, inicialmente, eu pretendia realizar minha pesquisa a respeito dos rituais fúnebres do Batuque Gaúcho, foi pelo aconselhamento dos irmãos, Mãe de Santo e, por fim, dos Orixás (através dos jogos de búzios), que esta ideia foi suprimida, pois sou filha de Iemanjá.⁹ Acatei essa decisão. Meu ego, como intelectual acadêmica, teve de estar suprimido pelas vontades superiores à minha, principalmente quando assim diziam os Orixás. Foram Eles que aqui me colocaram e são Eles que me guiarão.

Pode ser que, para o conhecimento mais tradicional da Ciência, isso pareça falta de “autoridade científica” ou de “encabeçamento” de uma pesquisa. Mas, como disse, estou questionando essa Ciência, com apogeu no iluminismo, que dá plenos poderes à figura humana intelectualizada. Mas eu, mesmo “cientista”, tenho poderes reduzidos pelo fato de ser mulher e por não ser “branca”, mas, ainda assim, decido compartilhar desse “poder” – nossas vivências. Eu reclamo o direito de falar e, através dele, outras vozes que, nem pela vida cotidiana, muito menos por conhecimento “oficial”, tiveram qualquer direito possam também ser ouvidas. O meu direito se torna nosso direito. E, como eu disse anteriormente, sou um *instrumento*, alguém dentre os milhares de seres (humanos e não-humanos) que teve a permissão, concedida por Eles, de falar sobre nossas práticas.

Reclamo meu direito como uma “menina esperneando”, como me disseram outrora. E sim: minha fala parece desesperada porque o é. E se saio “com minhas armas”, “batendo” em “gregos e troianos” é porque tanto os “gregos” quanto os “troianos”, de alguma maneira, violentaram minha possibilidade de falar – seja por uma análise deveras científicista, seja por uma análise centrada apenas na figura humana, algo que, para as mais diferentes ontologias, não contempla nossa realidade. Não necessitamos de tutela! Seria mais fácil utilizá-la, me esconder para “passar” pelas adversidades da Academia. Mas decidi abdicar dela. E mais: resolvi denunciá-la enquanto a violência que, se travestindo de “bondade” e de “humanismo”, continua renegando a vocalidade de grupos historicamente marginalizados.

Por essa razão, por ainda ter medo (afinal, um cachorro, de tanto apanhar, passa a morder para se defender), a estrutura desta dissertação permanece “ortodoxa” em alguns aspectos, como na organização dos capítulos, nas definições de palavras, na parte teórico-

⁹ Balé se trata da estrutura, geralmente nos fundos das Casas de Batuque, onde são servidos os antepassados da Casa que já faleceram.

metodológica utilizada por mim, etc. Também algo questionado, tendo em vista que minha banca foi composta por pessoas da Educação, é a utilização de dicionários. Mas, quando escrevi esta dissertação, escrevi visualizando dois grupos aos quais pertenço, a saber: o Batuque e a Academia, assim, seguindo sua produção, quis torná-la mais inclusiva e mais explicativa possível. Minha versão final permanece com as definições encontradas nos dicionários, apesar de, com exceção de Lopes (2006) e Cacciatore (1988), terem foco nas definições moderno-ocidentais, também, apesar de eu as criticar.

Também ressalto que, em distintos momentos, faço críticas a muitos ou “pego as minhas armas”, como me disseram. E me surpreendi porque, ao ler minhas palavras, muitos se ofenderam pessoalmente com elas, sendo que não foram as pessoas que cito nas minhas denúncias. Infelizmente, como diz um ditado baiano, se a carapuça serve, que se vista até o tornozelo e faça-se uma autculpa, tentando compreender aquilo que digo com empatia e respeito ao meu coletivo.

Quando falo também de “moderno-ocidental” ou “moderno-capitalista” estou me referindo a toda uma modernidade que, em seu apogeu iluminista e com as suas colonizações, se impõe a diversos povos e culturas. E critico este enquanto ontologia, pois essa ontologia matou, estuprou, violentou, segregou e humilhou inúmeros povos (o que ocorre até o presente momento). Me questionaram sobre a visão judaico-cristã, a mãe da ontologia moderno-ocidental. Ela permanece nos violentando. Afinal, grupos de fanáticos evangélicos continuam invadindo terreiros, nos ameaçando, agredindo e nos matando. Entretanto, a ontologia moderno-ocidental vai além, pois ela não se prende mais à religiosidade judaico-cristã: ela se insere no Estado, nas práticas, na Educação, na Ciência e nas formas de vida da sociedade brasileira, de onde falo. A Constituição Brasileira, que tanto querem destruir atualmente, infelizmente, peca em não considerar outras ontologias como mais que apenas “religiões”, por exemplo. Temos pouco arcabouço político-social para nos defender de situações absurdas que o próprio Estado nos impõe. Então, essa ontologia ultrapassa, há muito tempo, a esfera religiosa.

Considerarei muito se iria realizar essa crítica neste momento, tendo em vista a guerra, sem medida, à ciência e à educação. Mas a verdade é que eu preciso de mais: eu exijo mais. Preciso realizar essa crítica para que, dentro da arqueologia, possamos nos conscientizar, nos politizar (além das redes sociais), descer do degrau de nossa arrogância e estabelecer diálogo com o povo. Porque o povo nos odeia porque também nós não falamos com ele. E essa autculpa vejo que ninguém quer fazer.

O máximo que os arqueólogos realizam, além dos encontros periódicos entre os pares, são exposições, museus e a famosa “educação patrimonial”. Mas inserir verdadeiramente os atores no discurso é ainda uma prática frágil e temerosa. Aproveita-se as informações dadas pelos atores, mas pouco se faz, politicamente, por eles. Estamos sempre fascinados pelo passado e, raras exceções, nos focamos no presente e na vida daqueles para os quais realizamos a “educação patrimonial” – inclusive, fazemos o que está previsto em lei e vamos embora para nunca mais voltar. São relativamente recentes as inserções dos grupos que pesquisamos verdadeiramente no discurso acadêmico.

E eu, mesmo aparentemente “ocidental” pelas minhas linhas de formação, encontrei dificuldades imensas para poder falar plenamente nesta dissertação. Imaginar-se-á outros grupos que não tiveram acesso a uma educação “formal”? Precisamos discutir sobre isso e ir além: minha guerra não é contra a ciência. É contra o não agregar outras formas de conhecimento na arqueologia, importar modelos-prontos e subjugar povos (pretéritos ou presentes) a tais metodologias. É contra a análise não crítica de que ainda estamos violentando diversos povos e culturas, sem sequer nos darmos conta ou assumirmos nosso local de privilégio.

Retorno a Said (2007), quando ele nos informa sobre a importância em evidenciar, além de quem fala e de onde fala (após esse relato), sobre para quem se fala. Falamos para todos aqueles que queiram nos ouvir, pares intelectuais, acadêmicos, para população em geral que acredita que somos do “demônio” ou que somos inferiores em qualquer aspecto. Falamos para nós mesmos, não como regra, afinal, cada Casa tem suas regras, mas para ver que nós podemos fazer também, que nós podemos ser. Falamos para as futuras gerações para que saibam que nosso amor e nossa resistência conseguiram manter-nos vivos em nossas práticas e ontologias. Falamos àqueles que não nos conhecem; falamos a quem nos conhece e nos odeia; a quem nos conhece e não se importa e a quem nos conhece e nos ama. Falamos porque, nesta oportunidade, podemos, enfim, falar. E, apropriando-me das palavras de Clarice Lispector (1998), é porque há o direito ao grito, que grito!

E eu sou extremamente grata à oportunidade que tive em ambas as Universidades em que estudei (FURG e UFPEL), pois, apesar de ter sido violentada por alguns membros do quadro docente, em outras instituições este trabalho e esta força contida nele sequer poderiam existir. Então, por qual razão reclamo? Estou reclamando “de barriga cheia”? A razão é simples: apesar desse momento ser extremamente delicado para a Ciência, é necessário fazer reflexão sobre como melhorar e tornar mais simétrica a Academia.

Pois o direito – meu, do meu povo e de povos que não compactuam com a ontologia moderno-capitalista, está gravemente ameaçada neste exato momento. Vemos políticos colocarem em perigo nossas identidades, particularidades, nos humilhar publicamente, não somente com o aval da nação brasileira, como com aplausos, ovacionados por falarem monstruosidades. Agora, se tudo se concretizar, com o nosso atual presidente, esta seja, talvez, minha última oportunidade de escrever sobre os meus e perpetuá-los dentro da Academia. Provavelmente, eles tentarão nos reprimir, mas nós temos séculos de resistência: podem matar um por um de nós, mas jamais matarão nossa cultura e nem nosso amor. Nossa vida, como demonstrarei neste trabalho, perpassa o nosso físico humano. Então, ainda que eu seja abatida, quem sou e quem está comigo jamais acabará.

O problema, de fato, não é o presidente e sim o que chamo de “fã clube”. Eles nos atacam, nos ameaçam, nos matam e nos agredem física e psicologicamente. O discurso do presidente eleito está a legitimar todo tipo de barbárie e intolerância, antes, obviamente, existente (não nos enganemos), mas contida em apenas olhares e “piadinhas” sem graça, nos almoços de domingo. Com o discurso do cidadão – tido como um ídolo, um “mito” - o olhar virou gritos de “vamos matar viados!” e as piadinhas se transformaram em doze facadas num homem negro. Esses gritos, essas facadas, uma por uma, atingem todo um coletivo – o coletivo que, dizem os maus, “não servem nem para procriar”.

Meu texto, anteriormente, já tinha intenção de apresentar resistência. Hoje, ele precisa ser resistência. Por mim, pelos meus, pelos coletivos marginalizados. Minha arma é a palavra e, pela minha voz, amor. E, pelo nosso direito de *ser*, é que estou aqui. Estamos todos aqui – até mesmo aqueles que mataram.

Eu queria um texto lotado de resistências e político. O que eu demorei a perceber é que o fato de eu escrever, de colocar a Ciência ao nosso favor para poder falar sobre nós, na primeira pessoa (seja do singular, seja do plural) é, em si, a própria resistência. Apenas o fato de sobrevivermos e fazermos manutenção de nossa tradição, o fato de estarmos aqui, notados por quem nos entende e aceita ou ignorados por quem nos odeia ou não nos compreende é, em si, a nossa maior resistência.

Portanto, esta dissertação utilizará dos métodos que, a meu ver, mais podem tratar sobre o meu coletivo com mais simetria e menos violência possível. Para isso, minha intenção é realizar uma autoetnografia arqueológica, a partir das materialidades *vivas* e com um fim em si mesmas. Para compreender a *vida* nas materialidades e estruturas sagradas, foi necessária completa inserção. Mas, para “traduzir” para Academia (sem, no entanto, realizar qualquer tipo de violência epistêmica ao meu coletivo), parto dos pressupostos da arqueologia simétrica.

O objetivo é trazer à Academia novos conhecimentos. Muitos arqueólogos, que trabalham com passados mais remotos que o meu, perguntam muito sobre materialidades que encontram em suas escavações e se seriam ou não de manifestações “religiosas”, e como as interpretar. Entretanto, o objetivo não é a *comparação* e sim honrar e trazer, para a discussão acadêmica, um texto produzido por uma filha de Santo do Batuque sobre a Casa de Batuque.

É a possibilidade de consolidar, verdadeiramente, o poder de voz dos “subalternos” e fazer com que tiremos as “máscaras brancas”, para que tenhamos voz ativa e agência na produção do conhecimento. E me orgulho de estar aqui, pois muitos batuqueiros que conheço não adentram este espaço, justamente porque sabem as violências que sofremos aqui dentro – vindas de pessoas que, colocando máscaras de “bons samaritanos”, nos apunham pelas costas.

Entretanto, pelas minhas ancestrais, pelos meus Orixás e por toda a comunidade de Batuque (de distintas Nações), eu digo: ocupem todos os espaços que puderem, pois há menos de cinquenta anos atrás, nossos Pais de Santo sequer podiam entrar nestes espaços. Chega de tutela de quem nos violenta, chamando nossas práticas de “adaptação” e também de quem, fingindo-se de bonzinho, faz textos que nós não entendemos, com suposições absurdas as quais, para preservar seus status, chamam de “interpretações”- mesmo que nós sejamos um coletivo existente, que poderia, facilmente, explicar o que significa cada coisa para nós, em nossa ontologia.

Mas é desconfortável entender outra ontologia e eu entendo isso. É desesperador olhar no espelho e enxergar que, ao invés de salvador, se é opressor. É mais fácil utilizar do deboche, da violência simbólica que nos fala Bourdieu, do que realmente deslocar o pensamento e entender que não precisamos de tutela que, no fim, permanecerá nos violentando.

Sofro com depressão há muitos anos e só me recordo de ter sentido tanto medo apenas uma vez na vida – quando descobri, aos dezessete anos, que era portadora de Esclerose Múltipla. Se, por um lado, minha consciência e minha completa devoção àqueles sobre quem falo me fazem seguir, a tristeza pelos horrores que vi, desde as eleições do ano passado, a sensação de impotência, o medo me fizeram não querer sair da cama, mas sim me esquecer, me alienar. Quem dera fosse eu completamente alienada! Quem dera eu fosse egoísta. Quem dera eu pensasse apenas na minha vida e não na dos outros. Seria uma pessoa menos “nobre” e sem empatia, é bem verdade. Mas a dor, essa dor que me golpeia, me sufoca todos os dias, não existiria. Mas sou assim: sempre à flor da pele, sempre sensível a dor de meus irmãos e minhas irmãs. Choro todo o tempo e, brincando – mas, no fundo, falando sério, digo que, em minhas lágrimas, carrego as dores do mundo. Porque quando choro, geralmente não sou só eu. Nunca sou só eu – comigo, há milhões.

Neste momento, contudo, tudo parece tão incerto como a turva água do mar numa tempestade de verão. Sei o que deveria fazer: listar cada coisa, metodicamente, para que, com uma frieza “racional”, eu pudesse realizar minhas tarefas – incluindo a de não escrever uma dissertação tão subversiva, em todos os sentidos. Esse seria o caminho mais fácil e, muito provavelmente, o menos doloroso. Não seria violentada por donos de “arqueo-feudos” que preferem humilhar a ler certas bibliografias, não seria rebaixada por meio de chacota, quando minha Mãe está *comendo* em minha cabeça. E não teria tanto medo de arriscar, pois sei o quanto esta dissertação é, essencialmente, revoltada e dolorida. E, para me “vingar” pela dor a que me submeteram, coloco falas que comentamos entre nós (estudantes indígenas, quilombolas, batuqueiros etc.), mas que temos medo de dizer frente aos “donos” da verdade – esta que seria unívoca para eles.

Porque é comum se violentar alunos – especialmente aqueles que colocam em perigo uma hegemonia de discurso.

Mas tenho fome de lutar por um mundo melhor e tenho sede de *ser*. E, entre ser e parecer, decido que tomarei coragem e escreverei como sou: ser humano complexo, que está lá e aqui; que está no “antes” e no “agora”, com “razão” e com “fé”. Faço das palavras de Lispector (1977), novamente, as minhas “Me compreender não é uma questão de inteligência e sim de sentir: ou toca ou não toca”.

Peço a ti, leitor (a), honrosamente, que me permita *tocar* você. Sinta para compreender esta dissertação. Mergulhe nas águas da nossa ontologia, da poesia, da arqueologia, da antropologia, das minhas críticas “tsunamis”, da Tenda e de seu sagrado. Apenas encha seus pulmões com ar puro e permita-se.

Esta escrita que parece desesperada marca o sentido da produção que segue, marca uma posição tomada por muitos brasileiros e muitas brasileiras em todo o país. Ela é a forma de expressão que está ainda viva em muitos corações. No meu, agora, é o estímulo para a escrita, que é desprovida da máscara de isenção da ciência ocidental.

Alupo! Que Pai Bará guie nossos caminhos!

Capítulo I

Primeiras Definições: Arqueologia e críticas ao fazer científico tradicional

Considerarei, ao longo de meses, se devia me dedicar a uma parte inteira de um capítulo para definição de termos, tendo em vista o anexo com um “minidicionário” de significados êmicos. Chego à conclusão de que, embora alguns termos sejam cotidianamente utilizados, há a necessidade intrínseca de esmiuçar e especificar quais sentidos serão utilizados neste trabalho. A razão primordial é a responsabilidade inerente que possuo com esses dois “mundos paralelos”: a Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá¹⁰ e o Meio Acadêmico. Somada a essa responsabilidade, também fui questionada, por minha banca de qualificação, sobre determinados termos, tendo em vista a possível multiplicidade de significados.

Portanto, visando facilitar o entendimento, dar clareza, e assumindo meu papel, tanto como divulgadora de conhecimento êmico, como cientista social, começarei este capítulo definindo palavras-chave que serão utilizadas neste trabalho e suas delimitações de significado no texto¹¹.

Após essa primeira parte de definições, vamos apontar no que consiste a arqueologia e definir o seu objeto epistemológico. Em seguida, vamos abordar as críticas à ciência moderno-ocidental, que passei a realizar no decorrer do meu processo com esses dois mundos (dentre outros) que faço parte e retomaremos a arqueologia com essas críticas. Penso ser vital “mastigar” bem esse tema, já que pretendo que minha dissertação seja lida por diferentes pessoas, de distintas áreas.

Então, caso o (a) leitor (a) já esteja familiarizado no que consistem tais críticas, favor ter paciência e relembrar que, enquanto uma cientista contra a colonialidade do saber e

¹⁰ Essa responsabilidade também se aplica a outras Casas de Batuque, de diferentes Nações, e a outras religiosidades que tenham matrizes africanas.

¹¹ Nos capítulos da pesquisa de campo, entretanto, alerto o (a) leitor (a) para o “minidicionário” anexado, que terá relevância fundamental na fluidez da leitura.

violência epistêmica, não posso jamais ser lida apenas pelos meus pares. Por essa razão, muita coisa pode parecer, num primeiro momento, muito “mastigada”. Mas o intuito é evidente: no nosso segundo capítulo, com as abordagens que utilizarei, já se tenha ficado evidente as razões para usá-las e haja uma sequência fluida do texto.

1. 1 Definições:

O trabalho de descrever e explicitar argumentos em construção, que são estas definições, que discorro a seguir, é fruto da necessidade de construir uma terminologia que seja entendida tanto no saber tradicional quanto no saber produzido pelo pensador acadêmico.

1.1.1 Batuque

Se no *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Batuque é definido enquanto a designação de algumas danças africanas¹² (FERREIRA, 2010, p. 294), o *Dicionário Escolar Afro-Brasileiro* define Batuque, também, como “certas danças afro-brasileiras” (LOPES, 2006, p. 28), mas faz intrinsecamente uma crítica ao nos informar que tais danças assim eram chamadas *genericamente* e pelos portugueses.

No mesmo dicionário, aponta-se que o termo também é aplicado, *genericamente*, aos cultos afro-gaúchos (LOPES, 2006, p. 28), o que é corroborado por Cacciatore (1988), em seu *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*, que define Batuque enquanto nomenclatura *genérica* e *leiga* para cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul.

São chamados templos de Batuque aqueles que cultuam a ancestralidade, seja na forma de Orixás, seja na forma daqueles que já faleceram e se tornaram eguns¹³. Nesses templos, há a o Pai ou a Mãe de Santo (Babalorixá e Ialorixá, respectivamente) e os filhos de Santo (Yawós)¹⁴.

Os filiados ao Batuque se denominam “batuqueiros”, entretanto assim se proclamam para os *íntimos* ou como *afronta*, devido ao estigma e preconceito que circundam a “religião” (CORREA, 1994). Particularmente, de maneira êmica, não considero a classificação de Batuque como uma classificação *leiga*, como colocado em algumas definições acima. Pelo

¹² Também pode significar, no dicionário Aurélio, “baile popular ao som de instrumentos de percussão”. O mesmo dicionário ainda define este termo como culto relacionado com o *babaçuê*, que incorpora ao ritual Jeje-nagô elementos rituais e entidades dos Candomblés de Caboclo, pajelança, Catimbó e Umbanda

¹³ Espíritos que ainda não evoluíram a ponto de se tornar entidades.

¹⁴ Em geral, chamamos apenas de “Pai” ou “Mãe”, sendo os títulos de Ialorixá e Babalorixá para apresentações mais formais.

contrário, entre nós – batuqueiros – o termo é amplamente utilizado, seja para descrever nossa cultura, seja para denominar os festejos aos Orixás.

O Batuque, no Sul do Brasil e, em algumas outras áreas, como Uruguai, é uma forma de mundo própria. Fundamentalmente, cada Centro de culto tem suas próprias regras, ritos e, até mesmo, em algumas, entidades. Entretanto o que faz uma Centro ser de Batuque é o culto *direto* aos Orixás e a primazia deles em relação a qualquer outro ser espiritual. Em geral, um filho de Santo do Batuque colocará seu Santo acima de qualquer entidade (caso tenha) para uma oferenda, para uma festividade. Se faltar dinheiro para realizar ofertas a todos os seres sobre-humanos, ele dará importância ao seu Santo (ou Orixá)¹⁵ em detrimento dos outros guias espirituais.

Vale também ressaltar que Batuque não é apenas a “religiosidade”. Isso se dá porque, pelo conceito moderno-ocidental do termo, uma religiosidade se delimitaria na parte sagrada e distante do ser. Um batuqueiro é batuqueiro 24 horas do seu dia. Pensamos no Orixá, pensamos se isto ou aquilo lhe agrada ou não, todo o tempo. Temos diversas “proibições” que se aplicam a nossa vida cotidiana, como por exemplo, comidas que, a depender do Santo, não podemos comer, algumas coisas que jamais devemos usar nas nossas cabeças e, também, dependendo do Orixá, algumas cores que não devemos vestir.

Além disso, da parte mais “espiritual”, Batuque também é a denominação da festividade *específica* de culto aos Orixás que, a depender da casa, ocorrem com determinada periodicidade. Geralmente, em grau comparativo a outras práticas afro-brasileiras, batuques (enquanto festividades) ocorrem num espaço de tempo muito maior entre um e outro, podendo ser um a cada ano ou em datas em que há *obrigações*¹⁶, enquanto uma gira na Umbanda (ou “terreira”¹⁷) pode ocorrer a cada quinze dias ou a cada semana, por exemplo.

Apesar de não concordar inteiramente que o termo batuque seja uma “nomenclatura genérica” e/ou “leiga”, posso compreender porque alguns autores assim o definem: em geral, entre nós, depois de uma pessoa se declarar batuqueiro, se esta está a falar com um outro que também é batuqueiro, nos aprofundamos um pouco mais e dizemos a nossa *nação*.

¹⁵ Utilizamos as palavras Santo/Orixá como sinônimos. Assim, só destacamos, se há uma diferença, com uma especificação após o termo. Exemplo: É um santo *católico*.

¹⁶ Mais bem explicado no capítulo quatro.

¹⁷ Não sei se são alguns pais de santo de Pelotas, mas todos os pais de santo que conheci ao longo desses meus quase sete anos inserida entre Umbanda e Batuque, nunca vi ninguém sequer associar a palavra “terreira” ao Batuque. Terreira é o nome de festa, de gira de entidades na Umbanda. Uma casa de Batuque até pode *tocar* para entidades (fazer terreiras), mas o nome de templos de Batuque não é terreira! Nunca foi e, até comentando isso com um grupo extenso de batuqueiros de Rio Grande, todos estranharam muito. Como mencionei, não sei se é algo de Pelotas ou se algum pesquisador associou a palavra “terreiro” (como é no candomblé) e apostou nessa palavra, mas o fato é que terreira é o nome dado ao *toque* (gira) para *entidades*.

1.1.2 Nação

Nação, do latim *natione*, segundo o *Dicionário Aurélio*, trata-se do agrupamento humano, no qual os membros de um território são conectados por laços históricos, culturais, econômicos e/ou linguísticos. Pode ser também tida enquanto Pátria. Ferreira continua a definição mostrando que

nas religiões afro-brasileiras, o conjunto daqueles que cultuam as divindades suposta ou originalmente associadas a determinada etnia africana e que se definem como continuadores das práticas e traduções dessa etnia; Grupo de entidades cultuadas por um mesmo grupo ou subgrupo étnico africano, ou por tradição religiosa dele proveniente. (FERREIRA, 2010, p. 1447).

No *Dicionário de Ciências Sociais*, Silva (1996) nos informa que Nação significa um conjunto de pessoas de mesma origem racial e que essa ideia (de nação) foi uma das maneiras de *classificar* o ser humano na Europa, juntamente com raça e classe. Entretanto, essas nações, pela conceitualização neste dicionário, focalizam e dão sentido num contexto ocidental e são, portanto, “*insuficientes* para se entender as distinções internas que os fiéis fazem, no Brasil, no seio do culto de denominação afro, diferenciando-se entre si, através da categoria nação” (SILVA, 1996, p. 799, grifo meu). Além disso, nação, para além do sentido moderno-ocidental, pode ser:

a) um grupo de divindades provenientes da mesma etnia africana (Congo, Angola, Jeje...) ou do mesmo subgrupo étnico (Ketu, Ijesa, Oyó...). A nação designa igualmente o grupo humano que no Brasil cultua estas divindades: os Ketu, os Ijesa, etc. (apud Lépine, 1978). Segundo Lépine, há várias tradições culturais que se cultivam em terreiros no Brasil, provenientes de etnias africanas distintas, embora o conjunto de pessoas ligadas a cada tradição (ou nação) desconheça suas próprias origens étnicas, apesar de as pessoas serem classificadas segundo o nome da “nação” africana a que se filiaram.

[...] Através da categoria nação, parece que os negros (e os brancos e mulatos que seguem as regras religiosas peculiares de cada nação) afirmam uma identidade étnica particular, a partir de um elenco preestabelecido e bastante reduzido em relação às tribos africanas introduzidas no Brasil. [...]. Os grupos procuram distinguir-se dos outros com os quais mantêm contato e com os quais geralmente partilham uma série de dados culturais, mas em relação aos quais afirmam suas diferenças por critérios tais que exigem o estudo da dimensão ideológica que tornam necessário o conhecimento das representações e valores próprios a cada grupo. (SILVA, 1986, p. 799).

No *Dicionário do Pensamento Social do século XX*, observamos que os autores significam da forma mais corriqueira o conceito de Nação (tanto no século XX, como também no século atual¹⁸).

¹⁸ Conceito este desenvolvido e definido numa modernidade e, através dela, o legitimando. Outhwaite *et al* (1996, p. 507-508) ainda argumentam que, “em tempos pré-modernos”, os humanos eram membros de grupos de parentesco ou “de organizações locais”, ou súditos, adeptos de uma mesma fé, etc., e que o questionamento sobre “a nação” era dificilmente realizado e só se torna difundida a partir dos fins do século XVIII. Ou seja, no advento do iluminismo e expansão da ontologia moderno-ocidental.

No mesmo texto, é apontado ainda que a “nação”, no sentido moderno do termo, pode abranger diferentes humanos, de diferentes culturas e fé. Portanto, nesses casos (que, evidentemente, é o caso do Brasil), o papel do Estado seria prover uma educação padronizada aos seus cidadãos, enquanto um precursor de uma determinada *identidade* social. Caberia também, a esse mesmo Estado, prover símbolos e proteção de uma *cultura nacional* para se legitimar (OUTHWAITE *et al.*, 1996, p. 507-508).

Nei Lopes, entretanto, no seu *Dicionário Escolar Afro-brasileiro*, define Nação enquanto

designação da origem dos africanos trazidos para as Américas como escravos. Estabelecida, geralmente, a partir do nome da região de onde provinham ou do porto em que eram embarcados, ela quase nunca esclarece a real identidade étnica desses africanos [...]. O uso do vocábulo estendeu-se para qualificar as comprovadas ou supostas origens de cada linha ritual dentro dos cultos afro brasileiros (LOPES, 2006, p. 118).

Nação, nesta dissertação, é especificidade de Batuque, que remete à ideia de *pertencimento, ancestralidade e identidade*, podendo, assim, que o religioso se declare, por exemplo, de “Nação Jeje” ou “Nação Cambinda”, etc. Os cultos e doutrinas acabam por se diferenciar entre as *nações* e o termo é um forte marcador étnico entre nós.

Ainda que exista Candomblé no estado do Rio Grande Sul, este não só é diferenciado por sua “Nação”, podendo esta ser “Ketu” ou “Angola”, mas também porque o Candomblé se diferencia do Batuque em diversos fatores importantes, como a ritualística de “vestir” o Orixá, as comidas, as quizilas, as rezas e, principalmente, na quantidade dos Orixás e até mesmo *qualidades*¹⁹ dos Orixás – o Candomblé, em geral, tem de 16 a 32 Orixás cultuados, enquanto que, no Batuque, cultuamos 12 orixás. Ou seja, o Candomblé e o Batuque se diferenciam pelo *fundamento* e pela *tradição*, muito mais do que apenas por localidade geográfica.

Vale ressaltar, no entanto, que as práticas de cada Nação (incluindo as relativas ao Candomblé) já são presumidamente particulares entre si e que há completa autonomia nos Centros, nas mãos dos Pais e Mães de Santo e nas de seus respectivos Orixás.

A denominação e o agrupamento em “nações” poderiam ser resultado de uma separação primária realizada por brancos, citado por Bastide, quando este nos informa que, ainda que o catolicismo se sobrepusesse aos cultos originários da África, a Igreja Católica, ao permitir a reunião de negros em confrarias e irmandades de “homens de cor” a fim de catequizá-

¹⁹ A definição do que são as qualidades dos Orixás estará mais bem explicada no Capítulo 4 sobre o Quarto de Santo.

los e propagar a fé católica, acabou por, acidentalmente, estimular a perpetuação e um “sincretismo” das religiosidades africanas, bem como a solidariedade entre os negros. E, somada a ajuda do governo, a Igreja passa a dividir os escravizados em “nações”. (BASTIDE, 1985). Ou seja, ainda que as formas sociais estabelecidas pelos africanos tenham sido dissolvidas, o negro reinventou seus valores por meio de novas organizações sociais, o que permitiu a perpetuação desses valores nas gerações seguintes.

O termo “Nação” mostra, dentro do grupo, um determinado conhecimento de quem nos fala. Alguém que não possui esse conhecimento (*fundamento*), geralmente nos classifica única e exclusivamente como “batuqueiros” ou, nos mais estigmatizados casos, como *macumbeiros*. Inclusive, já que citei “macumba”, faço um grande parêntesis: originalmente, macumba é um instrumento. Posteriormente, foi associada a ritos da Umbanda e, atualmente, engloba todos nós, num exercício de “igualar” o que é considerado ruim – do “diabo”. Mas nós absorvemos tudo: até o que é ruim e nós mesmos nos autoproclamamos assim. Só especificamos nosso povo (dentre Candomblé, Xangô, Batuque, Umbanda, Quimbanda) se tivermos a primeira etapa de confiança. Numa segunda etapa, se confiamos, falamos nossa *nação*.

No Rio Grande do Sul, há cerca de cinco Nações encontradas com certa facilidade (na região de Rio Grande²⁰): Jeje, Oyó, Ijexá, Nagô e Cambinda. Se somarmos as nações do Candomblé (Ketu e Angola), encontramos sete nações no Rio Grande do Sul. Com exceção das nações de Candomblé (Ketu e Angola) e da Cambinda, é raro se ver uma nação classificada enquanto “pura” – ou seja, em geral, é raro, em números quantitativos, ver uma casa puramente “nagô” ou uma casa puramente “Jeje”.

Em geral, elas estão “misturadas” em algum grau. Exemplo disso é a própria Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá, que é uma Casa Oyó-Jeje e onde, apesar de traços Jejes fortes, tem maior ritualística Oyó. Compreendo que, sob uma ótica ocidental, dizer a palavra “pura” pode parecer moralmente equivocada. Mas é assim que chamamos mesmo, entre nós. Cada combinação é essencial (é “pura”) e, de forma alguma, a interface entre nações significa qualquer tipo de perda.

1.1.3 Vida

Vida, no presente trabalho, seguirá a sua definição mais simplificada, encontrada no *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, enquanto aquilo que “representa força, ânimo,

²⁰ Apesar de ter contato frequente e direto com pais e mães de santo de outras localidades, como Santa Maia, Bagé, Porto Alegre, etc. por participar do Povo de Terreiro.

entusiasmo, vitalidade”, bem como “o espaço de tempo que ocorre do nascimento até a morte; existência”. Nossa principal crítica será, também, em relação a definições, encontradas no mesmo dicionário, de que “vida” significaria a vida *humana*, bem como a noção de que “sendo inanimado”, não transmitiria “*ideia* de vida” (FERREIRA, 2010, p. 2156). Para tal crítica, usarei as perspectivas da Virada Ontológica – que serão colocadas em pauta no segundo capítulo desta dissertação. Mas, antes, senti a necessidade de primeiramente definir o próprio termo *ontologia*.

1.1.4 Ontologia

O *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*, define ontologia enquanto dois significados distintos: primeiro, como no *Aurélio*²¹, como parte da filosofia que trata da natureza da existência ou do ser enquanto ser; o segundo significado é atribuído às entidades postuladas pressupostas por teoria científica (OUTHWAITE *et al.*, 1996, p. 535-536).

Outhwaite *et al.* (1996) também esmiúçam os esforços de Kant e Hume para deslegitimar o conceito de ontologia, na parte filosófica, e a proposta de ambos para rejeitá-lo de um modo geral, já que, supostamente, investigações, no aspecto ontológico, seriam “indecidíveis ou mesmo inexpressivas de transpor os limites da experiência possível” (OUTHWAITE *et al.*, 1996, p. 535-536).

Para fundamentar melhor a minha crítica e desenvolver o meu trabalho, no próximo capítulo, trabalharemos com as perspectivas da Virada Ontológica nas ciências e sua importância para tratar de diferentes povos, de maneira mais equitativa, em especial dentro da arqueologia.

1.1.5 Estrutura (s)

O termo utilizado por mim e, em certo grau, questionado na minha Banca de Qualificação, foi o termo *estrutura*. Justamente por esse termo, inspirei-me a fazer este tópico. São um tanto lógicas as razões do questionamento: a depender de quem e como usa, pois, se não houver uma definição, a palavra “estrutura” pode significar, por exemplo, uma abordagem das ciências sociais de toda uma corrente teórica, em específico a que este trabalho não aborda.

Trabalhamos tanto com essa palavra na arqueologia, de maneira tão cotidiana, que assumo total responsabilidade por não ter feito uma melhor definição daquilo que quis dizer –

²¹ Ontologia, segundo o *Dicionário Aurélio*, é “parte da filosofia que trata do ser enquanto ser, do ser concebido como tendo uma natureza comum que é inerente a todos e a cada um dos seres” (FERREIRA, 2010, p. 1510).

talvez até mesmo por uma ingenuidade e por falta de atenção à responsabilidade que carrego, afinal, o meu mestrado é em antropologia, apesar de ter minha área de formação, a arqueologia.

Mas, basicamente, estrutura, como está no título e, ao longo do trabalho, consiste “naquilo que é, ou foi construído; conjunto formado, natural ou artificialmente pela reunião de partes ou elementos em determinada ordem ou organização; forma” (FERREIRA, 2010, p. 884). Acrescento, também, a esse termo, aquele que também será melhor definido nas próximas páginas: materialidade. Estrutura, aqui, será basicamente a parte da forma material e, pela abordagem proposta por mim, a sua *vida* e *sacralidade* inerente. Essa vida, por sua força e plenitude, está presente na Casa e na Tenda.

1.1.6 Casa e Tenda

Casa é, pelo *Dicionário Aurélio*, edifício destinado geralmente à habitação ou, ainda, lar, moradia, família. Também pode vir a ser local destinado a reuniões de certos grupos de pessoas, como terreiros e centros afro-brasileiros (FERREIRA, 2010, p. 443). Nei Lopes (2006) define *casa* como termo genérico de qualquer templo religioso afro-brasileiro.

Neste trabalho, na realidade, Casa assumirá *ambos* os sentidos: é o local de moradia dos sacerdotes e/ou filhos (as) de santo (especialmente no Rio Grande do Sul) e local de culto.

Na Tenda, também comumente chamada de Casa, os sacerdotes coabitam com as estruturas sagradas e com e seres não-humanos. Entretanto, fazemos uma sutil diferença entre a Tenda em si e a Casa. Resumindo, a Casa é a estrutura total, já com todos os elementos (humanos e não humanos), onde as pessoas habitam, visitam, etc. e que *contém* a Tenda.

A Tenda não pode ser entendida ou sequer definida como o sentido que o *Aurélio* nos dá, de local de reunião de espíritas e umbandistas (FERREIRA, 2010, p. 2022). Nem poderia comungar o significado do que Cacciatore chama de templo, terreiro, onde se realizam as cerimônias do culto umbandista (CACCIATORE, 1988, p. 235).

Como sabemos, a Tenda em questão, como já o próprio nome diz, é de NAÇÃO, não de Umbanda – religiosidade brasileira nascida no século XX e que trabalha com entidades enviadas pelo Orixá, mas, em que, em geral, não tem os mesmos ritos ou, se me ousarem dizer, ligação *direta* com os Orixás através do *corte*.

Sendo assim, a Tenda em questão e que será utilizada daqui por diante é o espaço sagrado de contato com os Orixás. Essa diferença sutil será melhor entendida nos capítulos da pesquisa de campo. Mas a Tenda não é necessariamente a Casa e não a contém. A Casa, mesmo

tendo vida inerente, não é necessariamente a Tenda. A Tenda surge *depois*, quando se *assenta*²² os Orixás. Como veremos logo no início do terceiro capítulo, a Casa é do Xapanã e o Oxalá acampa ali, fazendo, assim, sua Tenda.

Portanto, como dito, a Casa contém a Tenda. Mas a Tenda, ainda que fundamental, não contém a Casa. A Tenda, em resumo, está mais ligada à parte espiritual, ao assentamento das estruturas sagradas, enquanto a Casa, ainda que contenha essa parte espiritual, ultrapassa os limites do sobre-humano, incluindo outros seres que nela habitam²³. Tanto é que, entre nós, dizemos sempre “A Tenda é do Oxalá, mas a Casa é do Xapanã”. Tais diferenças estarão mais bem esmiuçadas nos capítulos seguintes. Ambas – Tenda e Casa – são lugares de *resistência*.

1.1.7 Resistência

Por fim, vamos trabalhar com a definição de Resistência. O *Aurélio* mostra que a palavra, do latim *resistentia*, trata do ato ou efeito de resistir; a força opositora à outra, que se opõe a um movimento de um sistema (FERREIRA, 2010, p. 1926). Para o *Dicionário de Ciências Sociais*, *resistência* tem sentido de renúncia ou de oposição e, soma que, na ordem social, o termo pode ser presumido de significados negativos ou positivos (SILVA, 1986, p. 1069).

Entretanto, o significado que mais se aproxima daquilo que trabalharei enquanto resistência é o encontrado no *Dicionário Escolar Afro-brasileiro*, quando este define *resistência escrava*:

Durante todo o tempo em que perdurou a escravidão negra no Brasil e nas Américas, a ordem escravista encontrou oposição por parte dos cativos, e as formas mais frequentes de demonstrá-la eram fugas, revoltas, aquilombamentos, sabotagens, suicídios, abortamentos, o “amansa senhor” e o assassinato puro e simples. Mas, assim como o controle dos senhores não se exerceu apenas pela força, a resistência escrava se deu também pelo emprego de estratégias pacíficas expressas em pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal *e a afirmação cultural*, bem como de atitudes dissimuladas ou mesmo de reivindicações feitas por meio de negociação. (LOPES, 2006, p. 144, grifo meu).

O tempo da resistência é, evidentemente, atual. Isso porque, mesmo que tenhamos travado várias lutas no período pretérito, ainda mantemos as “estratégias pacíficas” de *afirmação cultural* como meio de perpetuação do ente e da sua forma de viver, como *ente* numa sociedade que tende a normatizar a partir de modelos eurocentrados. Existir é resistir. Neste

²² Termo está explicado no minidicionário.

²³ Como seres humanos, plantas, cachorros, gatos e que, mesmo esses componentes tendo vida e sacralidade, não são os seres sobre-humanos em questão.

texto, essa expressão toma forma, como o próprio argumento e forma de argumentação, que tento expressar em todas as linhas do trabalho.

1.2 Cultura material e Arqueologia pós-processual

Analisando a palavra em sua origem, a arqueologia se refere ao estudo daquilo que é antigo. Entretanto, esse conceito pode causar diversas contradições na tentativa de se estabelecer a arqueologia enquanto ciência e, principalmente, na definição de seu objeto de estudo. Epistemologicamente faz-se necessário que a arqueologia possua seu próprio objeto de estudo, um objeto específico que a diferencie de outras ciências. Autores como Bruneau e Balut (1997, p. 220-22) estão de acordo que o objeto específico de estudo da arqueologia é a produção humana, a técnica. Apesar de que os limites evidentes para que essa produção humana se inclua no conceito de arqueologicidade se diferencie entre os diversos teóricos da arqueologia, a ciência tem como seu principal objeto de estudo os vestígios materiais. Ainda para Bruneau e Balut (1997, p. 220-22), o objeto epistemológico da arqueologia seria a arte (enquanto técnica, o “saber-fazer”), aquilo que os *humanos* produziram, independentemente de sua temporalidade. Para abranger toda a técnica se inclui o “projeto” na análise arqueológica, não somente o aspecto físico de um objeto, mas também sua idealização e planejamento.

É evidente que, ao analisar um objeto, numa perspectiva moderno-ocidental humanista, sua forma de produção, seu planejamento e sua realização tornam difícil questionar *quem* produziu tal arte. Em geral, afirma-se que não se trata de uma análise individualista, mas do modo de pensar em uma rede social, como tal sociedade se relacionava, pensava, sentia e, por fim, fabricava (BRUNEAU; BALUT, 1997, p. 213-219). A arqueologia vem, nos últimos anos, alargando seu campo de ação para o estudo da cultura material de qualquer época, passada ou presente. (FUNARI, 2003).

Bruneau e Balut (1997, p. 213-219) afirmam que o imaterial também está presente no objeto de estudo arqueológico a partir do momento em que considera que o *fictício* poderia ser fabricado, logo o imaterial também possui finalidades industriais. Aquilo que foi destruído, sem vestígios, é também componente do estudo arqueológico, assim como “a obra em perfeita integridade”, por entrarem no conceito de *obra*.

Os artefatos nos auxiliam, segundo esta abordagem, a materializar o ser, seja na demonstração de poder próprio e lugar na hierarquia social, como pelo fornecimento de envolvimento no presente, lembranças pretéritas e indicações para metas futuras, ou ainda como

evidência concreta de lugares em redes sociais como *símbolos* de relacionamentos valiosos (LUBAR; KINGERY, 1993. p. 1-5).

A autora Tânia Andrade Lima afirma que a arqueologia histórica tem condições de “atingir aspectos *não conscientes* das estruturas tecno-econômicas, sócio-políticas, ideológicas, etc., que não aparecem nos registros escritos, se for desenvolvida a partir de uma perspectiva antropológica e nela buscando seus fundamentos teóricos” (LIMA, 1985, p. 1-16).

Nos fins da década de 1970 e 1980, as transições de ditaduras da América Latina, concatenando-se com a chamada “nova ordem mundial”, repercutiram na arqueologia, originando o chamado pós-processualismo. Se, no processualismo, o conservadorismo, a técnica de documentação e fatores ambientais prevaleciam na análise, no pós-processualismo, os significados da cultura material codificariam *ideias* e *símbolos* que estariam estruturados dentro dos vestígios materiais. *Ideias* e *símbolos* estes necessariamente dependentes da *mente humana*. (TRIGGER, 2004, p. 325-361).

O mal-estar causado com a relação de materialidade e utilidade imediata, criada somente para atender às necessidades humanas ao meio ambiente tornou, no pós-processualismo, o *humano* protagonista e a materialidade – sendo objeto epistemológico da disciplina – um *produto* humano fundamental de análise. Desta maneira, as particularidades *culturais* das sociedades ganham ênfase. A “cultura material”, dentro da corrente pós-processual, vai além de um mero reflexo das *necessidades* humanas, como era na corrente processual (TRIGGER, 2004, p. 325-361).

Afirmam Francovich e Manacorda que a aparição da arqueologia pós-processual foi a transição de um pensamento que privilegiava grandes tendências e movimentos de massa a outro movimento que realça as variantes *individuais* e as categorias primordiais da sociedade. “Nesse sentido, se trata de corrigir o preconceito que desfavorece as classes subordinadas, as mulheres, as minorias e os marginalizados” (FRANCOVICH; MANACORDA, 2001, p. 290-293).

O pós-processualismo, indica Johnson, reafirma a importância das crenças das *pessoas* e seu poder de *simbolização* e não apenas a análise da cultura unicamente por termos de adaptação ao meio ambiente. Dessa maneira, a “cultura material”, dentro da corrente pós-processual, não era simplesmente um reflexo passivo de um conjunto de normas, mas sim um *meio* na *interpretação* das diversas sociedades. (JOHNSON, 2000, p. 131-150).

A Cultura Material, dentro dessa perspectiva, seria, primordialmente, símbolo, um texto a ser lido e interpretado, ainda que subjetivamente. Na corrente pós-processualista, as perguntas são celebradas e mais entendidas do que as respostas imediatas e universalistas. Os

distintos pontos de vista teóricos não são vistos como problemas e sim como enriquecedores acerca da interpretação dos vestígios materiais, e a cultura material humana seria a materialização das vivências e práticas cotidianas e individuais (TRIGGER, 2004, p. 325-361).

As experiências multissensoriais passam a ser propostas e a cultura material constitui-se, segundo essa linha de pensamento, como ativa para afirmar identidades e demonstrar questões culturais muito mais profundas que apenas a olho nu pouco se observa. Nesta mesma linha de pensamento, a crença e os símbolos das pessoas são de suma importância, e o *indivíduo* passa ser *o agente* de suas construções e interpretações acerca da materialidade que o rodeia, tornando de suma importância os *significados* que *atribuímos* aos objetos e os símbolos que deles observamos e sentimos.

Tentei, aqui, dar um panorama da arqueologia, a partir da perspectiva pós-processual, citando brevemente a corrente processual, à qual a primeira se opunha. Eu parto desse histórico porque, a princípio, meu contato com “religiosidades” e culturas de matrizes africanas (na época, Umbanda), também partiram dele. E muito deste texto “brota” de minha autoria, na época, da monografia de conclusão de curso.

Entretanto, não apenas o olhei novamente, o marquei, o questionei, como ocorre no próximo tópico, no qual me debruçarei naquilo que me fez transitar de uma corrente pós-processual a uma Arqueologia Simétrica e a uma crítica à colonialidade do saber. Entretanto, algo que restou em mim da corrente pós-processual é, principalmente, a celebração dos questionamentos e não das respostas prontas.

1.3 Críticas ao fazer científico moderno-ocidental

A crítica do modelo humanista, com seu apogeu iluminista (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2007; LATOUR, 2008), passa a deslocar o Deus cristão no território europeu em detrimento de um novo centro: o “homem” e sua “racionalidade”, a luz que se distanciava das trevas do período medieval.

Buscar-se-ia, assim, resoluções na Ciência para explicações de mistérios relacionados à observação, a olho nu. Entretanto, devemos lembrar que esse suposto sujeito objetivo da ciência é, na verdade, extremamente subjetivo e muito pontualmente localizado: trata-se de um homem branco, europeu, heteronormativo, com aquisições financeiras (nobres ou burgueses ávidos por conhecimento e status – e, assim, poder) e quando, por exemplo, mulheres passaram a ser inseridas, elas são os seus “opostos” ideais: também brancas,

heteronormativas e com poder aquisitivo, geralmente filhas, esposas ou até mães do “cientista” (TOSSI, 1998; HARAWAY, 1995). Said (2007), ao tratar sobre o orientalismo, nos informa que:

O orientalismo nunca está longe daquilo que Danys Hay chamou de ideia da Europa, uma noção coletiva que identifica a “nós” europeus em contraste com todos “aqueles” não-europeus, e de fato pode ser argumentado que o principal componente na cultura europeia é precisamente o que torna essa cultura hegemônica tanto na Europa quanto fora dela: a ideia da identidade europeia como sendo *superior* em *comparação* com todos os povos não-europeus.

[...] O cientista, o erudito, o missionário, o negociante ou o soldado estavam no Oriente, ou pensavam nele, porque *podiam estar lá*, ou podiam pensar sobre ele, com muito pouca resistência da parte do Oriente (SAID, 2007, p. 19).

Ainda que, nesta obra específica²⁴, Said se foque mais na invenção do Oriente pelo mundo ocidental, podemos correlacionar as mesmas atitudes do mundo Europeu²⁵ a distintas culturas e povos. A apropriação e a exploração, o saqueamento, a escravidão de povos considerados “inferiores”, fosse por não possuírem suficiente armamento bélico, fosse por não terem a mesma apreensão de mundo que tinham esses grupos dominantes. Durand (2004) corrobora para esta afirmação ao constatar que:

Embora, por um lado, tenha sido a lenta erosão do papel do imaginário na filosofia e epistemologia do Ocidente que possibilitou o impulso enorme do progresso técnico, por outro, o domínio deste poder material sobre as outras civilizações atribuiu uma característica marcante ao “adulto branco e civilizado”, separando-o, assim como sua “mentalidade lógica”, do resto das culturas do mundo tachadas de “pré-lógicas”, “primitivas” ou “arcaicas” (DURAND, 2004, p. 15).

Portanto, não bastava não ser suficientemente “civilizatório”, numa perspectiva material (como materialidades atribuídas a um mundo bélico organizado ou cidades imponentes), mas também todos aqueles que observassem e percebessem um de maneira ao que Durand chama de “imaginário”, mas eu chamo, nesta dissertação, de ontologicamente distinto, eram associados a qualquer termo pejorativo. Isso nos colocava numa categoria além de “pré-humanos”: éramos “não-humanos”. E se, num primeiro momento a fé cristã era relativamente aceita, após, há a completa “erosão” entre ciência e a mesma. O mundo ocidental passa, ontologicamente, a dividir-se em dois. Dualidades como ciência/fé; natureza/cultura; homem/mulher e outros. Dualidades estas que são culturalmente compartilhadas com a perspectiva judaico-cristã e que se impõem aos mais distintos grupos que foram subjugados pelo mundo Ocidental.

Como raramente essas dualidades representam relações de igualdade na diferença, a relação inerentemente instável é resolvida ao subordinar-e uma metade de cada par à outra. Dessa forma, brancos dominam negros, homens dominam mulheres, razão é

²⁴ SAID, Edward. Introdução. In: *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

²⁵ E, posteriormente, norte-americano.

aclamada como superior à emoção em garantir a verdade, fatos superam opinião ao avaliar conhecimento e sujeitos dominam objetos. A diferença de oposição dicotômica invariavelmente implica relações de superioridade e inferioridade, relações hierárquicas que se enredam com economias políticas de dominação e subordinação (COLLINS, 2016, p. 108-109).

Devemos ter em mente, entretanto, que, para se legitimar enquanto única verdade, a única “razão” possível, foi necessário suprimir outras formas de conhecimento, de apropriação de mundo, de cura. A ridicularização e a chacota são também meios de opressão, muito comuns no período contemporâneo. Mas, neste primeiro momento, falamos de mulheres com conhecimentos milenares sendo queimadas vivas, negros sendo violentados de todas as maneiras possíveis, indígenas sendo catequizados ou dizimados, etc. Foi necessário matar, nos internar como loucos, perseguir os “endiabrados”, prender os “charlatões curandeiros” (NEGRÃO, 1996, p. 43-66). Nós, que não compartilhávamos da ontologia moderna-ocidental, éramos os inimigos da “luz”, do verdadeiro conhecimento.

E, ainda que tenha o objetivo de se declarar “neutra” e *oposto* completo de “fé”, essa Ciência, em geral, perpetuou as perseguições da Santa Inquisição do período Medieval, apenas com métodos distintos. Se não somos “agentes de Satã” (DELUMEAU, 2009), passamos a ser considerados (as) doentes mentais pela medicina moderna – jamais poderíamos trazer nosso conhecimento, tão “contaminado” por nossas “crenças”, ao mundo de luz e razão. A única forma de podermos ter vocalidade, em tais circunstâncias, é sermos tutelados ou nos enquadrarmos nos moldes “acadêmicos”.

A Ciência (com “c” maiúsculo, a tida enquanto oficial) teve papel crucial em ambas: modernidade e colonialidade, tanto na tentativa de abandonar o domínio exclusivo da Igreja, quanto para reforçar o que esta já impunha – a exemplo, as dualidades, como bem/mal, homem/mulher, etc. (DURAND, 2004). Tais teorias, hoje citadas com desprezo pela Academia pelo pavor de seu próprio passado, nos parecem absurdas. Mas a violência de uma colonialidade do saber apresenta-se até hoje (BOURDIEU, 1989; GNECCO, 2009).

Aprofundando ainda mais a afetividade e relacionamento com os seres (humanos e não humanos) que pesquiso e dos quais também faço parte, muitos questionamentos a respeito do próprio fazer arqueológico surgiram. Por ter sido inúmeras vezes “impedida” e desacreditada de estudar meu próprio coletivo, iniciei a crítica do “fazer Ciência”, em especial, a Arqueológica.

Ao estudar a virada ontológica e textos pós-coloniais, passei a questionar a colonialidade do saber, a violência epistêmica e o racismo²⁶ praticado cotidianamente no cenário Acadêmico, em especial na minha área de conhecimento – a arqueologia. Não poderia, então, o subalterno falar?²⁷

Acima de tudo, a modernidade ocidental é um evento palpável a quem se dispõe a analisá-la (LATOUR, 2013). Alguns autores pressupõem que essa modernidade tem origem no iluminismo, por meio da consagração da teoria humanista (TOSSI, 1998; WOLF, 2016). Outros defendem que a sua origem é do socratismo (DURAND, 2004). Não me aprofundarei acerca das *origens* da modernidade em si, mas em alguns aspectos que podemos observar como resultados dela.

Estamos tratando de contextos europeus, de sujeitos que, desejando se afastar de uma teoria mais divinizada da Igreja Católica, criam um sujeito supostamente objetivo: um observador “onipresente, onisciente, onipotente”, que teria, por sua *modéstia*, a capacidade de observar a natureza e a sociedade (em oposição, evidentemente) em uma perspectiva não emotiva e racionalizada (TOSSI, 1998). Os humanos teriam, portanto, atributos de centro e, não por acaso, as qualidades outrora divinas passam a localizar-se no ser humano. A ontologia moderna cria, para os mais distintos aspectos de seu mundo, dualidades, e as difunde forçadamente – por meio da globalização do mundo colonial. Assim, coloca-se uma grande linha horizontal de opostos completos, onde o meio termo praticamente seria inexistente ou patologicamente inviável²⁸.

Así, todo objeto fue dividido en dos, y los científicos e ingenieros se llevaron la mayor parte- la eficacia, la causalidad, las conexiones materiales- y les dejaron las migajas a los especialistas de “lo social” o la dimensión “humana. [...] Cuando se da al ámbito social un rol tan infame, es grande la tentación de reaccionar exageradamente y convertir la materia en mero intermediario que “transporta” o “refleja” fielmente la agencia de la sociedad. (LATOUR, 2008, p. 123).

Algo que noto no fazer científico mais tradicional é que, ainda que lutemos para a inserção de negros (a) e indígenas na Academia, nós negros (as), indígenas, corpos marginalizados em geral, não temos direito pleno de falar sobre nós. E a razão? Deveríamos ser, no máximo, relacionais, não ênicos.

As culturas negras, por exemplo, oriundas de diversos locais de um imenso continente, interagindo com outras etnias, em graus de relações diferentes, com legislações

²⁶ Visto que meu coletivo é de matriz negra.

²⁷ Referência a SPIVAK, 2010.

²⁸ Para leituras mais aprofundadas a respeito de patologizações, sobretudo as da imposição do sexo, efetuadas pela modernidade, ver Machado (2005), Preciado (2011), Bento e Pelúcio (2012), Haraway (1995), Schienbinge (2001), Rohden (2003), Butler (2006).

diferentes para cada localidade da colônia (CARLE, 2005), poderiam, de alguma maneira ser iguais? É procurar traços étnicos africanos de uma África ideal que foi arrancada de nós (ou, mais bem colocado, fomos arrancados dela).

A questão não é deslegitimar que outras pessoas – que não sejamos nós negros (as), batuqueiros (as), quilombolas, indígenas ou outros grupos marginalizados – falem da nossa cultura ou uma crítica direta ao pressuposto da alteridade. Mas é sim a *denúncia* que esse local de fala, infelizmente, ainda não nos é permitido a todos (as), justificando um racismo ideológico por estarmos *afetados (as)* pelo campo ou completamente inseridos (as) dentro dele – algo que, segundo Favret-Saada (2005) e Collins (2016), seria mais enriquecedor do que, necessariamente uma falha epistemológica, já que teríamos acesso a determinadas informações que um (a) pesquisador (a), que não tivesse sido afetado em campo, não teria acesso facilmente (se é que, sequer, as teria).

1.4 Arqueologia por um viés colonizador

No nosso segundo tópico deste capítulo, trabalhamos um pouco a respeito do objeto epistemológico da arqueologia e da corrente teórica com a qual desenvolvi a minha monografia de conclusão de curso de bacharelado em Arqueologia pela FURG. Pelo fato de já trazer a arqueologia pós-processual e suas respectivas críticas realizadas ao cientificismo exacerbado da arqueologia processual, preferi partir de suas análises para melhor esclarecer a crítica deste texto, também a esta, e nos voltarmos a uma arqueologia “pós-colonial” – no sentido da tomada de consciência de uma colonialidade de saberes e da reivindicação do local de fala e de virada ontológica, nas quais pretendo desenvolver meus estudos.

A arqueologia se origina de uma tentativa humana de conhecer suas origens e entender como viveram os povos “primitivos”, nossos supostos “ancestrais”. Colecionavam-se objetos, espécimes, materialidades, considerados “exóticos” de localidades distintas, preferencialmente, longínquas, e de populações consideradas *selvagens* e *primitivas*. Os chamados “gabinetes de curiosidade” foram, assim, se expandindo e, seus estudos – através de inventários e seriações, foram tornando a “curiosidade” em um estudo cada vez mais sistemático. (TRIGGER, 1984).

Para “alimentar” tais gabinetes, nobres e burgueses em ascensão, financiavam expedições aos locais em que se acreditava que as materialidades poderiam responder à dúvida filosófica que permeia o nosso ser: de onde viemos? Quem realmente somos? Entretanto, esses

questionamentos de ordem existencial passaram a legitimar o *saqueamento* e *exploração* dos locais que poderiam conter o “elo perdido” da existência humana. Além disso, passa-se a defender que a diferença entre os povos “primitivos” e as civilizações europeias eram graus evolutivos e lineares: a *civilização* era o ápice da evolução e, portanto, tinha *direito* ao conhecimento, ainda que fosse necessário explorar, saquear, violentar etc. A origem comum, que tanto se tentava encontrar, também legitimou a criação dos Estados-Nação, emergentes até então. Verificamos, dessa maneira, que a arqueologia já surge com um princípio colonizador, nacionalista e imperialista (TRIGGER, 1984).

Pelo próprio texto e pela crítica à ciência moderna que levantei, o (a) leitor (a) compreende algumas das abordagens que foram e permanecem sendo realizadas no fazer arqueológico, quando este surge como disciplina “científica”²⁹ e as razões pelas quais me utilizarei da virada ontológica, da arqueologia do presente e da autoetnografia em meu estudo.

Conseguimos observar isso mais evidentemente em arqueologias “cientificistas”, como é o caso do processualismo. Mas a perspectiva pós-processual, mesmo que considere o simbólico nas relações humanas, esquece que, para distintas apreensões de mundo, em diferentes culturas, o *humanismo* (enquanto ontologia) não é uma realidade inerente em suas relações e percepções:

La arqueología simétrica, sí embargo, va más allá de las teorías de la materialidad al uso y propone una nueva forma de mediar (traducir) estas relaciones entre personas y cosas y una práctica más reflexiva de la disciplina -pero no una reflexión de un tipo posestructuralista, dónde se ensalza al sujeto individual pensante, sino más bien una etnografía de la práctica arqueológica. (EDGEWORTH, 2005 *apud* GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2007, p. 284).

Entretanto, necessito fazer um parêntesis. Algo que é muito criticado, dentro da arqueologia, sobre a corrente pós-processual, é a falta de inovação do “Método”. Diz-se que, ao utilizar o mesmo método que correntes anteriores, o pós-processualismo estaria, de alguma forma, invalidando uma “superação” de correntes prévias e o nome adotado “pós” está, portanto, equivocado.

Penso completamente diferente. Primeiramente, observamos a necessidade, especialmente oriundas de arqueólogos de outras correntes teóricas, de uma suposta “evolução” linear; de um modelo kantiano e de uma necessidade de “superação” através da “eliminação” do antecessor e da aniquilação de formas prévias do saber, de preferência. Isso já me diz muito mais sobre *quem* critica do que sobre *o que* é criticado.

²⁹ Trigger (2004) aponta que os primórdios de uma arqueologia científica estão relacionados ao uso do histórico-culturalismo, ou seja, com objetividade, método e sistematização de dados.

De maneira alguma traçarei qualquer crítica a respeito da corrente pós-processual utilizando uma perspectiva colonizadora e cientificista assim. Pelo contrário: o que talvez arqueólogos não se deem conta – e nisso, pelas minhas experiências, incluo também os autores que se denominam pós-processualistas – é que uma crítica “pós” (seja ela pós-moderna, pós-colonial e, até mesmo, pós-processual) não pressupõe *eliminar* o mérito de nenhum pesquisador ou corrente antecessora, os conhecimentos traçados, as fontes bibliográficas e nem “métodos”.

Cada um traz luz a algo específico a ser criticado e problematizado. Mas essa superação não é “matando oponentes”, eliminando “passados” numa “cadeia evolutiva” linear. A própria tomada de consciência e, como eu carinhosamente chamo, “botar a cara no sol” (ou declarar seu local de fala, se formos falar de maneira mais “oficial”) é, em si, uma superação e uma resistência.

Para mim, não é, de forma alguma, prejudicial à arqueologia fazer interface com outras ciências e, nisso, incluo tanto Ciências moderno-ocidentais como formas de saberes ancestrais. Trago, pelo pouco, mas crucial contato que tive nas disciplinas ministradas por antropólogos, no meu mestrado, críticas que, se não tivesse tido essa oportunidade de intersecção, jamais ousaria realizar dentro da arqueologia.

Não sei se é porque venho de um curso propriamente dessa ciência que, ao contrário de muitos arqueólogos com quem já tive contato ao longo destes oito anos, não tenho medo de *abraçar*. A Arqueologia, muitas vezes foi considerada filha da Antropologia ou, pior, como mão-de-obra da História. Provavelmente porque, há muito pouco tempo, conseguimos a legalização da nossa profissão, e há uma necessidade de se sublinhar o que é ou não arqueologia. Em minha opinião, um exercício frequente de insegurança, tentativa de legitimação do próprio poder que se perpassa, até hoje, em congressos, salas de aula e outros espaços em que se encontrem grupos de arqueólogos.

Entretanto, pessoalmente, nunca tive nenhuma dúvida de que a minha profissão é aquela que trabalha e *dialoga* com povos – pretéritos e presentes, através das materialidades. E observo que, para obtenção de uma “independência” de outras Ciências Humanas, arqueólogos se fecham em seus casulos. E buscando uma referência para aquilo que fazem, infelizmente, se referenciam por modelos europeus e, em alguns casos, norte-americanos. Importamos modelos prontos e esperamos que povos, filhos desta terra, em suas múltiplas ontologias, se encaixem – ou forçamos, a todo custo, que se encaixem.

Quanto à arqueologia, especificamente, algo que eu sempre quis demonstrar é que as *coisas* não são necessariamente *reflexos* de uma cultura ou de agentes humanos. Pelo contrário: damos de comer às pedras porque nossos Orixás *são* essas pedras. Nossas quartinhas

não *representam* que estamos servindo aos Orixás. Elas são servidas aos Orixás. Enquanto trabalharmos o “representar” e não nos dermos conta que outras ontologias e muitos outros pluriversos existem, estaremos sempre reiterando aquilo que a modernidade e a colonialidade nos deixou: a violência.

1.5 Considerações e denúncias

Como já me referenciei outrora, a arqueologia já nasce de um pressuposto colonizador, nacionalista e imperialista (TRIGGER, 1984): para compor as coleções dos gabinetes de curiosidades e antiquários, invadimos terra, saqueamos artefatos, exploramos a terra e tudo aquilo que nela habita, não nos importamos com as pessoas a não ser para que sejam colocadas como *selvagens* e *primitivos* e muito menos demos *agência* e *simetria* aos elementos humanos e não humanos que estudamos. Analisamos sociedades que pretendemos que sejam “museus a céu aberto”, vitrificadas.

Se um grupo crê em algo, dizemos que é pura “mitologia”, total oposto de Ciência, pela nossa própria episteme. Aceitamos estudar o (a) negro (a) e suas manifestações, mas, de preferência, que não sejam estudados por ele (ela) mesmo (a). Afinal, a Ciência moderna só permite que o (a) negro (a) faça ciência se for no molde perpétuo e cristalizado da Ciência do *dominante*, este que, não por acaso, é de origem branca.

Como podemos deixar que uma batuqueira fale sobre Batuque e dizer que este não é a mesma coisa que o Candomblé se estamos estudando uma grande herança africana em todo território nacional (lembremos sempre que a arqueologia tem, originalmente, um fim nacionalista), como se todos esses elementos fizessem parte de uma mesma e única cultura para nós?

Repito: as culturas negras, originárias de múltiplos locais de um gigantesco continente, interagindo com outras etnias, culturas, ontologias, línguas. E em graus de relações igualmente múltiplas, subjetivas e próprias. Legislações diferentes para distintas localidades da colônia (CARLE, 2005) e submetidos a uma escravidão que necessitava tirar toda a identidade cultural e subjetiva dos corpos escravizados. Como, com tantas peculiaridades e lutando para sobreviver (em todos os sentidos), nós poderíamos ter apenas uma cultura, referenciada a uma África ideal, mais conhecida e defendida, inicialmente, pelo colonizador? Poderíamos, de alguma maneira, ser iguais? Isso, mais que qualquer coisa, me deixa profundamente incomodada.

Eu sou baiana e vivi dezoito anos de minha vida na Bahia. Se fosse a mesma coisa, por que eu não entrei no Candomblé, tendo acesso a este pela minha bisavó, mãe de meu avô

materno? Meu bisavô, pai de minha vó materna, frequentou o Xangô pernambucano. E nunca foi meu Odu o conhecer. A minha Iemanjá quis vir para o Rio Grande do Sul, ela quis entrar no Batuque. Frequentei a Umbanda e, lá mesmo, já me encaminhavam para o Batuque.

Uma pessoa de fora, branca e sem qualquer afecção ou conhecimento êmico, com sua ontologia humanista, na qual só me respeita enquanto *quase*-humana (mas finge que me reconhece enquanto humana) e não consegue entender as particularidades de cada cultura, em diferentes regiões, em distintas peculiaridades, jamais vai compreender minha cultura ou o meu povo, se não se permitir afetar.

Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo (um lugar no sistema da feitiçaria), em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (FRAVET-SAADA, 2005, p. 159).

Em uma recente discussão com dois arqueólogos, uma arqueóloga, professora doutora, me falou o quanto a arqueologia da FURG (sim, da universidade na qual sou graduada e passei mais de quatro anos) é *inclusiva e simétrica*. Segundo ela, essa inclusão se dá por “dialogar” com *diferentes* agentes – todos *humanos*, lógico. Eles viram, geralmente, nomes, estatísticas, uma nota de rodapé para a glória do (a) pesquisador (a) e obtenção de linhas no *Lattes*. Mas isso é humano e, ainda que trabalhe com materialidades, a arqueologia imagina que o máximo a se alcançar é a fala *humana* do outro – que é sempre *outro*. E, reconheço que a intenção é boa – trazer conhecimentos para dentro da universidade, mas o poder de falar de si por esses atores, em uma dissertação de mestrado, em geral, é visto com mau-olhos.

Certa ocasião, determinado professor estava questionando a respeito da pesquisa de todos os seus alunos e falei sobre a minha. Ele insistia que eu deveria me pautar em *autores arqueólogos* para falar do meu tema em minha dissertação. Posso falar muito a respeito da teoria arqueológica, da arqueologia da escravidão, mas, excetuando-se Wolff, arqueologia feita sobre Batuque, especificamente, há poucas fontes, em especial, num sentido êmico de vivências.

Ele insistia, “fazendo alusões de caráter ambíguo” dizendo que os indígenas que ele trabalhava “não aguentavam mais” que falassem de suas “mitologias”, ainda que não soubesse ao certo o que eu iria trabalhar a respeito de Batuque - como se tudo o que tivéssemos, fosse, efetivamente, “mitologias”, reduzindo a esfera batuqueira à religiosidade. E, em sua violência epistêmica e simbólica – típicas de uma ontologia moderna-ocidental, a religiosidade (que pressupunha que eu iria trabalhar) estaria em total oposição a toda e qualquer *racionalidade*.

Toda aula, uma nova violência, que perdurou por quase seis meses. Acusada de ser menos cientista, acusada de meu coletivo não querer que eu falasse de nós, acusada de *não ser digna de estar ali*. Tudo isso eu, sinceramente, poderia suportar. Até que, em certa ocasião, esse “salvador”, esse “cientista onisciente, onipresente e onipotente”, esse “deus arqueólogo” resolveu me salvar! Aconselhou-me: eu deveria buscar sobre *religiosidade* afro-brasileira em autores arqueólogos. Quando lhe respondi que, em tais obras, se referiam mais ao Candomblé, ou à Umbanda³⁰, ou a uma “arqueologia da diáspora” em geral, ele respondeu – “mas isso aí é tudo a mesma coisa!”.

Eu fiquei alguns minutos olhando para ele, calada. O desprezo que ele tinha não só pela minha cultura, mas por outras de matrizes africanas, era tão absurdo que não tinha voz para argumentar. Eu, além de não ser cientista, não ser arqueóloga, de ser uma traidora diante dos meus, eu era *qualquer* coisa. Meu povo era *qualquer* manifestação. Eu não pertencia a um grupo porque esse grupo não existia, não era *legítimo academicamente*. Esse grupo era só um *fetiche*, pautado em *mitologias* e eu, para *me provar* acadêmica, deveria escrever de maneira não sentimental, não afetada e jamais êmica.

O que não se percebe é que eu estaria *também* criando um sentimento e uma *crença* de que estava sendo racional e objetiva. Afinal, não seria a racionalidade científica, ocidental, moderna e humanista, também uma forma de fé e uma manifestação de uma ontologia? A diferença é que esta Ciência, dentre as inúmeras existentes, é a filha *legítima* e todas as outras, *bastardas*.

“Como ousa esta ‘fedelha’ questionar minha autoridade?” – “Como ousa esta ‘macumbeira’ falar de ‘religiosidade africana’ (no singular), sendo que há trabalhos de *sêniors* da arqueologia sobre *isto*?” – “Como ousa esta ‘negra’ adentrar os portões do ‘paraíso do conhecimento’ e *ousar* tirar a máscara branca?” – “Quem você pensa que é?” – Indagações que pairavam nas afirmações do cientista – professor e de muitos outros, durante meu mestrado.

Eu digo: sou Ingrid Santana. Filha de Iemanjá. Batuqueira. Filha da Grande Mãe, da água e do mar. Arqueóloga também. E, ao meu lado, trago uma legião de ancestrais que foram violentados e que veem seus descendentes também o sendo. Agora, pode a subalterna aqui falar, por gentileza, *sinhô e sinhá*?

Agora que passamos pelas críticas e denúncias ao fazer arqueológico tradicional e à violência epistêmica, vamos, em nosso segundo capítulo, trabalhar com as teorias e metodologias que utilizarei, de fato, nesta dissertação.

³⁰ Incluo em trabalho sobre Umbanda, o meu próprio TCC. Sobre Candomblé, sei do trabalho de Andrade Lima no Cais do Valongo, no RJ.

Capítulo II

Arqueologia do Presente, Arqueologia Simétrica e Autoetnografia arqueológica

Trabalhei, no capítulo anterior, as definições de termos “básicos”, mas, nem por isso, irrelevantes a esta dissertação, tendo em vista a tomada de consciência e a responsabilidade – não apenas para um grupo específico (meio acadêmico), como para outras partes, geralmente discriminadas na produção *ativa* do conhecimento. E, ainda que seja tema central desta dissertação, as comunidades de matrizes africanas são relativamente poucas (ainda que imensamente numéricas), dentro dos inúmeros exemplos dessas partes discriminadas.

No primeiro capítulo, também foi trabalhado a noção inicial do objeto epistemológico e da corrente da qual parti, em minha graduação em arqueologia (o pós-processualismo), além de ter dado breves pinceladas ao que essa mesma corrente pretendia se opor – a corrente denominada “processual” e até mesmo a corrente chamada “histórico-cultural” (TRIGGER, 2004). Abordo também as críticas ao surgimento e à perpetuação de uma Ciência ocidental colonizadora e revisamos a arqueologia, pela perspectiva dessas críticas. Neste capítulo, vou aprofundar as perspectivas teórico-metodológicas que guiarão, de fato, este trabalho. Irei também, neste capítulo, fazer uma breve revisão bibliográfica sobre estudos a respeito do Batuque.

Collins (2016), ao abordar a multiplicidade e o enriquecimento das mulheres negras feministas dentro do meio sociológico – o qual expando também a outras ciências humanas/sociais, reforça a importância de um olhar, ao mesmo tempo “de fora” (segundo certos modelos tradicionais da academia) e de dentro (em certos coletivos, marginalizados pela sociedade e pela própria Academia³¹). O objetivo é a inserção de diferentes olhares, em especial

³¹ Em seu texto, Collins (2016) abordará estes grupos, simultaneamente “de dentro” das comunidades negras, mas que, também, estão na Sociologia, dando como exemplo as feministas negras norte-americanas. Mas seu texto será utilizado por mim, não apenas porque sou feminista negra, mas também porque os aspectos teóricos de seu trabalho podem ser aplicados a diferentes grupos marginalizados que se inserem no meio acadêmico.

daqueles tidos enquanto marginais, para um enriquecimento e uma tomada de consciência política nestas disciplinas.

Basicamente, para se tornar um *insider* sociológico, as mulheres negras precisam assimilar um ponto de vista que é bastante diferente do seu próprio. Homens brancos têm, por muito tempo, sido grupo dominante na sociologia e a sua visão de mundo sociológico compreensivamente reflete as preocupações deste grupo de praticantes. [...]. Não chega assim a surpreender o fato de que os esforços das mulheres negras em lidar com os efeitos de sistemas interligados de opressão possam produzir um ponto de vista um tanto diferente e, em diversas ocasiões, oposto ao ponto de vista de homens brancos *insiders*.

[...]. Assim como as outras pessoas, as mulheres negras podem ver o “pensar como de costume” sociológico como parcialmente organizado, parcialmente claro e contraditório, e podem questionar essas **receitas** existentes.

[...] De forma parecida, os *insiders* sociológicos tradicionais, quer sejam homens brancos ou seus discípulos não brancos e/ou discípulas, certamente não estão em posição de perceber as anomalias específicas que são nítidas para as mulheres afro-americanas, pois esses mesmos *insiders* sociológicos produziram essas anomalias. (COLLINS, 2016, p. 118, 122, grifo meu).

A dominação de homens brancos no campo de investigação sociológica gera um esforço das mulheres negras na ruptura com os efeitos nefastos dessa opressão. As mulheres negras, como indica Patricia Hill Collins, passam a questionar essas receitas constantes de origem europeia heterocentrada que geraram anomalias específicas na análise de populações não brancas, de mulheres ou de qualquer grupo discriminado – seja pelo gênero, pela cultura, pela classe, no mundo moderno-capitalista, etc.

A necessidade de realizar uma arqueologia não-violenta, não colonial, que respeite as identidades que se propõe a analisar, sejam estas datadas do tempo presente ou, também, de passado mais longínquo vem sendo uma questão de conflitos e debates (calorosos e, por vezes, epistemicamente violentos). Vejo a necessidade constante de realizar conexões com a antropologia e com propostas consideradas “audaciosas” pelo meio acadêmico arqueológico, não apenas para justificar “cientificamente” meu trabalho, mas também para criticar e denunciar os locais de fala, que não são permitidos a todos (as).

Sendo assim, para uma melhor compreensão a respeito do tema e da minha escolha, entre metodologias e teorias no âmbito das ciências sociais, faz-se necessário um exercício de digressão, dentre as perspectivas teóricas que mais poderiam auxiliar na compreensão do Batuque Gaúcho e as razões pelas quais eu realizei a escolha dos meus escopos teórico-metodológicos. Escopo realizado dentro de uma perspectiva êmica e, nem por isso, menos arqueológica. Dessa maneira,

os meus principais dispositivos metodológicos para o estudo da autoridade são o que se pode chamar de localização estratégica, que é um modo de descrever a posição do autor em um texto com relação ao material oriental sobre o qual ele escreve, e a formação estratégica, que é uma maneira de analisar a relação entre textos e o modo

pelo qual grupos de texto, tipos de textos e até gêneros textuais adquirem massa, densidade e poder referencial entre si e depois na cultura mais geral (SAID, 2007, p. 31).

Os “dispositivos metodológicos”, vistos como estratégia, indiciam em que posição eu me coloco, na maneira de investigar o contexto e os textos que aparecem sobre estes, onde “densidade e poder referencial” estão mais fortes na cultura do que nas referências escritas sobre ela. Em minha defesa de qualificação, fui seriamente orientada a deixar evidente a problemática de meu texto. E considerei, num “mar sem fim”, qual seria tal problemática. Aconselharam-me, também, a realizar o (famoso) estranhamento. E eu realizei estranhamento há muitos anos, quando ainda era graduanda no curso de Arqueologia, na FURG, para trabalhar com Umbanda, há mais de seis anos. Entretanto, pesquisando textos que abordam o Batuque, verifiquei que eles também possuem um caráter quase que contemplativo e procurei uma “problemática” evidente.

Percebi que, infelizmente, a problemática e outros métodos mais cientificistas sempre serão mais exigidos de mim. Wolff (2016), mesmo tendo afecção e a deixando evidente, permanece sendo branca. Correa (1994), mesmo trazendo dados sobre Batuque (também com afecção³²), em seu trabalho, o autor declara seu local de fala (o que é absurdamente louvável, tendo em vista a época e o rumo das pesquisas no Brasil até então): ele é um homem branco, de origem cristã. Eles podem se “dar ao luxo” de olhar e descrever. Eu devo ter um *problema* para reforçar que, apesar de batuqueira, eu posso também ser cientista. Sei que não foi a intenção me machucar, pelo menos não conscientemente. Sei também que, no método científico tradicional, é necessária uma problemática nas pesquisas.

Pensei, ainda rodada pela depressão dos meses que seguiram, na cama, na escuridão, qual seria a bendita problemática deste trabalho. Pensei que a problemática poderia ser se tais materialidades seriam formas de resistência dentro do Batuque. Mas a resposta já gritava em meu consciente. Pensei não ser suficiente por já saber qual seria o “resultado”. Pensei em abordar a possibilidade de existência de vida ou não, mas também sabia a resposta. O quê, então, pesquisar? Foi quando me dei conta daquilo que não sabia: eu não sabia as histórias - ao menos minuciosamente, não sabia os assentamentos, não sabia uma série de informações que meus irmãos, minhas irmã e Mãe de Santo³³ foram me fornecendo. E, tentando ser alguém que não sou, uma pesquisadora voltada ao “duro” de uma pesquisa, eu não

³² Mesmo que não o diga em seu trabalho inicial (1994), é notável a afecção que Corrêa teve ao pesquisar o Batuque.

³³ Posteriormente, fui aprendendo também com grupos de outras Nações também.

via que toda essa série de informações – que, sem querer, já me causavam estranhamento, eram exatamente aquilo que outros trabalhos, talvez, não tivessem.

Mas querem um *problema*. E já até abordei melhor sobre isso no capítulo anterior. O problema é que eu sou *parte* dos *outros* e, logo, fui colocada como *outsider* da Academia (Collins, 2016). O problema é que, para assumir esse local dentro da “Ciência-com-c-maiúsculo”, de um regime solar, de 365 dias de produtividade, eu perdi a informação de que eu, em mim mesma, sou cíclica. Eu perdi, nessa necessidade de ter que falar mais alto, por ser uma mulher negra de pele clara, a voz e a minha consciência, de que, mesmo cíclica, mesmo mulher, mesmo batuqueira, eu tenho algo a oferecer sim à Academia: uma pesquisaêmica, com, de fato, pouco estranhamento, mas com muita *colaboração*³⁴, com *equidade* de relações.

Ofereço o sentido do local de fala, pertencimento e identidade. Ofereço uma autoetnografia arqueológica que pode auxiliar arqueólogos (as) que trabalhem com “arqueologia da escravidão” ou com culturas negras no Rio Grande do Sul. O *problema* aqui é se eu terei direito de falar, com os dados que eu e uma legião de almas abjetas (não só os “macumbeiros”), mas aqueles (as) que estão à margem da sociedade terão o direito de falar.

Ao contrário do que está sendo proposto pelos dominantes, minha crítica e dissertação vêm para incentivar negros (as), indígenas, quilombolas, pessoas de baixa renda a gritarem, com toda a força de sua garganta e com todo o ar de seus pulmões, pelo seu espaço na produção, na manutenção e na divulgação de conhecimento. O nosso sangue e nosso suor, derramados pelos (as) nossos (as) ancestrais que morreram, violentados (as) de todas as maneiras, saqueados (as), humilhados (as) para fundar esse país. País este em que a *identidade nacional* pouco nos contempla ou nos *insere* plenamente. Pelos (as) negros (as) que todo dia morrem mais que os (as) brancos (as) nas ruas e vielas das cidades. E a história contada é dos dominantes, dos “vencedores”, que ditam o que pode ser dito sobre nós.

Nós exigimos nosso espaço. Na Universidade Pública de qualidade a todos e todas brasileiros (as), em suas particularidades e ontologias: nós gritamos para ser quem realmente somos, sem “máscaras brancas”, sem fingimento, sem necessidade de trabalhar mais do que o outro porque somos pressupostos como abjetos, como *quase-humanos*! Temos direito! E mais: temos o dever. Devemos adentrar todos os espaços que pudermos, espaços que, até pouco tempo, nem eram sonhados adentrar. Que a Mãe Iemanjá e o Pai Oxalá nos guiem nessa jornada nada fácil de busca de equidade.

³⁴ Silva (2012) também trabalha com a noção de Arqueologia Colaborativa.

2.1 Estudos culturais afroamericanos e o Batuque

Ainda que os estudos culturais sobre manifestações de matrizes africanas nas Américas não sejam relativamente recentes (podemos observar o estopim de interesse nesse foco especialmente relacionado aos Direitos Civis e à inclusão do elemento negro na sociedade), novas abordagens e aclamações por visibilidades múltiplas permanecem em foco de discussão, tanto para melhorias políticas quanto para a promoção de vocalidade das populações negras (SANTOS, 2009).

Ferreira (2009) aponta que a chamada Arqueologia da Escravidão emergiu nos anos de 1960, nos Estados Unidos, quando, ao pesquisar ruínas das treze colônias e as *plantations* foram encontradas materialidades associadas aos escravizados (FERREIRA, 2009). Dentre os arqueólogos que trabalharam com os vestígios materiais dos escravizados, estão Singleton e Brograd (1995) e Fairbanks (1994), que acreditavam que os escravizados não confeccionassem materiais tão expressivos, o que posteriormente foi contradito. Arqueólogos como Leone (1995) e Schulyer (1979) trabalharam com a questão da “resistência escrava”.

Nos Estados Unidos, há uma tradição de que um dos principais tópicos da Arqueologia da Escravidão seja a “diáspora africana”, ou seja, o tráfico dos escravizados. Por vezes, se remontam rotas transatlânticas, e as relações dos coletivos de África, Europa e Américas (FERREIRA, 2009).

No Brasil, conforme Ferreira (2009), a temática preferencial, ao se estudar escravismo é o estudo sobre resistência escrava, principalmente através de marcadores étnicos (os cachimbos, por exemplo, estudados por Agostini) e por aquilombamentos, como já foi amplamente pesquisado por Guimarães e Lanna (1980), Oser Jr. e Funari (1991).

Estudos etnoarqueológicos também foram realizados no Brasil, como os de Amaral (2001) e os de Ribeiro (2008), que se propõem a analisar o acervo etnográfico do MAE, de São Paulo; este último, além de ter com foco a interpretação das máscaras gueledé e dos edanogboni, posteriormente, analisa a religiosidade de matrizes africanas na Bahia, na proposta de tombamento de terreiros religiosos (WOLFF, 2016). Carvalho (2011) trabalha a especialidade das árvores, relacionadas às religiões afro-brasileiras, num quilombo de Mato Grosso; Já Novaes (2013) trabalhará com assentamento de Exú na Bahia, trabalhando com etnoarqueologia focada na paisagem e a importância desta no Candomblé.

Bastide (1985) afirma que, apesar dos primeiros africanos capturados no continente negro provavelmente pertencessem às tribos do litoral, conforme se intensificava a necessidade de mão de obra escravizada no Brasil, o tráfico penetrava ao interior do continente. Ainda que

alguns pesquisadores não presenciem múltiplas etnias negras, nos registros históricos (já que geralmente se atribuía a origem do escravizado ao porto em que o mesmo embarcou), Arthur Ramos *apud* Bastide (1985) divide as etnias de africanos (as), que aqui desembarcaram, em quatro: sudaneses (representados pelos iorubas, daomeanos do grupo gêge, fanti-axanti – ou mina – e por grupos menores como agni, zema e timini); os coletivos islamizados (peuhls, mandingas, haussas); bantos do grupo angola-congolês (ambundas de Angola, congos, cambindas e benguelas); e bantos da Contra-Costa (moçambiques – macuas e angicos).

Já Correa (1994) divide africanos (as) trazidos (as) ao Brasil em dois grandes grupos: sudaneses, que geralmente se originavam da República de Benin e da Nigéria e os de origem Banto.

Se, ao chegar ao Brasil, os (as) africanos (as) foram obrigados (as) a conviver com distintos grupos sociais e étnicos (europeus (as), indígenas e negros (as) originários (as) de diferentes partes da África), também se estabeleceu novas relações de convívio e solidariedade, recriando suas visões de mundo e garantindo, assim, sua sobrevivência (MATTOS, 2008).

Para meu seguimento de pesquisa, entretanto, farei um recorte espacial: o Rio Grande do Sul. Félix (2014) *apud* Wolff (2016) realiza uma etnoarqueologia a partir das materialidades de pretos velhos e caboclos em Pelotas, RS. Barbosa Neto (2012) *apud* Wolff (2016) realiza sua tese com base etnográfica de diversos seres sobrenaturais de Pelotas, RS. Kosby (2009) *apud* Wolff (2016) realiza uma etnografia sobre as relações sutis de morte e renascimento nas religiosidades de matrizes africanas, em Pelotas, e sobre a afecção que passou ao trabalhar com a temática.

Autores como Gorender, Fernando Henrique Cardoso e Maestri *apud* Carle (2005) abordam uma historiografia sobre o negro do Rio Grande do Sul, a partir de uma abordagem marxista. Segundo Maestri (1984), a presença negra no estado pode ser constatada desde a entrada dos primeiros lusitanos, com uma possível identificação de bantos e sudaneses, sendo que o primeiro, a princípio, estaria em maior número, numa relação 2:1 sobre os outros.

Segundo Norton Corrêa, no advento das charqueadas, um número significativo de escravizados (as) foi trazido para trabalhar no Rio Grande do Sul. No final do século XVIII e início do século XIX, apogeu das charqueadas, cerca de 30% da população sul rio-grandense era composta por negros (as), sendo provável que bantos representassem uma proporção de 3 a 4:1 sobre sudaneses (CORRÊA, 1994). Maestri ainda aponta que, salvo relativamente poucas exceções, a entrada de africanos (as) escravizados (as) se dava pelo porto de Rio Grande, a partir do que chama de “atividade saladeiril em grande escala” (MAESTRI, 1984).

A origem desses (as) escravizados (as), suas “nacionalidades”, como Maestri coloca, são ainda pouco sabidas, visto que tanto o contato com o interior do continente africano quanto a preocupação a respeito das origens e particularidades desses grupos eram, em geral, superficiais para os colonizadores (MAESTRI, 1984).

Entretanto, novamente, necessito realizar mais um recorte: o Batuque. Muitas pesquisas se focam em Umbanda ou dão apanhados gerais a respeito do Batuque, o confundido constantemente com outras culturas. Corrêa (1994) mostra que há, no Rio Grande do Sul, três principais expressões (que chama de) religiosas: a Umbanda, a Nação (ou Batuque) e a Linha Cruzada. Oro (1994, 1998) pincela brevemente as diferenças entre esses “horizontes antropológicos” de cada uma dessas manifestações.

Corrêa aponta que foi em 1963 que Bettiol publicou a primeira obra que parece se dedicar ao Batuque. Laytano *apud* Corrêa (1994) também iniciou, em 1938, um trabalho sobre casas de culto e rituais da religiosidade, publicando em 1955 e, reeditando os mesmos dados obtidos, publicou em 1987 a obra *Folclore do Rio Grande do Sul*.

Herkovits; Bastide *apud* Corrêa (1994) também vieram ao Rio Grande do Sul para conhecer o Batuque. Ambos não levaram em conta contextos específicos dos aspectos socioculturais do estado. Bastide passa a relativizar o que vê e, considerando o Candomblé uma expressão “pura” dos ritos afro-brasileiros, compreendeu que o Batuque não passava de uma variação do primeiro; sendo assim, entende que as práticas diferentes realizadas aqui eram fruto de uma “perda” ou “enfraquecimento” das tradições candomblecistas. Herkovits *apud* Corrêa (1994) também toma o Candomblé como comparativo, mas encara o Batuque como uma religiosidade com realidade à parte e que se “adaptou” em contexto específico.

Corrêa (1994) também cita o trabalho de Krebs (1948), que analisa o Batuque em relação à modelos comparativos do Candomblé, já que acredita que aquele se deriva deste. Outros autores como Friederichs (1958) *apud* Corrêa (1994), La Porta (1979) *apud* Corrêa (1994), Frigerio (1988) *apud* Corrêa (1994) também estudaram manifestações religiosas afro-rio-grandenses.

Oro (1994, 1995, 2010) e Corrêa (1994) analisam as manifestações culturais afro-rio-gaúchas com um fim nelas mesmas. Faço, também, a ressalva de que esses dois autores mostram, ainda que não declaradamente, afecção e uma máxima de respeito ético ao lidar com o tema em suas particularidades locais.

Goldman (2009), ainda que não trabalhe diretamente com as manifestações do Rio Grande do Sul, também tem a premissa de que as manifestações culturais nas Américas não devem ser estudadas por analogias ao continente africano, já que demonstra, em seu trabalho,

certa idealização de uma “cultura Iorubá” – criada por missionários que acabaram por “conjugiar” diversas etnias, línguas e culturas, em um grande grupo ao qual denominaram assim:

Isso significa que nunca existiu uma religião yoruba, que mais tarde viria a “sincretizar-se” com outras igualmente unas e puras. A religião yoruba – como qualquer outra, aliás- é um patchwork ou um “complexo” que contém inúmeras possibilidades ou virtualidades que se atualizarão com maior ou menor força segundo as situações. [...]. Nesse sentido, não há qualquer razão para repetir Bastide, que limitou a sua hipótese aos candomblés de origem yoruba e fon, insistindo na busca de decadências e degenerações quando abordava as religiões de origem bantu. (GOLDMAN, 2009, p. 110-111).

Devemos ter em mente que a sociedade escravista, em especial a brasileira, promovia as melhores condições possíveis para que os sujeitos escravizados se tornassem, de fato, “escravos” (MAESTRI, 1984). Entretanto, podemos considerar a manutenção, a permanências e a criação de laços de solidariedades como manifestações de matrizes negras enquanto resistências e estas (além de muitas outras) sempre existiram.

Mello trabalha com a noção de Batuque enquanto “resistência escrava” em Pelotas, a partir da qual o autor procura “mapear representações sociais” (MELLO, 1994, p.12).

Essa opção pela valorização da cultura em seu sentido mais amplo está diretamente ligada à noção de resistência que tomamos emprestada de E.P. Thompson. Para este autor os subalternos não estão presos a forças externas e determinantes e, se tivermos *olhos para ver*, poderemos detectar uma outra cultura a emergir, cumprindo um papel ativo e mesmo decisivo no próprio fazer histórico e correlação de força dos atores em determinados contextos (MELLO, 1994, p.14).

A noção de resistência, que passa pela manutenção e pela valorização da cultura, de Thompson, se opõe a uma perspectiva de entender o ente em ação como “subalterno” em seu próprio efetivar. Ele não estava apresentado como ser de sua própria resistência, pois é aquele que está sob as ordens de outro, que é subordinado e mesmo inferior a outro em autoridade. Como poderíamos ser inferiores em nossa própria ação de resistir? Somos, constantemente, entendidos como “presos a forças externas” e incapazes de produzir Ciência, a não ser nos moldes daqueles que nos dominam.

Nós, descendentes de negros (as) e partes dos coletivos que remontam (também) nossas origens, jamais nos resignamos a qualquer condição e são inúmeras as formas de representação disso, tendo aqui, em mim, a evidência mais cabal dessa permanência contra toda a negação, mesmo que histórica. Aqui está uma negra e batuqueira presente, marcada pela luta que surgiu no primeiro momento do contato e das ações escravizadoras. Essa perspectiva é possível abordar não pela pós-modernidade ou pela corrente pós-processual, mas pela virada que foi feita nesse paternalismo científico degradado.

2.2 Virada Ontológica e Arqueologia Simétrica

Alguns (as) autores (as) passam a questionar, como eu o fiz (tardamente), as dualidades impostas pela ontologia moderno-ocidental e seus modos de se fazer Ciência – especialmente as ciências ditas humanas e sociais, que acabam impondo suas origens às sociedades que estudam. Autores que, inclusive, tem origem europeia (como é o caso de Durand e Latour, por exemplo), passam a demonstrar as erosões de um mundo ocidental. E tendo em vista que, globalmente falando, esse mundo ocidental, em especial a Europa, colonizou a maior parte do mundo, impondo um pensamento dualista dentro das ciências e nas formas de se pensar, é o caso da Academia brasileira atualmente.

Conforme Wolff (2016) afirma, é na virada ontológica que se propõe “que os conhecimentos dos coletivos sejam compreendidos neles mesmos” e não com analogias de “fidelidade” de África. Na arqueologia, alguns pesquisadores passam a fundamentar suas análises para além da divisão moderna, defendendo que as materialidades trabalhadas na arqueologia tenham voz ativa: autores como Heidegger (1996, 1998) trabalham com a possibilidade de ação ativa dos objetos (coisas). Outros autores como, Durand (2004), trabalham com a possibilidade de legitimar o “imaginário” humano na Ciência. Entretanto, a separação dualista da ontologia moderna-ocidental permanece em ambos (Heidegger e Durand).

Num segundo momento, pesquisadores passam a sublinhar a separação sujeito/objeto, dentro da antropologia – e, evidentemente, por se tratar da Ciência que trabalha as materialidades que circundam o universo humano, a arqueologia também passa a contemplar a possibilidade de erradicar tais separações. Autores como Pfaffenberger (1996), Ingold (2013), Gosden (2005), Hodder (2012), Olsen, Shanks (2012), Webmar (2012), Witmore (2012), Appadurai (1991), trabalham com a possibilidade de superar a separação sujeito/objeto.

Entretanto, alguns desses autores possuem, também, relativo local de privilégio – seja por sua origem, seja pelo seu gênero e, ainda assim, os utilizo em meu texto, como é o caso de Latour, do próprio Ruíbal e de Said. A razão principal para isso é que esses *assumem* seu *local de fala* e propõem uma crítica à ontologia moderna-ocidental de maneira localizada. González-Ruíbal expande sua crítica também ao mundo anglofônico:

Arqueología simétrica debe enmarcarse dentro de una serie de preocupaciones generales que afectan en estos momentos a las ciencias sociales en el mundo anglosajón y nórdico, como son los dualismos cartesianos que condicionan nuestra percepción del mundo, la crítica al post-estructuralismo, la rigidez de las divisiones disciplinarias y la necesidad de tener en cuenta la materialidad de las cosas. [...]. Sin embargo, mientras que muchos siguen manteniendo una relación dialéctica entre

humanos y objetos, la arqueología simétrica, como veremos, no establece una división a priori. (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2007, p. 283-284).

González-Ruíbal passa a trabalhar com o que denomina Arqueologia Simétrica, que basicamente é a superação de dualismos da ontologia ocidental, também citada enquanto “virada ontológica”. Ele e mais quatro autores mencionados por ele (Olsen, Shanks, Webmoor e Witmore) trabalham para esta superação:

Independientemente de lo qué enfatice en sus perspectivas propuestas los cuatro autores insisten en la necesidad de superar los dualismos cartesianos que sustentan la disciplina arqueológica pasado/presente, objeto/sujeto, naturaleza/cultura (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2007, p. 283-284).

Como abordo anteriormente, o mundo moderno-ocidental incorpora as dualidades extremas e opostas para apreender o mundo humanista – o humano enquanto mediador consciente de tudo que o rodeia. Dessa forma, a Ciência que vem a se constituir enquanto “oficial”, posteriormente, acaba por fazê-lo também. Conforme afirma Olsen (2007, p. 287), “En resumen, nos quedamos con una noción de lo material como algo que siempre se convierte en trascendental, siempre se deja de lado, y que el papel de las cosas nunca es el de ser ellas mismas, sino siempre el de representar algo más”.

Esse algo a mais que Olsen nos informa é o humano. A arqueologia, também como apresentei, surge e se constitui enquanto ciência por meio dessa ontologia e não é surpresa que, em minha análise, esteja presente a crítica à separação dual, especialmente do nós/outros, passado/presente e, onde a crítica da virada ontológica (ou arqueologia simétrica) mais irá se ater – sujeitos/objetos.

As materialidades permanecem sendo tidas, portanto, como *reflexos* de uma cultura – mesmo que tenhamos avançado ao considerar o aspecto simbólico no pós-processualismo. O social, tão revisto, nos últimos anos pela corrente pós-processual na arqueologia, ignora a noção da materialidade enquanto *ativa* no processo. Ela, nessa corrente, é *representação*, é fabricação *humana* e, na ânsia de se tornar uma ciência “mais humana”, pecamos em não “reagregar o social”, como aconselha Latour (2012).

Diversas ontologias verificam a *vida* dos objetos e da natureza (como tribos indígenas, celtas, indiano – ayurveda, etnias africanas, nações afro-brasileiras e afro-gaúchas, etc.). O que a arqueologia (e a antropologia) vem fazendo é uma mudança de paradigma, mas falar que objetos e natureza são atores e ativos *para um batuqueiro* (desculpem a expressão) é “chover no molhado” em nossa realidade.

As materialidades sempre tiveram ação. Talvez, para algumas realidades, menos. Mas essas “coisas” que nos circundam, comandam nossa vida. Mas o Ocidente, possivelmente

desejando obter controle, considera tudo como produto *humano*: sejam objetos, sejam alimentos, seja, até mesmo, a paisagem. Demos todo o poder, novamente, aos humanos e chamávamos de *fetichista* àqueles que davam qualquer valor a outra coisa.

Tentamos nos controlar. Tentamos segurar as rédeas. E pior: Tentamos controlar os coletivos que estudamos – o *outros*, que devem permanecer *outros*, apenas como informantes ou interlocutores. Demos nomes como mitologias, simbolismo, crenças... Trata-se de uma herança humanista, que reina e coloniza todas as formas de apreender o mundo. E nos iludimos ao sequer imaginar que este humanismo é diferente daquele já comentado anteriormente, que matou meus e minhas ancestrais, só porque propomos uma maneira mais branda de falar com “os outros” ou considerá-los enquanto *quase-humanos*.

Los filósofos racionalistas y de la Ilustración nos dejaron con una noción de la materia como algo pasivo e inerte, mientras que la mente humana se percibía como algo activo y creativo. [...]. Así, el denominado “mundo externo”, la materia y la naturaleza, no tendrían necesariamente una existencia inmanente; en realidad, podría tratarse simplemente de una construcción en nuestro cerebro. [...]. Las cosas acabaron representando el papel de villano como el “otro” de humanismo, dando una poderosa justificación moral a su relegación por parte de las disciplinas que estudiaban prácticas sociales y culturales genuinas. (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2007, p. 288-291).

Em alguns poucos trabalhos a respeito do Batuque (até porque, numericamente, em comparação a trabalhos sobre Candomblé e Umbanda, o Batuque é pouquíssimo falado), notei verdadeira captação de conhecimento de nossa realidade. A maior parte, para mim – que sou parte ativa do Batuque – as informações passadas foram *saneadas* por parte dos interlocutores ao pesquisador.

Batuqueiro é povo de segredo. Batuqueiro se esconde, finge, muda de assunto se não *confia*. E, se confia minimamente, te dá informações gerais, que não vão gerar problemas se forem divulgadas. Porque temos *medo*. Nós ainda temos medo. E porque já é quase tradição nossa nos esconder. Obviamente, algumas coisas são, de fato, segredos. Por exemplo, não podemos falar a um batuqueiro que ele se *ocupou*³⁵ de seu Orixá. E há certos dados que, muitas vezes, não compartilhamos nem entre nós. Como este é um trabalho arqueológico, vou me focar nas materialidades, mas algumas coisas, como se o orixá disse (e estava *ocupando* alguém da Tenda) ou as *qualidades*³⁶ dos Orixás dos meus irmãos, das minhas irmãs e da mãe de Santo

³⁵ Orixá não incorpora. Ele se ocupa. Diferentemente de uma visão mais cristã, na qual, aquilo que não é o ser humano, mas se apropria do corpo dele, o Orixá nasce conosco. *Incorporamos* algo que não está dentro de nós – que vem de fora – mesmo que seja uma entidade, por exemplo. Orixá já é nosso dono e está dentro de nós (o sagrado vive em mim). Portanto, ele só se *ocupa* do corpo que já lhe pertence.

³⁶ As qualidades dos Orixás podem referir-se à idade, ao casamento, aos momentos da vida dele, etc. Estará melhor explicado no capítulo quatro.

não constarão neste trabalho, por questões de segurança e de respeito aos *segredos tradicionais* do nosso povo.

No Batuque, existe vida nos objetos porque eles, em geral, não são apenas objetos (no sentido moderno-ocidental do termo). Consigo chegar no laboratório de arqueologia (como já aconteceu), pegar uma peça de cerâmica que todos diziam ser uma *quartinha* (definição capítulo quatro) e afirmar que não o era. E não era. Parecia e até pode ter sido feita para esse fim, mas nunca se tornou uma *quartinha*³⁷. E como sei? Porque *peguei e senti*. Não havia vida plena. E se não havia *vida*, não era uma *quartinha*. Pelas informações que obtive, posteriormente, dois Pais-de-Santo foram no mesmo laboratório, jogaram *búzios*³⁸ e disseram o mesmo.

Já que estou falando sobre vida, deixe-me explicar: tudo no Batuque tem *vida* latente. Absolutamente *tudo*. O que vai diferenciar se é uma vida latente para uma vida autônoma/plena é uma série de rituais. Nem darei exemplo de objetos. Darei de uma humana: Sou de Iemanjá e ela sempre esteve comigo. Ela era uma vida *latente*, que poderia ser uma força plena ou não. O que a fez ser plena e ter autonomia foram minhas obrigações e meu *odú*³⁹. O mesmo ocorre com plantas, pedras, *quartinhas*, guias, tambores, animais, etc. Todos nós temos Orixá que é nosso dono, nos rege, nos molda e nos protege. Se seremos consagrados e o Orixá existente naquele ser (humano ou não) será “pleno” e “nascerá” depende dos vastos caminhos traçados em nosso *Odú*.

Portanto, para um batuqueiro, imaginar que há humanos que querem controlar tudo o tempo todo – em sua vida pessoal ou profissional – é bastante incomum. Foi algo que, pela minha criação e formação originária, doía e me abalava quando iniciei no Batuque. Minha Mãe de Santo sempre me diz “é no tempo *deles*”. E eu, com ética protestante, que tanto lutei para ser “ocidental”, tive que lidar com uma “perda” de controle que foi difícil.

Portanto fica o conselho para os (as) que batem no peito e se dizem “humanistas”: de que humano você está falando? Porque eu, meu coletivo e vários outros coletivos, não queremos esse “protagonismo” de relações dentro das nossas existências – não faz parte do que somos, do que acreditamos ou de como apreendemos nosso mundo. Em geral, nos colocamos à disposição de uma força maior. E quando você faz isso, você volta a nos violentar, se iludindo e pensando que está nos ajudando.

³⁷ Quartinhas e outras materialidades sagradas e vivas estarão contempladas no capítulo quatro.

³⁸ Informações a respeito, estarão também presentes no capítulo quatro.

³⁹ Caminhos.

After all, most non-capitalist societies have never established those greats (modernist) divides, which we are trying so desperately to get rid of, after three centuries of Cartesianism (THOMAS, 2004 *apud* GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2007, p.111).

Concordo, numa perspectiva de arqueologia simétrica, com Olsen *apud* González-Ruibal, 2007, p. 291) quando diz:

Lo que promete la arqueología simétrica es que si dejamos de tratar la acción, la influencia y le poder como posesiones raras de las cuales sólo disfrutaban los humanos, quizá seamos capaces de producir historias más justas, interesantes y realistas sobre los colectivos de él pasado y de presente.

Entretanto, permito-me expandir a simetria dessa arqueologia (de uma virada ontológica) também à Academia e aos povos que se propõe analisar. Percebo que muitos dos autores que realizaram “etnoarqueologia” e análises das materialidades relacionadas a culturas de matrizes africanas, costumavam buscar um precedente africano, correlacionando e fazendo constantes analogias a este (WOLFF, 2016). Minha proposta se encaminha para um outro segmento de pesquisa: a arqueologia do presente e a compreensão dos coletivos neles mesmos.

2.3 Arqueologia do presente

Este trabalho pretende se focar na Arqueologia do Presente. O objeto epistemológico da arqueologia é a materialidade relacionada aos seres humanos, independente da sua temporalidade. Entretanto, a Arqueologia do Presente não é apenas uma vertente metodológica utilizada para estudar coletivos contemporâneos ou de um passado relativamente recente. Aqui, faço uma crítica a um pensamento comum e muito divulgado, inclusive, por profissionais que se denominam arqueólogos, que utilizam a composição da palavra “arqueologia” e acreditam, difundem e defendem que a ciência arqueológica estuda apenas o passado e, preferencialmente, um passado longínquo.

Na realidade, a arqueologia do presente trabalha com a crítica a uma etnoarqueologia, realizada especialmente há cerca de meio século, no campo da consolidação da arqueologia mais cientificista na Nova Arqueologia. A etnoarqueologia, a serviço da corrente processual da Nova Arqueologia, utiliza dados etnográficos de povos contemporâneos, considerados enquanto “primitivos”, para comparar os dados obtidos com povos de um passado mais longínquo, de sociedades “pré-históricas” (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009).

O objetivo da etnoarqueologia era a comparação. Portanto, através da coleta de informações, comumente deixadas de lado pelos antropólogos (como produção, descarte, tecnologia, *savoir-faire*, ou seja, questões de ordem mais material) e, com os dados obtidos por

meio da coleta etnográfica destas informações, realizarem analogias às culturas “pré-históricas” para estabelecer como estas últimas provavelmente (segundo eles) viviam, sistematizando esses dados (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009).

La misión de la etnoarqueología en este contexto era ofrecer “teorías de alcance medio”, o lo que es lo mismo, marcos de referencia básicos que permitieran dar solidez a teorías arqueológicas más amplias. (...) Por la tarea que fue inicialmente encomendada, la etnoarqueología ha tenido un carácter funcionalista, universalista y ahistórico, es decir, ha tratado de encontrar explicaciones al registro arqueológico que no se hallan condicionadas por un determinado contexto histórico o culturales y se ha preocupado sobre todo por cuestiones de tipo económico y ecológico. (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009, p. 17).

González-Ruíbal (2007, 2009) também faz crítica à arqueologia pós-estruturalista (ou pós-processual), afirmando que esses arqueólogos deram mais ênfase às ordens simbólica e social (humano-sociais, no caso) e que, por tal razão, a bibliografia etnoarqueológica interessava a eles menos que obras históricas e/ou antropológicas. Em suas palavras: “Sin embargo, resulta que los arqueólogos, y los etnoarqueología, sí estudian aldeas- como colectivos formados por personas, animales, edificios y artefactos, pero los investigadores posprocesuales parecen haberse olvidado de ello” (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009, p.18).

Muito provavelmente porque trabalho com coletivos contemporâneos (além do mais, com meu próprio coletivo), somado a minha formação enquanto acadêmica social, sempre tive um mal-estar em relação à etnoarqueologia. Tanto é que, mesmo em meu anteprojeto, relutei muito para sequer utilizar essa palavra, com consciência de tudo que ela significava. É o que González-Ruíbal (2009) também ressalta: o caráter *ético* da nossa profissão, no momento em que se realiza uma “etnoarqueologia”. Não sei você, leitor (a), mas eu, apesar de respeitar as pessoas e seus respectivos trabalhos, não consigo enxergar licitude, transparência ou empatia quando trabalhamos com um determinado grupo para compará-lo a outros.

A comparação sempre virá – somos humanos e nosso olhar foi treinado para comparar, para perceber o mundo. Exemplos simples são as cores: azul-céu, verde-esmeralda, etc. Acredito que a comparação está intrínseca na forma de apreender o mundo em nossa cultura e somos ensinados, desde muito cedo, a comparar para compreender, especialmente na sociedade em que vivemos.

Entretanto, ir a um povo, coletar dados, sem citar suas particularidades, apenas coletar informações a respeito de sua maneira de lidar com as materialidades com a *finalidade* de comparar com outros povos é absolutamente antiético, em minha opinião. E concordo completamente com Ruíbal (2009), quando ele afirma que esse método “lembra bastante” arqueólogos “coloniais, que roubam (literal ou figurativamente) as sociedades que estudam”.

O autor propõe – após toda sua crítica a essa forma não-ética de se fazer ciência, que não respeita as distintas ontologias e que as trata de maneira colonizadora – a Arqueologia do Presente.

Al igual que hacen los antropólogos, deberíamos estudiar a los grupos con que trabajamos cómo un fin en sí mismo, más que como una mera fuente de analogías. Se trata, en cierta manera, de darle la vuelta a la dependencia antropológica de la arqueología: en vez de escribir imposibles etnografías del pasado (la etnografía implica el tiempo presente), debemos producir arqueologías del mundo contemporáneo, que nos permitan comprender mejor a las sociedades vivas. Este tipo de arqueología, además, puede proporcionar elementos de comparación para arqueólogos que exploran periodos y culturas diversos (como sucede con otras de investigaciones históricas y antropológicas), pero, desde un punto de vista ético, evita convertir a los pueblos con quién trabaja en menos suministradores neutros de analogías geológicas. (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009, p. 19).

Observamos, assim, que o autor, compreendendo a necessidade humana de comparação e de referências, academicamente falando, não elimina as possibilidades de eventuais comparações. Entretanto, a *finalidade* não é a comparação: a finalidade está nela mesma. Apresentar os contextos dos grupos, suas materialidades em si e se, futuramente ou até simultaneamente, outro profissional consultar esses dados, ainda que como referências comparativas para outros estudos (seja pretérito, seja contemporâneo), tais dados estão ali, não forjados para se assimilar ou se distinguir, mas sim completos neles mesmos.

Uno de los objetivos principales de la arqueología del presente es trascender la biografía del artefacto y analizar las intrincadas relaciones históricas entre personas y cosas. (...) La arqueología del presente es también una etnografía, una descripción de las sociedades vivas, pero no es una etnografía convencional, sino una etnografía de la materialidad. (...) La función de la arqueología de presente es, por tanto, devolver la experiencia real y directa del mundo a la etnografía: demostrar que las aldeas son mucho más que un escenario en el que se desarrolla el trama social. (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009, p. 19).

Em seu outro trabalho, acrescentando à perspectiva de arqueologia simétrica, a colonialidade e a imposição das dualidades modernas a grupos que dela não compartilham, Gonzáles-Ruíbal afirma:

What we are truly have is a mass of times and things, memories and peoples, and archaeology must make the most of it, delving into temporal multiplicities, instead of imposing radical and untenable divides, freezing Others in time, and erasing what does not easily fit within our linear schemes (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2007, p. 115).

[...] se abordan cuestiones que tienen que ver con procesos de contacto cultura, hibridación, identidad étnica, tecnología y sociedad y organización del espacio doméstico, que son temas todos ellos que interesan a los arqueólogos en la actualidad (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009, p. 26).

A arqueologia do presente, portanto, trabalha, através de teoria e metodologia arqueológica (e, permito-me acrescentar, estas associadas a outras ciências), com coletivos atuais. Entretanto, diferentemente da etnoarqueologia tradicional, os dados não são coletados

com fins *analógicos*. Sublinha, também, que essa arqueologia pode vir a trabalhar tanto com grupos capitalistas como com sociedades não-modernas. O autor também demonstra que a divisão explícita entre passado/presente: ao contrário da etnoarqueologia (em que o segundo estaria a serviço do primeiro), na arqueologia do presente, se crê que passado e presente estão intrinsecamente unidos. (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009).

The archaeology of the present is not conceived as an analogical practice, which seeks in some living cultures inspiration for understanding dead others. Nonetheless by carrying out this kind of research, we can still contribute to archaeology and anthropology as a whole, by encouraging a more reflexive, symmetrical and materially conscious practice. (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2007, p. 122).

Finalmente, a arqueologia do presente é, acima de tudo, uma arqueologia *política*. Sei o quanto é confortável analisar dados de um passado longínquo, se apropriar dados de ciências exatas e concatenar essas informações, divulgando trabalho e obtendo reconhecimento apenas entre nossos pares. Não há conflitos de interesses, não há aquilo que pode se dizer que está equivocado ou o que pode colocar o (a) pesquisador (a) em “maus lençóis” perante grupos ainda existentes⁴⁰; não há quem reclame. Em minha profissão, existe certo fascínio no passado – a sensação de *descoberta*, a sensação de *controle*. Para a análise dos resultados, usamos o subjuntivo para mantermos a velha “modéstia” daquele pesquisador unívoco e onisciente sobre o qual falamos no primeiro capítulo e seguimos nossa vida tranquilamente, sem, rotineiramente, ter que dar muitos resultados a ninguém que não seja nossos colegas de profissão.

Se colocar no meio do maremoto, com pressões de todos os lados, especialmente se preocupando em não ferir ou não parecer colonizador, além de parecer aterrorizante (e já digo, é) é também um exercício diário de autculpa, de luta social e política (o que é, já adianto, bem recente e raro – academicamente falando – na arqueologia). Mestres meus ou mestres dos meus mestres criticam, a toda hora, racismo, governo, machismo em redes sociais. Um desses mestres, inclusive, disse a nós, alunas, em sala de aula, que nós estávamos na arqueologia para *embelezar* a Ciência. Este foi o mesmo mestre que disse que todas as culturas “oriundas” de “África” eram iguais.

Que essas atividades tenham sido veladas nas ciências sociais tradicionais não deveria ser uma surpresa. As pessoas oprimidas podem manter escondidas uma consciência e podem não revelar o seu verdadeiro *self* por razões de autoproteção [...]. Elas estão mantendo o controle sobre sua definição enquanto sujeitos, enquanto seres humanos plenos, a rejeitam definições delas próprias como “outros” objetificados. [...]. Pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa qual limitada seja a esfera de seu ativismo. (COLLINS, 2016, p.113-114).

⁴⁰ Se bem que, por experiência própria, mesmo com coletivos contemporâneos reclamando, há pouca alteração desses trabalhos ou das formas de realiza-los. Lembremos sempre que somos *quase*-humanos e, portanto, nessa visão cruel, devemos ser sempre tutelados.

Interessante que dialogando com duas amigas arqueólogas que, fazendo escavação, encontraram contas de guias de diferentes colorações em relação às que as bibliografias a respeito constata. Ambas estavam desesperadas por não haver essa referência em trabalhos e sendo elas do Rio Grande do Sul, não posso deixar de rir da ironia do destino. Isso é o que dá querer comparar culturas diferentes e não se atentar a peculiaridades, comparando materialidades de povos que, de semelhança, só há a origem remota a um enorme continente. “Afim, tudo é preto, né? Tão aí falando de Orixá, deve ser a mesma coisa”.

Por fim, finalizo essa sessão com a citação de González-Ruibal, demonstrando a importância política da arqueologia com um viés político.

La arqueología de presente toma una postura crítica ante esta situación e incorpora como parte de sus objetivos abordar cuestiones relacionadas con la globalización, la violencia política, los programas de desarrollo o las e injerencias estatales en la vida de las comunidades que estudia (GONZÁLEZ-RUÍBAL, 2009, p. 26).

2.4 Afecção e Autoetnografia

Em minhas, relativamente poucas, leituras da antropologia, encontrei o termo *afecção*, de Favret-Saada, bastante citada por Wolff (2016) para abordar terreiras, em sua dissertação de mestrado em arqueologia. Quando li o texto, senti que poderia ter mais respaldo acadêmico se citasse a autora, com pavor ao me declarar simplesmente uma autora (também)êmica. Nunca escondi que sou batuqueira, mas não queria expor tanto “minha cara a tapas” da Academia, sem, ao menos, me revestir de uma armadura mais “dura” (esse medo ainda existe em mim e eu o confesso).

Em minha qualificação, entretanto, me demonstraram que essa “afecção” no sentido de Favret-Saada (2005) necessitava certa alteridade, o que, outrora, foi o meu caso, mas já não o é. De fato, quando iniciei meu trabalho sobre Umbanda, em 2012/2013, eu, jovem, 19/20 anos, oriunda de família evangélica, mesmo já não frequentando a igreja protestante há anos, comecei minha afecção sem nem ter noção disso (não tinha tido contato com essa bibliografia até minha inserção no mestrado). Ao entrar no centro de umbanda, pela primeira vez, fui altamente fria, quase como se quisesse provar a mim mesma que, com isso, eu era uma arqueóloga melhor, uma cientista melhor. Não demorou, foram duas semanas entre uma terreira e outra e a Dona Jacuí – Cacique do Centro – me puxou para girar.

Eu girei pela primeira vez em 2013 e ainda me sinto rodando. Sei, hoje, que Dona Jacuí viu em mim algo que eu reprimia sempre e considerava loucura: minha mediunidade. Percebi também que, na minha tentativa ridícula de separar esses dois mundos (sim, a dualidade

moderno-ocidental), as entidades (nesse caso, da Umbanda) quiseram me dar um “puxão de orelha”. Mas eu era jovem, graduanda. Falei com meu orientador da época e ele me apresentou a solução que conhecia. Assim, juntando a observação participante ao pós-processualismo, nasceu meu TCC. Não me arrependo. Mesmo vendo o quanto, na tentativa de ter absoluto controle, mesmo completamente afetada pela Umbanda, isso guiou o meu caminho.

A Dona Jacuí me dizia que minha lei era de Santo e, *chamada*, eu fui. E fui também porque queria, pelo menos o *distanciamento* e o *estranhamento* para falar sobre a Umbanda, para me provar cientista. Eu olho para a menina assustada que fui e sorrio. Porque o que essa menina não sabia é que estava seguindo seu *Odú*. Essa menina que hoje questiona e se autocritica precisou ter essa experiência para ter propriedade para falar sobre afeição e, no momento, sobre autoetnografia e conhecimento êmico. Essa menina, que alisava os cabelos e sonhava com cirurgia de nariz para “embranquecer” (ainda que não admitisse que era essa razão), hoje vem falar dos seus, sem constrangimentos. Essa menina, em constante aprendizado e sem vergonha do conhecimento, oriundo de qualquer povo, língua, cultura e ontologia, pode, agora, ver o primeiro filho (meu TCC), com o carinho da mãe que poderia ter feito mais. Provavelmente, pensarei isso desse meu segundo filho, no futuro. E de outros que (espero!) virão.

O pressuposto da autoetnografia perpassa as críticas já realizadas neste texto: o local de fala, o privilégio branco ocidental em detrimento de outros coletivos e a inserção plena de grupos marginalizados para falar de si.

Es solamente cuando figuras subalternas como las mujeres, los orientales, negros y otros “nativos” hacen suficiente ruido cuando se les presta atención y se les responde cuando hablan. Antes de esta situación, se los mantuvo más o menos ignorados, como a lo criados en las novelas inglesas del siglo XIX; estaban allí, pero eran inexplicables más allá de su aparición como un elemento útil del decorado. Convertirlos en tópicos de discusión o campos de investigación es, necesariamente, cambiarlos en algo fundamental y constitutivamente diferente. De ahí que la paradoja no desaparezca (SAID, 1996, p.32).

A autora Daniela Versianni comenta que a proposta de autoetnografia rompe, ela própria, com a ideia de biografia, forjada no período iluminista e na qual se fala de um sujeito “unívoco e estável” (VERSIANI, 2002). Segundo ela, a partir do momento em que o autor parte da consciência de que, em si, há possibilidade dialógica, nasce a autoetnografia, rompendo com as dualidades moderno-ocidentais.

O conceito de *autoetnografia*, uma alternativa conceitual útil a pesquisadores da cultura preocupados em superar uma série de dicotomias predominantes na reflexão teórica dedicada tanto às autobiografias quanto às etnografias, aqui denominadas escritas de construção de selves: o Mesmo versus o Outro, subjetividade versus alteridade, individual versus coletivo, sujeito versus objeto, etc.
[...]

Em seu aspecto metateórico, a elaboração de um conceito como de autoetnografia insere-se em uma reflexão menor que, atribuindo ao produtor de conhecimento a responsabilidade pela construção da própria episteme, está empenhada em elaborar um instrumental teórico capaz de lidar com questões de subjetividade e identidade de modo a não reduzir sua complexidade às simplistas dicotomias (SHIMIDT, 1996 *apud* VERSIANNI, 2002, p. 68-69).

O objetivo, segundo Versianni, é a postura reflexiva, o aprofundamento na cognição do etnógrafo, que não deve mais ser o Sujeito unívoco e onisciente dos textos, para estabelecimento de realidades às quais pertence.

Para tal, pesquisadores culturais devem manter, tanto quanto possível, uma postura autoreflexiva (autoetnográfica), atenta à construção intersubjetiva de sua própria subjetividade, circunstanciada por trajetórias intelectuais e pessoais singulares, através de sua inserção em diferentes grupos socioculturais, do imbricamento de curiosidades teóricas e escolhas relacionais, afetivas e até mesmo casuais e contingenciais, elementos esses presentes na construção de seus objetos de estudo. [...]

Nesse sentido, nos modelos alternativos de autobiografias apontados por Watson, a escrita autobiográfica torna-se reveladora das diferentes vozes culturais interiorizadas pelo *self* ao longo de sua trajetória pessoal e advindas das relações por ele estabelecidas com outros *selves* em contextos específicos. [...]. Em suma, Watson parte de uma concepção de subjetividade histórica, que se constrói pela constante interação e diálogo com outras subjetividades. Esse processo intersubjetivo e contextualizados revela-se no próprio processo da escrita.

[...]

A percepção quanto ao grau de monologismo ou dialogismo de um texto é estabelecida pelo próprio teórico ou crítico, a partir da ênfase sobre os elementos que considera produtivos para este propósito. Isso nos leva a reconhecer as escolhas de sustentação de estratégias de leitura como *políticas de leitura*. (VERSIANNI, 2002, p. 61-71).

Devo alertar que a subjetividade e o “auto” de autoetnografia não dizem respeito a um *self* (a um “eu”) único neste trabalho, mas também atenta-se às experiências do meu coletivo e nossas relações. Esta dissertação carrega todas as minhas preocupações, sentidos, cognições, por duas grandes razões: primeiro porque, ao estabelecer diálogo com a Tenda e ser inserida nela enquanto Filha de Santo, algumas situações foram permitidas e negociadas de determinada forma; segundo (e mais importante), tenho plena consciência de que nenhum (a) autor (a), por mais que dedique-se a isso, separa-se de seu mundo, de sua realidade, de suas vivências.

Não apenas tenho consciência disso, mas resolvi mostrá-lo em meu mestrado também. Não porque é bom falar de mim. Pelo contrário, quem é mais íntimo meu, sabe que, mesmo participativa em aulas, tenho fortes problemas em expor minha vida a quem não conheço ou apresentar palestras, por exemplo. Mas o faço porque é necessário: porque preciso falar dos meus e, estando eu inserida neste espaço (da Academia e do Batuque, simultaneamente) utilizo mais de minhas experiências. Mas nunca estou só. Sempre estou com minha Iemanjá e sempre falo aquilo que aprendi na Tenda.

Segundo Collins, Mannheim (1954) posiciona os “estrangeiros” na academia enquanto os pesquisadores marginais e alerta para a importância da postura crítica dos mesmos acerca da diversidade e da “criatividade das disciplinas acadêmicas” (COLLINS, 2016).

É o posicionamento estratégico que temos de, ao nos sentirmos incomodados com as representações que fazem de nós, colocar em balanço não apenas aquilo que apreende nossa realidade, mas também questionar de *onde* e *como* partiram tais interpretações.

Como *outsiders within*, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. Trazer esse grupo- assim como outros que compartilham um status de *outsider within* ante a sociologia- para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecido por abordagens mais ortodoxas (COLLINS, 2016, p.101).

A autora vai além e trabalha com a noção de estereótipo enquanto forma de dominação: a tentativa de nos estereotipar, mesmo que beneficentemente, como é o caso de mulheres brancas dominadas – ainda que de maneira mais sutil pelos homens brancos. Me permito acrescentar a essa esteriotipação que, a princípio parece benéfica, o caso do “afrocentrismo”. Ambos (a dominação sutil e “cavalheira” de homens brancos e o afrocentrismo) podem colocar em perigo a nossa identidade, tanto quanto um eurocentrismo ou uma transversalidade de opressões às mulheres negras (GWALTNEY, 1980 *apud* COLLINS, 2016; BRAH, 2006).

A questão, penso, está no *centrismo*. A identidade é fluida e constituída de inúmeras facetas em diferentes momentos. E, partindo do “fascínio da raça”, Gilroy (2007) nos mostra que

a identidade se torna uma questão de poder e autoridade quando um grupo procura realizar a si próprio de uma forma política. [...]. A consciência da identidade ganha um poder adicional a partir da ideia de que ela não é o produto final da “audácia” de algum homem grandioso, mas o resultado de uma experiência compartilhada, enraizada e vinculada em especial a lugar, localização, linguagem e mutualidade. (GILROY, 2007, p. 125-126).

Por esta razão e, compreendendo os perigos da ideia de qualquer “centrismo” em relação à identidade e autoavaliação, Patricia Collins nos demonstra que as mulheres brancas americanas (ao que estendo, nessa mesma situação, ao povo de Batuque), também devem se alertar, tanto quanto as negras, já que:

Enquanto ambos os grupos são estereotipados, embora as maneiras diferentes, a função da imagem é a de desumanizar e controlar ambos. Visto por esse prisma, faz pouco sentido, a longo prazo, para as mulheres negras trocar em conjunto de imagens controladoras por outro, mesmo se, a curto prazo, estereótipos positivos levem a um melhor tratamento. (COLLINS, 2016, p. 103).

No caso do Batuque, somos uma identidade afro-gaúcha. As estruturas dos templos de culto são extremamente particulares, assim como as formas de culto, de convívio e materialidades. E essa é a razão fundamental para a realização de uma autoetnografia: mostrar particularidades, muitas vezes não seriam notadas por um outro olhar, de um meio acadêmico não inserido.

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se, autoavaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O status de ser o “outro” implica ser o outro em relação a *algo* ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco.

[...]

Tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados - os “outros”- como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana. [...]. Visto por esse espectro, a autodefinição e a autoavaliação não são luxos, são necessárias para a sobrevivência da mulher negra. [...]. Em contraste com visões de culturas que enfatizam os valores únicos e a-históricos de um dado grupo, a abordagem de feministas negras tem colocado uma maior ênfase no papel já economias políticas historicamente específicas para explicar a resistência de certos temas culturais. (COLLINS, 2016, p.105-106-110).

Dessa maneira, esta dissertação, com cunho êmico, de identidade e de pertencimento, propõe realizar uma autoetnografia arqueológica, somando os pressupostos de autoetnografia e arqueologia do presente com os da “virada” ontológica – que, para nós, batuqueiros, já é parte inerente de nossa ontologia.

Assim, mais uma vez, ressalto que a proposição de autoetnografia e a valorização do conhecimento dos *outsiders* não significam ignorar ou “eliminar” os feitos de outros pesquisadores que não façam parte desses grupos marginalizados, mas sim a importância e crucial relevância do protagonismo de nossos grupos.

Durante séculos, fomos representados (as), cobiçados (as), violentados (as), saqueados (as) para um mesmo fim, por um mesmo princípio colonizador. E, atualmente, despertamos e exigimos poder falar de nós. É nosso direito, é nosso saber êmico. Mas muitos (as) pesquisadores (as) têm receio disso. Já ouvi gente dizendo que tem medo de falar algo sobre nós e nós *silenciarmos* essa pessoa. Desculpe, mas isso para mim parece a mesma face do chamado “racismo reverso”: ele não existe, mas existem pessoas *brancas* que não suportam passar por qualquer coisa que desestabilize seu poder e sua dominância, suas crenças e sua violência intrínseca. Ninguém, dessas pessoas, questiona se o movimento que estamos fazendo não é reação a uma série de violências tão estruturais que nem mais são vistas enquanto violência. Não é porque não são vistas que deixam de o ser.

Em certo simpósio, houve uma apresentação que falava do ensino de história em quilombos. O trabalho, academicamente-ocidentalizado, era magnífico. Cheio de citações, referências e neutralidade. Eu me senti profundamente incomodada. A autora era uma mulher negra, mas parecia não se importar com aquilo que estava dizendo. Uma máscara de neutralidade imensa estava em sua face e seu corpo. Ou talvez ela realmente não se importasse (afinal, empatia não alcança a todos).

Foi quando soube que a apresentadora era, na verdade, quilombola e falava de seu próprio coletivo. Quando houve o questionamento do local de fala dela, ela afirmou que tentava ser o mais objetiva possível e confessou que sempre houve uma “marginalização” dos seus saberes e de outros quilombolas – como se estes tivessem dificuldade em aprender, como se fossem “burros⁴¹”.

Percebi, então, que ela tinha medo. Afinal, ela precisava ser moldada para poder estar ali. Logo após o dela, questionaram meu trabalho. Comecei a falar a respeito da violência cometida aos (às) meus (as) ancestrais, aos (às) meus (as) irmãos (as), aos meus orixás. E, como uma boa cientista “não objetiva” que sou, caí aos prantos no meio de minha fala. Todos se assustaram e eu não disse o *motivo* pelo qual estava chorando.

A razão, entretanto, era evidente para mim: reforça-se velhas tradições de deslegitimar negros (as), quilombolas, indígenas, povos “outsiders”, como mostra Collins. Temos constante *medo* de falar *sobre nós*. E vi o quanto isso se tornava evidente no trabalho da colega. Senti em meu corpo, os olhares dos corredores da universidade de pessoas que se perguntavam qual era a razão de eu estar ali. Senti em meu corpo a violência de ser sempre *exótica*, interessante para se conversar, para se obter informações, mas nunca digna de propagar e ser ativa na produção do conhecimento acadêmico. A eterna colega “informante”, mas a jamais arqueóloga, mesmo com diplomas em minha gaveta.

Quantos outros, além de mim, estão em similar situação? Alguém, de fato, se importa? Ou, para uma consciência tranquila, lutamos pelas cotas para inserção de corpos negros, mas exigindo deles sempre as “máscaras brancas” que Fanon (2016) nos fala? Então, quando nos propomos a uma autoetnografia, não estamos falando apenas de nós mesmos. Estamos falando de nossos coletivos, de nossas experiências em distintos grupos em que estamos inseridos. No meu caso específico, essas experiências são ainda mais cruciais porque exprimem uma trajetória de cientista “quase branca” para a experiência completa de uma batuqueira negra de pele clara.

⁴¹ Palavras dela.

Não é sobre respeitar a forma centenária de se fazer Ciência ou desrespeitar a tradição Acadêmica. Mas é a denúncia direta de que enquanto essa Ciência não respeitar outros povos, outras tradições e ciências – muito mais antigas e, com todo perdão, mais efetivas em diversas áreas do saber – nós não podemos sequer imaginar uma Ciência “igualitária” (nos termos humanistas) e, muito menos, equitativa.

Não preciso ser igual e, muito menos, preciso me moldar a uma forma cristalizada. Não preciso ser ou “informante” ou pesquisadora. Posso ser *ambas* e sem ter que me esforçar mais para atingir metas que me impõem por não considerarem meus saberes milenares suficientes. Minhas materialidades podem ser objetos *e* sujeitos. Eu abduco de um estranhamento porque me recuso a fazer uma dissertação em que eu violento o povo que estudo e do qual faço parte. Já somos violentados (as) há séculos, inclusive por essa mesma Ciência. E não é de se surpreender que grupos marginalizados, ao adentrarem na Academia, sequer falem sobre suas origens plenamente.

Capítulo III

História, Histórias e Estruturas do Caminho Sagrado

Esta casa foi fundada em 28 de julho de 1960 pelo Babalorixá Antonio Rubens Teixeira Ribeiro (filho de Oxalá da tribo Oyó Bomi).

* portanto *quase* todos da casa ou que aqui aportam são descendentes desta linhagem. A herança que ele me deixou, foi esta, mesmo passando por cima de algumas restrições, sou o único filho carnal dele a ter o axé do Boi mesmo não sendo Filho de Santo dele pois meu Pai de Santo era o saudoso e querido por mim e por muitos, o Pai João Alves, que era irmão de santo do meu pai – ambos (eram) os Filhos de Mãe Rosinha da Yemanjá.

Meu pai começou a escrever o caderno dele em 5 de Abril de 1977 ano da Oxum em Rio grande (engraçado eu também começo dia 23 de maio de 2011- Ano da Oxum)

A casa é chamada de Tenda de Nação Africana Do Pai Oxalá porque a casa era da esposa dele (minha mãe carnal (Iracema Milano Ribeiro filha de Xapanã, filha de santo da Dona Masilda de Yemanja.

E ele escreveu assim, portanto a casa é do Xapanã e o Oxalá alugou. Comecei a passar tudo que sei e que meus filhos terão de fazer sem a minha presença.

Peço, de todo coração, que eu termine esta obra, para o bem de todos e a gloria dele, o que vou escrever não é de minha vontade ou que eu queria que fizessem, mas o que TEM DE SER FEITO DESDE A MATANÇA ATÉ A LEVANTAÇÃO. (CADERNO DE ANOTAÇÕES DO PAI RUDINEI DO OXALÁ, 2011).

Início este texto, como sempre, emocionada. Pensei em colher os dados do Caderno do Pai Rudinei de Oxalá, mas não posso explicar ao (à) leitor (a) a emoção quando me entregaram este caderno. Em seu título, o caderno junta as informações aprendidas por Pai Rudinei e seu pai sanguíneo, Pai Rubens. Sensibilizo-me como aquela que vê sua ancestralidade “gritando”, como quem sente pertencimento, carinho, confiança. Espero um dia poder retribuir tudo o que a Tenda me deu e, dando minha cara a tapa, com temor, ao ler este caderno, além de aprender muito, eu também me senti abraçada pelos pilares⁴² da Tenda.

Seu Rudinei sempre foi sentido por mim, dentro da Casa. Eu ainda não entendia minha mediunidade ou quem estava próximo a mim, enquanto eu lavava pratos na casa, sempre

⁴²Como a Tenda é uma Casa de Nação passada “de pai para filho”, os pilares da Tenda são aqueles que estão ligados por laços sanguíneos ou de casamento. Os pilares fundadores são Dona Iracema e Seu Rubens, depois seu Rudinei e Mãe Geny e os frutos deste casamento: Ricardo, Rudy e Giulya. O único que tem companheiro pertencente a Tenda é o Rudy – meu noivo. Ricardo é casado, mas sua esposa não frequenta a Tenda e Giulya, apesar de seu companheiro ser muito presente nas atividades da casa, não possui vínculos enquanto filho-de-Santo.

com um caracol que surgia do nada na cozinha quando eu estava. Só sabia que sentia paz, amor, conforto nessa tarefa, como se alguém tivesse me cuidando e zelando. Foi o Rudy, meu noivo, que me informou, com lágrimas nos olhos, “é meu pai”. Assustei-me. Mas explicava tudo – incluindo os frequentes caracóis (Caracol é Oxalá). Meu sogro, que, muito provavelmente seria meu Pai de Santo se ainda estivesse aqui, mais uma vez me fascina.

Nunca o conheci enquanto estava encarnado. Espero honrá-lo e a todos da Tenda e do Batuque. E, ainda que tenha sido um dos caminhos mais difíceis que trilhei, com lágrimas nos olhos, lembro da frase que minha mãe sanguínea sempre me disse “melhor as lágrimas de ter perdido que a vergonha de não ter tentado”. Venham a mim, seres de luz! Venham a mim porque este é o momento em que vou dar meu melhor para honrá-los e inseri-los dentro de mais um espaço, que durante anos, foi inalcançável sem a mediação de quem nos violentou e tentou nos dizimar de todas as formas.

3.1 Fundação e Histórias

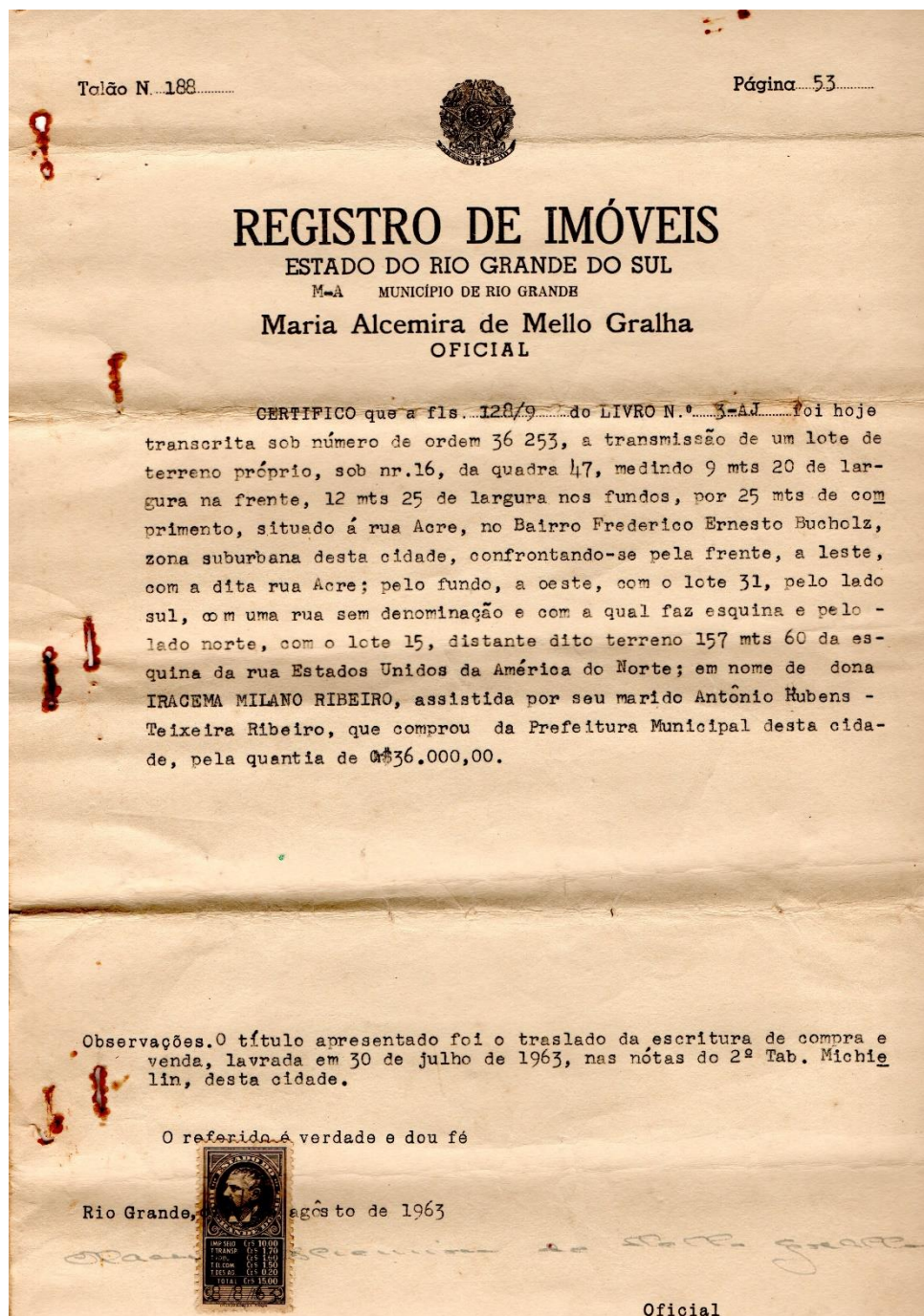
A Casa, construída pelas próprias mãos de seus fundadores, é do Xapanã. Isso porque Dona Iracema Ribeiro era sua dona legalmente, sendo ela desse Orixá. Trabalhadora, no mundo espiritual e fora deste, foi funcionária da fábrica Rheingantz, localizada na avenida de mesmo nome, em Rio Grande - RS. Ascendência italiana, conta-se na Casa que, quando foi acometida pelo mal de Alzheimer, ela maldizia a todos em dialeto italiano. Dona Iracema era oriunda de Bagé, onde frequentava *terreiras*⁴³. Foi numa dessas terreiras que indicaram a ela que “sua Lei era a de Santo”⁴⁴. Quem estava *chegando*⁴⁵ não era uma entidade, como costuma ocorrer na Umbanda, mas sim o próprio Orixá Xapanã.

⁴³ Terreiras são festas (giras) da expressão religiosa umbandista. Pelo menos em Rio Grande, Terreiras não são as estruturas ou estão diretamente relacionadas às práticas de Batuque.

⁴⁴ Ver definição no dicionário em anexo.

⁴⁵ Ver definição em anexo.

Figura 13 – Foto do documento do Registro de Imóveis.



Fonte: Da autora.

A certidão acima identifica um lote ordinário de terreno, pela qual a habitação torna-se mais que uma casa e um terreno, torna-se o lugar de interação com a ancestralidade e a sacralidade. A casa foi habitada pela mãe de Dona Iracema, e, com o tempo, transformara-se em “escombros de madeira”. Aos poucos, foi sendo reformada e edificada pela família de dona

Iracema e, posteriormente, por Seu Rubens Ribeiro. A casa, então, passou a ser planejada e levantada, pensando-se nos seus moradores – humanos e não-humanos.

Figura 14 – Foto do projeto de ampliação da Casa.



Fonte: Da autora.

Figura 15 – Foto do projeto de ampliação da Casa.



Fonte: Da autora.

A planta baixa acima configura a casa nos moldes ordinários de uma casa comum, como qualquer casa do bairro, mas em verdade ela foi estruturada para configurar uma circularidade sagrada, como poderemos verificar a seguir.

A Casa é do Xapanã, mas a Tenda é do Oxalá, Orixá de Seu Rubens. A Tenda nasce em 1960 e o *Babalorixá*⁴⁶ responsável era Seu Rubens – esposo de dona Iracema, e que foi *pronto* antes dela. Por essa razão é que a Tenda é do Oxalá. Dona Iracema foi *aprontada* pela Mãe Masilda de Iemanjá, de nação Jeje e Seu Rubens foi *pronto* pela Mãe Rosinha da Iemanjá, de nação Oyó, em Porto Alegre.

A Tenda, uma vez que Dona Iracema também se tornou *Mãe de Santo*, ficou sendo assim de nação Oyó-Jeje, com ambas as tradições se fundindo em uma só. Se, num primeiro momento, por serem desfavorecidos economicamente, não processavam as comidas sagradas, nem compravam produtos “prontos” e industrializados, como por exemplo a farinha de Acarajé, até hoje isto se perpetua pelo *fundamento* e *tradição*: catamos o feijão, o descascamos e, ao bater a massa no *pilão*, rezamos aos orixás. É um momento único, de pleno contato com o sagrado e esse sagrado faz a massa crescer em toda sua glória. Por ser a Tenda do Oxalá, fritamos nosso Acarajé, por exemplo, em outros óleos que não o de dendê (como geralmente é feito), já que o povo de praia⁴⁷ tem quizila com o dendê na nossa tradição Oyó-Jeje.

A Casa preserva suas formas e localidades, ainda hoje, os espaços sagrados e materialidades que os fundadores nos deixaram, já falecidos. As pinturas que Seu Rubens fez nas partes superiores das paredes do Salão, mesmo não tendo nenhum “curso” de artes, são representantes emblemáticas da Casa e do sincretismo religioso entre Batuque e catolicismo, que o mesmo trazia. São gravuras dos Orixás, de Santos e cenas das histórias deles.

Essas histórias – dos Orixás, são perpetuadas e recontadas não apenas pela tradição oral ou pelas pinturas, mas são lembradas nos gestos corpóreos e nas danças das rezas de cada batuque (enquanto festividade).

Necessito fazer um parêntesis que julgo de extrema importância. Muitos autores consideram o Batuque como uma tradição de “perda” em relação ao Candomblé por causa do embranquecimento ou o que denominam “sincretismo”. É o caso de Herkovits e Bastide *apud* Corrêa (1994). Entretanto, a concepção inerente do Batuque – que não se restringe à Tenda, é

⁴⁶ Coloco a palavra mais formal entre nós pela importância da fundação da Tenda. Entretanto, como já coloquei no primeiro capítulo, emicamente, não usamos este título, salvo em ocasiões formais. Em geral, no nosso cotidiano, chamamos Pai e Mãe de Santo.

⁴⁷ O Povo de Praia são os Orixás Oxum, Iemanjá e Oxalá.

o abraçar. Somos incentivados, dentro da nossa ontologia, a *abraçar* o diferente e incorporar cada Casa a sua maneira; isso nos faz sentido.

Seu Rubens trazia, em suas pinturas, os Santos Católicos. Mas eles deixaram de ser apenas *católicos*. São Pedro *é* o Bará – e percebemos isso na imagem dele, portanto a chave – gesto que repetimos na reza deste Orixá.

Dona Iracema ensinou ao Rudy, seu neto – ambos filhos de Xapanã – a benzer as pessoas na porta do Quarto de Santo, recitando rezas que, para qualquer leigo, seriam católicas. Seu Rudinei – filho de dona Iracema e seu Rubens – foi coroinha na Igreja Católica.

Seu Rubens, como eu, se fascinava por práticas consideradas “obscuras” na sociedade Ocidental. Ele, como eu, era um ávido leitor e conhecedor de plantas medicinais, sagradas e milagrosas. E era um amante da *Goetia Salomônica* – eu, particularmente, admiro essa prática, mas não lido com ela. Para todos os olhares ocidentalizados, sou considerada uma feiticeira – como uma boa filha de Iemanjá. Mas, por esses mesmos olhares, estaria mais ligada ao culto do *sagrado feminino* (ao qual sou adepta) e/ou a Wicca (que nunca frequentei).

Isso tudo não quer dizer algo tão simples como “sincretismo”. Mas é um movimento de *abraço* que fazemos, literal e figurativamente. Nós vamos a fundo: pesquisamos, jogamos, *abraçamos* e encontramos espaços nos quais podemos utilizar aquilo que agregamos. Aprofundarei mais um pouco sobre como meu contato com o sagrado feminino me auxiliou a me erguer de uma depressão profunda e me conectou mais ainda com a minha Orixá, no capítulo quarto.

Este parêntesis foi necessário para que o (a) leitor (a) compreenda que nunca deve buscar um Batuque “puro” e “afrocentrado”. Isto, para nós, pouco existe. Alguns pais de Santo estão procurando referências em África, mas esse movimento é relativamente recente (não data mais de dez anos).

Os *graus* do *abraço* e da *prática* abraçada são relativos, intensos e *plurais*. E isso corrobora para ambos, o primeiro e o segundo capítulo de minha dissertação: não se deve analisar o Batuque em termos *generalistas* ou com qualquer relação de *comparação* à África, Candomblé ou Umbanda.

Em diversos momentos, posso ter citado leves “comparações” ao Candomblé e à Umbanda, no meu primeiro capítulo e segundo capítulo. Mas é porque, apesar de parecer “oposto” ao proposto da Arqueologia do Presente (de estudar as sociedades, de forma reagregada, em si mesmas), ainda me parece fundamental *destacar* essas *diferenças*. Não apenas por mim ou pela violência que sofri diversas vezes na Academia, mas pelo meu povo, de dentro e de fora da Tenda. Vejo que muitos ainda não compreenderam essa *distinção*

ontológica. E, por ser a primeira pesquisadoraêmica realizando uma arqueologia sobre o próprio coletivo, essa necessidade grita em mim e vou ouvi-la.

Figura 16 – Sala da Casa, à entrada.



Fonte: Da autora.

Na figura 4, observamos a sala da Casa, ao entrar. Como nota-se, trata-se de uma “sala normal”, com materialidades comuns, mesas, televisão, sofás. Acima, nas paredes parte superior, vemos as imagens referidas acima, bem como estátuas de Santa Bárbara e São Jorge (ambos em sua forma “católica”).

Na porta, o Eruexim – arma de guerra da Orixá Iansã, para “varrer” os espíritos sem luz e a chave de proteção associada ao Bará. Nos dias de festas, sofás, estantes, televisão e toda mobília não associada ao sagrado é retirada, e a sala “comum” vira o salão onde ocorrem os Batuques e obrigações. Nesta casa é que Seu Rubens funda a Tenda. Lembrem o que disse no nosso primeiro capítulo, que a Casa contém a Tenda, mas que a Tenda não contém a Casa por inteiro? Era a isso que estava me referindo.

Faço uma observação delicada e que me tirou uma risada gostosa quando li. Meu orientador pediu para que explicasse o quadro com imagem de Papai Noel. Como disse: a estrutura da Casa abriga ambos espaços: o lar dos moradores – pilares do Batuque e a Tenda em si: ou seja, entes humanos e não-humanos que convivem. Não há nenhuma explicação “sobrenatural” ou “mística” para isso.

Apenas está aí porque foi um presente, é “bonitinho” e é um porta-chaves, no qual se coloca objetos que possuam forma de chaveiros. Assim como, abaixo dos quadros de histórias sagradas, há estantes, sofás, mesas, etc.

As materialidades estão sempre conjugadas. Não há dissociação ou separação forçada entre “sagrado” e “profano”, como há em espaços ocidentalizados. Essa separação não é entendida por nós- em especial no Batuque, onde as casas, em sua grande maioria, configuram espaços de moradia dos sacerdotes.

Essas separações são típicas de ontologia ocidental – que, até captamos, em distintos graus, algumas coisas, mas não é suficiente para nos apreender. Fiz esse parêntesis porque achei excelente a oportunidade de explicar, corroborando com o princípio de virada ontológica.

Seu Rubens era, originalmente, filho de Xangô, mas, como este tinha uma “deformidade” física (uma perna era maior que a outra), Xangô, que não gosta de filhos enfermos, não o quis para si. Então ele foi *dado* e bem recebido pelo Pai Oxalá.

Conhecido por gostar de “ver o circo pegar fogo”, Seu Rubens articulava “prendas” nos seus “Filhos de Santo”, para que estes o procurassem para ajudá-los, enquanto pai de Santo. Perder coisas dentro de casa, ficar “avoadado”, ter alguma “gripe” não explicada pela medicina ocidental ou brigar com alguém querido são exemplos do que ele fazia só para, após o filho vir a ele, ele “desfazer” (sem que soubessem que fora ele o causador daquela “prenda”).

Já Dona Iracema, que tinha um bravo Xapanã, era mais calma, mas muito temida quando ficava aborrecida. Entretanto, Dona Iracema, mesmo mais tranquila, certa feita, quando Seu Rubens – que tinha um mercadinho na época, foi xingado por um bêbado e tendo levado um soco, saiu para bater no homem com uma “timola de fusca” (uma barra de ferro), conta Rudy, neto dela.

O casal teve dois filhos: Seu Rudinei do Oxalá e Ronaldo, que é do Xangô. Crescidos na casa, aprenderam rápido as tarefas sagradas. Mas Ronaldo não seguiu os fundamentos e, usuário de drogas, mais “infernizava que ajudava”.

A Tenda tem como tripé de funcionamento “Fé, Amor e Trabalho”. Seu Rubens, outrora, escreveu na parede da casa: “Meu filho, tua fé e tua perseverança são as suas maiores

armas”. Acredito que essa colocação, vindo de um homem que fora desacreditado por sua “deficiência”, não ter tido suficiente condição financeira para comprar sapatos para que seu filho mais velho (Seu Rudinei) fosse à escola e tendo este (Rudinei) que trabalhar desde menino, mas que ainda assim, não conseguia permanecer parado e se obrigava a trabalhar, a levantar a Casa, a honrar os Orixás e “colocar comida na mesa”, não é, em nada surpreendente. É necessário, a um batuqueiro da Tenda, trabalhar, se doar, servir. Um trabalho, bem realizado, com *amor* e fé a quem se realiza, é gratificado pelos sacerdotes e, principalmente, pelos Orixás.

Seu Rudinei, filho mais velho, desde criança, devotou sua vida ao Batuque Contam os iniciados mais antigos que, desde menino, com apenas cinco anos, já segurava os bichos para o pai (Seu Rubens) nos dias de *corte*. Quando não pode mais ir à escola, tendo chegado à oitava série do ensino fundamental, a sua perseverança não o deixou cair. Começou a trabalhar e nunca reclamou disto. Certa feita, ocorreu um concurso para técnico da FURG. Uma filha de Santo de Seu Rubens, a Dona Delvair, incentivou Seu Rudinei a prestar este concurso, ofertando, inclusive, o material para que ele estudasse. E ele assim o fez. Com fé, amor e perseverança, ele estudou e passou no concurso. E a vida melhorou financeiramente.

Seu Rudinei, como maior parte dos jovens homens heterossexuais da época, era muito namorador. Em uma ocasião, consultando os búzios com Dona Vicência do Odé, ele descobriu que iria trocar de moto e que uma mulher vinha, “de fora”, para Rio Grande para casar com ele. Ele desacreditou, num primeiro momento.

No Rio de Janeiro, há quilômetros dali, Dona Geny, então moça, ainda não imaginava seu destino. Filha de mãe evangélica e pai marinho, ela conta que “escapuliu” com a tia para frequentar terreiras, chegando, até mesmo, a pular muros. Numa dessas ocasiões, numa *terreira*, uma *entidade* falou para ela que “seu pai iria ser transferido”, mas não para o lugar desejado, e que, para onde ele fosse transferido, o homem de sua vida estaria e casaria com ela. Seu Joel, pai de Dona Geny, tinha requisitado que sua transferência fosse para Paranaguá, no Paraná. Entretanto, quando chegou o ofício, lá estava escrito “Rio Grande, Rio Grande do Sul”. Conformado, ainda que não satisfeito, mudou-se com a família para a cidade.

Aconteceu a mais “bela história de amor” que eu já tive o prazer de conhecer. Quando se conheceram, começaram a namorar. Apaixonados, quando Seu Joel informou que a família estaria de partida, Seu Rudinei pediu Dona Geny em casamento. Ela aceitou. Assim, no período de seis meses, Dona Geny e Seu Rudinei namoraram, noivaram e casaram. Ele do Oxalá, ela de Iansã – Iansã é a menina dos olhos do Oxalá e tudo, nessa relação, nos faz ver isso. Todos os filhos da Tenda conhecem essa história, seja contada pela própria Mãe Geny ou pelos seus filhos biológicos, pois há orgulho em mostrar a força do destino de alguém e o “amor

sem fronteiras” que veio a se tornar um (também, pelo laço deste amor e do casamento) alicerce da Casa.

Mesmo após o casamento, eles permaneceram morando na Casa. Dona Geny ainda não havia sido iniciada no Batuque, mas como “o chamado sempre vem”, ela precisou “fazer obrigação por conta dos feitiços” que realizavam contra ela. Ela teve uma Mãe de Santo e um Pai de Santo, antes da terceira e última sacerdote – quem “a aprontou”. A primeira, por ter brigado com Seu Rubens, teve que se abster de cuidá-la. O segundo, por conflitos, também não se manteve. Foi quando o Xapanã da Dona Iracema *chegou* e disse que ele que iria *colocar* Dona Geny *no chão*⁴⁸. E assim o fez. A terceira Mãe de Santo, também sua sogra, foi quem *aprontou* Geny D’Oyá, que viria ser um dos principais alicerces da Tenda e sua comandante atual.

O casamento de Seu Rudinei e de Dona Geny concebeu três filhos: o primogênito, Ricardo do Oxalá; Rudy do Xapanã e Giulya de Oxum. Os três são pilares da Tenda e, ainda que resistam à função (a de serem Pais e Mãe de Santo), cada um protege a Casa a sua maneira. Aliás, não é raro um filho da casa, sendo filho sanguíneo ou não, ter sonhos premonitórios, não conseguir dormir ou passar mal quando a Tenda está sendo atacada de alguma maneira. Isso é algo que apenas a minha *inserção* “em campo” me permitiu saber, já que eu adquiri essa sensibilidade pouco tempo depois de ir pela primeira vez à Casa, o que se intensificou com o passar do tempo.

Sonhos são comuns e, na maioria das vezes, não conseguimos entender seu significado facilmente e qualquer pesquisador, ontologicamente moderno, poderia propor uma análise enquanto um “inconsciente coletivo”, como a teoria de psicanálise de Jung fala. Acredito que tais explicações de origem ocidental não comportam ou “traduzem” os sonhos, que geralmente um iniciado no Batuque tem. Sendo assim, para compreender os sonhos, consultamos, muitas vezes, os *Búzios*, mas, pelas minhas observações, somos nós mesmos, com auxílio de nosso *Ori*⁴⁹ que temos a epifania de “traduzir” tais sonhos. Após o falecimento de Seu Rubens, não tardou para que Dona Iracema fosse diagnosticada com Alzheimer.

Conta-se na Casa que, mesmo nas ocasiões em que estava no hospital, já com Alzheimer avançado, Dona Iracema tinha o poder de olhar para outro paciente e dizer quanto tempo de vida ainda lhe restava. Segundo ela, esses pacientes estariam “com a vela”.

Preocupados, Seu Rudinei e Dona Geny, que já haviam comprado uma casa para eles morarem, desde a segunda gravidez do casal, mas retornaram à Casa para cuidar de Dona

⁴⁸ Falaremos mais sobre as obrigações no nosso quarto capítulo

⁴⁹ Cabeça. O dono da nossa Cabeça é o Orixá de cada um.

Iracema. Dona Geny sempre afirma: “*Minha Mãe de Santo era muito boa pra mim. Eu vim pra cá pra ajudar a cuidar dela. Não me custava nada e ela precisava de cuidados*”. Pouco tempo depois, infelizmente, Dona Iracema também *partiu*.

A Casa ficou sendo cuidada, oficialmente, por mais um casal: Dona Geny e Seu Rudinei. A Oyá passa a ser elemento chave da Tenda que permanece sendo do Oxalá. A Casa também permanece do Xapanã e, como diz sempre Rudy (que é filho desse Orixá), ele é o guardião, por conta de seu Santo.

O casal (Dona Geny e Seu Rudinei) era complemento um do outro – onde um encontrava-se mais nervoso, o outro acalmava. A regra da Tenda passou a ser não ter mais de dezesseis Filhos de Santo de uma vez, e talvez isso se diferencie bastante de outras casas que já frequentei e/ou observei. Segundo Dona Geny “*não é o número, é a qualidade. Não adianta ter um bocado de Filho de Santo e não ter harmonia*”. Tudo tem completa explicação: além da harmonia ser absolutamente essencial para o bom funcionamento da Tenda, especialmente no quesito da *sacralidade*.

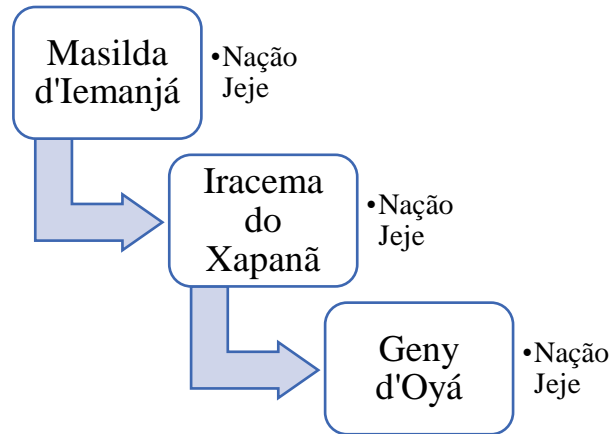
O número dezesseis também tem explicação, já que se trata de um número altamente sagrado na Tenda.

Após o falecimento de Seu Rudinei, em 2014, a Tenda ficou em luto. Dona Geny segue sendo a Mãe de Santo responsável pela Tenda e, desde 2016, o Ricardo D’Oxalá já é Pai de Santo. Existem diferenças entre ser “pronto” e ser Pai de Santo. Atualmente, *aprontados* pela Tenda, temos quatro pessoas, incluindo o Ricardo.

Ser “pronto”, na Tenda, significa ter cumprido todas as *obrigações* do Santo e ter os *axés* (em especial, axé de faca de axé de búzios). Entretanto, para que estes Filhos possam fundar outras Casas e/ou ter Filhos de Santos ligados a elas, o que faria deles Pais de Santos, são necessários outros elementos, que retornarei quando falar do Caminho Sagrado. Na Tenda, como três dos quatro prontos são Filhos sanguíneos, a necessidade desses elementos só se dará caso se pretenda fundar outra casa, em um outro endereço.

Laços pelo Batuque

Bacia Jeje da Tenda:



Bacia Oyó da Tenda:

Rosinha d'Iemanjá

Rubens de Oxalá

João do Oxalá

Rudinei do Oxalá (filho de santo de pai João do Oxalá, seu tio de Santo, também aprontado pela mãe Rosinha d'Iemanjá, de Nação Oyó)

As histórias aqui contadas, sobre os elementos humanos da vida da Tenda pretendem fazer com que o (a) leitor (a) entenda que, antes de mais nada, tanto a Casa quanto a Tenda são fundações sagradas, mas, acima de tudo, o quanto o sagrado, no Batuque Gaúcho, está intimamente ligado ao ser humano – um não se separa do outro, como seria numa dicotomia moderno-ocidental, por exemplo.

Todas as Estruturas Sagradas que veremos a seguir foram sim assentadas pelos alicerces humanos (pilares) da Casa e estão intimamente ligados a estes e a proteção dos mesmos, mas já não se detém a eles – possuem vida plena.

3.2 As Estruturas Sagradas

Toda Casa é, em si, o Sagrado em matéria. Não aprisionada em seu físico, mas em notável fluidez e sentidos para aqueles que se permitem tocar e serem tocados. Não raro, visitantes esporádicos, fiéis de outras crenças, colegas da família, carteiros, ao entrarem na Casa, relatam um êxtase, uma calma a qual definem enquanto “paz interior”. Apenas com a presença particular e inteira da Tenda, os mais variados indivíduos costumam relatar, aleatoriamente, se sentirem tão bem, que não desejam se retirar. Esta sensação, no entanto, não ocorre para todos e explicarei melhor adiante.

Para melhor compreensão do sagrado na Casa, dividirei algumas de suas estruturas. Tal divisão, acredito, situará o (a) leitor (a) e melhor traduzirá para este a *vida* que habita na Tenda.

Para tal, farei o caminho que os filhos percorrem, sagradamente, ao chegarem na Casa. É necessário cumprimentar todas estas estruturas, obedecendo a uma ordem e, por essa ordem, seguirei meu texto. Peço que, além de ler, permita-se *sentir*. Mesmo que nada sintas, esse nada é, em si, sentido e sentimento.

3.2.1 Bará Lodé

Alupo! Essa é a saudação que devemos realizar próximo a Casa desse Orixá. Localizada a poucos passos da entrada da Tenda, encontra-se o grande guardião. Sua morada é, talvez, o símbolo mais clássico e evidente para pessoas *de religião*⁵⁰ saberem se uma casa é ou não de Batuque. Já que a maioria de nossas Casas, no Batuque, passa “despercebida”, por serem igualmente templo e moradia dos habitantes humanos. O Bará é geralmente a certeza que temos para qualificar uma casa enquanto sagrada ou não.

Geralmente da cor vermelha, cor desse Orixá no Batuque, as Casas do Bará Lodé são dos mais variados tamanhos. A Tenda possui um Lodé mais alto, chegando a poucos centímetros abaixo do muro da residência. Foi também, há pouco tempo, trocada sua estrutura, já que a Tenda tem sessenta anos de fundada, e a *casinha* do Bará era de madeira, estando deteriorada. Trocou-se a estrutura, mas o assentamento, obviamente não foi mexido. O Bará ganhou uma nova morada em 2017.

Acima, relatei que há diferenças entre indivíduos prontos e indivíduos aptos a serem sacerdotes. O fundamento é que, para se fundar uma Casa de Batuque, haja um Lodé assentado, segundo Mãe Geny.

Geralmente, abrimos a *casinha* do Lodé para servi-lo com suas comidas e velas. Há preferência de que tal função seja realizada por homens – ou mulheres filhas destes que não estejam menstruadas.

O Lodé oferta proteção à sacralidade de toda a Casa, é a segurança para nossos integrantes. O Bará, também é conhecido como Legba (no Rio Grande do Sul, o Legba é uma

⁵⁰ Batuqueiros, em geral, para se autodenominarem falam “sou de religião”. Ainda que saibamos que nossa cultura não é restrita a uma religiosidade e, muito menos, se separe de nossa vida “profana” (dualidade moderna), nós permanecemos nos denominando assim. Quase que como um reforço de que somos diferentes e temos uma identidade própria só nossa. É uma força opositora em sua essência, uma resistência de gestos, palavras, em um confronto direto de abraçar como nos classificaram e usá-lo para reforçar nossa independência.

qualidade do Bará) e como Exú. No Rio Grande do Sul, geralmente, fazemos essa diferença: o Bará é o Orixá e Exús geralmente são entidades – o povo da rua e que se curvam ao Bará⁵¹.

Ele é a força dos caminhos, quem os abre e os fecha. O Bará oferece proteção, mas também é brincalhão e travesso, adorando “pregar peças” nos desavisados. Geralmente, quando *chegam* são taciturnos e bravos. Já presenciei filhos desse Orixá, uma vez que *se ocuparam* de seus respectivos Barás, parecerem ter duplicado de tamanho e de força. Sua cor, no estado, é, principalmente, o vermelho, mas depende de sua qualidade. Existem alguns Barás que são de dentro de Casa, mas não é o caso do Lodé, que fica na porta para nos proteger e abrir nossas trilhas.

Figura 17 – Casinha do Bará Lodé



Fonte: Da autora.

⁵¹ Nas rezas do Orixá Bará, cantamos, em iorubá, muitas vezes, tanto “esù” quanto “Bara”. Mas, como há as entidades “exu” - povo de rua; também chamadas de “catiços”, reforçamos bastante a diferença chamando o Orixá de Bará e a entidade de Exú.

3.2.2 Exús

Laroayé! Após cumprimentarmos o Bará, batendo na porta de sua casinha e o cumprimentando, nos dirigimos ao fundo da Casa para o local onde estão os Exús. A casinha deles também é alta (aproximadamente do mesmo tamanho que a do Bará), de cor vermelha (geralmente Exú Catigo tem como cores vermelho e preto) e encontra-se no pátio do fundo da Casa. Exús não são Orixás e sim entidades, que alguns dos Filhos da Casa têm. Esses são o que chamamos de *catiços*, justamente para diferenciá-los dos “Exús-Orixás” (ou seja, diferenciar do Bará).

Orixás são explicados, na maioria dos textos, como forças da natureza e da nossa ancestralidade e são donos de tudo aquilo que existe na Terra – cada animal, cada pedra, cada cor, cada pessoa e cada entidade tem seu “dono”, ou seja, o Orixá que lhe é responsável⁵². As entidades são espíritos que evoluíram de maneira tal que ganharam este status, mas não são Orixás e não tem seu poder e, muito menos, são “donos da cabeça” de ninguém.

Os Exús e Pombas Giras são *entidades*, são do “povo da rua” e correm por quem os têm enquanto guias protetores fora-de-casa, nas ruas. Não somos Filhos deles – ou seja, nosso Ori (nossa cabeça) não lhes pertence, mas estamos acompanhados por eles. Isso se dá também a qualquer entidade, só mudando os espaços em que nos protegem e suas formas de proteger.

Aqui, encontramos os Exús e as Pombas Giras *assentadas* e que protegem os seus – especialmente quando estão fora de suas residências. Não somos todos nós, Filhos e Filhas da Tenda, que temos assentados Exú e Pomba Gira, mas, em geral, os cumprimentamos, já que, enquanto Irmãos e Irmãs de Santo, pedimos a estes que nos deem, também, proteção.

⁵² Me aprofundo sobre os Orixás no capítulo quatro.

Figura 18 – Imagem da Casa dos Exus e Pombas Giras



Fonte: Da autora.

3.2.3 Xangô Kamuká

Kaô Cabecile! A alguns passos da casinha dos Exús, ainda no pátio do fundo da Casa, encontramos o Xangô Kamuká. A casinha desse Orixá é de cor vermelha e bem mais baixa do que das outras duas anteriormente citadas.

O Xangô é força dos vulcões, a justiça, o carneiro e a sabedoria masculina. “Kamuká” é a qualidade deste e poucos têm assentado este Orixá, com esta qualidade (Kamuká). Conta-se que, supostamente, o Kamuká só seria encontrado em Nação Cambinda, mas o temos na Tenda, que é de Nação Jeje-Oyó.

O motivo principal de encontrar-se em uma casinha própria e não no Quarto de Santo, com os demais Orixás, é por conta de sua peculiaridade principal: a lenda do Kamuká conta que ele tem tanta força e tanta luz, que faz um buraco onde está. O Kamuká também nos oferece proteção no fundo da Casa e, quando queremos justiça, acendemos uma vela diretamente em sua casinha, ainda que também possamos acender para outras qualidades de Xangô que estão no Quarto de Santo. As cores do Xangô, no Batuque, são o vermelho e o

branco, mas sua casinha na Tenda é de cor vermelha. Sua morada deve estar fora de Casa, assim como o Povo da Rua e o Bará.

Figura 19 – Casinha do Xangô Kamuká.



Fonte: Da autora.

3.2.4 Sarita e os ciganos da linha do oriente

“Salve Santa Sara Khali! Salve o povo cigano! Salve Santa Sara Sarita!”

Saindo do pátio, entrando na Casa e, já próximos ao Salão, encontramos Sarita e o Povo Cigano. Em uma estante, temos materialidades que conferem sacralidade a essa parte. Sarita é a Cigana da Mãe Geny, também protetora ávida da Tenda. Junto a ela, cumprimentamos outros ciganos da “linha do oriente”.

“*É cigano mesmo! Não é catiço cigano. Não é Pomba Gira cigana!*”, destaca Mãe Geny. Esse destaque se dá porque temos, na linha do Povo de Rua, algumas Pombas Giras que são chamadas “Pombas Giras Ciganas” e se diferem, em suas materialidades, formas e seus comportamentos das “ciganas do oriente”.

Quando comecei a ir à Casa eu já compreendia facilmente essa diferença, já que na primeira Casa que fui, onde fiz minha pesquisa de monografia e que era de *Umbanda Cruzada*,

tínhamos a “gira da linha do oriente”, especificamente, que era diferente da “gira de Exú”. Na realidade, uma das primeiras entidades a se manifestar em mim foi a “minha Cigana” e, justamente, na gira *da linha do oriente*.

A Sarita e os demais ciganos também são *entidades*, mas são bem distintos das outras e são nas materialidades e comportamentos que mais verificamos isto. Se, ao *chegar*, uma Pomba Gira (cigana ou não) ri alto, usa de sua sensualidade, bebe champanhe ou cachaça e fuma, os ciganos do oriente geralmente bebem vinho, comem frutas (especialmente uvas), comem quibes crus, usam leques e lenços, já que são de origem cigana. Geralmente são mais sérios também.

A Sarita, por exemplo, é uma das mais temidas da Casa. Quando é anunciado que ela está “perto de vir”, todos se preparam para levar bronca. Ela demora para *chegar*, mas quando o faz, geralmente, fala muitas verdades. Sem nunca alterar o tom de voz, a Sarita dança flamenco e toca castanholas. Em sua estante, temos também algumas de suas castanholas e sempre colocamos moedas no bauzinho dela. Belíssima, ao *chegar*, arranca choro de muitos (as) de nós, emocionados (as), só pela sua energia. Ela *chega* no momento em que quer e, apesar de “temida”, Sarita é muito bondosa e justa.

Figura 20 – A imagem da Sarita e suas respectivas materialidades, como outras imagens de ciganos da Linha do Oriente.



Fonte: Da autora.

3.2.5 O Congá

“Saravá!”

Atualmente o Congá está lado a lado com Sarita e à frente do Salão. Nele estão muitas das entidades da Umbanda, como Caboclos, Pretos Velhos e Cosmes. A energia, nesse espaço é diferenciada, porque transmite uma paz apenas ao tocá-los. A sua estrutura, em branco, atualmente é construída em “prateleiras”, na qual, próximo das imagens das entidades, encontram-se suas materialidades primordiais.

Servimos vinho e água aos Pretos Velhos e caboclos e muitos doces aos Cosmes. Há também imagens de alguns Orixás (ou Santos) *de Umbanda* nas “prateleiras”. É o caso de minha Mãe Iemanjá, na clássica imagem da mulher *branca*, com as palmas para cima e seus cabelos compridos *lisos*. Particularmente, sempre reforço a todos que minha Iemanjá é negra e todas as imagens que tenho de minha Mãe são assim (faço questão disso). Todos contam com velas que os filhos e sacerdotes acendem periodicamente.

Muitos de nós temos Cosmes, Pretos Velhos e Caboclos. Mas a entidade que dou destaque aqui, pelo *amor* que sentimos, é a Mariazinha da Mãe Geny. A nossa “baixinha” querida é pura alegria. Quando ela chega é a festa para todos nós! Serelepe, brincalhona, mas, nem por isso, menos poderosa. A Mariazinha foi a primeira entidade da Mãe Geny e a acompanha desde pequena, quando essa ainda morava no Rio de Janeiro. A Mariazinha não tem medo de falar boas verdades, mas, devido a seu jeitinho brincalhão, é impossível ficar ressentido ou temê-la. Sempre a queremos por perto.

Algo que chamou a atenção, logo quando ingressei nas manifestações de matrizes africanas, é a quantidade de entidades e guias que cada indivíduo pode ter. Com exceção aos Orixás de cabeça, um médium pode incorporar várias outras entidades – como é o caso da Mãe Geny que incorpora a Mariazinha e Sarita. Também posso servir de exemplo: incorporo minha cigana, de vez em quando *encosta* meu cosme, sei de minha pomba-gira e a primeira entidade que peguei foi Caboclo.

Quanto ao Orixá - que é nosso (a) “pai/mãe” de cabeça, ou seja, Ori-Cabeça; Xá-Dono; apenas ele (a) pode se ocupar de seu (a) Filho (a), não outro (a) Orixá. Mas nada impede (pelo contrário) que um Filho de Orixá possa incorporar entidades (geralmente associadas à umbanda, mas que não se delimita a ela) como Pretos Velhos, Cosmes, Exus, Caboclos e outros.

A Mariazinha, na realidade, é uma entidade bem misteriosa. Ela, mesmo sendo um Cosme, tem poderes e uma força fora do normal. Ela conseguia, inclusive, chamar o Oxalá do Seu Rudinei, quando estava vivo. A Mariazinha também brinca que, como ela veio primeiro,

ela é mais importante que a Sarita. Todos rimos muito da birra de nossa “baixinha”. Mariazinha, assim como outros Cosmes, ama pirulitos, chicletes e doces. Ela chega aleatoriamente, independentemente de estar em “festas” ou não. Também ama tomar leite antes de dormir.

Conta-se, na Tenda, que determinada vez Dona Geny estava grávida do Rudy e a Mariazinha chegou. Mariazinha dava cambalhotas sem parar e começaram a ficar preocupados por conta da gravidez de Dona Geny. Mariazinha apenas respondeu “*eu sei o que eu faço!*” e continuou brincando. Outra vez, Mariazinha estava em “uma gira” e, ao dar uma cambalhota, bateu a cabeça. A testa não parava de sangrar, mas, como se trata de uma entidade, ela não sentia nada, nem Dona Geny. Então olhou para as pessoas e pediu que lhe trouxessem “água da marola”⁵³. Os donos da Casa nem lembravam onde estava a água da marola, mas Mariazinha indicou-lhes o caminho. Ela passou a água da marola na testa e imediatamente parou de sangrar, não restando nem dor nem sangue para “a sua” (ou seja, para Mãe Geny).

Figura 21 – Foto do Congá: materialidades e imagens de entidades associadas à Umbanda Sagrada.

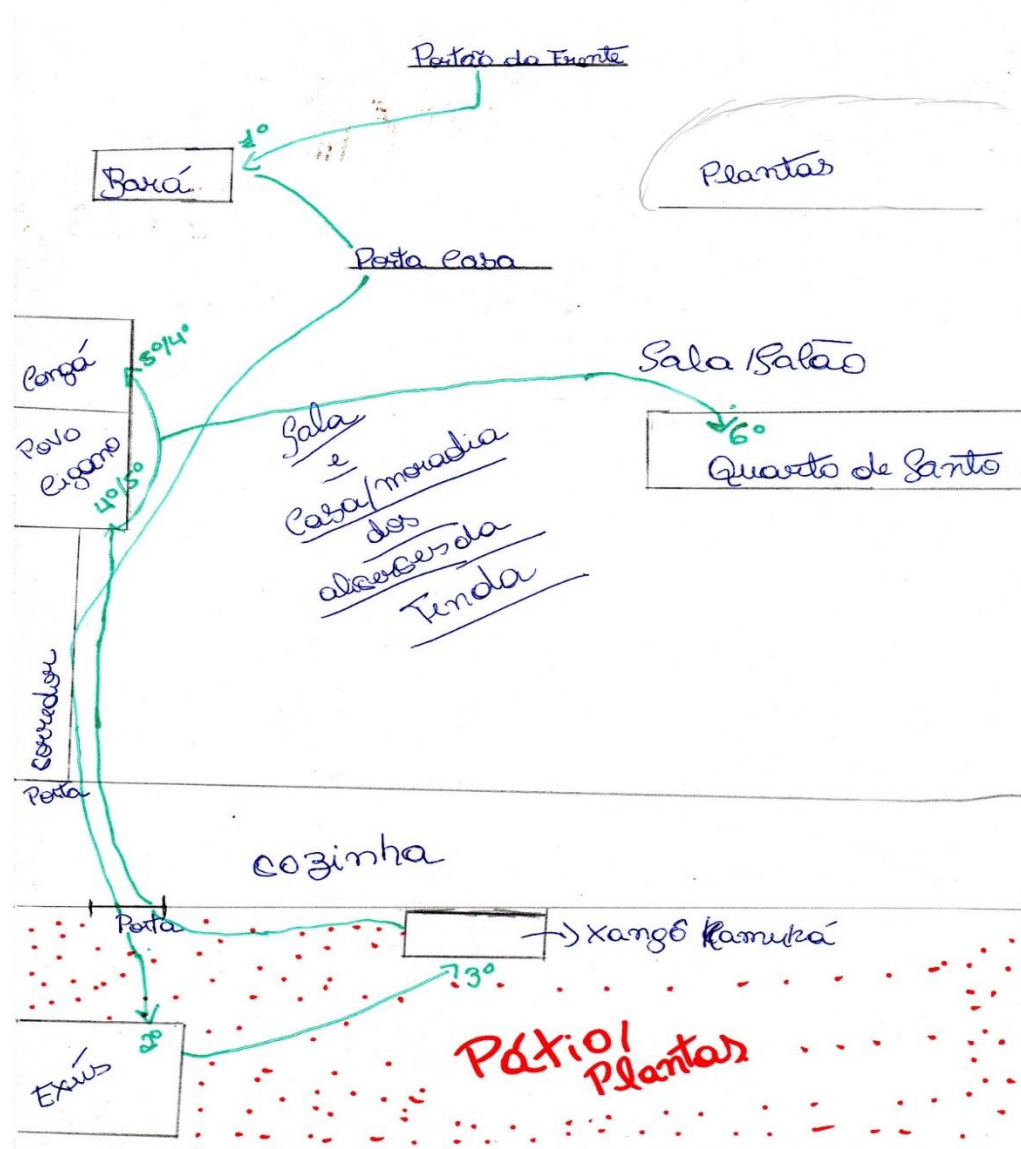


Fonte: Da autora.

⁵³ Água do mar.

Devo dizer que a ordem específica de cumprimentar o Congá e a Sarita não é restrita, podendo ser diferenciada. Nestes, portanto, não há problema em modificar a ordem, visto que foram construídos em períodos muito próximos. Tanto o “povo da rua” (Exu e Pomba Gira) quanto a linha de ciganos e o Congá estão relacionados à Umbanda, de fato. Entretanto, não nos consideramos Umbanda, pois é muito raro realizarmos giras e festas (*terreiras*) associadas a essa religiosidade. Trabalhamos diretamente com os Orixás, mas isso não exclui, de forma alguma, que possamos cultuar igualmente entidades da Umbanda, visto que todos nós somos partes um do outro, já que as “linhas da umbanda” tem como “donos” os próprios Orixás.

Figura 22 – Cróqui da estrutura da Casa e posicionamento das Estruturas Sagradas.



Fonte: Da autora.

Na imagem acima, vemos um desenho, feito por mim, que mostra como ficam situadas as Estruturas Sagradas na Casa. Em verde, as setas indicam o Caminho a percorrer e, numericamente, a ordem das Estruturas que devemos cumprimentar. Na frente da Casa, encontramos logo o Bará. Do lado oposto a ele, temos plantas e flores⁵⁴. Após falarmos com o Pai Bará, nos dirigimos ao corredor em direção ao pátio, localizado no fundo da Casa, passando pela cozinha. No pátio, cumprimentamos aos Exús e ao Xangô Kamuká. Voltamos o caminho feito, passando pela cozinha e, através do corredor, retornamos à sala, onde cumprimentamos, ao lado esquerdo, ao Congá e ao Povo Cigano. Atravessamos a sala (que, em dias das festividades, vira o Salão, onde os Orixás *chegam* para dançar e nos abençoar) para cumprimentar, por fim, ao Quarto de Santo.

3.3 Outras Estruturas Sagradas

Após cumprimentar a todos, nos dirigimos, por fim, ao Quarto de Santo, ao qual dedicarei o próximo capítulo. Mas antes de continuarmos, gostaria de fazer uma observação a duas estruturas não faladas, mas partes integrantes e essenciais nos cultos da Tenda, especialmente em ocasiões de Batuque e seus preparativos: a Cozinha da Religião e o Balé.

3.3.1 A Cozinha da Religião

A Tenda, por ser antiga e preservar tradição, tem uma Cozinha da Religião. Essa Cozinha encontra-se, atualmente, dentro da Cozinha maior, destinada aos afazeres cotidianos dos habitantes da casa⁵⁵.

Na Cozinha da Religião, preparamos as comidas sagradas, em épocas de Batuque⁵⁶. Nela ficam também guardados os materiais sagrados para servir os alimentos de Axé como alguidares e para prepará-los, como panelas maiores, a pedra em que moemos o feijão e o pilão em que batemos o acarajé.

⁵⁴ O trabalho a respeito da interação com as ervas, flores e frutos é extremamente importante no Batuque. Entretanto, não me detive a mesma neste trabalho, pois escolhi como recorte as Estruturas Sagradas da Tenda. Sugiro um trabalho futuro a este respeito, focando-se nessa relação sagrada, pois as plantas e frutas são de extrema sacralidade para nós. Exemplo, geralmente quando vamos “arrancar” uma folha do pé, pedimos licença à sacralidade inerente deste. Outro exemplo é que no Quarto de Santo sempre deve ter flores e frutas para os Orixás e, como tudo no mundo, cada uma das espécies do mundo vegetal, em diferentes cores e apropriações, pertence aos Santos.

⁵⁵ Antes, a cozinha maior ficava mais para dentro. O que foi alterado foi a estrutura da cozinha da casa e não da Cozinha da Religião.

⁵⁶ Entendido aqui como as festividades em que “tocamos” para os Orixás.

Também guardamos mel, dendê e outros alimentos sagrados na Cozinha da Religião. Por ser um espaço pequeno, muitos de nós acabamos por utilizar a cozinha convencional para agilizar os preparos ou nos sentarmos no quintal: para catar/descascar o feijão, para o Acarajé, ralar coco, e outras atividades para as comidas sagradas. Entretanto, estamos sempre próximos da Cozinha da Religião na ocasião de eventos como Batuque.

Não pude também, a pedido de Mãe Geny, tirar fotos da Cozinha da Religião, pela intimidade do sagrado. Por essa razão, procurei uma foto de um alguidar, que estava à venda na internet e aqui coloco para que o (a) leitor (a) possa visualizar. Por estar à venda, este alguidar não tem vida ainda, ou seja, não passou pela série de rituais que lhe dão vida plena.

Deve-se entender que os alguidares são muito mais *instrumentos* para a geração de *Axé*⁵⁷ que um objeto sagrado a que prestamos culto. Nele é onde colocamos comidas sagradas, guias, em dia de obrigação, e até mesmo, posicionamos nossa cabeça, na hora do corte (do animal, em obrigação) para que o sangue não suje o chão, mas que possa “suja” as nossas guias, para receberem, assim, *vida plena* também.

Figura 23 – Foto de um alguidar de Barro.



Fonte: <https://danielfilhodeorixa.blogspot.com/2017/09/o-alguidar-na-umbanda.html>

⁵⁷ Corrente de *vida*.

3.3.2 O Balé

A casinha que abriga nossa ancestralidade. Inicialmente tema da minha dissertação, o Balé é uma das estruturas mais complexas da Tenda. Localizado ao fundo do pátio de trás, é uma estrutura baixa e tem prateleiras, onde servimos aos que ali se encontram.

A razão principal para que o Balé fique no ponto mais profundo da parte detrás da Casa é devido a proteção que este confere a quem o têm. Não fui permitida (por agentes humanos e sobre-humanos) a dedicar minha dissertação aos que já partiram, mas deixo aqui algumas informações que foram questionadas a mim no meu estágio de docência por aqueles que não conhecem tanto o Batuque.

A principal função do Balé é a *proteção*. Ele nos protege *pela ancestralidade*. Não colocamos o corpo, propriamente dito, daqueles que se foram nele, mas objetos sagrados destes e que, devido as suas obrigações, têm vida. Muitos afirmam que o Balé é a força do Orixá do falecido, outros discordam. Pela minha experiência, já senti alguém olhando para mim, quando estava deitada, próximo à sala. Eu sabia que não era um Orixá e sabia que se tratava de uma senhora idosa, sentada no sofá. Quando relatei isso ao Rudy, ele muito tranquilamente apenas me respondeu “*Ah, é minha vó*”. A mulher idosa era a Dona Iracema, que viera nos observar e cuidar.

Também, na antiga cozinha da casa, ao chegar lá, sempre havia um caracol. Aliás, a presença de caracóis na Casa é imensa, justificada pelos membros: como a Tenda é do Oxalá, nada mais comum, afinal, o Caracol é Oxalá. Na cozinha, havia um caracol me olhando enquanto eu lavava os pratos, e passei a ter uma sensação de bem estar e paz muito grande. Sentia que alguém ali me protegia e me cuidava. Novamente, questionei ao Rudy sobre isso. Ele, tristemente, falou “*É o pai!*”. Não satisfeita, quis saber “*Mas por qual razão na cozinha?*”. Ele me respondeu “*Era o local que ele mais gostava e ficava na Casa*”.

Dessa forma, ainda que os Orixás dos que partiram sejam os protetores, acredito que essas pessoas também permanecem nos cuidando e protegendo. Até porque a separação clara entre Orixá e pessoa, em muitos momentos, é extremamente frágil e não temos como separá-los.

No Balé, servimos antes das funções do Batuque, honrando os que já foram e seus Santos. Na Tenda apenas homens e mulheres que sejam de Orixás que tenham “contato” com a *Calunga*⁵⁸ (Oyá, Bará, Xapanã) podem servi-lo, desde que não estejam em seu período

⁵⁸ Cemitério – Orixás associados à passagem da desencarnação e cuidador de almas nestes períodos de transição entre estar neste plano e ir para o outro.

menstrual. Entretanto, há preferência de que o Balé seja servido por indivíduos do sexo masculino.

Por essa razão, também, além de ser um local que poucos de nós temos, de fato, acesso (ainda que esteja nos fundos da Casa e passemos todos os dias por lá, ainda que não o cumprimentemos), não foi possível tirar fotos da Casinha do Balé.

3.4 Considerações

As estruturas Sagradas, às quais devemos cumprimentar ao chegar na Tenda, poderiam ser vistas apenas como estruturas, matéria física, que, no máximo, “representariam” algo. Entretanto, nossa série de rituais específicos conferem *vida plena* a essas estruturas e, dessa forma, ainda que nos proteja, elas já não dependem de nós⁵⁹. Muitas vezes, os (as) Filhos e Filhas da Tenda – e eu me incluo – ouvem pancadas na Casa do Bará. Dona Tânia Melo, Filha do Lodé, sempre diz que, se passa algum visitante e o Bará “avisa” dando pancadas de dentro da sua casinha, é porque coisa boa não é.

Da mesma forma, não é raro vermos gatinhos e cachorros correndo pela casa – os que não são deste mundo em matéria. Certa feita, ao questionar porque sempre via um gatinho (que parecia o gato de estimação da casa, mas bem menor), me foi respondido que “*ele sempre aparece por aqui!*”. Quando vi um cachorro, bem pequeno e que não se aparenta com nenhum cachorro da casa, Dona Geny falou “*Ah, é o cachorrinho da Mariazinha que fica andando por aí...*”.

Bruno Latour (2012), ao dissertar que devemos “reagregar o social”, demonstra que, se a preocupação outrora das ciências humanas e sociais foi o elemento humano, pautado em um *antropocentrismo*, devemos olhar a esfera mais ampla: é impossível pensar em sociedades sem materialidades e, em minha concepção, considerar que as materialidades só têm seus valores atribuídos pelos seres humanos é reiterar a violência, já que, para muitas culturas e ontologias, não é assim. É o caso do Batuque, mas este é apenas um exemplo dentro dos milhares que sei, dentro do meu mais profundo eu, que existem.

⁵⁹ Quando necessário, através do jogo de búzios ou avisos dos próprios seres não-humanos, devemos refazer algum ritual ou oferenda. Entretanto, a agência não é nossa a partir do momento em que assentamos as entidades e Orixás. E, como prova, quando eles querem alguma oferenda ou precisam de ritual, eles nos “incomodam” a tal ponto que não conseguimos fazer nada mais que não seja fazê-lo e, se não tivermos condições, tentar negociar com eles. Eles, em sua vida plena, são agentes supremos daquilo que passaremos a fazer ou não. Vamos abordar isso mais profundamente no quarto capítulo.

Precisamos, de fato, compreender que há vida nesses objetos e nessas estruturas. E não qualquer vida: vida *sagrada*. Dentro da nossa ciência – minha e do meu coletivo, há provas concretas de tal. Obviamente, para um discurso mais tradicional da Academia, nossa “ciência” é pura fé – que a ontologia moderno-ocidental colocou como total oposto da razão. Entretanto, podemos também argumentar, que a racionalidade kantiana e a neutralidade científica também não passariam de “mitologias” e fé (DURAND, 2004).

O filho da Tenda entra e percorre o caminho expresso acima e se prepara para cumprimentar os Orixás. No próximo capítulo, foco no Quarto de Santo e falarei, de maneira mais profunda, a respeito dos Orixás do Batuque.

Capítulo IV

O Quarto de Santo

A continuidade do caminho realizado até aqui se configura neste momento do texto. Após percorremos⁶⁰ todo o caminho sagrado, nos dirigimos à parte mais crucial da nossa ida até a Casa: o Quarto de Santo, onde *batemos cabeça*⁶¹. Pode ser a Casa que for, podem ser diferentes nações, podem possuir inúmeras entidades: a estrutura mais essencial e sagrada, de qualquer casa de Batuque, é o Quarto de Santo. Após cumprimentarmos à Sarita e ao Congá, nos dirigimos a ele. Ele se localiza à frente de quem adentra a Casa, poucos centímetros à esquerda do primeiro olhar de quando entramos. A essência do sagrado e parte mais vital para qualquer Casa de Nação, pois é justamente nesse espaço que as práticas, que ele (o Quarto de Santo) exige realizar, nos diferenciam de outras manifestações de matrizes africanas.

⁶⁰ Cabe dizer que está na primeira pessoa do plural, pois são os iniciados que percorrem o caminho e o fazem sempre acompanhados (humanos e não-humanos).

⁶¹ Bater cabeça, seja no Quarto de Santo, seja para um Orixá no mundo, indica respeito a estes. Deitamos de bruços no chão, em frente ao Quarto de Santo, Orixá ou pessoa ao qual queremos fazer reverência. Mulheres, em geral, se viram para esquerda e para direita e depois batem levemente a testa no chão, em frente ao que devem cumprimentar e os homens, geralmente, apenas fazem esse último movimento de bater a testa no chão.

Figura 242 – Quarto de Santo olhado a partir do Congá.



Fonte: Da autora.

Na foto acima, percebe-se que as materialidades sagradas do Quarto de Santo estão em sincronia com as materialidades dos residentes humanos e não-humanos da Casa. Uma mesa “comum” e, logo acima, quadros ganhados por Mãe Geny dos Orixás. Acima destes, as paredes pintadas pelo seu Rubens. A esteira de palha, com uma almofada para os (as) filhos (as) de Santo baterem cabeça, mas esta não fica sempre aí. Às vezes, Mãe Geny coloca tapetes ou, quando estes estão lavando, batemos cabeça direto no chão. Perto do “pufe”, o objeto branco, uma haste longa com vários pingentes feitos de conchas de *megalobulimus* (caracol terrestre) e com um pássaro no topo, se chama Apaxorô, ferramenta de Oxalá. Está, também, próximo ao pilão, onde colocamos as saias que usamos (as mulheres). Próximo à mesa, a cadeira do Oxalá está com duas bonecas que *representam* a Mãe Oyá e o Pai Oxalá – a primeira, Orixá da regente atual, e o segundo é o dono absoluto da Tenda.

No Batuque, muitas são as formas materiais dos Quartos de Santo: podem se apresentar como “prateleiras”, o que é comum; podem ser também pequenos “quartinhos”,

anexados à casa e escondidos por uma porta; ou podem ser, também, como é o caso da Tenda, um quarto mais amplo. Todas as múltiplas formas abrigam, em comum, a sacralidade mais crucial do Batuque: os Orixás.

Figura 13 – Quarto de Santo visto de frente



Fonte: Da autora.

O Quarto de Santo abriga os Orixás em múltiplas formas, e toda sua estrutura e materialidades guardadas ali dentro possuem *vida plena*. Inclusive enfeites que não necessariamente receberam sangue para possuir vida, por estarem guardados junto aos Orixás, são preenchidos do Axé⁶² que estes trazem.

Este trabalho será insuficiente para abordar toda a sacralidade e toda a vida de dentro de um Quarto de Santo, porque são informações muito densas, extensas, e o que sei, demorei seis anos de minha vida dentro do Batuque para aprender. E, se tratando de uma dissertação, em que também abordo outras Estruturas Sagradas da Tenda, não tenho ainda

⁶² Axé, nesse texto, deve ser entendido como corrente de vida.

espaço para falar cada aspecto dele. Devo também sublinhar que muitas partes do Quarto de Santo, eu não pude fotografar. Eu fotografaria a minha quartinha e do meu Ecó (que estarão explicados mais abaixo), mas Mãe Geny não permitiu, pelo fato de eu ainda não “ser pronta”⁶³. Os Ocultás também não foram fotografados, nem as guias, pois respeitei a toda sacralidade do Quarto de Santo e da Casa, meus irmãos e minhas irmãs, minha Mãe de Santo e aos Orixás.

Escolhi realizar uma autoetnografia arqueológica, que estuda a Tenda em si e que se foca nas materialidades, que considero cruciais para a compreensão do Batuque pela Academia e pelo meio arqueológico. Isso porque, por diversas vezes, pesquisadores me questionam dados separados e, pensando nisso, resolvi responder com estes dados, sem a violência epistêmica (trabalhada no primeiro e segundo capítulo desta dissertação) ao meu coletivo (que poderia acontecer partindo de outro (a) pesquisador (a) ou de outra abordagem).

A autoetnografia arqueológica será dividida em dados sobre os Orixás, enfocando suas cores e suas obrigações – e cada materialidade recebida ao completá-las. Essas informações podem ser utilizadas para fins comparativos numa escavação, num estudo sobre Batuque ou, simplesmente, podem ser apreendidas em si mesmas. A escrita se fará com a ajuda da minha Mãe Iemanjá e de todos os Orixás, além do meu falecido sogro que, mais uma vez, se fará presente neste texto.

4.1. Orixás:

Um filho de santo, pronto ou Babalaô não deve deixar seus Pais abandonados em datas importantes, nem sem luz.

Assim, em Oyó, o Quarto de Santo não pode ser fora da casa deve ter a porta para a porta principal da casa, pois o santo (orixá) e a metade da nossa vida e, como tal, deve ser tratado COMO A JOIA MAIS PRECIOSA DA NOSSA VIDA. (CADERNO DE ANOTAÇÕES DO PAI RUDINEI DO OXALÁ, 2011).

O início deste capítulo aconteceu com poucos dias para minha *obrigação*⁶⁴. Na realidade, obrigações, no plural. E o completarei com a minha Mãe *comendo* na minha cabeça. Desde que soube que deveria ir para o chão, falei com meu orientador que melhor seria se eu compusesse este texto com a Iemanjá próxima a mim. E ela aqui está, agora com maior intensidade, mas a verdade é que ela sempre está.

⁶³ Há a definição no terceiro capítulo, no minidicionário e mais abaixo neste capítulo.

⁶⁴ Explicada mais abaixo.

Estou em minha lua⁶⁵ e, neste mesmo dia, meu orientador pediu para que eu digitalizasse parte de um livro que ele me emprestou, para enviar-lhe. Acontece que esse livro era simplesmente *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, de Pierre Verger (2000) e, completando a minha tarefa de digitalizar dados sobre Nanã, como solicitado, abri na página 293, que tratava sobre “Yemoja”. Algumas pessoas que me conhecem bem sabem que não se pode falar de minha Mãe sem que eu pare tudo que estou fazendo e preste atenção. O ato de intuição sacralizada é permanente nos iniciados, ou seja, os sinais sempre se fazem sentir e devem estar os iniciados sempre atentos para atendê-los.

Achei interessante muitas das míticas de Iemanjá (escreverei abasileirado mesmo, pois é assim que escrevemos entre nós), seus significados e *quizilas*, tão diferentes que são em África em relação aos daqui. Percebo também o quanto de informação existe a respeito dos “Orisàs”, mas como é pouca a informação dos Orixás (abasileirados) e, principalmente, sulistas.

Eu costumo ser bem incisiva ao dizer que, apesar de semelhantes para o olhar leigo, o Candomblé não é Batuque (além das Nações, como já comentamos), principalmente por conta de sua relação entre humanos e Orixás. Sou baiana. Vivi na Bahia até meus dezoito anos. E minha Iemanjá quis nascer aqui, quis viver aqui, quis que sua filha estivesse aqui.

Existem 12 Orixás no Batuque: Bará, Ogum, Iansã (Oyá), Xangô, Odé, Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Wolff (2016) aponta 13. Provavelmente suas fontes lhe disseram isso porque fazemos uma breve diferença entre o Bará-de-dentro-de-casa (que come e habita no Quarto de Santo) e o Bará-da-rua (que é, em geral, representado pelo Lodé). Mas, em termos gerais e amplos, são doze os Orixás do Batuque.

Dos Orixás do Batuque, cada um é dono de diversas coisas do mundo – matérias, fenômenos da natureza, animais, pessoas, ervas, dias, santos de diferentes religiosidades, entidades e outros. Mas, para além das *qualidades* dos Orixás, esses são os Orixás *cultuados* no Batuque. Cada um deles possui idades, características próprias e fases de vida, que caracterizam o que chamamos de qualidades. Não é difícil ver alguém dizer “sou de Iemanjá moça”, “sou de Oxalá velho”, sou de “Oyá da rua”. Tudo isso representa essas qualidades mencionadas.

É interessante que algumas qualidades, no Batuque, acabaram “substituindo” alguns Orixás. É o exemplo de Nanã, que não existe enquanto Orixá no Batuque, mas é considerada uma Iemanjá “velha”. Isso, provavelmente, tenha sido um dos meus maiores estranhamentos

⁶⁵ Menstruada

em relação ao Batuque. Eu nunca fui de Candomblé, mas antes de entrar no Batuque já lia muito a respeito dos Orixás. Não conseguia admitir que colocassem a Nanã enquanto uma Iemanjá. Falava “*gente, a Nanã abandonou o Xapanã para morrer na beira da praia. Quem adotou e amou como um filho foi a Iemanjá! Como pode fazer qualquer sentido?*”. Gritava isso para meu noivo – que é do Xapanã – e ele só dava risada.

Na Tenda, depois, entendi, que é feita a distinção (sutil, mas é feita). Eu sou uma Iemanjá “verdadeira”. A minha concunhada é de “Iemanjá-Nanã”. Nós somos muito diferentes em nossas características, mas, ao mesmo tempo, compartilhamos a maternidade (não somente de filhos (as) físicos): a esposa de Ricardo é mãe, já física, mesmo, à princípio, não sendo seu grande sonho. Eu, por minha vez, ainda não sou mãe, apesar de ser o maior sonho da minha vida.

Me recordo que, quando tinha 4 anos, colocava lençóis na barriga para dizer que estava grávida. E não: não penso que a maternidade deve ser compulsória ou que isso foi sequer biológico, afinal, eu era uma menina que nem tinha tido qualquer mudança sexual em sua vida. Também não era cultural esse meu caso, já que minha mãe e minha vó sempre me davam brinquedos que, para os mais conservadores, seriam tanto “de meninas quanto de meninos”. Tinha balanços, subia em árvores, abraçava bodes, corria na areia e outros. Sempre com uma boneca. Nunca foi porque me impuseram uma boneca, eu simplesmente só andava com elas. Ia constantemente a médicos com elas e pedia, suplicando ao médico, para que ele examinasse primeiro a minha filha. E isso ocorreu em cada etapa de minha vida.

Quando larguei as bonecas, comecei a adotar animais. Depois, comecei a adotar pessoas. Não no sentido legal, óbvio, mas no sentido de olhar tudo, cuidar de tudo, me doar a tudo. Quando choro (o que é frequente) parece que choro as dores do mundo. Me compadeço, me culpo, me forço a não ser assim. E é em vão. Tenho uma vaga impressão que sou o útero pulsante da terra, um coração batendo descompensado diante do mundo. E, entre psicólogos (as), feministas, textos para compreender essa loucura que era tão pessoal, eu encontrei a razão: eu sou filha da grande Mãe. Da Mãe de todos os Orixás. Da Mãe da vida. Esse amor dela transmite em mim. Rudy brinca que eu sou uma “Iemanjázinha”, com características gritantes da Mãe. É curioso, porque ainda não conheci uma característica relatada sobre a própria Iemanjá na qual eu não me encaixe. Desde aspectos físicos a psicológicos, escritos em suas histórias.

É comum dizerem que filhas de Iemanjá são fofoqueiras, que gostam de intrigas. Tenho um senso de justiça muito forte para isso. Gosto de brigar quando vale a pena, de frente e sem abaixar a cabeça e sei que isso também é de minha Mãe. O dia de Iemanjá é de 1º de fevereiro,

mas, comumente, muitos Batuqueiros já fazem a junção e comemoram no dia 2 de fevereiro, quando, em geral, acontecem as festas.

Falei muito de minha Mãe. Mas, afinal, quem são os Orixás? O que são os Orixás? Poderia dar mil definições aqui, desde “forças da natureza” a “Deidades”, mas nada disso comporta. Orixá é muito mais. O (a) “dono (a) da Cabeça” é literalmente isto: o (a) dono (a) da sua cabeça, que caracteriza sua maneira de ser e seus destinos. Mas é ainda mais. Vou dar exemplo de minha Mãe. Iemanjá é o mar. Iemanjá é a laguna. Iemanjá é o peixe. Iemanjá é a concha. Iemanjá é a lua. Iemanjá é a prata. Iemanjá é o espelho, é força que existe na doçura, aconchego para quem a procura, maremoto e ressaca para quem faz mal aos seus. Iemanjá é vida, é água, é sereia, é pérola. Iemanjá é mel, é canjica, é a força que há nos cabelos. Eu sou Iemanjá e Iemanjá também sou eu. Orixá é a força que supera o físico, apesar de nele se manifestar também, gera o equilíbrio da Terra, gera prosperidade a quem os ama.

Orixá não é apenas “força da natureza”. Talvez o mais difícil seja essa explicação. Eles também podem o ser, mas ultrapassam isso. Para uma ontologia hegemonicamente cristã⁶⁶, acostumada a ouvir que “espíritos” vêm “de fora”, incluindo a própria Umbanda, onde as entidades incorporam, é difícil explicar as milhares de manifestações dos (as) Orixás. Orixá não incorpora. Ele (a) *nunca* esteve *fora*. Ele (a) nascem conosco.

Li uma vez um relato que, quando somos bebezinhos, todos os Orixás vão para perto do nosso berço e o primeiro que nos escolhe é “o que leva”. De todos os relatos já escutados por mim, ao longo destes anos em que trabalho (em todos os sentidos) junto a meu povo, esse foi o que mais me emocionou. Quando li, o choro veio fácil e copioso. Uma sensação de amor (desculpem, mas não consigo encontrar outra palavra para o *morno* que preenche meu peito e acalenta minh ‘alma) me envolveu. Imaginei Iemanjá, com seus longos dedos e sua suavidade inerente, me escolhendo para ela. E não pude deixar de chorar.

A primeira vez que fiz meu Borí (explicarei mais a frente), escrevi em minha agenda “Eu sou dela e ela é minha”. É basicamente isso. Nascemos com os (as) Orixás. Eles (as) nos acompanham e nos protegem, nos guiam mesmo quando nem acreditamos. Tudo tem sacralidade. Mas apenas aquilo a que é dado vida se torna, de fato, sagrado. É difícil dizer de outra maneira: o sagrado vive em mim, intenso, puro, tão real que posso sentir em diferentes momentos.

Iemanjá é o mar. Em África, o mar geralmente é Olokun um Orixá masculino. Olokun não veio ao Brasil ou, pelo menos, não permaneceu nos cultos. Mas a Iemanjá sim. Tive,

⁶⁶ Que, posteriormente, dá origem a modernidade ocidental que já tratamos nos capítulos um e dois.

outrora, esta epifania: que os negros escravizados, doloridos pelos tratamentos brutais de seus senhores, trazem Orixás para esta terra. Olokun – o Mar – dá espaço à Iemanjá. Por quê? Porque o mar precisa ser uma figura feminina, já que representa o mais puro aconchego e salvação: seja por ser o caminho de volta à Terra-Mãe, seja por significar o término definitivo daquele sofrimento cruel, ou seja, a morte. É interessante que, mesmo tendo sido evangélica por boa parte de minha vida, sempre tive muito evidente que o mar era feminino.

No Batuque, seus pais são, em geral, um casal. Ou seja, se você tiver um Santo homem em sua cabeça verificam com qual Orixá feminina ele se casará, para lhe gerar. Ambos são cruciais. Ouve-se, comumente, falarem “meu Orixá é ... no corpo e ... na cabeça”. Significa que seu Orixá de cabeça é o dono supremo de você, mas o Orixá do seu corpo (que casa com sua cabeça) influenciará também em sua personalidade, assim como suas outras passagens.

O fato é que, no Batuque, uma vez que és iniciado, tu te tornas como um recém-nascido. A cada passo, vão ensinando novos fundamentos. A cada obrigação, você vai se tornando mais independente do seu Pai e de sua Mãe de Santo. A princípio, sua função é limpar (em geral, não as estruturas sagradas em si, mas o chão, a louça, as janelas e outros). Dependendo de seu desempenho, sua curiosidade e seu interesse, você passa a outras funções. Se, antes você depenava aves, descascava o feijão do acarajé, pouco a pouco, você vai aprendendo – por gestos, observando, escutando e (se houver interesse) perguntando – a montar as bandejas para seu santo, os locais em que se realizam os “despachos”, obrigações e outros.

Aos poucos, você, paulatinamente, passa a pensar e sentir com mais veemência o que se deve e o que não convém fazer fora da Tenda. Aos poucos, o seu elo com seu (sua) Orixá se torna tão intrínseco que você não sabe quando é você ou é Ele (a) quem fala, pensa, age. E tudo isso é subjetivo em cada nível: depende da sua mediunidade, do seu Odu, das suas escolhas, do seu Santo, da qualidade do seu Santo, da sua reação com o Orixá, quais Orixás estão nas suas passagens, a ordem deles (as) nessas passagens, a qualidade de cada um (a) deles (as), sua vida, suas condições financeiras, sua casa e locais que frequenta, etc.

No Batuque, a expressão “cada caso é um caso” faz muito sentido. Minha experiência pessoal é prova disso. Considero-me Filha legítima de Iemanjá: mais que as “características dos (as) filhos (as)” dela encontradas facilmente na internet. Tenho características diretas de Iemanjá. Histórias dela, físico dela, as revoltas dela, o que ela gosta, a necessidade dela de fazer justiça, a palavra firme, ainda que doce, o fato de ser chorona, a maternidade inerente da forma como me relaciono com outros seres (humanos ou não), os cabelos, a vaidade comedida, a profundidade de emoções (água intensifica tudo à sua volta), a contemplação maior que a ação e muito mais. Mas já conheci Filhas de Iemanjá insensíveis, absurdamente fofoqueiras,

egoístas, melindrosas, péssimas mães e outros. Confesso que, quando é o caso, me sinto profundamente triste e zangada. Por vezes, inclusive, essas pessoas têm a mesma qualidade de Iemanjá e mesmo Pai Oxalá que eu. Mas são pessoas diferentes de mim porque, no Batuque, *tudo* formula sua personalidade. Talvez por isso que o Batuque *abrace* tanto expressões culturais distintas: porque cada passo conta para o que você é. Cada evento, criação, crença, etc. Talvez por isso, também, muitos Pais de Santo erram o Santo da pessoa. É natural olhar para alguém e “ver” o santo que se expressa mais naquele momento. E, se jogar búzios, talvez aquele santo “grite”, mas isso não significa que aquele orixá é, de fato, a cabeça da pessoa.

Aconteceu isso comigo. Na Umbanda, me olhavam e viam uma “força”, ações combativas e a ânsia de ser reconhecida. Além disso, minhas entidades, na Umbanda, eram enviadas por Xangô. Me deram, então, para Xangô. Quando fui para minha primeira casa de Batuque, falei com o Pai de Santo que tinha sido dada para Xangô. Ele viu certa “docilidade” em mim, ainda que “ímpeto” e força e, então jogou. O Xangô gritou. Porque ele me protege e está na minha passagem. Mas o Pai de Santo, na época, interpretou como se eu fosse realmente Filha deste Orixá e que a “docilidade” era porque este se casava com Oxum (que é também uma passagem minha, mas não minha Mãe). Eu chorava, me doía, enfim, continuava a mesma e esse Pai de Santo me falava “*se comporte como uma Filha de Xangô (...) que Xangô chorão!*”. Por dois anos, fui considerada Filha de Xangô. Evidente, o momento que vivia pedia essa força: eu estava me graduando e pensava que precisava ser objetiva e “forte como um homem”. E Xangô cuida de mim e está, como disse, em minha passagem. Mas ele não é dono da minha cabeça. Por isso, o *fundamento* é consultar pelo menos três Pais de Santo diferentes para confirmar de quem você é, já que o Santo errado pode causar horrores na sua vida. E aconteceu comigo. Perdi na primeira seleção de mestrado a que me submeti, me tornei uma pessoa que não era, perdi amigos, me tornei uma pessoa “virada”, brava. Fui violentada, odiava o mundo e me odiava com todas as forças. Não era culpa do Xangô e nem da Iemanjá. Era culpa do erro da cabeça: a ordem não estava certa e nem minha vida estaria até consertar tal erro.

A minha sorte é que nunca, até então, colocaram sangue na minha cabeça para consagrar Xangô. Toda vez que marcavam para fazê-lo ou eu menstruava ou compromissos impediam ou alguém ficava doente, etc. E as dores de cabeça não paravam, e eu pensando que era, justamente, falta de obrigação para Xangô. Foi quando meu noivo me levou à casa dele, para conhecer a sua mãe. Iria dormir lá naquela noite, e antes da minha sogra ir dormir, ela me deu um abraço e disse “*você é muito ‘meiguinha’ para sequer pensar ser do Xangô*”. Aquilo foi um choque. E, como estavam me considerando doce, a partir das minhas pesquisas de internet sobre “arquetipos dos (as) Filhos (as)” de cada Santo, pensei “sou da Oxum”, pois as Filhas de

Iemanjá eram descritas como “fofoqueiras”, como as que “adoram intrigas” – oposto de mim, que só observo, falo o que penso, luto pelo que acredito e choro (em cada uma das etapas anteriores).

Determinada vez, uma Irmã de Santo falou para minha Mãe de Santo “*Mãe, Filha de Iemanjá que presta só a Ingrid mesmo!*”. Infelizmente, foram raras as exceções de pessoas que conheci, de minha Mãe, que eram como eu. Porque eu esperava “gêmeos (as)” e não “irmãos (as)”. Inclusive, o homem que me violentou era da minha Mãe.

O Batuque, pela sua trajetória de criação, também reconhece certas dualidades da modernidade. Mas essas dualidades (como bem/mal, certa heteronormatividade para definição de homem/mulher e público/privado) têm fronteiras muito diferentes dos padrões da sociedade ocidentalizada ao nosso entorno.

Pais de Santo mais tradicionais consideram absurdo “homens” irem a um Batuque (enquanto festividade) de saia, mesmo que o Orixá “dele” seja feminino. “*Deve ir de bombacha*” (sim, bem gaúcho). No Candomblé, por exemplo, veste-se *o Santo*. No Batuque, veste-se *a pessoa* e a divide enquanto homem/mulher de acordo com seu sexo biológico. A maioria dos Pais de Santo pode conceber uma “transição” de gênero⁶⁷, tratar uma pessoa como ela se identifica, nos casos de transexualidade, e, em algum nível, se é uma travesti. Mas, no Batuque, se você nasceu “macho” e ainda “tem um pênis”, para Pais/Mães de Santo tradicionais, você deve se vestir no Batuque (enquanto festividade) de acordo. Se você for de outra forma fora da casa, não tem problema, mas na ritualística, deve-se cumprir essa regra, se a casa frequentada assim exige.

O Batuque considera a forma que você se vestirá, nas festividades e trabalhos, a partir das suas genitais e de como você nasceu. Quando você já não possui aquela genital (caso de cirurgias de redesignação sexual), você está um pouco mais liberado para se vestir da forma que lhe deixa mais confortável. Meu primeiro Pai de Santo era Filho de Santo de uma mulher trans. Ela se vestia com o axó (roupa que se utiliza para as festividades e nos serviços sagrados) feminino. E nunca presenciei alguém chateado por ela se vestir de saia, pois compreendiam a alteração feita, apesar de julgar tal alteração.

É importante ressaltar que o julgamento da mudança de genitais⁶⁸ não é somente pela homofobia, mas também porque, a partir do momento em que se entra no Batuque, existem proibições de “ferir” seu corpo, abri-lo e, até mesmo, de fazer tatuagens: você não deve se

⁶⁷ Coloco entre aspas, pois compreendo que o gênero já é próprio da pessoa, antes dela modificar seu sexo biológico.

⁶⁸ Nas cirurgias de redesignação sexual.

“cortar” propositalmente. Para muitos Pais de Santo tradicionais, uma alteração da genital não é plenamente compreendida enquanto necessária. Mas, caso seja realizada, a pessoa pode vir a se vestir, nas festividades, como melhor lhe parecer. Particularmente, na Tenda, a regra de “homens-vestem-bombacha” e “mulheres-vestem-saia” é extremamente crucial, pois mãe Geny⁶⁹ não permite pessoas que nasceram com o pênis (ou que ainda o tenham) adentrar no salão, em ocasiões de Batuque (festividades) com axó de “mulher”. Se for o caso de uma travesti ou homossexuais, serão muito bem recebidos na Tenda, mesmo vestidos “de mulher” em dias “comuns”, para benzeduras e jogos de búzios. Mas nunca será permitido, na Tenda, se estiverem *tocando*⁷⁰ para o Santo, que essas pessoas dancem para seus Orixás vestindo o axó (presumidamente) de um outro sexo biológico que não o seu.

Mesmo que uma travesti, por exemplo, tenha uma Orixá feminina, na Tenda, ela não deve ir de saia, pois ainda se tem um falo. Até porque, no Batuque, nós não vestimos o Santo e sim a pessoa e, a partir da genital que ela nasceu e tem (como disse, apenas se há uma cirurgia do processo de redesignação sexual isso se altera). E nós não vestimos o Santo, pois há o *segredo*: a pessoa “que se ocupa”⁷¹ não deve saber que se ocupou⁷².

A tradição “de não saber que se ocupa” faz com que, no Batuque, seja extremamente delicado a realização de fotografias, filmagens, ou falar das festividades e dos “Santos que chegaram”. Aconteceu um caso recente envolvendo isso. Num Batuque, de outra cidade, um visitante pegou seu celular e começou a gravar. Na gravação, aparecem alguns “Santos chegando”. O visitante também postou este fatídico vídeo em suas redes sociais. Toda a comunidade ficou perplexa e o fato causou muita revolta entre nós todos (as). Culparam muito o Pai de Santo da casa onde isso sucedeu, mas ele veio a público se explicar: o culpado por gravar o vídeo íntimo era um visitante e este não entendia as regras do Batuque. Assim, o rapaz gravou, supostamente, “sem maldade”.

Acontece esse tipo de “engano” com frequência. Não há problema você saber que “incorporou uma entidade”. Até falamos nesse trabalho sobre a Mariazinha e a Sarita sem problemas. Mas quando se trata do Santo (Orixá), as regras são completamente diferentes. É

⁶⁹ Os falecidos pilares da Tenda – mãe Iracema, pai Rubens e pai Rudinei também carregavam essa regra consigo.

⁷⁰ Ou seja, se estiver tendo um batuque enquanto festividade.

⁷¹ A pessoa que se ocupa também é chamada de Cavalo de Santo. Quando o Orixá se ocupa, Ele/Ela “está no mundo” e, quando está falando, se falar da pessoa a quem está ocupando (ou seja, falar de seu Cavalo), o Orixá se refere dizendo “o meu/a minha...”. O Orixá raramente se refere ao próprio (a) filho (a) como filho (a) ou Cavalo. É apenas do Orixá e Este (a) não precisa lhe classificar.

⁷² Apenas se você já tiver muito tempo na religião e/ou seu Orixá lhe permitir “ver” enquanto você se ocupa. Se não for o caso, muito improvável que você saiba que se ocupa. O Orixá “implanta” memórias na sua cabeça do período em que você não esteve em seu corpo. É uma proibição geral do Batuque e um dos nossos segredos supremos.

fundamento “não saber”. Óbvio que se o “Santo se ocupar” de uma forma em que ele lhe permita ver (o que chamam de ocupação “semiconsciente”, você saberá. Mas também entenderá o quanto este Orixá confia em você, para permitir que você enxergue. Evidentemente, se você tem um tipo de ocupação que “apaga” tudo, e quando “acorda” acabou o Batuque e você está numa cadeira, com um pano na cabeça, você vai entender. Inclusive, uma Batuqueira muito antiga me dizia “*Ingrid, a gente não é burra. A gente vai saber em algum momento, mas a gente não vai falar*”.

Esse fundamento (de não falar que se ocupa) é passado com muita ênfase e colocando medo nos Filhos de Santo. Comum dizer que a pessoa fica “louca” se souber, que o Santo chega na rua, sem avisar. O importante é compreender que não se pode falar abertamente, mesmo quando você já sabe. Mas, como já disse, cada Casa é uma sentença.

Todos do Batuque são guiados por um fundamento geral, mas especificidades são recorrentes e diferem bastante de Nação para Nação e (um pouco) de casa para casa de uma mesma Nação. A subjetividade é inerente e necessária. Podemos “julgar” alguns sacerdotes por ações “estranhas” demais ao fundamento geral e ao de sua Nação. Mas também entendemos o *humano* como falho e culpamos as “loucuras” como sendo das pessoas e jamais culpamos os Santos.

Deve-se ter em mente que cada Filho (a) de cada Santo é diferente. Ou seja, existem múltiplas *qualidades* em cada santo e estas se casaram com múltiplas *qualidades* de outro santo (o santo do seu corpo). Além disso ainda tem múltiplas qualidades dos santos da sua passagem e o santo responsável pelo seu Odú. O Santo está em nós, ele molda nossa personalidade e é moldado por ela – que também é moldada a partir das passagens e de seu Odú. Então tudo é extremamente subjetivo. Por isso, cada pessoa tem um Orixá muito diferente e uma personalidade muito diferente, mesmo aparentemente sendo o “mesmo Orixá” em uma “mesma qualidade”. E nós compreendemos isso como ninguém.

Para alguns Santos, o *grave* se distingue e o *mal* se diferencia. O Orixá conhece e sabe dos teus limites. Por exemplo, matar sempre será considerado algo ruim, seja na sociedade ocidental, seja dentro do Batuque. Entretanto, por exemplo, sabendo a grande Mãe que a minha Mãe é, ela teria muito mais parcimônia ao me julgar caso matasse alguém que colocou a vida de um filho meu em perigo. Outro exemplo é a tatuagem. Para muitos Santos, se reage de maneira “brusca” quando um (a) filho (a) faz tatuagem sem permissão (até mesmo fazendo acontecer alguma tragédia), mas para outros Santos isso é muito mais sutil. E, caso você dê uma bandeja *em troca* ou peça permissão antes, Ele (a) pode não ter tantos problemas. Mas cada Santo reage de uma maneira e lhe dá mais ou menos alguma liberdade. Então, depende

muito do seu Santo, das suas passagens, da forma que *ele* foi criado, que *você* foi criado (a). Enfim, depende de inúmeras variáveis, que contribuem para essa subjetividade (tanto sua como a de seus Orixás). Por essa razão, além do seu Orixá de cabeça, de corpo e seus Orixás de passagens e suas qualidades, o seu Orixá têm um nome próprio. Nome este que só se descobre após o apronte da pessoa e jamais deve ser dito a quem não se confia. Isso deve ser guardado como o segredo mais precioso e perigoso de todo o Batuque.

4.1.2. Cores dos Orixás:

Falarei das cores dos Orixás, na Tenda, pois essas cores estarão presentes na maioria absoluta das materialidades dos Orixás, inclusive no próprio Orixá *assentado*.

Bará – Vermelho. Algumas vezes, pode ser preto e vermelho, mas, em geral, há predominância absoluta do vermelho sozinho.

Ogum – Verde, Branco e Vermelho.

Iansã – Vermelho e Branco. A cor vermelha aparece mais fortemente nas materialidades que o Branco, que é mais sutil, mas cores se apresentam combinadas entre si.

Xangô – Branco e Vermelho. A cor branca aparece mais em detrimento do vermelho, mas, também, ambas as cores estão combinadas.

Odé e Otim – Azul Royal e branco. As cores apresentam-se combinadas entre si, de maneira equivalente.

Ossanha – Verde e amarelo. As cores apresentam-se combinadas entre si, de maneira equivalente.

Obá – Rosa.

Xapanã- Rosa e preto. Pode também aparecer com branco e preto e, em alguns casos raros, com lilás. As cores apresentam-se combinadas entre si, de maneira equivalente.

Oxum – Amarelo.

Iemanjá – Várias tonalidades de azul, mas há predomínio do azul-celeste. Também pode se apresentar com a combinação de azul e branco, na qual pode haver igualdade na apresentação dessas duas cores, mas, também, um leve predomínio do azul.

Oxalá – Branco. Em alguns (raros) casos, pode usar a combinação azul e branco, mas o predomínio absoluto é o branco puro.

Figura 14 – Parte do chão do Quarto de Santo, com um arranjo de flores brancas, uma quartinha branca, o local que se coloca facas azuis e brancas e o castiçal do Bará, na cor vermelha.



Fonte: Da autora.

4.2 Obrigações

São chamadas de obrigações, ou de “chão”, os rituais que realizamos para nossos Orixás. Fundamentalmente, elas são três, na maioria das Nações do Batuque: o Amací, o Borí e o (Borí de) Quatro-pés. Mas pode-se realizar outras obrigações, em alguns casos específicos, como é o caso do Eribibó (ou Aribibó) e o serviço de miolos (que eu, particularmente fiz por ter esclerose múltipla).

Tentei pensar em uma forma evidente para explicar o que é obrigação. Cheguei a perguntar na casa “*por que se chama obrigação?*”. E o mais interessante é que eu estava de frente para o Quarto de Santo, no chão (ou seja, em obrigação), quando a Iemanjá tocou minha

cabeça e eu percebi: é obrigação para com o Santo – ele precisa comer. Vou abordar essas obrigações e as materialidades que ganhamos com elas.

Foi nesse meu último (e recente) chão que, finalmente, entendi cada etapa das obrigações. Não é um processo “evolutivo”, até porque fazemos Borí de dois-em-dois anos, mesmo estando prontos. Mas, a cada obrigação, o seu contato com o seu Orixá de Cabeça se estreita. Chega a ser difícil para mim, neste momento, saber o que sou eu que falo, penso, sinto e o que é minha Iemanjá. O Sagrado não apenas está em mim. Depois de minhas últimas duas obrigações, eu me sinto o Sagrado em matéria. Não só sou a Iemanjá, mas ela também sou eu. Eu sinto suas palavras, seu amor (sim, a minha Iemanjá é extremamente amorosa), sua proteção, seu cuidado.

Antes de falar de cada obrigação e materialidades, devo deixar evidentes as regras impostas pela Tenda, ao iniciado, em suas obrigações. Geralmente Mãe Geny fala antes mesmo de jogar búzios para pessoas essas regras, pois elas fazem parte do fundamento da Casa: São 16 dias (tanto no Amací, Borí e, a depender, no Quatro-pé) sem lavar o cabelo, sem sair de casa sem boné/chapéu/boina/lenço para cobrir a cabeça para não pegar sol/chuva/sereno, sem beber álcool, sem fazer sexo, sem usar drogas (a não ser cigarros comuns) e dormindo num colchão no chão. Esses dezesseis ou trinta e dois dias (quando é Quatro-pé e/ou o Orixá da pessoa exige) são contabilizados entre a permanência do Filho de Santo na Casa – próximo ao Quarto de Santo e mais os dias em que ele já é liberado para ir para sua residência. Também devemos ficar três meses sem cortar os cabelos ou submetê-los à tintura.

Quando estamos no chão, somos chamados de “presos”, pois realmente estamos enquanto presos. Toda a casa é fechada, coloca-se cortinas para o sol não bater no (a) Filho (a) de Santo, não devemos mexer com fogo (sim, quem fuma deve pedir para alguém acender seu cigarro). Devemos ficar, nos dias que temos que permanecer na Tenda, o máximo possível deitados (as) ou sentados (as) em nossos colchões e/ou sentados (as) num banquinho baixo, com o Alá na cabeça – um pano branco que usamos caso entre visitas na Casa enquanto estamos no Chão, para ir no banheiro ou para qualquer exposição do nosso Ori.

Ficamos, na maior parte, deitados (as). É um momento único, de pleno contato com nosso Pai ou nossa Mãe de cabeça. Em minha experiência, eu sinto “direitinho” a Iemanjá *pulsando* no meu Ori. É uma conexão sagrada e de extrema importância. Recebemos visitas, que batem cabeça para nós (afinal, não estariam batendo cabeça apenas para a pessoa, mas também para o Santo que está ali, comendo), nos parabenizam pela obrigação e, geralmente, nos levam doces, salgados ou algum tipo de presente, pois é, de fato, como uma espécie de aniversário, onde o iniciado passa de recém-nascido a anos de vida plena.

O que definirá se você precisa ou não da “próxima” obrigação será o jogo de búzios. Isso ocorreu comigo. Minha Mãe de Santo, inclusive, brinca que nunca tinha visto uma Iemanjá pedir sangue da forma que a minha pedia. E, após você realizar Borí, independentemente se você tem Quatro-pé ou não, você deve fazer Borí a cada dois anos. O Quatro-pé, uma vez feito, deve ser refeito de quatro em quatro anos. A única obrigação na Tenda que não se repete é o Amací.

4.2.1 Amací

Chamado de Mieró, também, na Tenda. Lava-se a cabeça do iniciado com as ervas de seu Orixá. Depois do Pai de Santo lavar a cabeça nessa água com ervas, a (o) madrinha/padrinho amarra o pano em sua cabeça. O indivíduo dormirá por dois dias num colchão, no chão, próximo ao Quarto de Santo. Babá Rudinei nos conta o que é preciso no Amací:

O Pai ou a Mãe da casa tem e deve ter a prática de jogar os búzios.

A Regra é esta:

-Bará, Exu, Ogum (todos) Ossanha, menino e Xapanã: 7 ervas

-Obá, Otim, Oxum, Yemanjá e Oxalá: 8 ervas

-Oyá, Agandju: 9 ervas

-Xangô menino: 5 ervas; Moço: 10 ervas; O Godô- velho: tem de jogar os búzios.

- Ossanha varia de 3, 4, 7, 9 (tem de jogar os búzios para saber).

+ 1 metro de Amorim Branco (**que amarram na nossa cabeça**) e uma vela grande branca. (CADERNO DE ANOTAÇÕES DO PAI RUDINEI DO OXALÁ, 2011, GRIFO MEU).

É comum, quando queremos falar da situação de alguém, dizer: “*mas você só tem a cabeça lavada*”. Este “lavar” é justamente o Amací, primeira de nossas obrigações no Batuque. Após nos *levantarmos* dos dois dias, permanecemos mais quatorze dias com as regras descritas acima, completando os dezesseis dias de obrigação e podendo (finalmente), usar uma cama e lavar nossos cabelos!

Nessa obrigação, em geral, além de “lavar” a cabeça, lava-se também, na mesma água com ervas, as guias do filho de Santo, sendo esta a materialidade que o “recém-nascido” ganha nesta obrigação. Pode ser que o filho já tivesse a guia, mas agora essa guia tem vida *plena* e poder de protegê-lo, tal qual sua obrigação.

As guias são recorrentes em contextos arqueológicos e vários arqueólogos já vieram me questionar a respeito das “contas”. Acontece o seguinte: as guias, também chamadas de Keles, são de extrema importância para nós. Geralmente essas guias são encontradas próximo a sepultamentos ou simplesmente partidas. Isso ocorre porque quebramos as guias, uma vez que o indivíduo morre, para que o laço entre Orixá e pessoa se quebre, podendo o Orixá partir (para

o Orun) ou continuar no balé, protegendo a casa com a sua ancestralidade. Por essa razão, encontra-se tanta conta de guia.

É muito difícil imaginar qualquer Batuqueiro quebrando sua guia de propósito, pois ela oferece uma proteção sagrada. Até hoje, na Tenda, existem dezenas de guias de diferentes pessoas que já partiram, inclusive. Isso porque, uma vez que se faz ou se ganha uma guia nova, a antiga jamais será jogada fora simplesmente, pois ela é muito preciosa para nossa proteção. Então as guias que foram quebradas, no advento da morte dos indivíduos da Tenda, não foram as mais antigas. As mais antigas também têm sacralidade e, por essa razão, permanecem no Quarto de Santo.

As guias podem ter variados tamanhos (de contas e de comprimento) e seguem as cores dos seus Orixás. Pai Rudinei, ao escrever sobre as guias (Keles) e os axós, nos informa que:

Toda primeira roupa (**ou axó**) deve ser branca de cretone ou fazenda comum. Depois se faz o axó (da cor) do orixá da cabeça; depois a do corpo e depois (a cor) dos outros. Só se faz roupa boa quando está se aprontando [...], pois nunca se deve enfeitar o Orixá antes dele encaminhar o filho, (já que) se der demais, ele não trabalhará para o filho. O mesmo para keles (**guias**).
Keles (**guias**) devem ser da (**cor dos Orixás da**) cabeça e do corpo; só se usa corrente se for de “Orixá Moço”.
Quando se faz eribibó ou encosta os pais com aves, deve-se fazer a Delogum (**um keles de 4 voltas com todas as passagens principais**).
Só ganhará Imperial quando tiver 4 pés, faca e búzios. (**CADERNO DE ANOTAÇÕES DO PAI RUDINEI DO OXALÁ, 2011, GRIFOS MEUS**).

As guias imperiais, sobre as quais o Pai Rudinei fala, são guias que possuem as contas nas cores de todas as suas *passagens*. Na Tenda, só se ganha uma Imperial quando se é pronto e tenho todos os axés (faca e búzios).

Antes de falar das próximas duas obrigações, devo fazer a significação do *corte*.

Particularmente, não gosto da palavra “sacrifício” para definir, academicamente, o que ocorre. Primeiro, porque, entre nós chamamos de “matar”, “cortar” ou “serão”. Segundo, porque a palavra “sacrifício”, além de não ser rotineiramente utilizada por nós, pressupõe certa “dor”. Essa “dor” jamais pode existir nas nossas obrigações e cortes.

Fui seriamente orientada a respeito da palavra a ser utilizada aqui por minha banca de defesa. Entretanto, apesar de ter conhecimento de outras palavras utilizadas academicamente, reforço a minha escolha de usar, de fato, o termo êmico. Sei o quanto isso é sensível e tenho conhecimento de alguns pesquisadores que, ao escrever, tiveram seus textos tirados de contexto para legitimação de fundamentalistas cristãos e/ou para defesa de projetos de leis que, em sua essência, só demonstram completa ignorância e a mais absoluta intolerância religiosa. Faço aqui o aviso então: com muito orgulho, sendo “macumbeira” e, tendo este trabalho abençoado

e guiado por meus Orixás, uma vez que qualquer um tire minhas palavras de contexto (em especial no que se refere diretamente à Tenda e ao meu povo para, de qualquer forma nos insultar, que Pai Bará, Pai Ogum e Pai Xangô façam justiça nos caminhos percorridos por essa pessoa. E “macumbeiro” não ameaça. Esta será uma dissertação pública, mas ela está selada com a proteção de Todos (as) que protegem a Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá.

Retornando, o bicho que será morto jamais pode sofrer. Não pegamos ele de qualquer jeito e, se o bicho está nervoso (o que é muito raro de acontecer, pois ele geralmente se acalma ao adentrar o Quarto de Santo), o acalmamos até o momento do corte. É um corte, literalmente, preciso, e uma morte limpa. Não colocamos os animais para sofrer em nenhum momento – pelo contrário, até a hora da morte, ele é muito bem tratado e cuidado, com todo o carinho possível. Uma vez que se mata, em uma obrigação, levamos o bicho para a cozinha, depenamos (ou tiramos os pelos e couro), cortamos, cozinhamos e todos da Casa devem comer, pois ele é gerador de axé. Se sobrar, deixamos para o “preso” comer nos dias em que está no chão (geralmente não sobra), mas, se ainda assim, ainda houver comida, doamos para orfanatos e asilos.

Já entrei em discussões com pessoas veganas que achavam um absurdo comer carne, mesmo nessas situações. Na realidade, o que fazemos corrobora, inclusive, para o princípio do veganismo-ambientalista: não se explora animais, não há indústria de larga escala, não há sofrimento para o animal massivamente. Tudo é feito com uma prática muito ancestral e sagrada.

Minha Mãe de Santo insiste que eu inclua essa parte e eu acatarei: quem coloca bicho-morto em “cruzeiro”⁷³ não é, em geral, Batuqueiro. É gente de terreira (seja quimbanda, seja Umbanda) ou de “cruzado”. E não precisa ir muito a fundo para entender: Batuque vem de escravizados. Imagine, leitor (a), o quanto era difícil conseguir um bicho para oferecer para seu Santo, no período escravista. Tem algum sentido desperdiçar esse bicho, quando se estava morrendo de fome pelos efeitos devastadores do escravismo? Não quero julgar outras práticas e culturas, mas não é nosso fundamento. Minha Mãe de Santo também reforça o quanto nos culpam por “sumiços” de gatos pretos. Sendo que, na Tenda, nós tínhamos gatos pretos. Jamais mexemos com gatos para o corte. “Isso não é do nosso lado”, afirma Mãe Geny.

Muitos acreditam que é o Batuque que coloca bichos mortos em encruzilhadas. E, realmente, existem certos Pais/Mães de Santo que fazem isso. Mas esses Pais/Mães de Santo são muito criticados na comunidade de Batuqueiros. Nós afirmamos sempre que devemos

⁷³ Encruzilhadas.

respeitar o espaço do outro e que há crianças que passam na rua, vendo um bicho morto. Além disso, nunca pegamos um bicho e soltamos com o pescoço cortado para sofrer, pela rua. Isso também não é do nosso lado. Nós matamos, cozinhamos e comemos. E, para a grande maioria de nós, é absurdo sequer pensarem que quem faz isso é um Batuqueiro.

Agora que falamos de corte, vamos passar as outras obrigações:

4.2.2. Borí

Mata-se uma galinha ou um galo para seu Orixá de cabeça, no Ori da pessoa mais um casal de pombos. O sangue do (a) galo/galinha deve se concentrar na sua cabeça e o sangue dos pombos “marcarão”, levemente, sua fronte, seu peito, suas mãos e seus pés. Após pingar e marcar o sangue na sua cabeça e nas áreas citadas do corpo, o (a) padrinho/madrinha amarra a cabeça da pessoa com o pano.

Nessa obrigação, ficamos 4 dias no chão na mesma situação que o Amací: sem ver a luz do dia direito, deitados (as) num colchão próximo ao Quarto de Santo... com as mesmas regras de outrora. Dessa vez, entretanto, a somatória dos dias (que dará 16) será de 12 fora da Tenda. Ou seja, 12 dias sem lavar o cabelo, sem fazer sexo, sem bebida alcoólica, etc. As materialidades ganhas nessa obrigação são a quartinha e o Ecó – extremamente importantes na relação com Orixás. A quartinha será banhada no sangue do bicho cortado, tal qual suas guias, adquiridas outrora, para que “evoluam”, na proteção, tanto quanto seu Ori.

O Borí “físico”, que você passa a ter quando faz obrigação, é feito numa manteigueira de vidro, na qual é colocada uma moeda (geralmente uma moeda antiga, mas é importante que seja uma moeda grande – como a de um real, por exemplo) e mais quatro búzios. Quando você repete a obrigação de Borí, novamente o sangue banhará seu Borí (a parte física, dentro da manteigueira) e sua cabeça. Pode ser que banhar a quartinha ou as guias não seja necessário depois da primeira vez.

Quanto mais você vai fazendo as obrigações, mais os seus laços e sua responsabilidade com seu Orixá aumentam. A quartinha e o Ecó têm função de alimentar e dar de beber ao Orixá. Geralmente, são feitos de barro ou cerâmica mais simples. Ambos são das cores do seu Orixá. No Ecó (geralmente oval e fundo, como uma tigela de sopa), colocamos água somada a um componente sagrado:

Bará – Água, Dendê e Farinha.

Ogum – Água e Mel (Se for Ogum Avagã, levará Dendê no lugar do Mel).

Iansã – Água e Mel.

Xangô – Água e Mel.

Ossanha – Água e Mel.

Odé e Otim – Água e Mel.

Obá – Água e Mel.

Xapanã – Água e Azeite de Oliva.

Oxum – Água e Mel.

Iemanjá – Água e Mel.

Oxalá – Água e Mel.

Como notamos, com exceção de Bará, Ogum Avagã e Xapanã, todos os outros Ecós levam água com mel. Faço também o acréscimo de que, para Bará, há também o “Ecó seco”, feito com milho torrado e batatas assadas.

Já as quartinhas devem ser preenchidas apenas com água. Essa água jamais pode ser obtida direto da torneira: devemos encher algum vasilhame ou copo primeiro e depois, com este, colocar a água na quartinha. As quartinhas também seguem as cores dos Orixás e variam de tamanho. É importante ressaltar que raras são as Nações em que as quartinhas são feitas de louça. Em geral são mais simples. E, quando você é ainda Filho/Filha de Santo (ou seja, quando não tem Ilê/Casa aberta), sua quartinha costuma ser menor. Mas, mesmo sendo menor em comparação às quartinhas dos Pais/Mães de Santo, a quartinha do seu Orixá de cabeça deve ser sempre maior que a do seu Orixá de corpo e/ou passagens.

Mais uma vez, dou meu exemplo. Sou Filha de Iemanjá com Oxalá, dois Orixás da praia e de “cabeça grande”. Uma é a grande Mãe e o outro é o grande Pai. Quando estava arrumando minhas coisas para fazer meu primeiro Borí, me recordo de ter errado duplamente: primeiro, a quartinha que comprei para Iemanjá era toda azul; segundo: a quartinha toda azul era do mesmo tamanho da quartinha branca que comprei para Oxalá. Errei porque, na minha cabeça, por ser o grande Pai, ele devia ter igualdade em relação a minha Mãe. Mas é ela minha cabeça. O fato de ser toda azul não teria problemas, mas, quando fui trocar a quartinha por uma quartinha maior para Iemanjá, só tinha azul com branco. E é essa minha quartinha. Como disse anteriormente, ambas as cores estão relacionadas tanto a minha mãe quanto a meu pai, inclusive combinadas. Ainda assim, a quartinha azul e branca, que é uns 4 centímetros mais alta que a outra, ficou para Iemanjá. A menorzinha, apenas branca, é do Babá (Oxalá).

Dependendo do seu Orixá, o Ecó pode ficar “podre” muito rápido e a quartinha secar rapidamente também. Acontece frequentemente comigo. Tem épocas em que não passa sete dias e minha quartinha fica completamente seca, como se nunca houvesse colocado água, e meu Ecó fica tão podre que jogo ele fora, ao invés de despachá-lo no verde, como é pressuposto de fazer toda semana.

Isso ocorre quando o Orixá corre muito por ti. Períodos de extremo calor ou frio (que muitos ocidentais diriam para justificar o “apodrecimento” do Ecó e/ou a seca da quartinha) não são suficientes para explicar essa relação. Quando eu sinto sedes intensas e ininterruptas, sei que minha quartinha está seca, pois é a minha mãe que está com sede. Vou na Tenda, verifico e coloco mais água na quartinha, e o que, a princípio, parecia uma espécie de diabetes⁷⁴, passa completamente e minha sede se normaliza. Independe da estação: pode ser um inverno intenso e, ainda assim, a quartinha fica vazia com extrema facilidade e o Ecó fica podre rápido. De forma semelhante, a água da quartinha nunca fica gelada, mesmo no inverno de Rio Grande.

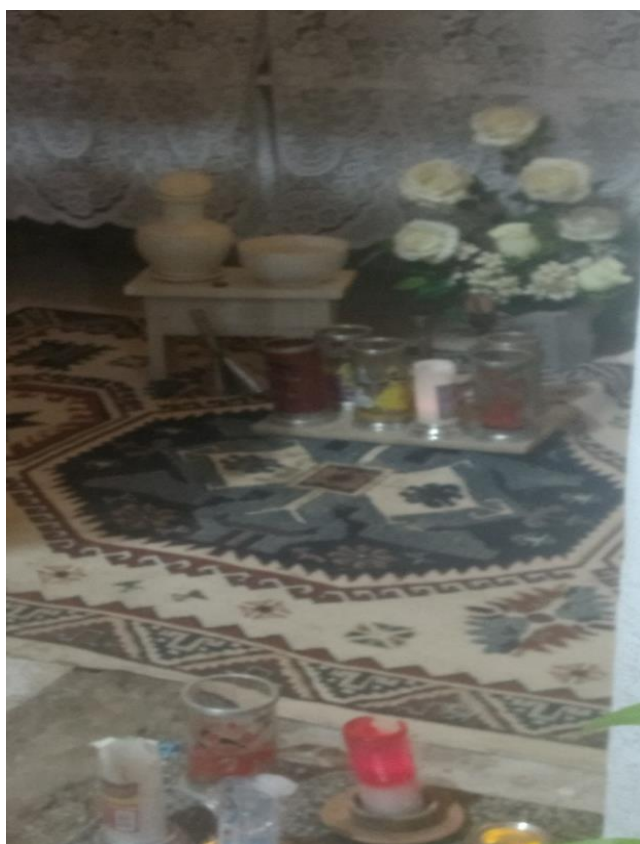
Bará, Ogum, Xangô, Odé, Ossanha e Xapanã são 2 galos na cabeça e 1 galinha para o Orixá do corpo.

Oyá, Otim, Obá, Yemanjá, Oxum e Oxalá são 2 galinhas na cabeça e 1 galo no corpo (salvo Yemanjá, Oxum e Oxalá, que levam uma galinha no corpo, variando a mãe - se é Oxum Docô ou Oxum Pandá, a galinha é amarela; se Iemanjá, será branca).

Sempre acompanhados de 1 casal de pombas (todos os orixás)

Em Oyó não se usa penas **na cabeça, após derramar o sangue**, usa-se algodão (1 pacote) e 1 metro de Amorim. (CADERNO DE ANOTAÇÕES DO PAI RUDINEI DO OXALÁ, 2011, GRIFO MEU).

Figura 15 – Flores, castiçais de vela de diferentes Orixás. À esquerda, quartinha e Ecó.



Fonte: Da autora.

⁷⁴ Realmente, dá tanta sede que começamos a pensar que é alguma doença muito séria.

Na foto acima, verificamos um buquê de flores brancas para Oxalá – regente da Tenda. É comum haver flores e frutas no Quarto de Santo, principalmente para esse Orixá, que é dono supremo do Quarto de Santo e o Grande Pai. Verificamos também castiçais de diferentes Orixás, de diferentes cores (obedecendo às cores dos Pais) e com imagens dos seus respectivos Orixás. À esquerda de quem olha, há a Quartinha – mais alta e comprida – e o Ecó brancos, significando que ambos são do Oxalá. A Quartinha e o Ecó são de um Filho de Oxalá regente da Tenda. Não pude tirar foto da minha Quartinha ou do meu Ecó, pois não sou pronta na religião. Mas, normalmente, as quartinhas de Filhos/Filhas de Santo são menores, medindo cerca de 14 a 18 cm.

4.2.3 (Borí de) Quatro-pé

No Quatro-pé, realizamos o corte de um bicho de quatro pés, mais aves para *coroar* cada pata do bicho. Pai Rudinei nos ajuda a saber os bichos a se cortar:

Oxalá e Oxum Docô e Yansã velha - 1 cabrita branca velha + 4 galinhas com a cor respectivas descritas.

Yemanjá - 1 ovelha + 4 galinhas brancas.

Oxum Pandá (velha ou moça) - 1 cabrita amarela + 4 galinhas amarelas.

Xangô (todos), Ossanha e Xapanã- 1 carneiro de guampas + 4 galos com suas cores respectivas. (Xangô velho carneiro velho de guampa bem virada, o Xangô novo e o Agandju pode ser carneiro novo com guampas).

Ode e Otim – 1 porco, 4 galos pedreses para ele e 4 galinhas pedreses para ela.

Bará, Exu, Ogum -1 cabrito (bode, macho e inteiro) branco + 4 galos, nas cores respectivas.

Ogum Beira Mar e Ogum Avagã – 1 cabrito (bode macho e inteiro MOCHO- sem guampas- e + 4 galos brancos

Obá - 1 cabrita mocha amarela + 4 galinhas amarelas-claras

Orumilá – 1 cabrita nova ou não parida+ 4 galinhas brancas e com as penas pretas (pintadas).

OBSERVAÇÕES:

Todo Orixá novo de 1 a 8 anos come aves ou animais novos.

Explica-se: aves serão, assim, frangos e frangas novas, com até seis meses de vida.

Animais de 4 pés, tipo bodes e carneiros, com chifres novos ou recém-saídos. Salvos os Orixás que comem Mochos (Avagã e Obá)

Ode e Otim comem leitão novo (nunca se mata leitão velho para eles). (CADERNO DE ANOTAÇÕES DO PAI RUDINEI DO OXALÁ, 2011).

Na obrigação de Quatro-pé, seu Orixá se aproxima ainda mais de ti. Se antes as materialidades (Quartinhas, Ecós, guias, a manteigueira contendo o Borí) serviam como uma ligação direta, mas enquanto mediadores, mesmo possuindo vida e agência fundamental, no seu Quatro-pé, você terá, literalmente, seu Orixá assentado (ou “sento”).

Isto ocorre porque se mata, novamente, em cima da cabeça e daquilo que, para pessoas leigas, seria uma “pedra”. Mas esta pedra deve ser do Orixá – de suas cores e propriedades e, mesmo quando são buscadas às margens de rios ou quando a compramos, ela já possui vida e já pertence ao Orixá. Lembremos que os Orixás são donos de tudo que habita a terra e todos os seres, mesmo aqueles que, para a modernidade, são inanimados, em nossa ontologia, possuem vida inerentemente.

Uma vez que se mata os bichos de quatro-pés na cabeça do (a) Filho/Filha de Santo e o fazem nessa “pedra”, essa “pedrinha” se torna mais que qualquer elo anterior. Porque essa “pedra”, que na realidade se chama Ocultá, é simplesmente o seu Orixá – ele está ali e é toda a sacralidade possível para se ter próxima de nós.

Esta, que antes era considerada apenas uma “pedra”, inanimada, passa a ser o seu sagrado em matéria, no Batuque. Evidente que há a ocupação, que é quando seu Orixá vem ao mundo em seu corpo, mas o Ocultá ultrapassa isso. Nunca presenciei um só Ocultá de uma Orixá feminina que não desse “filhos”. O Ocultá fica cheio de pequenas pedrinhas que saem dele. Entretanto, isso não ocorre com Ocultás masculinos.

Também é muito comum colocarmos algodão envolta do nosso Ocultá – especialmente para o povo de praia, que é friorento – para nos aquecer no inverno. E é uma rápida solução para o excesso de frio que temos no Rio Grande do Sul.

Eu sequer pedi para tirar fotografias de um Ocultá, pois, assim como o nome pessoal do santo, ele é extremamente delicado e não devemos mostrá-los a qualquer pessoa. Mesmo eu tendo acesso à Tenda, sendo filha da casa e a Mãe de Santo sendo minha sogra, jamais pediria para tirar fotos de um Ocultá. Quando eu estava conversando com a mãe (de Santo), percebi que ela me olhou extremamente orgulhosa. Não porque estou escrevendo uma dissertação de mestrado, mas por eu – como uma espécie de jovem-adulta do Batuque, ter a capacidade de pensar nos meus e protegê-los.

4.2.4 Outras Obrigações

Coloco em separado estas duas porque, a depender da situação (do Orixá de cabeça do filho ou da necessidade), elas podem configurar tanto enquanto uma Obrigação como um serviço. São elas o Serviço de Miolos e o Eribibó (Aribibó).

4.2.4.1 Serviço de Miolos

Não considero tanto o Serviço de Miolos como uma “obrigação”, mas são tratados como tal. Não há corte de nenhum bicho na Tenda. Apenas pega-se amorim branco, mel, uma

vasilha redonda e funda e miolos de boi, que são comprados no açougue. O sacerdote colocará os miolos na vasilha, com mel. Depois ele porá na sua cabeça, cobrirá com o pano e você ficará uma noite apenas no chão, no colchão, perto do Quarto de Santo. Nessa noite, você é um “preso”. Mas apenas pela noite. No outro dia, tirarão os miolos, guardarão no pano e despacharão na praia.

O Serviço de Miolos talvez tenha sido considerado uma obrigação, particularmente, para mim, porque ele é da Iemanjá e do Oxalá (meus pais), além de lidar diretamente com o Ori. Ele geralmente é feito em casos de doenças ou de cabeças “muito avoadas”. Como já comentei, tenho esclerose múltipla, então, o serviço de miolos é exigido para mim, pelo menos, a cada dois anos.

4.2.4.2 Eribibó

Também é chamado de Aribibó. Em algumas Nações, essa obrigação é realizada como “intermediária” entre Amací/Borí ou entre Borí/Quatro-pé. Na primeira casa de Batuque que frequentei e que era de Nação Cambinda, o então Pai de Santo, pouco tempo depois de fazer o Amací em mim, queria fazer essa obrigação, que não necessitaria de duas aves. Depois, ele preferiu fazer o Borí direto. Mas, como comentei, quando marcavam de fazer minha obrigação, sempre dava algo errado. Não era para matar para Xangô na minha cabeça e agradecer muito por não terem feito, pois, não somente minha vida ficaria ainda pior do que estava na época, como também, na atualidade, eu teria que desembolsar mais dinheiro: matando para minha mãe original (Iemanjá), e também para o Xangô, já que ele teria sido agraciado com o sangue.

Na Tenda, entretanto, o Eribibó (ou Aribibó) é realizado caso o (a) filho (a) não tenha como dar o Quatro-pé (por questões financeiras, por exemplo) ou em casos de doenças – se assim for pedido no jogo de búzios. Assim escreveu seu Rubens do Oxalá:

O filho de santo que está há muito tempo com Borí e não pode dar 4 pés, mas seu Orixá está exigindo obrigação aí se faz o eribibó, seu valor varia de 2 a 4 anos ou o mesmo que o Borí só que em cima dos Orixás (Ocutás) de sua cabeça e de sua passagem, ou encostar todos e dar axé de búzios para ir aprendendo a jogar. ESTE FILHO GANHA DELOGUM. (CADERNO DE ANOTAÇÕES DO PAI RUDINEI DO OXALÁ, 2011).

Os bichos para cortar nesta obrigação são apenas aves, mas diferenciam-se do Borí, devido à quantidade, ao compromisso e ao estreitamento de relação entre Filho/Filha de Santo e seu Orixá. As aves são, segundo Pai Rubens de Oxalá:

Bará - 4 ou 7 galos vermelhos + 2 pombas pardas
Exu-Bará - 3 ou 4 galos vermelhos ou pretos + 2 pombas pardas
Ogum - 4 galos brancos + 2 pombas brancas

Oyá ou Yansã - 4 galinhas vermelhas + 2 pombas brancas
 Xangô - 4 galos amarelos para o moço ou 4 brancos para o Godô +2 pombas brancas
 Ode - 4 galos pedrês + 2 pombas brancas
 Otim - 4 galinhas pedrês + 2 pombas brancas
 Ossanhe - 4 galos pedrês + 2 pombas brancas
 Xapanã - 4 ou 7 galos preto e branco ou prateado com preto + 2 pombas brancas
 Obá - 4 galinhas amarelas + 2 pombas brancas
 Oxum Docô e Pandá - 4 galinhas amarelas (pra Docô, pode ser branca também) + 2 pombas brancas
 Yemanjá -4 galinhas brancas +2 pombas brancas
 Moquexe, Orumilá, e Oxalá novo (mas agachado) - 4 galinhas brancas + 2 pombas brancas (Orumilá 4 galinhas brancas e com as penas pretas pintadas)
 Oxalá velho (babá) ou mais velho - 4 frangas novas brancas + 2 pombas novas
 Obs. As pombas têm de ser casal sempre. (CADERNO DE ANOTAÇÕES DO PAI RUDINEI DO OXALÁ, 2011).

Estas são as Obrigações que ocorrem dentro da Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá. Uma vez que se mata, com exceção dos filhos que estão no chão, todos os outros vão para a Cozinha da Religião depenar, courear, limpar e cozinhar os bichos. No final, todos comemos – nós e nossos Orixás. Cada obrigação depende muito mais se o seu Orixá pede do que pelo tempo, mas, uma vez realizados, o Borí deve se repetir a cada dois anos e o Quatro-pé a cada quatro anos (a não ser que, em caso de doença, seu Santo peça outro tipo de obrigação).

Desde que entrei na Tenda, fiz um Amací (na Tenda não fazemos “reforço de Amací”), dois Serviços de Mioslos e dois Borís. Ainda não tenho Quatro-pé. Mas, se, no meu Amací minha ligação com a Iemanjá eram as guias (que sempre me protegeram), éramos como recém-nascidas em nossa união. Primeiro veio o Serviço de Mioslos, por conta da minha doença. O mais “comum” seria esperar dois anos após a data do meu Amací para verificar se haveria necessidade de um Borí. Mas, jogando búzios para o Rudy, Mãe Geny se assustou e viu que eu precisava de obrigação. Não me lembro quantos dias foram entre o jogo de Búzios e minha ida para o chão. Ela comprou todos os bichos e, me avisando “em cima da hora”, corri para comprar minha manteigueira, meus búzios (que ficam no Borí), a quartinha (que errei, como já mencionei, mas ela só matou quando eu consertei e comprei a minha quartinha atual) e o Ecó. Assim, no susto, na pressa, no desespero (até hoje, não sei o que Mãe Geny viu para me colocar tão rapidamente no chão), fui para meu segundo chão e primeiro Borí. O sangue que caiu na minha cabeça demorou pouquíssimo tempo para secar (o que significa que o Orixá estava com fome). Como tinha sido tudo muito “no susto”, voltei às minhas atividades normais, logo após os quatro dias que fiquei na Tenda. E foi uma segunda-feira, na UFPel, com minha mãe comendo ainda na minha cabeça, embaixo da minha boina, que o professor fez aquela violência comigo, que já comentei neste trabalho. Eu aceito que façam comigo, mas não façam com os meus e nem com a minha Orixá.

Após o Quatro-pé, pode ser que você seja aprontado (não é uma regra, depende muito do merecimento da pessoa, na Tenda). Quando você é aprontado, você ganha axé de búzios e axé de faca, novas materialidades vivas importantíssimas: os búzios (quando você ganha esse axé) permitem que você consulte diretamente o sagrado através do jogo. É um serviço à parte, muito importante na feitura do (a) Filho/Filha de Santo. Já o axé de faca permite que você possa cortar, ou, a partir desse dia, ser Pai/Mãe de Santo. Para a Tenda, apenas pessoas prontas podem ser madrinhas e padrinhos.

Entretanto, para fundar uma Casa (um Ilê), você deve assentar o Bará Lodé, como falamos no capítulo anterior.

4.3 Ayurveda e Sagrado Feminino

Como comentei em capítulo anterior, o Batuque abraça muito e exclui muito pouco outras culturas. Seu Rubens, como já comentei, era um apaixonado por plantas, por Goetia, e tinha uma faca com o símbolo maçom dentro de casa (que, até hoje, permanece um mistério para nós), além de ter pintado nas paredes da Casa vários Santos Católicos.

Sou como seu Rubens: uma curiosa. Talvez seja até pelos Santos que compartilhamos: ele era filho de Oxalá com Iemanjá e eu de Iemanjá com Oxalá. Ambos com forte passagem com Xangô e curiosos.

Eu amo minha cultura e meus Santos, mas, em determinado momento, desde minha qualificação, caí em depressão por conta dos horrores de fascistas que assolam o Brasil. Fiquei completamente perdida, sem forças, sem ânimo. E a Academia, como sempre, exigia de mim um trabalho perfeito, pronto no prazo, sem considerar que eu sou um ser vivo e não um robô. Isso me deixava com raiva (que, como diz minha psicóloga Eliana Dourado, é um sintoma da depressão). Pedi prorrogação porque não ia dar conta, não estava conseguindo.

E, nesse mar de desespero, fui perdendo minha alma, meu ânimo, minha saúde e, inclusive, fui esquecendo levemente que tinha Mãe. Não que eu tenha deixado de amá-la ou me esquecido do meu compromisso com ela, mas a ansiedade era tanta, a depressão tão profunda, o medo tão imenso que acabei só fazendo o “básico”: toda semana ia bater cabeça, trocava meu Ecó e minha Quartinha, acendia minha vela e pedia imensamente para que eles me tirassem daquele estado.

Foi quando, pesquisando na internet, encontrei a palavra Ayurveda. Comecei a pesquisar sobre, com uma espécie de encantamento pelo tema. Fui a uma terapeuta Ayurveda, que me passou o passo-a-passo dos agravamentos dos meus doshas. Sempre fui uma fã de curas naturais e conhecimentos milenares (o Ayurveda é um conhecimento indiano que data de mais de seis mil anos, segundo alguns terapeutas). Iniciei meu processo de maior contato com as plantas medicinais, a me alimentar de “prana” – que seria muito similar, no Batuque, a palavra “axé” e percebi que há milhares de “coincidências” (que para mim, ultrapassam uma simples coincidência) entre o conhecimento Ayurvédico e o conhecimento do Batuque.

Entre minhas pesquisas a respeito do Ayurveda, cai “sem querer” no Sagrado Feminino. Grupos de mulheres que, unidas, retornam as suas raízes e a sua sacralidade inerente.

O que ambos, Ayurveda e Sagrado Feminino, têm em comum? A crítica ao mundo moderno-ocidental. O Ayurveda conhece formas de curas ancestrais e precisas, realizadas pelos terapeutas há milênios nos filhos dos reis (ou seja, uma medicina “de primeira”) e usa da terra, da espiritualidade, da meditação para bem viver, mas a sociedade moderno-ocidental só passa a falar de “alimentos orgânicos”, de subconsciente, de “alimentos que fazem mal”, de “biotipos” de corpos distintos e distintas formas de tratá-los agora. E pior, a medicina, a nutrição, a psicologia ocidental que ganham a fama, que ganham o crédito e a legitimidade unívoca. Se você vai tratar seu corpo com remédios de uma indústria farmacêutica e carregar seu fígado, é problema seu. Assim, estragando seu fígado, você compra mais remédios e assim por diante.

O Sagrado Feminino vai além: mostra como o mundo, a princípio cristão, que depois vem a globalizar o mundo na sociedade moderno-ocidental-capitalista, feriu as mulheres. Nós jamais podíamos ter referência de sacralidade feminina, a não ser por uma virgem Maria, pela qual a virgindade imposta agradará mais aos homens que a tirarão, no mundo moderno-ocidental. Além disso, o Sagrado Feminino (que é mais uma aura que qualquer outra coisa) incentiva as mulheres, praticantes deste, a terem outra relação com seu corpo, com sua menstruação e são completamente favoráveis aos cultos de “deusas” femininas, inclusive, citando bastante as Orixás – apesar de eu não entender Orixá enquanto deuses.

Para um mundo moderno-ocidental, nós-mulheres deveríamos nos esconder, nos manter “modestas” (*opostos* perfeitos de nossos homens *cientistas*), ter vergonha dos nossos poderes inerentes. E vou além: mesmo com toda crítica feminista que eu carrego, nunca tinha notado: para que me considerassem mais forte, eu me tornei um “homem machucado”.

Eu achava que, para ser uma feminista, eu precisava ser mais “forte”, ter produtividade de 365 dias por ano - um ciclo solar, jamais ser emotiva e, fazendo isso, não

percebi o quanto sou cíclica, o quanto sou sensível e sensitiva, e que não devo ter vergonha disso. A Ciência moderno-ocidental não apenas violenta práticas culturais, ela também deprime e fere qualquer um que seja minimamente diferente de um homem-branco-burguês, que tenha disponibilidade e “força” para fazer o que se exige⁷⁵. E o pior: o (a) negro (a) veste a máscara branca. A mulher branca veste a calça, se esquecendo de sua própria sacralidade.

E as mulheres negras? Quantas mulheres negras, especialmente de pele retinta, você conhece que se manteve no meio acadêmico? São muitas, se comparadas aos homens negros? São muitas, se comparadas as mulheres brancas? E, pior: Sequer tem algum número significativo, se comparar seus números aos de homens brancos?

É o que Brah (2006) chama de transversalidade de opressão. É o estigma de não ser suficientemente branca (especialmente se for alguém que carregue sua cultura e fala sobre ela) e nem ser suficiente macho. Precisamos a todo instante, a todo momento, fazer mais. Para ser alguém, dentro deste mundo, a gente deve se redobrar em duas. Fazer mais que qualquer pessoa. Eu ainda tenho a “sorte” de ter nascido com a pele mais evidentemente clara, o que me faz não ser olhada da cabeça aos pés, hipersexualizada, ou abordada por policiais que acham que estou roubando. Mas eu carrego minha cultura negra, juntamente com meu sangue. Isso foi suficiente para que vissem em mim a fraqueza personificada.⁷⁶

Interessante que, conversando com outras pessoas, percebi que muitos (as) alunos (as) estão em situação semelhante a mim: arrasados (as), perdidos (a), sem apoio. Eu, que tanto rezei para minha mãe Iemanjá para que me desse a oportunidade de entrar numa pós-graduação e poder falar de nós, hoje vejo que o sonho nunca foi real. Porque, se para se tornar uma acadêmica de sucesso, eu tiver que renunciar minha cultura, minha ontologia e minha identidade, eu não aceito. Porque exigem de mim a máscara branca e a calça de macho. Porque

⁷⁵ Inclusive, aproveito para fazer a denúncia de que existem alguns arqueólogos que são homens brancos, de formação e ontologia judaico-cristã, que nem sequer sabem no que consiste a busca do Sagrado Feminino e que, por meio virtual, apropriando-se de um suposto discurso de uma mulher indígena, criticam o mesmo, dizendo que quem segue e pratica este é impostora, nos denominando como “burguesas” e (só faltou escreverem) “que não tem o que fazer”. É importante entender a razão de temos pessoas fazendo chacotas de mulheres que buscam sua essência (e cada uma terá um caminho diferente). Quem questiona e de onde se questiona? Um homem branco, com uma ontologia completamente moderno-capitalista (ainda que critique este capitalismo, não sai de suas dualidades inerentes) teria a “neutralidade” que tanto prega? Ou se “brinca” de ser Deus? Não qualquer Deus, um Deus Cristão. É fácil lutar pelas minorias se estas minorias continuem amaciando o ego intelectual das teorias de seus “tutores”. É fácil lutar pelas minorias enquanto elas não questionam o pensamento desses grandes intelectuais.

⁷⁶ Poderia fazer toda uma crítica ao que ocorre na Academia utilizando de um feminismo negro. Entretanto, como este trabalho trata a respeito das Estruturas Sagradas da Tenda e por entender que o racismo no Brasil é muito mais pelo viés da tonalidade de pele, o que me desapropria desse local de fala, indico a leitura de Almeida; Pereira (2015), Caldwell (2000), Carneiro (2011), Corrêa (2010), Davis (1981), Hooks (1984), e solicito mais trabalhos a respeito, futuramente. Que mulheres negras, das mais distintas tonalidades de pele, possam adentrar este espaço e falar, com toda a propriedade, daquilo que temos que viver com a transversalidade de opressões que Brah (2006) indica.

exigem que, para ser uma mulher empoderada, eu não posso chorar, por exemplo. E eu não sei falar de escravidão sem chorar, sem me emocionar, porque a dor é em mim, pois sou sensível.

Não é à toa que os estudos mostram o quanto alunos de pós-graduação têm mais tendência à depressão, à ansiedade e ao suicídio. Não temos suficientemente apoio. Pelo contrário. Faço, inclusive, a denúncia de que, no meio arqueológico, muitos professores já lhe tratam como potenciais “concorrentes” e fazem de tudo para lhe diminuir, pois é isso que lhes garante permanência em seus postos.

Não estou aqui dizendo que o sagrado feminino diz que as mulheres são “fracas”. Pelo contrário: temos força (e muita!). Entretanto, *medimos* nossa força a partir da dicotomia moderna e nos “inspiramos” em modelos que não são os nossos. Pautamos o “medidor” de “força” a partir de um ideal que não nos pertence, nos compreende ou aceita nossa *identidade*. Nos inspiramos, sem perceber, em homens brancos – o topo da pirâmide social para legitimar alguma “força”. E, fazendo isso, permanecemos nos alienando de nós mesmas e da força que existe em cada uma de nós.

Mas o problema é que muitas “manas” preferem se adequar, produzindo mais do que homens brancos para ter algum espaço minúsculo. Quando tratamos de mulheres negras, esse esforço é ainda maior, pois as opressões são transversais. Não é à toa que exigiram tanto de mim as *problemáticas* e não exigiram de outros autores. Não é à toa que, após “boas” dissertações de mestrado, uma pesquisadora “dê um tempo”.

E sabe por quê? Porque o humanismo, criado simultaneamente à deslegitimação de outras ontologias, pressupõe *igualdade* e não *equidade*. Eu jamais serei uma mulher negra de pele retinta, mas jamais serei uma mulher branca também. E muito menos serei um homem. E me recuso a renunciar meu conhecimento ancestral e minha força enquanto mulher para agradar homens brancos. Esses homens brancos são descendentes de quem violentou minhas ancestrais para que eu estivesse aqui.

Com o Ayurveda e com o Sagrado Feminino, restaurei minhas forças, e ambos estreitaram meu laço com minha mãe Iemanjá, pois, uma vez que comecei a ver a sacralidade que existe em mim, fui para ela de braços abertos. Quando estava no chão, inclusive, cantava bem baixinho, na porta do Quarto de Santo, com lágrimas nos olhos de felicidade: “*Jovem, Mãe, Anciã, / Esteja aqui, escute essa canção.../ Ouça o meu chamado através dos mundos*” (CLAUDINEY PRIETO, INTÉRPRETE).

Não apenas isso. Com o Ayurveda e com o Sagrado Feminino, entendi muito do próprio Batuque, *abraçei* a ambos nas minhas práticas culturais. Por exemplo, a menstruação é vista como uma espécie de tabu no Batuque – onde as mulheres menstruadas não devem tocar

nas materialidades sagradas, é vista por mim sob outra ótica, agora. Pelo Sagrado Feminino, no momento da nossa Lua (assim chamamos a menstruação), nós estamos mais conectadas com o divino, mais sensíveis e sensitivas. Tenho essa teoria de que, buscando igualdade entre homens e mulheres, inclusive em suas mediunidades, não permite que toquemos nessas materialidades porque estamos mais receptivas a forças que seres não-femininos sequer compreendem. Falei disso para Rudy e ele achou interessante, apesar de dizer que duvidava, pois achava que “para os antigos, menstruação era estar ferida”.

Quando contei para minha Mãe de Santo, vi um leve brilho no olho dela. E um lindo sorriso.

Com o Ayurveda, em relação a muitas das ervas que me passaram, quando fui pesquisar o caderno de anotações de seu Rudinei, vi a ligação direta com meus Orixás. Também notei que os “agravamentos dos doshas” eram justamente as passagens fortes que você tem e as ervas sagradas são como antídotos para combatê-las. Exemplo: plantas passadas para mim, no tratamento Ayurvédico, para tratarem de furúnculos e da minha feminilidade são justamente ervas dos Orixás Xapanã e Oxum, respectivamente, os quais tenho uma passagem extremamente forte. São conhecimentos milenares que insistem em ignorar.

Utilizei esses dois exemplos para demonstrar o quanto o Batuque *abraça* e incorpora, dentro da sua prática e tradição, diferentes percepções. Tudo é usado para aproximar dos Orixás e de todas as coisas que são Deles.

4.4 Batuque, Resistência e “Tsunamis”

Não apenas o Quarto de Santo, mas considero todas as estruturas sagradas, incluindo a Casa como um todo, a resistência materializada. Ao contrário de outras manifestações, nossos espaços congregam, simultaneamente, residência e sacralidade. Impossível separar um do outro.

Uma vez que se entra em muitas Casas, só um olhar “treinado” compreenderá se aquela é uma Casa sagrada ou não – seja pela Casinha do Lodé, seja pelo Quarto de Santo. E isso nos fez sobreviver e muito. Porque, numa sociedade que se orgulha de ser descendentes de alemães ou italianos e não ter negros na família, se esconder para manutenção de nossas práticas e de nossa cultura é a mais pura resistência.

A Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá tem sessenta anos de práticas e fundamento. Se somarmos o tempo de apronte da Mãe Rosinha e da Mãe Masilda (Mães de

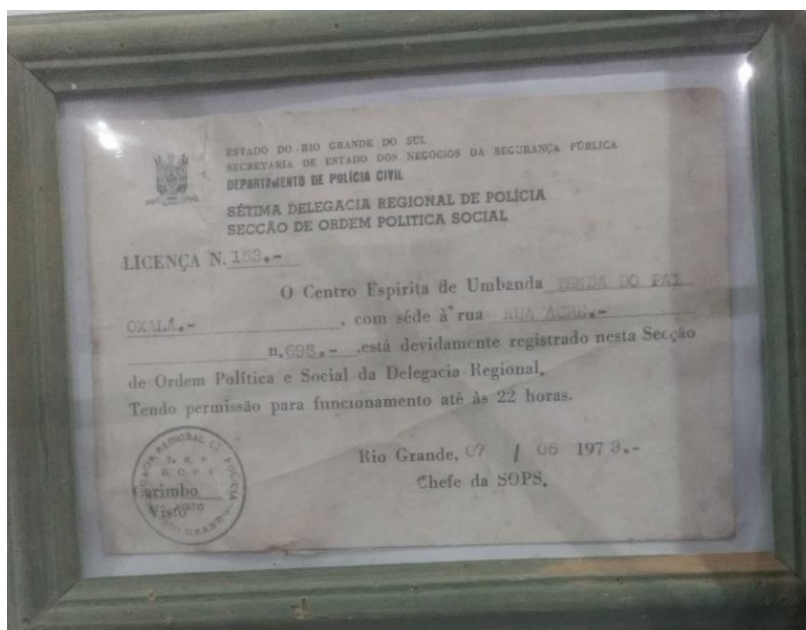
Santo de seu Rubens e de dona Iracema, respectivamente), teremos mais de cem anos. E se somarmos Mães/Pais de Santo destas e assim sucessivamente, teremos séculos e séculos. Séculos e séculos que são cultuados doze Orixás, que se “despacha” o santo colocando um Alá na cabeça, cuspidando água por cima de sua cabeça e “firmando” Ele.

Então, volto para meu segundo capítulo e pergunto: como Bastide pode sequer presumir que o Batuque é uma variação “mais fraca” do Candomblé? Corrêa (1994) já mostra que Candomblé só veio para o Rio Grande do Sul, com determinada força, no século XX. Maestri (1984) mostra que escravos entravam pelo porto de Rio Grande, maioria deles oriundos de África. Inclusive, faço essa crítica: eu sou baiana e, na Bahia, nos referenciamos muito à “Revolta dos Malês”, feita por escravos islamizados. Não sinto e nem tenho conhecimento de negros islamizados neste estado. E vem um “doce” arqueólogo, que se acha superior a mim por ser homem, professor, fazer sua “etnoarqueologia” de maneira colonial, dizendo que Batuque é o mesmo que Candomblé?

Nos chamarem de Umbandistas também pode soar ofensivo, já que, na Tenda se corta e dá de comer ao Orixá. Não é ofensivo porque considero Candomblé ou Umbanda inferiores ao Batuque (lembrem que aqui não se trata de uma ontologia moderno-capitalista). Considero, pois, trata-se de um fator étnico, mais que qualquer coisa. Não observo um antropólogo dizendo que um Kaingang é o mesmo que um Guarani. Significa que, quando um Guarani diz que não é Kaingang, ele (a) está ofendendo um Kaingang? Porque, ao que parece, eu realçar a minha cultura e delimitar a diferença entre meu povo e o Candomblé ou a Umbanda passa a ser ofensa a estas duas. Batuque é Batuque. Apenas. E a Tenda é de Batuque. É de Nação. E Nação Oyó-Jeje.

Apresento um ponto interessante: na Tenda, no período da Ditadura Militar, foi concedido o direito de tocar (ou seja, fazer Batuques). Entretanto, no documento, consta Tenda de Nação Africana enquanto umbandista. Revoltada, perguntei a Rudy porque estávamos como umbandistas, se somos e sempre fomos Batuqueiros.

Figura 16 – Documento emitido pela SOPS, em 1973, que permitia à Tenda tocar, em que se lê Centro Espírita de Umbanda.



Fonte: Da autora.

Calmamente, Rudy me respondeu: “*amor, para um leigo, nós somos todos iguais*”. Foi com duras penas, num curso de antropologia que eu percebi isso, da maneira mais dolorosa possível. Mas não somente a Casa, a Tenda, os seres humanos e não-humanos delas são resistência, eu também o sou. Esta dissertação, que fala de nós é resistência e oferta aos meus Orixás – porque eles permitiram que eu falasse deles de maneira honrada. É resistência porque sou mulher, mestiça, negra de pele clara, baiana, enfrentando uma Academia machista, misógina, racista. É resistência pela minha ontologia – pelo ser enquanto ser. Pela minha Iemanjá. Pelo Pai Oxalá, dono da Tenda, pelo Pai Xapanã, dono da Casa. E somente por meio das obrigações que eu me aproximei cada vez mais da minha Orixá e tenho conhecimento profundo sobre Batuque e sobre a Tenda. Hoje, não sei quem é a Iemanjá e quem sou eu. E todas essas informações, que tive e que passei neste trabalho, foram possíveis porque meu coletivo e meus Santos confiaram em mim para falar deles.

Espero que minha dissertação jamais seja utilizada para justificar preconceitos ou para a arrogância de indivíduos: seja por pesquisadores se aproximarem de Batuqueiros, fingindo conhecimento para que estes lhe deem informações, sem nenhuma reciprocidade; seja por pessoas sem bacia (ou seja, sem a ancestralidade e apronte/feitura necessária) para se dizerem Pais/Mães de Santo, com as informações contidas aqui e sendo uma espécie de aproveitadores, almejando apenas ganhos monetários.

Dessa maneira, honrando os elementos humanos e não-humanos de meu coletivo e respeitando toda a sacralidade de cada um deles, encerro o capítulo sobre o Quarto de Santo, o último a se cumprimentar e o mais sagrado de toda a Casa de Batuque. É nele que, basicamente, toda sua vida está. Um erro cometido em seu Ecó pode trazer tragédias em seu cotidiano. Uma Quartinha que não foi enchida pode lhe incomodar fisicamente até você enchê-la. E nem vou falar sobre o Ocultá: o seu Orixá materializado fora de você. Os objetos do Quarto de Santo são sagrados, têm vida e ação plena e não há ninguém que seja da Lei de Santo que não zele por eles. Particularmente, zelo por cada materialidade viva, minha, como ela é: viva. Minha conexão direta com minha Mãe e, sendo filha de quem sou, faz com que todas as minhas materialidades recebem carinho como filhos.

Quando defendi minha dissertação, ao começar a falar sobre isso, o Povo de Santo presente me olhava admirado por ter falado tão honestamente sobre nós – com a audácia de “uma menina esperneando” por espaço. Fui acusada de ser antiética por denunciar o que arqueólogos fizeram comigo. Mas prefiro o ser. Prefiro ser acusada de estar “esperneando” por um homem branco do que faltar com a verdade para com meu povo. Não aceito tutela. Vai ter batuqueira falando de Batuque sim! E que seja eu apenas uma de muitas. Com o Quarto de Santo, com meu povo, com meus Orixás, tenho esperança de uma ciência arqueológica mais simétrica, mais harmoniosa, menos violenta e menos discriminatória.

Ao sair da Casa, cumprimentamos, novamente, o Quarto de Santo e, antes de sair pelo portão, voltamos a cumprimentar o Pai Bará! Então Alupo, meu lindo Pai! Obrigada por tanto acreditar em mim e me guiar por esse caminho tortuoso e dolorido.

Considerações (espero que nunca) finais

Este trabalho nasceu sem eu mesma ter me dado conta. Desde 2015, frequento a Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá e não sei precisar, ao certo, quando me dei conta que precisava falar sobre ela e sobre o Batuque. Não sei, também, precisar quando deixei de ser, ontologicamente, moderns-ocidental, se é que um dia fui. Sei que, desde 2011, quando entrei para o curso de bacharelado em arqueologia da FURG, me forçaram a ser e fiz de tudo para sê-lo. Forcei-me a compreender meus afetos e sentimentos por uma racionalidade e tentar separá-los de meu trabalho. Nunca consegui. Passei, então, a abraçá-los, chamando de “simbólicos”, mas, ainda assim, não era suficiente para nos compreender.

Porque a verdade única que existe é que nada nunca será suficiente para entendermos a nós mesmos e ao mundo – nem ciência, nem fé, nem cultura, nem filosofia. Porque separamos todos esses grupos, os isolamos e nos formatamos a não os unir. Brigamos com a natureza, “controlamos” os nossos impulsos, dizemo-nos “civilizados”, abaixamos a cabeça para o que um grupo (e somente ele) nos impôs. E, violentados, violentamos a nossos discípulos e tudo se perpetua num ciclo sem fim.

Como disse, não sei quando, como e onde foi traçado que escreveria sobre o Batuque ou entraria nele e ele em mim. Talvez nunca saiba e aceito, com toda gentileza, não saber. Mas sei quando as teorias e metodologias para abordar meu tema, presentes neste trabalho, chegaram: quando fui violentada pela Ciência, à qual dediquei meu amor desde os nove anos de idade - a Arqueologia. Mas agora percebo que sempre fui violentada, pois a sociedade me alienou de mim mesma. No entanto, foi preciso uma violência direta a mim e a falta de respeito a minha Mãe para eu agir.

Dia 19 de junho de 2017. Já contei, anteriormente, o que o professor de arqueologia fez comigo em aula. Minha Mãe estava comendo na minha cabeça, ainda ia de boina para UFPel, feliz por ter feito o meu primeiro Borí, e esse professor violentou a mim, aos meus e a minha Mãe. Poder-se-ia dizer aqui que ele não sabia, de fato, as diferenças intrínsecas entre a

minha cultura e outras. Entretanto, eu estava dizendo, frente a ele, que eram culturas diferentes. Falava, explicava e, ainda assim, ele preferiu não me escutar – no auge da sua arrogância. Porque eu sou mulher, porque sou negra, porque sou *a outra* – não importa que tenha passado na seleção de mestrado. Eu sou a outra. Interessante dizer que este mesmo senhor realiza etnoarqueologia e, pelas conversas “de corredores” e pela minha própria experiência, ele se comporta exatamente como González-Ruibal falou: colonialista.

Então, sou grata a este professor, pois, sem ele, eu não despertaria para violências sutis que vinham se encaminhando por toda minha vida, a partir daquele momento em que me assumi batuqueira. Agradeço de verdade, pois, enfim, fiz a escolha que a Academia me forçava a fazer, sem que eu percebesse: ou nós ou a Ciência. Eu escolho fazer Ciências sobre nós: de maneira simétrica e equitativa.

Fiquei (e ainda fico) assustada ao ver a intensidade da ressaca do mar, pois eu saí batendo em gregos e troianos. Porque eu não quero violência epistêmica alguma. E uso minha “autoridade” etnográfica apenas para me legitimar na Academia, pois, na Tenda, sou uma Filha de Santo comum, apesar de amada. Eu escolhi as teorias e metodologias que iriam compor este trabalho, dialogando sempre com agentes humanos e não humanos, para que não houvesse, em nenhuma etapa, qualquer tipo de constrangimento. E todos da Tenda ficaram felizes por eu abordar o meu tema da maneira que abordei.

Quero construir um subitem nestas considerações as **Experiências Além da Tenda**. Tive a oportunidade de elaborar, conjuntamente ao pessoal da Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá, críticas e apresentações sobre nosso universo. E, ao longo destes anos, aprendi mais e mais, não somente a respeito do Batuque, enquanto práticas, mas também me proporcionaram a entrada em grupos importantes para a comunidade Batuqueira. Entre esses grupos, participei do Povo de Terreiro (em níveis estadual e municipal), do Saravá Rio Grande e, por fim, da Arutema. Fui inserida nesses grupos, principalmente, por causa de meu noivo (também um dos alicerces da Tenda), que começou a compartilhar sobre meu trabalho junto à comunidade batuqueira.

Num primeiro momento, fiquei absurdamente assustada por ter que falar sobre meu trabalho com “gente de fora”. E aí percebi que, na realidade, falava com meus (as) familiares – mesmo que não Irmãos e Irmãs de Santo diretos (as), são primos (as), tios (as) etc. Comecei a falar sobre meu tema, sobre uma abordagem mais “pós-colonial” e sobre a participação ativa do nosso grupo na Academia – espaço que, para nossos ancestrais, era absolutamente impensável alcançar (especialmente, se tirássemos as “máscaras brancas” que Fanon nos fala).

Com orgulho, em menos de uma semana, fui convidada para reuniões e palestras (realizadas por próprios batuqueiros, de diferentes Nações). Fui apresentada a um “historiador não-acadêmico” (o qual, conversando melhor, identifiquei que era um “arqueólogo não-acadêmico” e, sem sombra de dúvida, o maior autodidata e intelectual “orgânico” que conheci nos últimos anos), que me passou informações que, enquanto arqueóloga, tive vergonha absoluta de não saber. Esse senhor (Pai Milton do Bará, de Nação Cambinda) procurava, por si só, em todos os documentos e livros (a que tinha acesso), as suas origens e as dores de seus antepassados. Não foi possível não me emocionar.

No Povo de Terreiro, entretanto, percebi a necessidade que alguns batuqueiros presentes tinham de remontar a uma África para se reafirmarem. Essa foi uma das poucas reuniões onde não falei muito. Mas, posteriormente, dialogando com o pessoal dos outros grupos (que também faziam parte do Povo de Terreiro), falei o quanto a própria concepção de “África” é, em si, algo colonizador. Expliquei como explico nesta dissertação. E minha teoria é que um povo sem ídolos, exemplos, acaba por buscar em algo a que os associam, os seus supremos. Entretanto, de que África falamos? É um continente imenso, onde os Orixás – na região da Nigéria, por exemplo – somam-se em centenas e onde há uma predominância atual do islamismo.

Esse retorno a uma África ideal é de extremo perigo. A gente não percebe o quanto nós e nossos antepassados (humanos e não-humanos) fomos *ativos* para manutenção das nossas práticas e alterações delas. Não é como se estivéssemos sendo “defasados”, já que, no continente africano, existem mais de 300 Orixás, na Bahia há 16 e aqui nós temos 12. Não. De forma alguma. Nós temos que ter compreensão do processo ativo que nos fez modificar e nos apropriar; juntar etnias muitas vezes inimigas, postas em uma mesma senzala, em laços de solidariedade para que a gente pudesse construir e fomentar as nossas práticas. Tudo isso (para nós, evidente) não seria minimamente possível se não houvesse permissão dos nossos Orixás – os que migraram para cá. A vegetação, de maneira geral, as possibilidades (ou melhor, impossibilidades) de culto, a fauna presente no solo do “Novo Mundo”, tudo isso não caracteriza apenas (como uma visão humanista tradicional diria) a mudança realizada por seres humanos exclusivamente. É tão maior que isso. Os Orixás são donos de tudo. Muitos textos, inclusive, tratam estes como “forças da natureza”. Pessoalmente, acredito que não apenas os fatores ambientais (não no sentido de dicotomia moderno-ocidental), mas também os fatores sociais do período escravista e pós-escravocrata e, principalmente, a relação única que temos de agregar, conciliar e não-excluir (como é comum em religiosidades judaico-cristãs), a aproximação íntima e direta que temos com nossos seres espirituais (com os quais dialogamos

cotidianamente), nos fizeram, junto aos Orixás, modificar diversas práticas, quizilas, fundamentos.

Percebo que há uma necessidade de exemplos, dentro da comunidade batuqueira. Um povo historicamente perseguido, estigmatizado, pisado, que olha para a grande mídia e não se enxerga – salvo raras exceções de Candomblé, que também são colocadas como “o mal”. Sendo assim, estão buscando seus “nomes africanos”, muitas vezes pagando caro (economicamente falando), importando roupas e objetos do imenso continente africano ou simplesmente dizendo “sou descendente de reis, imperatriz, etc.”. Foi quando me arrisquei e disse:

Não me importo de ser descendente de rainha. Nem sei se quero. O que eu sei, independente de pagar caro para me iludir, é que minhas ancestrais foram estupradas para que eu estivesse aqui. Não vou me submeter a uma lógica capitalista em que quem tem mais poder é superior. Não quero. Não aceito. Foram escravizados. Foram violentados e resistiram através de mim. E, por isso, tenho orgulho. Pai Ogum era ferreiro, trabalhador. Suava para ganhar algo. E por qual razão eu vou me enaltecer dizendo que vim de algo porque alguém que pegou meu dinheiro disse isso? Querem exemplos, olhem para si, para a Casa de vocês. Olhem para seus Orixás, para seu Pai de Santo/Mãe de Santo. Olhem para Dandara, para Zumbi. Olhem para seus Avós de Santo, seus irmãos. Olhem para sua ancestralidade direta que, longe do lar, fizeram a diferença para que você esteja aqui (Fala minha, realizada em 2 de junho, na reunião do grupo Saravá Rio Grande, na Casa de Cambinda do Pai Milton do Bará).

Fui bravamente aplaudida e percebi que falei o que muitos queriam dizer. É comum se pensar em um “afrocentrismo” e entendo completamente que isso é uma tentativa de equilibrar um “eurocentrismo”. Mas não quero *centrismos* e nem os entendo. Se houver, que seja um “Batuquecentrismo” no sul do país. Exijo uma brasilidade na arqueologia para tratar desses temas. Por enquanto, entretanto, não encontrei. Não encontrei uma arqueologia que saiba lidar com essa pluralidade ou com o que estamos discutindo. Peguei os “cadinhos” da antropologia, de algumas teorias arqueológicas e até mesmo da história. Fiquei apavorada por não poder colocar aqui algo que me guiasse do começo ao fim. Medo real porque sabia que iria ser rechaçada entre “gregos e troianos”.

Conversando com meu povo, nos grupos citados, vi o quanto passei a ser bem recebida. Falavam com orgulho “temos uma Batuqueira falando de nós!”. Apesar de ter sentido um pouco de ressentimento por, nesse momento, falar apenas da Tenda, esse povo clamava para me informar. Me passaram livros, me convidaram para visitar suas Casas, me questionavam, me pediam textos... Foi a experiência mais linda que vivi nos últimos tempos. E percebi que,

mesmo sendo criticada academicamente, o meu povo, de diversas Nações, conta comigo, dialogando, me tratando como representante nesse mundo impenetrável para muitos deles. Sei que me propus falar da Tenda – no exercício de Arqueologia do Presente que González-Ruíbal nos fala – mas estava perdida, pensando “talvez o pessoal da Tenda só esteja com pena de mim e por isso me ajudem no trabalho”. Sofro com insegurança vinte e quatro horas por dia. Com essa participação tão ativa de outros grupos de outras Nações, vi porquê fui colocada aqui.

No grupo da Arutema, fui convocada a auxiliar no projeto para realização de caminhadas, tombamentos de partes importantes de Rio Grande para o Povo Batuqueiro, de eventos culturais e de relatórios para a obtenção de patrocínio. No Arutema, grupo fundado também pelo Pai Rudinei de Oxalá (ver mais capítulo três e quatro), a perspectiva de denunciar violência epistêmica não precisou nem ser explicada. Eles já clamavam (como no Saravá Rio Grande) pela “independência” do Batuque em relação a outros povos, como o Candomblé. E passei a utilizar mais o conceito de “povo” e de “comunidade”, já que não somos apenas religiosos em uma concepção moderno-ocidental.

Acabamos por nos adequar a uma constituição do Estado Brasileiro, falando de “intolerância religiosa”. Entretanto, como colocou um irmão na reunião do Povo de Terreiro, nós não somos apenas “religião”. Eu não deixo de ser filha de Iemanjá quando saio da Tenda. Não deixo de ter quizesas ou, sequer por um segundo, esqueço de quem sou. É difícil a compreensão disso para uma modernidade dualista, onde religião virou mito e, geralmente, acorrentada a templos e igrejas. É impossível para um Batuqueiro sair de seu Centro e esquecer por um segundo de onde vem e quem ele é. Nas atividades mais cotidianas possíveis. Lavar o cabelo: alguns produtos não devem ser utilizados. Comer: não podemos várias coisas. Dormir: sonhos comuns que podem nos avisar diversas situações. Uma chuva, Iemanjá nos abençoando. Ir à praia e cumprimentar Iemanjá e Oxalá. Dor de cabeça: será falta de *obrigação*? Vai numa rua e pega uma flor ou folha, pedindo licença para ela. Vimos um cachorro na rua, nos seguindo e, automaticamente, sabemos que ou pai Bará ou pai Ogum ou (mais comum no meu caso) pai Xapanã está nos protegendo. Vamos comprar uma roupa ou nos vestir e, somos do “povo de praia”, não podemos usar preto. Em sequer um segundo deixamos de ser Batuqueiros.

Infelizmente, no caso do Batuque, pela Constituição Brasileira, não poderíamos ser considerados “Povo tradicional”, já que somos fundamentalmente urbanos e, em geral, os Filhos-de-Santo não moram sequer próximo de seus sacerdotes e, ainda que tenhamos uma relação peculiar com a natureza, em geral, acabamos por comprar nossas folhas, frutos, e outros, ou pedir emprestados a outros sacerdotes. Acabamos, assim, nos protegendo, minimamente, pela Constituição, quando somos atacados, pelo viés de “Intolerância Religiosa” mesmo.

Ressalto aqui a importância crucial de compreender a cultura e forma de apreender o mundo do povo que o pesquisador social irá trabalhar para que, a partir disso, monte suas estratégias metodológicas. Foi o que ocorreu comigo. Sabia que iria trabalhar sobre Batuque, que já era minha religião. Ressalto aqui a palavra “religião” porque falamos “sou de religião” e isso, entre nós, já é compreendido como “sou de Batuque”. Não me atentei ou procurei saber a razão de especificarmos a nós mesmos como “de religião”. Mas, determinada feita, quando estava participando de uma reunião do Povo de Terreiro, um conhecido falou da importância de nos ressaltar enquanto um povo, já que religião (por uma visão moderna) pressupõe uma separação entre sagrado/profano e razão/fé, no cotidiano, algo que não nos pertence.

Concordo plenamente com esse amigo. O Estado brasileiro acaba por se focar em intolerância religiosa para nos defender contra crimes porque o Batuque, por ser tão específico e tão pouco trabalhado, não se encaixa na definição de povo tradicional. Somos uma comunidade essencialmente urbana, onde as Casas são, simultaneamente, templos e lar de seres humanos. A legislação brasileira não dá conta de nos compreender e, portanto, é raro que haja qualquer proteção em relação a nós, que não seja pela “intolerância religiosa”.

Inclusive tenho plena convicção de que este termo “de religião” é dito por nós de forma muito parecida como “macumbeiros”. Acredito que nos classificavam assim (porque não entendiam, em geral, o que éramos – até hoje, muitos não entendem) eram os de fora do nosso grupo. Porque, por exemplo, católicos e evangélicos, espíritas e kardecistas e, até em determinado grau, umbandistas, se declaram a partir do nome de suas religiões. Nós viramos os “de religião” – até imagino que nem sabiam qual era a religião, separados de uma cultura branca, mas também separados de um afrocentrismo que o Candomblé passou a fazer nas últimas décadas.

Tendo eu estudado e também participado da Umbanda, percebo que nisso nos assemelhamos: nós somos um meio termo. A Umbanda nasce de uma classe média urbana que desejava fugir da “selvageria do Candomblé” (lembremos que a Umbanda nasce no início do século XX, no Rio de Janeiro) e se afastar de um intelectualismo exacerbado do Kardecismo (BIRMAN, 1985). A maioria dos umbandistas que conheci, na minha vida, salvo quando se tratava de Umbanda cruzada (e ainda assim, nem tanto) se declaravam enquanto “espíritas” ou “espiritualistas”. Mas não são Kardec. E também não são Candomblé ou Batuque.

Ainda assim, esses têm bem menos estigma que um Batuqueiro no Rio Grande do Sul. Não raro vemos umbandistas ressaltando, com veemência, que não utilizam de sangue em suas práticas (SANTANA, 2015). Já um Batuqueiro não é associado ao branco de forma alguma, mas também, em nossa extensa maioria, não desejamos buscar dados em África. Inclusive, este

é um ponto crucial na Arutema e no projeto que pretendemos desenvolver: muitos Pais de Santo de Rio Grande estão fazendo viagens ao continente africano ou se dando nomes africanos, em busca de uma África ideal que, para muitos de nós, não existe.

Somos um Povo e nossas práticas espirituais vão além de um centro religioso qualquer. Nossa interação com a natureza é própria, assim como nossa apreensão de mundo. Somos chamados de “religião” porque, justamente numa visão moderna, nos separavam da “lógica” e da “razão”. Viramos “a religião” (nem para a palavra “fé” servíamos). E, sendo a primeira a tratar sobre Batuque na arqueologia em uma perspectiva de *outsider* da Academia, mas *insider* do meu povo (que nem sempre fui) é extremamente delicado cada abordagem. É uma carga sobre-humana.

Busquei, em panoramas “tradicionais” da arqueologia e da antropologia, algo que captasse, com fidelidade, o que somos. O movimento é de defesa e resistência. Eu não tinha como ter uma abordagem marxista, processual e nem mesmo pós-processual - como expliquei no capítulo primeiro desta dissertação. Também não podia trabalhar com a teoria do Imaginário de Durand, mesmo sendo estudo fundamental e especialidade de meu orientador. Não porque Durand ou outros teóricos afins são brancos e europeus (ou discípulos destes), mas porque Durand, apesar de criticar a modernidade (inclusive, eu o cito neste trabalho), não supera completamente suas dicotomias.

E sei o quanto desagradei muitos outros por falar de um jeito que os deixava completamente desconfortáveis. Mas não vou submeter o povo que trabalho (no caso, o meu, mas poderia ser um outro) a mais constrangimentos. Historicamente, fomos discriminados e velados a categorias que, em nós, não somos e nem nunca fomos. Nos chamam de terreiras, de umbandistas, de macumbeiros, de “religião”. Os dois últimos nós aceitamos e declaramos como afronta. Mas chamar de terreiras ou de umbandistas, como foi o caso do SOPS, aos (às) batuqueiros (as), é também falta de respeito e de qualquer conhecimento (inclusive, de alteridade), porque simplesmente não o somos. E me vi, diversas vezes, tendo que explicar para pessoas (que jamais se assumirão leigas no assunto) que a palavra “terreira” não era a estrutura física de uma Casa de Batuque.

Isso significa que considero a Umbanda menos do que o Batuque? Acredito que todos os povos são etnocêntricos, em algum nível, mas o que a Academia deveria entender é que, ao ressaltar minha diferença e identidade, não estou diminuindo a outra. Porque a diferença aqui não deve ser tratada por níveis hierárquicos, como é feito na sociedade ocidental-capitalista.⁷⁷

⁷⁷ Darei até um exemplo que moderno-ocidentais entenderão bem. Digamos que sou brasileira. Mas, de repente, um alemão vem aqui e passa a dizer que “brasileiros” são, na realidade, uruguaio e que não passam de um

No começo, estava com medo de não ser aceita pela Academia, mesmo sendo graduada em arqueologia, pós-graduanda em arqueologia e patrimônio e falar cinco línguas aos 26 anos. Hoje, percebo, durante as inúmeras vezes que violentaram meu coletivo, entre os muros da Ciência (oficial), que eu prefiro ser criticada pela Academia (o que já sou) do que pelo meu povo.

Cada teoria, método e leitura foi traçado justamente após violências. Não caí de paraquedas na arqueologia simétrica, na arqueologia do presente, na autoetnografia ou na crítica a uma violência epistêmica. Me doeu cada passo e essa dissertação foi construída com muitas lágrimas.

Em várias aulas, eu, uma amiga Kaigang e outra quilombola, andávamos juntas – as três *outsiders* da Academia, aceitas *em parte*. Em toda aula, contávamos rindo (sim, debochávamos muito disso) os preconceitos que sofriamos de colegas, professores e de outras pessoas, em Pelotas (que não eram necessariamente acadêmicas).

Sim, erámos e somos rechaçadas. Para adentrar aqui, minhas duas amigas precisaram das cotas raciais, o que não foi meu caso. Também não tenho pele escura como mana quilombola e, muito menos, sou branca. Nossa amiga Kaigang brincava que, já que não era “nem negra nem branca”, eu só poderia ser “índia”. Jamais vou sofrer a mesma opressão que os colegas negros de pele escura. E nem vou sofrer a mesma opressão que uma indígena. Mas sofro opressão sutil, mas tão cruel, todos os dias, por ser Batuqueira, por não alisar mais os cabelos e não fazer qualquer tentativa de embranquecer.

Não vou colocar uma máscara branca para ser aceita pela Academia. Eu tomei emprestadas teorias, como da virada ontológica e da arqueologia do presente, talvez realizadas por brancos, mas que, pelo menos, dão conta de compreender minimamente quem somos. Não abordei todas as particularidades do Batuque porque necessitaria, literalmente, uma vida inteira para fazê-lo. Pais de Santo prontos precisam, constantemente, procurar, junto a outros, como se fazem determinados serviços, etc. Eu também me recusei a expor segredos da minha Casa. Foi uma ciência colaborativa, onde seres humanos e não-humanos iam me guiando a cada passo. E

“enfraquecimento” de Portugal. Tento dar provas que sou brasileira. Mas o alemão, além de não me ouvir, passa a chamar o Brasil, em sua forma e vivacidade, de “mocotó”. Mesmo explicando, ele não nos ouve, diz que nós que estamos violentando a alteridade dele por sequer questioná-lo. O mesmo acontece com o Batuque. Pesquisadores resolveram que fazemos parte da Umbanda e que somos um enfraquecimento de Candomblé. E passam a chamar nossas Estruturas Sagradas de terreiras; E, ao negar isso, o pesquisador branco diz que nós que estamos o agredindo e violentando sua alteridade. Esta explicação me foi uma inspiração que Iemanjá me ofereceu (Ela tem muito mais paciência que eu) para que tudo fique claro e que não haja mais dúvida a este respeito (mas, com certeza, ainda haverá. Minha dica? Pare de ler e vá conhecer o Batuque caso essa dúvida persista. Toque para entender. Respire para sentir. Não existe qualquer contato com meu povo sem, minimamente, afecção.

ainda têm pesquisadores (as) que preferem debochar de mim do que deslocar suas ideias, pré-concebidas em suas próprias ontologias.

Da última vez que joguei búzios com a mãe Geny, perguntei se eu estava agradando aos Orixás. Ela até revirou os olhos para a pergunta. Ela jogou e disse “*eles tão dizendo: ‘segue em frente’*”. Parou um pouco, riu e disse “*quem tá adorando é o Bará*”. Na hora, entendi. Bará gosta de “fervo”, gosta de movimento e, em certo grau, confusão. E eu sabia que isso poderia acontecer: afinal, como mencionei, desagrado “gregos e troianos” por desestabilizar suas convicções e localidades de discurso confortáveis. Mas não desagrado Batuqueiros (as). E isso, para mim, é essencial. Cada pesquisa – tendo, inclusive, descoberto muitas por mim mesma (eu, apenas uma mestrand) – me abriu caminho de “traduções” entre o conhecimento ancestral e a Academia.

Então, esta é uma dissertação dolorosa e, posso dizer, raivosa. Porque quanto mais, eu lia, mais raiva sentia. Quanto mais me violentavam (a mim e ao meu coletivo), mais eu tinha convicção de que não irei me importar em deixar gente branca que insiste em nos marginalizar e nos considerar insuficientes na produção do conhecimento. Porque, para fazer este exercício de reflexão, se algo violenta ou não, é só colocar a mão na consciência e pensar um pouco além. Não é difícil – também é chamado de *empatia*.

Não é difícil entender que modelos “prontos” e “universais” não se aplicam às diversas sociedades. Para o nascimento de tais modelos, sangue nosso foi derramado, e humanos, objetos sagrados, animais e a natureza como um todo foram violentados. Por isso a importância de se escolher a teoria e o método (tão valorizados na Ciência oficial), a partir do grupo que se pesquisa. Eu aconselho realizar uma “virada ontológica” num estudo acerca de docentes brancos de uma universidade nos EUA? Provavelmente não. Aconselho virada ontológica para compreender uma Igreja Evangélica na França? Não (inclusive, aconselharia, neste caso, o uso da Teoria do Imaginário de Durand).

Importar modelos prontos de fora e aplicá-los nas ciências sociais brasileiras para estudar todos os grupos definitivamente é algo que não aconselho. Aconselho parcimônia e empatia. E eu espero, sinceramente, deixar pessoas desconfortáveis. Porque sem desconforto não há diálogo. Sem diálogo não há alterações. Se me coloco aqui, como pesquisadora autoetnográfica e digo que algo me violenta, qual o problema de dar um passo para trás e entender a razão de algo me violentar?

Significa que aconselho queimar estudos prévios ou, como diz González-Ruíbal (2009), condenar pesquisadores tradicionais à guilhotina? Claro que não. Apenas aconselho o máximo de cuidado para se lidar com coletivos e diferentes ontologias. A importância de cada

palavra e cada sentido. Diga quem você é, de onde fala, trate aquele grupo como seres plenamente humanos (na visão humanista da modernidade, afinal, é isso que importa) não como “objetos simbólicos” um Orixá ou um humano que você pressupõe que necessita de sua tutela.

A alteridade precisa estar fundamentada em respeito ético e equidade. Não adianta fazer uma etnografia densa e não nos propor nenhuma reciprocidade de relações. Inclusive, proponho que as diversas culturas de matrizes africanas sejam vistas e tratadas como tratamos a etnicidade na antropologia. Marcadores étnicos (que já falamos durante essa dissertação), sem que haja a exclusão da possibilidade de contato com outras culturas e reapropriação de algumas delas (afinal, como destaque no meu terceiro capítulo, três das Estruturas Sagradas são associadas à Umbanda, mesmo que nós pertençamos ao Batuque). Aproveito e destaco a diferença que enxergo, intrinsecamente, e que está repetida várias vezes neste trabalho, entre igualdade e equidade.

Igualdade, para grupos como, por exemplo, feministas brancas, é a pressuposição de que todo devemos ser iguais. Entretanto, nós não somos iguais. Se suas ancestrais queriam trabalhar porque foram tuteladas, as minhas trabalharam desde sempre, inclusive, em regimes de escravidão. Nossas vidas não são iguais e nossas experiências, muito menos. Nossas opressões ultrapassam o que vocês sequer imaginam e nossas vivências são distintas. Eu não quero ser como você porque demorei muito tempo para me aceitar enquanto “eu”. Demorei muito tempo para aceitar que sou mestiça, carrego negritude e aceito que isso não me faz inferior a você.

Me lembra muito um trabalho de Andrade Lima, onde ela fala que era sinônimo de liberdade andar calçado no Rio de Janeiro colonial. Escravizados de ganho, entretanto, uma vez que conseguiam juntar dinheiro para sua alforria, carregavam sapatos amarrados nas costas. A autora ainda cita que, o fato de não calçar o sapato, poderia até ser porque seus pés – por toda a situação de escravismo – podiam não comportar os calçados. Mas Andrade Lima lindamente propõe que a razão era outra: os negros escravizados se recusavam a calçar os sapatos (que podiam facilmente fazer-se adaptar em seus pés, já que havia muitos negros sapateiros) porque se recusavam a ser semelhantes aos brancos.

Eu entendo que, no uso corriqueiro, a palavra igualdade pode vir carregada de significados. Mas talvez, no auge da arrogância de muitos, não se percebe que nós não *temos* que ser iguais. Digo arrogância porque, para brancos, como alguém não iria ser igual a eles? Não. Não temos que ser iguais. Mas devemos lutar por equidade de relações, na qual, a diferença é celebrada, entendida, aceita e respeitada. A igualdade nos remete à pressuposição

de que para me respeitarem, eu preciso ser igual a alguém – ao grupo dominante. E espero que já tenhamos superado isso.

A arqueologia ainda tem um desafio maior, pois, em muitos casos, trabalha-se com sociedades que já não estão presentes. Minha primeira sugestão: de onde e de quando falam as materialidades que você encontrou? Se for de senzalas do Rio Grande do Sul, veja de onde se originam os negros que ali estavam. Se forem diretos de África, pode utilizar tranquilamente este trabalho para compreensão destas materialidades. Se todos os escravizados fossem da Bahia ou do Rio de Janeiro, usem esse trabalho com parcimônia, verificando as materialidades encontradas. Se você trabalha com coletivos mais antigos, como sociedades pré-coloniais, o próprio nome já diz: ainda não havia colonialidade de relações e qualquer apreensão ontológica moderno-ocidental, portanto também aconselho a utilizar da virada ontológica. Agora, se você trabalha com um grupo urbano – uma fábrica europeia, por exemplo, utilize-se das teorias modernas de apreensão do mundo, mas antes verifique a diversidade dos trabalhadores desta fábrica também.

Por essa razão, defendo tanto o surgimento de uma arqueologia brasileira que compreenda, de antemão, a diversidade não apenas “simbólica”, mas ontológica e cultural dos distintos grupos deste país. O problema é que estamos tão acostumados com uma “nacionalidade” que acabamos por “igualar” a diferença e não a notar, salvo em notas de rodapé.

Mais uma vez, ressalto que essa proposição não significa ignorar ou “eliminar” os feitos de outros pesquisadores que não façam parte dos grupos marginalizados, mas sim a importância e crucial relevância do protagonismo de nossos grupos. Durante séculos, fomos representados (as), cobiçados (as), violentados (as), saqueados (as) para um mesmo fim, por um mesmo princípio colonizador. E, atualmente, despertamos e exigimos poder falar de nós. É nosso direito, é nosso saber ancestral. Mas, muitos (as) pesquisadores (as) têm receio disso. Já ouvi gente dizendo que tem medo de falar algo sobre nós e nós os (as) *silenciarmos*. Desculpe, mas isso para mim parece a mesma face do chamado “racismo reverso”: ele não existe, mas existem pessoas *brancas* que não suportam passar por qualquer coisa que desestabilize seu poder e dominância, suas crenças e violência intrínseca. Ninguém, entre essas pessoas, questiona se o movimento que estamos fazendo não é reação a uma série de violências tão estruturais que nem mais são vistas enquanto violência. Mas, não é porque não são vistas, que deixam de o ser.

Fiquei muito preocupada em criticar a Ciência ou me definir como “pós-alguma-coisa”, tendo em vista o surgimento de muitos charlatanismos e do ódio ao conhecimento por parte do atual governo. Entretanto necessitei realizar essa crítica para que se compreenda o

caminho que trilhei, pois ele é tão importante quanto o "resultado" – nunca final. Há final? Qual seria um final bom? Uma cena de um beijo num filme que gera suspiros na audiência? Porque sou combativa, mas não sou iludida – tive que deixar de ser.

Explico: nós, povos marginalizados, não temos sequer o direito de imaginar. Porque, mesmo ontologicamente, fomos considerados "místicos", sem imaginar. A questão é do sentido e de política: historicamente, as mesmas pessoas que realizam uma redenção, considerando o "simbólico" – caso da arqueologia pós-processual, vem do mesmo lugar que nos chamava de primitivos. E, na maior parte das vezes, nos chamar de "místicos" pode soar, para nós, ofensivo. Porque, outrora, os ancestrais desses cientistas atuais também nos chamaram assim. E nos mataram, nos violentaram, nos prenderam e nos internaram em manicômios.

Na idade média, as mulheres eram agentes de Satã, justamente por serem “místicas” aos olhos masculinos – muitas delas foram queimadas vivas por isso. Talvez meu professor tenha razão e seja um problema da língua portuguesa. Mas quando trabalhamos com grupos historicamente subalternizados e marginalizados de longa data, cada palavra, cada gesto é revelador de sentidos e intenções. Talvez o problema seja a tradução, mas, ainda assim renuncio a possibilidade de colocar qualquer palavra que não apreenda o sentido do que eu quero dizer e possa gerar contradição para dialogar com um grupo historicamente tratado como fetichista, como "místico" (no sentido pejorativo), como "do demônio" etc. E o mais interessante é que todas essas dominações têm um local em comum.

Não. Este texto representa resistência por falar do meu grupo com um fim em si mesmo, como ente pleno em suas práticas e materialidades sagradas – em simetria. Também busquei não usar palavras rebuscadas ou explicações muito difíceis de se entender porque desejo ser lida por um público mais amplo. Muitos, entre nós, não sabem escrever. Me recuso a fazer uma violência epistêmica deste tipo a qualquer coletivo que trabalho – muito menos a meu próprio grupo.

Por essa razão, as definições de termos, no primeiro capítulo: é importante o significado de cada palavra ao se lidar com sociedades em geral e mais ainda com aquelas que já foram tão violentadas. No primeiro capítulo também vimos a breve crítica à Ciência Moderno-ocidental e à Arqueologia, seu objeto epistemológico e minha crítica ao pós-processualismo e seu individualismo.

No nosso segundo capítulo, vimos quais teorias e metodologias guiaram este trabalho, a ver: autoetnografia arqueológica, com um olhar de virada Ontológica, estudando o coletivo nele mesmo (arqueologia do presente). Todas relativamente "novas" na arqueologia e numa ciência mais ortodoxa. É muito possível que vários pesquisadores não as compreendam.

Mas é interessante porque, como eu disse, uso com parcimônia as palavras e seus sentidos e, ontologicamente, os Batuqueiros (sem sequer ensino secundário) entendem de cara a arqueologia simétrica – que tanto "quebra a cabeça" de cientistas consagrados na Academia.

Como disse em minha apresentação, não é necessário estudos aprofundados ou "inteligência", como diz Lispector. Mas tocar, como fala a mesma autora. Lembro que nas aulas de virada ontológica ninguém entendia direito as propostas dela. E lembro que "sobrava" para mim a tarefa de explicar.

Não porque sou "melhor" ou "mais inteligente", mas porque a virada Ontológica, no meu coletivo, tem nada de "virada". E não somente para o meu, mas para muitos outros grupos.

No caso da arqueologia pode ser difícil a inserção em sociedades pretéritas, mas permita que os objetos falem. Permita deslocar seu pensamento para um novo sentido. É extremamente difícil, mas não é impossível. E eu, que achava que estava "sozinha" na "virada" ontológica, tive contato com povos ancestrais distintos (indígenas, quilombolas, Ayurveda, etc.) e vi que, na realidade, para a imensa maioria de nós, a "virada" ontológica – a arqueologia simétrica, é uma realidade inerente.

Considerando isso, reiteramos o terceiro capítulo, onde tratamos das estruturas sagradas da Tenda e as histórias de entidades e Orixás (Xangô Kamuká e Bará Lodé) que Filhos/Filhas de Santo devem percorrer no caminho sagrado, além da história de fundação da Tenda.

Após cumprimentarmos a todas as estruturas do caminho sagrado, nos dirigimos ao sagrado em matéria de qualquer casa de Batuque: o Quarto de Santo – nosso quarto capítulo. Nele falamos sobre as materialidades sagradas dos Orixás, definindo primeiro quem e o quê são estes e suas respectivas cores. Falamos também das obrigações e das materialidades.

Que mais povos marginalizados, de culturas *outsiders* entendam que é possível estar aqui. E que, futuramente, para com outros alunos, não se cometam as violências que me impuseram! E que façamos uma arqueologia mais simétrica, com mais respeito e com mais sentido político. Espero que este movimento não acabe aqui. Espero que essas considerações nunca sejam finais.

AXÉ!

Referências

ALMEIDA, Tânia Mara Campos; PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Violência contra mulheres negras no Brasil à luz dos estudos feministas latino-americanos. In: Karina Bidaseca, Alejandro De Oto, Juan Obarrio y Marta Sierra (comps.). **Legados, Genealogias y Memorias Poscoloniales em América Latina**: Escrituras fronterizas desde el Sur. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2015:295-317.

BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Editora Pioneira, 1985.

BENTO, Berenice; PELUCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 559-568, Aug. 2012.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1985 (Coleção primeiros passos; 34).

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 2ª edição.

BRUNEAU, Philippe; BALUT, Pierre-Yves. II. Métier: Découpage professionnel des champs”, in: **Artistique et archéologie**, P.BRUNEAU et P.-Y. BALUT. Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1997; p. 220-22.

_____. II. Métier: Découpage professionnel des champs”, in: **Artistique et archéologie**, P.BRUNEAU et P.-Y. BALUT. Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1997; p. 213-219.

_____. II. Métier: Découpage professionnel des champs”, in: **Artistique et archéologie**, P.BRUNEAU et P.-Y. BALUT. Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1997; p. 35-45.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. IN LOURO, Guacira Lopes (org.) **O Corpo Educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte/ MG: Autêntica, 1999:151-172.

_____. Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad. Deshacer el género. Barcelona/Buenos Aires/México: Ediciones Paidós Ibérica, 2006: 89-112.

_____. Proibição, psicanálise e a produção da matriz heterossexual. **Problemas de Gênero** - feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003:61-118.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. 3ª edição revista, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 91, jan. 2000.

CARLE, Claudio B. **A organização espacial dos assentamentos de ocupação tradicional de africanos e descendentes no Rio Grande do Sul nos séculos XVIII e XIX**. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Debate. Geledés Instituto da Mulher Negra, 2011.

CARVALHO, P.M. **A travessia Atlântica das Árvores Sagradas: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT**. São Paulo: Dissertação de mestrado em Arqueologia, 2012.

COLLINS, Patrícia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, nº 1. Janeiro/abril 2016
Companhia das Letras, 2007.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**. Campinas: 2010, p. 35-50.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos descoloniais para além do humano. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 929-934, 2014.

_____. Feminismos descoloniais para além do humano. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 929-934, 2014.

_____. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**. Campinas: 2002, n. 19, p. 59-90.

DAVIS, Angela. O Legado da Escravidão: bases para uma nova natureza feminina (cap. 1). **Mulheres, raça e classe**. 1981.

DEETZ, James. Small things remembered. In: DEETZ, James. **In small things forgotten**. The archaeology of early American life. New York, Anchor Press, 1977. p. 120-136.

DELUMEAU, J. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DURAND, G. **O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. [Tradução René Eve Levié], 3ª Ed., Rio de Janeiro: Difel, 2004.

FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas** [Tradução Ana Useros Martín], Espanha: Akal, 2016.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, n.13, p.155-161, 2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 5ª edição, Curitiba: Positivo, 2010.

FERREIRA, L.M. Patrimônio, Pós-Colonialismo e Repatriação Arqueológica. **Ponta Lança: História, Memória e Cultura**, pp. 37-62, 2008.

FRIEDAN, Betty. O problema sem nome. **A Mística Feminina**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1971:17-31.

FUNARI, P. P. Cap1: O que é arqueologia; in: **Arqueologia**. São Paulo, Editora Contexto, 2003, p. 13-18.

FUNARI, P.P. CARVALHO, A.V. O patrimônio em uma perspectiva crítica: o caso do Quilombo dos Palmares. Rio de Janeiro: **Diálogos**, v. 9, p. 33-58, 2005.

GILROY, Paul. Identidade, pertencimento e a crítica da similitude pura. In: **Entre Campos: nações, cultura e o fascínio da Raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

GNECCO, C. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. Bélem: **Boletim do Museu Paranaense Emilio Goeldi**, 2009.

GOLDMAN, Márcio. **Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras**: ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, v.XLIV, nº 190, 2009.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. The Past is Tomorrow: Towards na Archaeology of Vanishing Present. **Norwegian Archaeological Review**, (39):2, 2006, p. 110-125.

_____. De la Etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR, J.; DOMINGO, I.; AZKÁRRAGA, J.; BONET, Helena (orgs). **Mundos tribales: uma visão etnoarqueológica**. Museu de Prehistória de Valencia: 2007, p. 16-27.

GOSDEN, C. What do Objects Want? **Journal of Archaeological Method and Theory**, v.12: 3, 93-211, 2005.

HALL, Stuart. Identidad cultural y diáspora / El espectáculo del “otro”. In: **Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Bogotá: Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**. Campinas: 1995, p.7-41.

HOOKS, Bell Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista. In: **HOOKS, B; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria (Orgs.). Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras**, Madrid: Traficantes de Sueños, p.33-50.

INGOLD, T. 2013. The Materials of Life. In: **Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture**. London: Routledge, p. 17-32.

JOCKEY, P: **L'archéologie**. Paris: Le Cavalier bleu, 2008, p. 5.

JOHNSON, Matthew. **Teoría arqueológica: Una Introducción**. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 2000.

LATOUR, B. Tercera Fuente de Incertidumbre: los objetos también tienen capacidad de agencia. In: **Reensamblar lo Social: una introducción a la teoría del actor-red**. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 95-128.

_____. **Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica**; tradução Carlos Ireneu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

LEONE, M. A Historical Archaeology of Capitalism. **American Anthropologist**, v.97, p. 251-258, 1995.

LIMA, T. A. Arqueologia Histórica: algumas considerações teóricas. Comunicação apresentada ao I seminário de Arqueologia Histórica. SPHAN/FNPM, Rio de Janeiro, 1985. **Anais...** Rio de Janeiro, 1985.

_____. Los zapateros descalzos: arqueología de una humillación en Rio de Janeiro del siglo XIX. In: ACUTO, F.; ZARANKIN, A; (orgs.), **Sed non satiata II: acercamientos sociales en la arqueología latino-americana**. Buenos Aires: Encuentro, 2008, p. 33-55.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da Estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. **Panorama com Clarice Lispector**, 1977. Disponível em: <<https://youtube.be/ohHP1L2EVnU>>. Acesso em: 20 de out. 2018.

LOPES, NEI. **Dicionário Escolar Afro-Brasileiro**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2006.

LUBAR, S.; KINGERY, D. (orgs.) **History from things: Essays on Material Culture**. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, jan. 2015.

MACHADO, Lia Zanotta. Dos direitos das mulheres ao direito à vida das mulheres. Movimento feminista no Brasil: entre os setenta e a primeira década do século XXI. **Feminismo em Movimento**. São Paulo: Editora Francis, 2010:137-144.

MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. **Cadernos Pagu**. Campinas: 2005, p. 249-281.

MAESTRI FILHO, M.J. **O escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2009.

MAYORGA, Claudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Vivane Martins. As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis, 2013, vol.21, n.2

MELLO, M. A. Lirio de. **Reviras, Batuques e Carnavais**: A cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 1994.

MUNANGA, Kabengele (org.) História do Negro no Brasil. In: **O negro na sociedade brasileira**: Resistência, participação, contribuição. Brasília: Fundação cultural Palmares, v. 1, 2004.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Estudos Feministas**. 8(2), 2000, p. 9-42.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda**: A construção de uma religião brasileira (1908-1941). Monografia de Conclusão de Curso. Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, 2003.

ORO, A. P. As religiões afro gaúchas. In: SILVA, G.F.; SANTOS, J.A.; CARNEIRO, L.C.C. (Orgs) **RS negro**: cartografia sobre a produção do conhecimento. [recurso eletrônico]– 2. ed. rev. e ampl. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

_____. (org.). **As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 1994. (Série Universidade)

_____. (org.). **As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 1994. (Série Universidade)

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. **Horizontes Antropológicos**: Religião. UFRGS. IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Ano 1, n.1 (1995). Porto Alegre: PPGAS, 1998.

OSER JR, C. FUNARI, P. P. Arqueologia da Resistência escrava. **Cadernos do LEPAARQ**. Pelotas: Editora da UFPEL. V.1, nº2, 2004.

OUTHWAITE, Tom Bottomore. **Dicionário do pensamento social do Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n.8, p.151-167, junho de 1998.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis: vol.19, n.1, 2011, p. 11-22.

_____. Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica. Ramona, n. 99, 2010.

ROHDEN, Fabíola. A construção da diferença sexual na medicina. **Cadernos Saúde Pública**. Rio de Janeiro: 2003, v. 19, supl. 2, p. 201-212.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. Primórdios do conceito de gênero. **Cadernos Pagu**. Campinas:1999, p.157-163.

SAID, Edward. Introdução. In: **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Representar al colonizado: los interlocutores de la Antropología. In: STEPHAN, Beatriz González (comp.) **Cultura y Tercer Mundo: cambios em el saber académico**. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.

SANTANA, I. A. S. F. **Gira de Caboclo na Umbanda Riograndina: Uma contribuição**. Trabalho de Conclusão de Curso, Rio Grande, 2015.

SANTOS, Roberto. **Pós modernidade, história e representação: cultura negra e identidade**. MOUSEION, vol. 3, n.5, Jan-Jul/2009.

SILVA Benedicto. *et al.* **Dicionário de ciências sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986

SILVA, F. O plural e o singular das arqueologias indígenas. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v.25, n.2, p.24-42, 2012.

SYMANSKI, L.C.; SOUZA, J.M. O registro Arqueológico dos grupos Escravos: Questões de Visibilidade e Preservação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, p. 215-242, 2007.

TOSI, Lucía. Mulher e Ciência. A Revolução Científica, a Caça às Bruxas e a Ciência Moderna. **Cadernos Pagu**. Campinas: 1998, p.369-397.

TRIGGER, B. **Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist**. Man, New Series, Vol. 19, No. 3, 1984. p. 355-370.

_____. **História do Pensamento Arqueológico**. Tradução Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

VERSIANNI, Daniela Beccaccia. **Autoetnografia: uma alternativa conceitual**. Letras de Hoje. Porto Alegre. V. 37, nº 4, p. 57 -72, dezembro/ 2002.

WATTS, Vanessa. Lugar-Pensamento indígena e agência de humanos e não-humanos (a Primeira Mulher e a Mulher Céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, 11(1), 2017.

WITTIG, Monique. **O Pensamento Hétero**. (Monique Wittig, *The Straight Mind and other Essays*, Boston: Beacon, 1992).

WOLFF, L. S. Pinto. **Seres materiais entre sons e afetos: uma etnografia arqueológica dos objetos em terreiras de Pelotas/RS**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

Apêndice

Minidicionário: significado e explicação de alguns termos utilizados

Lei de Santo: A Lei de Santo ou Lei de Orixá nada mais é que seguir os preceitos dos Orixás e ser iniciado a eles, independente da manifestação cultural – Candomblé, Batuque, Umbanda Cruzada, etc. A Lei de Santo significa se entregar ao Orixá dono da sua cabeça e aos Orixás de suas passagens e seguir os fundamentos e proibições destes.

Chegar/Descer/Receber/Manifestar: Todos estes são termos para indicar que o humano, em determinados momentos, é o divino na Terra. Portanto, utilizamos esses verbos tanto para quando o humano é o Orixá quanto para quando ele está com uma entidade. Quando desejamos destacar a diferença entre entidades e Orixás, dizemos que o humano se ocupou do Orixá e/ou se incorporou da entidade em questão.

Babalorixá/ Ialorixá/ Pai de Santo/ Mãe de Santo: São os sacerdotes e sacerdotisas da religião, que podem fundar sua própria Casa e/ou ter Filhos/Filhas de Santo, iniciados (as) por suas mãos. No Batuque, geralmente chamamos Pai e Mãe mesmo. A única diferença é, de fato, o gênero. Ialorixá = Mãe de Santo. Babalorixá = Pai de Santo.

Aprontado/Pronto: Sinônimos que significam que o indivíduo cumpriu com todas suas obrigações e tem possibilidade de acender como Pai/Mãe de Santo. Geralmente, ao se aprontar um (a) filho (a), dá-se também o axé de faca – ou seja, esse indivíduo pode cortar para os seus Orixás e também para os Orixás de outros que venham a ser seus (as) filhos (as) e o axé de Búzios, que permite que ele tenha o poder da leitura e do contato sagrado com Orixás através do jogo de Búzios.

“Com a vela”: Era o termo utilizado por dona Iracema quando ela olhava uma pessoa e via que esta estava próxima de morrer. O significado exato da expressão é pouco conhecido entre nós, mas quando ela dizia algo do gênero, de fato, a pessoa indicada não permanecia no mundo dos vivos por muito tempo.

Assentar/Assentamento: São série de passos que se faz a fim de estabelecer determinado Orixá e/ou entidade em um local. Geralmente, cortamos para realizar o assentamento.

Alimentos de Axé: São os alimentos sagrados que são, de alguma maneira, consagrados a Orixás e geralmente ofertados a Eles/Elas e também a nós, pois nós comemos juntos.