

É UM CORPO NEGRO EM MOVIMENTO.

O ORIXÁ QUE DANÇA

LEANDRO BARBOSA



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social



Tese

O Orixá que dança é um corpo negro em movimento
Uma etnografia sobre existências e resistências negras gaúchas

Leandro Barbosa dos Santos

Pelotas, 2022

Leandro Barbosa dos Santos

O Orixá que dança é um corpo negro em movimento
Uma etnografia sobre existências e resistências negras gaúchas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Francisco Luiz Pereira da Silva Neto.

Pelotas, 2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S237o Santos, Leandro Barbosa dos

O orixá que dança é um corpo negro em movimento :
uma etnografia sobre existências e resistências negras
gaúchas / Leandro Barbosa dos Santos ; Francisco Luiz
Pereira da Silva Neto, orientador. — Pelotas, 2022.

163 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em
Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade
Federal de Pelotas, 2022.

1. Antropologia visual. 2. Diáspora. 3. Antropologia da
religião. 4. Performance. 5. Corpo negro. I. Silva Neto,
Francisco Luiz Pereira da, orient. II. Título.

CDD : 305.896

Leandro Barbosa dos Santos

O Orixá que dança é um corpo negro em movimento
Uma etnografia sobre existências e resistências negras gaúchas

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutor em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 23 de dezembro de 2022.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (Orientador)
Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof^a. Dra. Maria Helena Sant'Ana,
Doutora em Memória Social e Patrimônio pela Universidade Federal de Pelotas

Prof^a. Dra. Adriane Luisa Rodolpho
Doutora em Antropologia e Etnologia pelo École des hautes études en sciences sociales

Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto
Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro



Dedico ao meu irmão **Cleber Soares** (in memoriam),
falecido em julho de 2020, em meio a pandemia.

**Homem negro, resistente!
Que diante das agruras da vida
Encarou o mundo com um sorriso.
Fiel Amigo!
Dedico a ele minha escrita,
Obrigado por tudo,
Tenho uma dívida eterna com você!**

Ao Mestre Dentinho,



Quero expressar minha profunda gratidão ao mestre Dentinho, que há décadas atua ensinando os saberes ancestrais da capoeira na cidade de Canoas/RS. Meu reconhecimento pelo seu apoio e conhecimentos compartilhados durante minha jornada em busca de compor a escrita da tese. Sua orientação foi fundamental, me ensinando os saberes de um mandingueiro diante dos desafios da vida. É um verdadeiro privilégio aprender com você. Sua dedicação à arte e história me inspiraram a mergulhar com profundidade em minha pesquisa, por isso sou eternamente grato pela perspectiva que você proporcionou. Deixo o registro de minha admiração por sua humildade, conhecimento e paixão por esta arte da vida.

Agradecimentos

Gratidão deveria ser mais do que gestos e palavras bem-intencionadas. Necessitaria ser o reconhecer a alegria da convivência, o prazer da caminhada com o amigo, o deleite de ser amparado e aceito, e o encanto de compartilhar a beleza da vida em serenidade. Gratidão não careceria ser medida em versos, ou precisar de presentes ou demonstrações de afeto exageradas. A gratidão necessitaria apenas conter a simplicidade do gesto, o singelo olhar verdadeiro, e a multidão de palavras que são descritas no silêncio. Gratidão é o ato de recorrer à memória em busca de imagens vivas, aquelas lembranças que só encontramos nos verdadeiros amigos, em especial a esperança de continuar caminhando junto. A gratidão é a maior recompensa de quem sabe que a vida se constituiu no ato de compartilhar, de abrir e descobrir caminhos, de doar-se sem pretensão, de acreditar no outro. Gratidão é acima de tudo uma expressão da verdadeira humanidade. Dedico minha gratidão a todos que no íntimo compartilharam comigo um pouco de si, estou seguro de que vocês sabem que são parte de tudo que sou e estarão sempre comigo onde eu estiver.

“ **Negro** é uma cor de respeito
Negro é inspiração
Negro é silêncio é luto
Negro é a solidão
Negro que já foi escravo
Negro é a voz da verdade
Negro é destino é amor
Negro também é saudade ”

Composição: Adilson Barbado e Jorge Portela
Interpretação: Dona Ivone Lara

Resumo

SANTOS, Leandro Barbosa dos. **O Orixá que dança é um corpo negro em movimento – Uma etnografia sobre existências e resistências negras gaúchas.** Orientador: Francisco Luiz Pereira da Silva Neto. 2022. Xf. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.

Ao analisar o passado escravagista brasileiro pode-se tensionar diferentes questões étnico-raciais que pautam a construção da nação. É perceptível a forte influência africana no processo de formação da cultura afro-brasileira. Através do tráfico negreiro, milhões africanos deixaram o continente, sendo conduzidos involuntariamente para o Brasil a fins de exercer o trabalho compulsório. Para abranger-se o impacto e complexidade, faz-se necessário estudos que possibilitem a compreensão destes corpos e culturas negras resistindo frente ao racismo estrutural contemporâneo, consequência de processos históricos de escravização em nossa sociedade. A presente pesquisa pretende promover uma reflexão que analisa alguns processos de resistência individuais e coletivos na constituição do corpo negro e seus territórios. É a pretensão de explorar as questões concernentes aos chamados estudos afro-brasileiros, especialmente no que diz respeito a cultura mítica, com noção própria de tempo, importante produtora de performances em distintas religiões e práticas culturais oriundas da matriz africana Brasileira. Através da observação e trabalho de campo percebeu-se distintas mediações que criam as condições para aquisição deste corpo negro que resiste. Mediações estas, que se manifestam em controvérsias que constroem sentidos do/para mundo. Para ação em campo foi fundamental o aprendizado por meio da afetação, pois esta é a possibilidade de distinção dos conhecimentos que nos fazem perceber a intensidade e amplitude do tema. A magia do ritual se referênciava por meio do corpo, é no corpo mítico do orixá que os corpos dos presentes se constituem. Não somente a dança, mas uma composição entre música e movimento que produz a energia e desígnio. Esta pesquisa foi desenvolvida nas regiões de Porto Alegre e Pelotas, RS, Brasil, levando em contas as características e histórico da região, e pela forte presença de descendentes de escravizados, casas religiosas e praticantes de religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Antropologia visual, antropologia da religião, Corpo negro, Diáspora, Performance.

Abstract

SANTOS, Leandro Barbosa dos. **The Orixá that dances is a black body in motion – An ethnography about existences and resistances of the black gauchos.** Advisor: Francisco Luiz Pereira da Silva Neto. 2022. Xf. Thesis (Doctorate in Anthropology) – Program of PostGraduation in Anthropology, Human Sciences Institute, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2022.

By analyzing the Brazilian slavery past, different ethnic-racial issues that guide the construction of the nation can be stressed. The strong African influence in the process of formation of Afro-Brazilian culture is noticeable. Through the slave trade, millions of Africans left the continent, being involuntarily taken to Brazil in order to carry out compulsory labor. In order to comprehend the impact and complexity, it is necessary to carry out studies that make it possible to understand these black bodies and cultures resisting the contemporary structural racism, a consequence of historical processes of enslavement in our society. This research intends to promote a reflection that analyzes some individual and collective resistance processes in the constitution of the black body and its territories. It intends to explore issues concerning the so-called Afro-Brazilian studies, particularly as regards to mythical culture, with its own notion of time, an important producer of performances in different religions and cultural practices originating from the Brazilian African matrix. Through observation and fieldwork, different mediations were perceived that create the conditions for the acquisition of this black body that resists. These mediations manifest themselves in controversies that build meanings from/to the world. For action in the field, learning through affectation was essential, as this is the possibility of distinguishing the knowledge that makes us perceive the intensity and breadth of the theme. The ritual magic is referenced through the body, it is in the orixá mythical body that the bodies of those are present constituted. Not just dance, but a composition between music and movement that produces energy and purpose. This research was developed in the regions of Porto Alegre and Pelotas, RS, Brazil, taking into account the characteristics and history of the region, and the strong presence of descendants of enslaved people, religious houses and practitioners of Afro-Brazilian religions.

Keywords: Visual Anthropology, anthropology of religion, black body, Diaspora, Performance.

Lista de Figuras

Figura 1 As multiformas do Orixá	16
Figura 2 Mãe Hércia atuando nos rituais.....	31
Figura 3 Mãe Hércia Ocupada por Ogum	34
Figura 4 Festa de Ogum	35
Figura 5 Festa de Ogum - Imagens e Objetos.....	36
Figura 6 Luzia atuando durante a reunião.....	40
Figura 7 Ocupados.....	41
Figura 8 Ocupados 2	42
Figura 9 - Mãe Hércia de Oxum.....	46
Figura 10 Daniel Amaro em entrevista.....	51
Figura 11 Capa Filme Dança dos Orixás.....	52
Figura 12 Dança dos Orixás 2021	54
Figura 13 Espetáculo Dança dos Orixás, 2019	56
Figura 14 Espetáculo Dança dos Orixás, 2019	58
Figura 15 Espetáculo Dança dos Orixás, 2019	61
Figura 16 Kako Xavier	72
Figura 17 Gravação da Festa da Tamborada com Kako Xavier.....	73
Figura 18 Kako Xavier	76
Figura 19 Documentário MOZ Brasil 2019.....	79
Figura 20 Sizaquel Matlhombe.....	81
Figura 21 Kako Xavier	82
Figura 22 Movimentos no Mercado Central	83
Figura 23 Mapa da Procissão.....	94
Figura 24 Vista da avenida durante a procissão	95
Figura 25 Fiéis carregam a Santa.....	96
Figura 26 Expressões de fé.....	97
Figura 27 Praça principal, onde a imagem da Santa recebe as homenagens	101
Figura 28 Fiéis em devoção a Santa.....	102
Figura 29 Fiéis em devoção.....	103
Figura 30 Missa de celebração pela chegada da Santa	104
Figura 31 Celebração na festa de São Jorge	115
Figura 32 Símbolos no Corpo.....	116
Figura 33 Espaço dos Orixás	117
Figura 34 Um espaço sagrado de emoções	121
Figura 35 Alimentação e benção do Orixá	122
Figura 36 Trajeto da Procissão de São Jorge	125
Figura 37 População em frente da igreja de São Jorge - Porto Alegre	126
Figura 38 Procissão de São Jorge na cidade de Porto Alegre/RS.....	127
Figura 39 Diferentes manifestações religiosas no decorrer do evento.....	128
Figura 40 Chegada ao santuário de Iemanjá em Tramandaí/RS	135
Figura 41 Devoção, alimentação e promessas - O portal das cores	142
Figura 42 Música, dança e ritual.....	143

Figura 43 Festividade em homenagem a Iemanjá realizada por Mãe Hércia de Oxum.....	144
Figura 44 Fotos da observação na Comunidade Tradicional Ylê Oba Osàálá Oromilaiá	147
Figura 45 Tudo ao mesmo tempo, uma explosão de fé.....	149

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
1.1	Estratégias teórico-metodológicas.....	21
2	CORPOS QUE EMERGEM DO SAGRADO – uma autoetnografia	29
2.1	Os corpos em construção.....	45
3	OS ORIXÁS DANÇAM NOS MOVIMENTOS DO CORPO NEGRO	50
3.1	O artista no palco dos Orixás.....	63
4	O CANTO DO SABIÁ EVOCA OS TAMBORES	71
4.1	Bará está no mercado fazendo o seu povo sambar.....	79
4.2	Do Mercado Público Porto-alegrense para o Mercado Central Pelotense.....	86
5	FESTA DA NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES: a celebração da Rainha das Águas	92
6	FESTA DE SÃO JORGE: Um campo de disputas e contradições	112
6.1	Retornando à festa de São Jorge 2022.....	125
7	IEMANJÁ ENCONTRA O MAR NA CIDADE DE TRAMANDAÍ	134
	Considerações Finais	154
	Referências	157





Figura 1 As multiformas do Orixá
Fonte: do autor (2019)

1 INTRODUÇÃO

O negro, em determinados momentos, fica enclausurado no próprio corpo. Ora, “para um ser que adquiriu a consciência de si e de seu corpo, que chegou à dialética do sujeito e do objeto, o corpo não é mais a causa da estrutura da consciência, tornou-se objeto da consciência” (FANON, 2008, p.186).

O presente trabalho pretende elaborar um estudo sobre as experiências de resistência e aparecimento constituição do corpo negro. Foi por meio da observação e experiência que constituí meu campo de pesquisa, percebendo os distintos símbolos performáticos sendo articulados por meio do corpo, em diferentes manifestações artístico-culturais afro-brasileiras. Na fala do Pai João de Iemanjá, amigo que conheci no acaso, encontro a reza do corpo, o corpo que fala sacralizando o movimento e que produz vida e mundos.

O corpo negro não é um receptáculo de suporte para os sentidos, ele os personifica, ele é o sentido. Foi na rua, pelos caminhos dos territórios negros, onde na observação da arte do maracatu, da liberdade do samba de roda ou vibrando com a capoeira, que encontrei este movimento singular, trazendo com a dança o ímpeto de existir, acessando os símbolos que evocavam o sagrado.

Ali descobri que os Orixás circulam pelas encruzilhadas da vida construindo sentidos, Orixás demarcam territórios, abrem os caminhos escolhidos pelo corpo que os evoca. Por isso percebo o corpo como ponto de partida, mas não qualquer corpo, o corpo que carrega em si as marcas de sua historicidade e ancestralidade.

É de outro continente que emergem estes sentidos, atravessando mares de agonia, encontrando em terra estranha seus territórios espirituais. A força do desejo de existir diante da despersonalização buscou sentidos para além dos olhos. Foi no corpo objetificado que evocou para os deuses sua liberdade, resistindo, mandigando o encantamento da vida, para ressurgir com força na luta.

Para o corpo desprovido de sentidos por meio da violência, sobrepuja a dor e reconstrói sentidos. Se reconstitui, construindo uma nação para si, o seu território, lugar para evocar os deuses por meio do corpo. O Orixá é mais que uma divindade, é um saber, uma forma de compreender o mundo.

O Orixá é ao mesmo tempo um saber praticado e aquele que epistemiza a vida e a condição humana. Neste trabalho, o signo emerge praticando estripulias, multifacetado em inúmeros domínios, princípios e potências, emergindo como a teoria, o método, o campo, o argumento, a justificativa, a tese, os diálogos, as ambivalências e os inacabamentos (RUFINO,2017, p.14).

Procuro por meio deste trabalho, apontar caminhos para compreensão da força destes corpos que resistem e ressignificam o mundo. O ato de resistir se consolida no tempo como matéria inquebrável, força potente que evoca a ancestralidade na forma como significa e age no mundo. É na superação das agruras da vida que os sentidos são constituídos. O ato de superar as rasteiras da vida é viver em mandiga¹, por isso entendo que é na força simbólica dos Orixás que encontramos a sabedoria de ressignificação dessas vidas.

É importante o destaque encontrado na fala de Munanga (2018), quando diz que a diáspora negra brasileira se constitui na mais importante de todas as diásporas africanas ocorridas nas Américas, sendo o país que recebeu o maior contingente de escravizados africanos entre os séculos XVI e XIX. Do grande número de negros africanos escravizados retirados forçosamente de seus territórios, cerca de 30% a 40% foram destinados para o Brasil. Atualmente os negros e mestiços representam mais da metade da população brasileira, sendo uma parcela predominante na constituição do país, em principal por sua representação étnica.

Eles participaram de modo significativo no povoamento do país, na formação étnica de sua população e na construção da economia colonial, modelando a identidade cultural-nacional do Brasil. Grosso modo, eu diria que os aportes ou contribuições dos africanos e seus descendentes são de quatro ordens: econômico, democrático, cultural e política (MUNANGA, 2018, p.459).

Através deste trabalho busco me inserir em diferentes espaços no intuito de compreender algumas das estratégias e esforços manifestos por diferentes representações afro-diaspóricas.

A história das regiões de Pelotas-Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil, se vê marcada por diferentes manifestações de religiosidades afro-brasileiras constituindo territórios representativos dentro dos perímetros urbanos, que por vezes são invisibilizados pelos olhares dominantes.

Entre distintos processos históricos, é no afastamento das camadas mais pobres da sociedade que percebemos que o alvo principal era inviabilizar o acesso de

¹ Mandinga é saber superar as rasteiras da vida, é ter malandragem para se levantar sempre e sempre, cada vez melhor! Fala de mestre Dentinho.

populações negras de escravizados alforriados e seus descendentes de seu entorno, afastando-os para regiões periféricas de difícil acesso. A estigmatização destas populações é uma constante, que nunca conseguiu impedir a manifestação da força destas culturas negras.

Na força de seus Orixás e com muita mandinga estas religiosidades negras carregaram seus símbolos e marcaram seus territórios, reforçando a memória da resistência. Nisso percebemos a importância do ato de resistir representado na figura do Bará, aquele que abre caminhos, e coloca seu trono onde deseje.

É por meio do assentamento do Bará que as religiões afro-gaúchas constituíram sua presença diante do prédio que simboliza o poder do Estado. O Bará entre tantos Orixás foi escolhido por abrir caminhos, opondo-se a um estado que nega a estes corpos o direito de requererem a memória e presença na narrativa da cidade. O Bará atrai o seu povo para o centro das altercas, e os faz prosperar na cidade que exclui.

É por meio dos símbolos dos Orixás que encontramos a cidade marcada pela manifestação do corpo negro, presente em todas as esferas da memória da urbe. É articulando o tempo que encontramos a bricolagem que consolida a manifestação da duração da memória, especialmente em processos que marcam o corpo da cidade, materializando resistência e distinguindo a importância de sua presença e cultura.

Procurei discutir neste trabalho certas formas de constituição de resistência e memória adotadas por grupos afro-brasileiros. Assumo a compreensão de que a memória é socialmente construída, percebendo que os agentes sociais se apropriam destas construções no intuito de dirigir os discursos e ações relativos ao presente e passado (HALBWACHS, 1990). São relações que produzem percepções que partem de formas interpretativas de memória e esquecimento, uma escolha intencional das memórias do passado.

Encontramos a relevância da cidade de Pelotas/RS neste cenário, por ser uma das importantes cidades que tem seu surgimento no contexto da exploração do trabalho escravo nas charqueadas, especialmente na região do Arroio Pelotas. A cidade tornou-se um polo que demandava constante aquisição de cativos, muitos que eram trazidos a fins de serem punidos no trabalho dos saladeiros.

Segundo Gutierrez & Santos (2013), a violência proveniente da mão de obra de cativos afrodescendentes foi escrita e registrada por viajantes, que apontavam os espaços fabris como ambientes mórbidos, insalubres, que emanavam um ar macabro.

Atualmente na cidade, as ruas e prédios denunciam o passado escravagista impresso nas grades e paredes dos antigos casarões. Ao mesmo tempo que se nega a história, se reforça a narrativa da criação de uma cidade aos moldes europeus, que resiste a memória da escravização.

Dumas (2019) enfatiza que é importante entender que o processo de violência no período das charqueadas foi uma “mudança de curso nestes corpos”, mas não uma ruptura com estas histórias ou apagamento destas culturas. Embora tenha ocorrido um processo castrador instituído no Brasil, ele não foi capaz de apagar as marcas africanas presentes no passado.

Neste sentido a proposta deste trabalho é promover uma abordagem prático-teórica que parte de distintos momentos de observação em campo. Aspiraões que buscam compreender a potência de diferentes saberes originários da diáspora negra contemporânea brasileira.

Os sentidos construídos por meio do corpo afro-diaspórico foi a pavimentação escolhida para constituição deste caminho de conhecimento. Na análise de sua constituição propomos que através da observação de festividades, espetáculos, ritos, mitos, crenças, culturas e danças, podemos perceber os diferentes discursos impressos na constituição deste corpo negro, um aprendizado que é comunicado em variados contextos.

Segundo Souza (1983) a história de ascensão social do negro brasileiro anda em paralelo a construção de sua emocionalidade, possui características próprias, carregadas de historicidade e constituída por diferentes afetos. Tudo o que foi adquirido na cultura faz parte da constituição deste corpo, atrelado a percepção de si.

Os corpos negros são corpos africanos por carregarem a memória de sua ancestralidade, marcas identitárias, estas que são ressignificadas na diáspora brasileira. O corpo é o espaço reservado para manifestação das ambiguidades. Na análise percebemos que é no corpo que os sentidos se constroem. Ele é o lugar onde os símbolos estão presentes como tinta para escrita, produzindo reflexos palpáveis na cultura brasileira como um todo.

No entanto o processo de autorreconhecimento ainda é doloroso diante de uma sociedade que mantém políticas de embranquecimento, onde o negro que se empenha por ascender socialmente tem que pagar o preço caro de ter a sua identidade atacada. Como destacado por Souza (1983) o afastamento de seus valores

torna-se como atributo fundamental nesta desconstituição, em especial por sua herança religiosa.

É importante o destaque apontando que o sujeito que se dissocia de sua representação psíquica, cria um ponto cego que dissipa os traços das imagens de ideias constitutivas de sua identidade. Mesmo em processo de negação o pensamento não consegue oferecer aversão, pois acaba por não resistir à pressão de representar-se contrariamente à sua identidade.

Por este motivo o nosso olhar foi direcionado para os símbolos dos Orixás, onde entendemos ser possível traduzir muitas destas performances constituidoras do corpo, percebendo-as enquanto manifestações enraizadas na afro-brasilidade.

Foi a possibilidade de perceber alguns dos princípios regentes impressos na atuação destes corpos no mundo, envolvendo movimentos, astúcia, o olhar, a criação de territórios representativos, e tantos outros elementos incorporados e expressos na relação com a natureza e vida dos indivíduos.

Entendo a sensibilidade do tema quanto as diferenças interpretativas sobre as divindades afro-diaspóricas e suas respectivas nações. É evidente que tal assunto demande de mais respostas que possam elucidar de maneira clara estas questões. O tema é tão sensível que por vezes é difícil encontrar acordo sobre as práticas até entre sacerdotes e estudiosos do tema.

Neste sentido, o meu posicionamento é respeitar a resistência e a disposição atual de muitos religiosos que enfatizam as diferenças entre grupos. Não pretendo homogeneizar toda a constituição de uma diversidade cultural, mas criar possibilidade de um olhar para os pontos de convergência que são compartilhados por meio da resistência.

1.1 Estratégias teórico-metodológicas

A minha proposta metodológica para o processo de observação em campo é a elaboração de uma etnografia multissituada conforme a abordagem de pesquisa proposta por Marcus (1995). A pesquisa multissituada é estabelecida por meio da constituição da observação de cadeias, conjunções, caminhos e justaposições, em lugares que o etnógrafo vai se posicionar para compreender as conexões que circundam seu objeto de estudo.

Na observação dos diferentes locais, o etnógrafo não precisa seguir a mesma lógica de trabalho de campo. Não é preciso manter semelhante intensidade na investigação entre os diferentes espaços observados. É a possibilidade de constituir variadas formas de conhecimento por meio de múltiplas abordagens, permitindo a pluralidade dos saberes no possível entrecruzamento de experiências. A abordagem multissituada é extrato dessas diferentes formas de conhecimento, que leva em conta as distintas qualidades e intensidades do que é observado.

Levar em conta os aspectos reflexivos como parte da condição do pesquisador, perceber como as negociações são estabelecidas, entendendo os papéis e lugares estabelecidos no campo de pesquisa, não significa tentar abranger o campo a partir de um subjetivismo irresponsável. Como etnógrafo busquei ter esta abordagem reflexiva, tendo por enfoque o meu olhar na direção dos que com ele interagem em campo.

"Na prática, trabalho de campo multissituada é, portanto, sempre conduzido com uma grande consciência de estar dentro da paisagem, e à medida que a paisagem muda entre os diferentes locais, a identidade do etnógrafo necessita renegociação (MARCUS, 1995, p.112, tradução livre do autor)"

Recorrendo aos "métodos e meios" procurei observar as práticas localmente, observando a circulação de atores, percebendo os discursos em diferentes lugares. Por meio dessa abordagem almejei tecer relações entre diferentes eventos e situações, que me conduziram a compreensão de meu objeto de estudo. No processo de constituição da pesquisa tratei com diferentes identidades e locais. Afastando-me da negação das individualidades, me permiti a experimentar as possibilidades que emanam da pluralidade. Foi a compreensão de que da pluralidade emergem as individualidades. Por isso mantive meu enfoque em diferentes locais de observação, no intuito de ressaltar as identidades, captando estes contextos multifacetados que materializam uma possível compreensão do objeto de pesquisa.

A escolha das religiosidades para entender estas complexidades manifestas pelo corpo não foi casual. Conforme o destaque oferecido por Monica Lima (2018), conceber toda bagagem cultural trazida ao Brasil durante uma travessia pautada pela morte nos faz refletir sobre a condição do escravizado nestes processos de desterritorialização, e toda a aflição de estar sujeito a estas circunstâncias.

Nesta condição, a importância da fé como elemento agregador produtor de sentidos é a diferença entre a vida e a morte. Esta construção de sentidos por meio da crença, recorre a forças superiores a existência, atuando em dimensões

desconhecidas representada através da fé nos deuses. É importante observar que tal evento foi o que possibilitou a sobrevivência destes grupos organizando-os socialmente.

Na África, uma série de funções sociais era determinada pelas regiões. Pertencer a uma comunidade, como já foi dito, era pertencer a um grupo que se colocava sob a proteção de uma ou mais divindades cultuadas em comum. [...] Cultivar a fé na vida, renovar a esperança, encontrar razões para o infortúnio, além de organizar mental e concretamente o mundo a sua volta; tudo certamente fazia com que buscassem suas religiosidades. [...] sobreviver a essa travessia já era um fator. Retirados de seus territórios, afastados das terras de seus ancestrais, encontraram na criação de comunidades religiosas de matrizes africanas um novo lugar que, não sem razão, em muitos lugares do Brasil ficaram conhecidos como terreiros. O terreiro também é uma forma de se apropriar do território, é uma forma de reconstruir um território de onde foram retirados (LIMA,2018, p.168-69).

Na constituição deste percurso foi fundamental a abordagem das relações entre Brasil-África, mas não por meio de uma arremetida essencialista que explana o retorno às origens africanas sem um criticismo. É a possibilidade da promoção de diálogos que visem redimensionar os debates sobre esta relação de pertencimento com o continente africano, importante constituidor de identidades negras brasileiras.

A compreensão destas questões é fundamental para entendermos muitos dos arranjos que designam a constituição destes corpos negros afro-orientados, através da percepção das redes, interesses, crenças, lazer, elementos constituintes e constituídos por saberes que são compartilhados de variadas maneiras.

Por isso entendo a importância da construção do corpo negro, reforçado por Moura (1983), assinalando que a negritude é o que manifesta as contradições criadas pela opressão da sociedade. Ela denuncia um sistema dominante que exclui e oprime, marginalizando as populações negras.

Acho importante o destaque da afirmação de que entendo o meu lugar nesta discussão. Embora me mantenha na condição de observador, tenho consciência da força e afetação que tal condição produz em mim. Eu não sou neutro ou passivo, sou agente, estou em uma posição dentro deste contexto. Assim como procuro entender os significados, também sou alvo de produção de significados.

Apropriando-me da argumentação de Dumas (2019) destaco a necessidade de propormos uma compreensão sobre “corpo e corpos negros” nos apartando de generalizações sobre o conceito de “corpo”, abrangendo a importância dos processos históricos que esta constituição carrega. Perceber que estas identidades negras estão

imersas em suas trajetórias históricas, nos permite abranger a relevância dos processos articulados por estes corpos negros brasileiros.

O entendimento dessa identidade negra na sua trajetória histórica torna-se relevante no processo de compreender a articulação feita para gerar conceitos e perspectivas para o corpo negro no Brasil escravocrata e colonial e a atualização de conceitos dos corpos negros na atualidade, afirmando uma identidade de pertencimento coletivo na proposição de uma luta de poder onde se busca legitimar identidades produzidas por práticas de resistência das culturas negras brasileiras. Pensar e atuar de forma a dissolver a episteme corporal forjada no colonialismo e legitimar identidades, partindo de si, de afirmações identitárias que objetivem a emancipação revela uma tentativa de reacender substratos de ancestralidade sobreviventes ou mesmo de uma nova construção conceitual (DUMAS, 2019, p.6).

A categoria de corpo que abordaremos no decorrer dos capítulos, visa se afastar da proposta de uma perspectiva de totalidade, mas assume a condição de construção, entendendo o corpo enquanto totalidade imaginada e construída conforme a abordagem proposta por David Le Breton (2003).

Enfatizo que a constituição do corpo é uma construção simbólica, elemento que é fundamental para compreendermos certas complexidades constituidoras, que assumem condição duradoura na memória que é compartilhada por estes grupos.

Assim, ressalto a importância das culturas afro-diaspóricas como fundamentais para criação destes símbolos, percebendo que na força do mito elas encontram potência nos imaginários que constituem a ação dos indivíduos no mundo.

Para ponderar os aspectos culturais na formação destas identidades negras, recorro aos estudos da diáspora promovidos por Stuart Hall (2003), entendendo que os valores culturais possuem a manutenção sujeita a certa permeabilidade resultante das migrações. É na percepção do caráter aberto da cultura que entendo a produção de novas formas criativas entre os sujeitos oriundos da diáspora, em uma bricolagem que ressignifica as tradições reinventando-as.

É por meio destas bricolagens de tradições que identificamos o conteúdo sincrético, percebendo que no ato de compartilhamento de valores culturais encontra-se a manutenção de muitos dos aspectos étnicos atrelados as origens.

Neste sentido ressalto a importância do estudo das tradições culturais afro-brasileiras, percebendo que por meio do corpo elas conservam as marcas palpáveis que referenciam esta bricolagem cultural, elemento recorrente nos movimentos migratórios da diáspora negra brasileira.

Para trabalhar com o conceito de mito, recorri a percepção apontada por Serra (1999) destacando a importância de uma comparação transcultural para um

redesenho do conceito de mito no uso antropológico. Assim, o desafio foi pensar no mito enquanto formas distintas de manifestação da cultura, se afastando de uma perspectiva helenística, esta que permeou a formação do pensamento ocidental.

Ressalto esta enquanto uma das escolhas fundamentais para constituição da análise, manifesta no desafio do etnógrafo a um constante deslocamento do olhar com intuito de abranger certas complexidades. Sobre o conceito de mito, não nos afastamos da proposta de Lévi-Strauss sobre o tema, mas diferentemente do que é abordado pelo autor não impus uma condição prévia para identificação destes mitos. Sou sensível as diferentes formas e linguagens “escritas ou não” que são acessadas pelos indivíduos para identificação e transmissão.

Conforme abordado por Rocha (1996) assumo que mito é uma narrativa, mas também é fala. Mito é contradição, é expressão de paradoxos, a manifestação das inquietações sobre a vida. O mito fala diretamente sobre a existência, o “estar no mundo”, elemento fundamental na constituição das relações sociais. Ciente desta dificuldade de elaborar uma definição, abraço o sentido difuso da formulação como força para entender este “outro” corpo que se desvela.

Empregamos a pesquisa qualitativa baseada no método etnográfico, tendo por base a técnica da observação participante (MALINOWSKI, 1984), associada a entrevistas. O registro por meio do vídeo, fotografias e diário de campo foi realizado como forma de fortalecer a interação com os interlocutores, consolidar os dados e interpretá-los à luz de teorias antropológicas.

Roberto Cardoso de Oliveira (1998) destaca que as entrevistas combinadas com observação participante se complementam dialogicamente, possibilitando o exato encontro etnográfico. Já em acordo com a Antropologia Interpretativa de Geertz (1978), assinalo que a cultura ou realidade social do grupo a ser estudado deve ser explanada como um documento, “*um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos*” (p.321).

Assim, busquei desenvolver uma leitura das experiências vivenciadas em campo por meio da descrição densa de uma “hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais performances são produzidas, percebidas e interpretadas” (GEERTZ, 1978, p.17).

Com base nas críticas propostas por Clifford (2002), sobre autoridade etnográfica escolhi um modelo dialógico e polifônico de textualização e contextualização do encontro etnográfico, através do qual busquei interpretar estas

narrativas e performances, que em si, constituem as percepções de meus interlocutores sobre suas vivências.

Na escrita etnográfica busco evidenciar enquanto “dados coletados em campo” a própria constituição das construções de outros. Conforme DaMATTA (1978), através do registro no diário de campo levei em conta não apenas os dados objetivos, mas também a dimensão subjetiva da experiência etnográfica. Foi por meio da objetivação que constitui o meu caminho, por vezes surpreendido, experienciei as emoções e dilemas propostos ao etnógrafo em trabalho de campo. Busquei evidenciar esta articulação entre teoria e dados empíricos através do processo de escrita, interpretando a gama de informações obtidas para melhor tecer a trama manifesta por meio dos significados.

Com intuito de alcançar maior abrangência nos debates sobre a constituição do biográfico contextualizando o método etnográfico, recorri ao conceito de etnobiografia proposto por Gonçalves *et. al.* (2012). Não creio na produção de uma visão “autêntica” e essencialista que objetive alcançar “o ponto de vista do interlocutor”. Assim, busco dar conta das complexas relações de alteridade implícitas no encontro etnográfico e nesta representação sobre o outro, realizada com ele, a partir de distintas construções dialógicas.

Recorrer a noção de etnobiografia é problematizar o etnográfico/biográfico, oferecendo ênfase as experiências do sujeito e suas percepções culturais, estruturando uma narrativa que abrange estes dois aspectos simultaneamente, apresentando tensões na relação entre subjetividade e objetividade, cultura e personalidade.

Quanto ao material imagético que será produzido no trabalho etnográfico, partiremos da proposta de Gilbert Durand (2001) através da constituição da Teoria do Imaginário, na qual destaca que os seres humanos são habitados por imagens, se refletem por meio delas e emolduram o tempo e o mundo, partindo de determinadas constelações de imagens acionadas em suas tradições culturais.

Nesta perspectiva, o registro imagético do encontro etnográfico será preconizado de forma a estimular a experiência etnográfica de maneira multilateral. As imagens produzidas em campo, *a posteriori*, são incorporadas à narrativa, atribuindo matéria ao tempo narrado, acrescentando densidade e vibração em um ritmo singular às distintas faces do tempo. Neste sentido, entendo que o método de

tratamento da imagem em uma etnografia da duração possibilitará um desvendamento destas estruturas subjacentes implícitas nas narrativas.

Destaco que considero como primordial na composição da tese, a constituição de um acervo audiovisual que ressalte o *corpus* fotográfico e videográfico produzido em campo, encontrando nestes registros um campo fértil para o registro e o fomento da experiência. É a ampliação do debate que possibilita ao etnógrafo figurar em imagens as problemáticas de pesquisa, que no decorrer da leitura assumirão uma visibilidade própria.

Ressalto a importância das contribuições de Eckert e Rocha (2013) sobre o fenômeno da memória e da duração entendido como cerne das afinidades sociais dos habitantes do espaço urbano contemporâneo. Com base nos estudos concernentes à narrativa biográfica e trajetória social, almejarei refletir sobre a construção de sentidos dos espaços sagrados em meio à metrópole brasileira.

Percebendo as distintas negociações que envolvem, esta constituição de corpo e etnicidade, produzindo formas de interpretação e negociação que evidenciam o caráter inacabado do viver urbano sobre as estruturas espaço temporais, que destacam o fenômeno da alteridade e da experiência humana com a cidade.



2 CORPOS QUE EMERGEM DO SAGRADO – uma autoetnografia

Por meio deste texto me proponho a parcialmente desenvolver uma autoetnografia performática como método de escrita. Neste sentido busco problematizar as resistências entre o “coletivo” e o “eu” no ato de minha escrita etnográfica. Partindo de uma epistemologia pós-colonial, adentro em um espaço das diferenças buscando por olhares descolonizadores sobre minha própria percepção acadêmica do fazer antropológico.

Denzin (2018) em seu livro “*Performance autoethnography*” sugere que no desenvolvimento de uma autoetnografia performática, deixemos que as críticas emanem das relações que estabelecemos em campo. De certa forma, a partir da exposição de nossas fragilidades nos permitimos questionar as estruturas opressivas que fazem parte de nosso cotidiano. É o ato de interrogar-se, se lançando na contradição a fins de conectar nosso tema com as experiências biográficas, tecendo críticas a nossa própria estrutura social.

Por isso não me detive a tentativa interpretar estes “outros”, mas almejei dialogar sobre como estes outros me afetavam diante das sensações e experiências compartilhadas no espaço. Acredito como necessárias iniciativas que dialoguem com a individualidade do pesquisador, suas performances e métodos de abordagem em campo. A autoetnografia pode ser entendida como uma estratégia metodológica que busca desfazer os silêncios individuais/coletivos na forma como produzimos o conhecimento.

Foi partindo desta perspectiva, que adentrei em minha experiência de observação em casas religiosas de matriz africana. Iniciei a observação em um templo tradicional situado na cidade de Canoas, Rio Grande do Sul, Brasil, a casa de Mãe Hércia de Oxum, ali que participei de festividades, rituais, jantares por um período de um ano, no intuito de constituir conhecimentos para meu campo.

Minha proposta de observação foi abranger certos aspectos relacionados aos costumes estabelecidos em uma casa religiosa de matriz africana. Também ansiava possuir maior experiência a respeito das rotinas estabelecidas na casa religiosa. Nas festividades que participei, busquei me posicionar em um ponto de observação que

fosse possível registrar as reuniões. Sempre procurei ficar próximo a porta do salão onde se realizavam encontros religiosos das reuniões da umbanda². Meu objetivo foi perceber o trânsito de pessoas, analisando os perfis.

Evidente que para adotar esta compreensão, fez-se necessário um deslocamento fundamental para constituição da etnografia. Uma postura que desafiou os limites do observar, tornando indispensável o envolvimento com os participantes da casa. Eu entendo que o ato de participar pode ser subjetivo e ausente, já o ato de sentir exige emoção, engajamento e sensibilidade. Neste processo foram muitos jantares, reuniões, conversas, tudo com o objetivo de abranger as rotinas dos fiéis que ali participavam.

Segundo Rosaldo (1984) as emoções são pensamentos que oferecem sentido aos rubores (vergonhas, modéstias, pudores). A emoção nasce das sensações que nos constroem, nos desafiam, proporcionam calafrios no estômago, emoção é pele. São pensamentos que são incorporados, que invadem nossas percepções com a sensação de estarmos envolvidos.

É importante destacar que este terreiro ao qual observava mantinha características multiétnicas, onde a Mãe de Santo possuía uma consciência sensível as origens africanas da práxis religiosa, tendo uma aproximação afetiva com os elementos étnicos da religião. Ela possuía orgulho de sua linhagem, em especial a proximidade com as práticas ancestrais.

Percebi que de certa maneira os frequentadores da casa mantêm um acordo entre os praticantes que media as tensões étnico/raciais. Parece haver um ajuste entre negros e brancos nas práticas, rezas e relacionamentos. Este acordo visa equilibrar uma identidade social comum para o grupo de praticantes. Mãe Hércia é muito atuante, e acaba também sendo um importante elemento nessas mediações. Como é um terreiro que abrange as camadas altas da sociedade, maioria dos frequentadores são brancos³ e ostentam poder aquisitivo.

² No sul do Brasil muitas casas de batuque também praticam a Umbanda em seus terreiros.

³ Tema que discutirei a posteriori.



Figura 2 Mãe Hércia atuando nos rituais
Fonte: do autor (2019)

Nas reuniões que frequentei, sempre percebi a sala lotada de pessoas imersas em experiências proporcionadas pelo momento do rito. Muitas “ocupadas⁴” pelos

⁴ Machado (2013) enfatiza que no Batuque Gaúcho a alma é análoga à pessoa sem o corpo. Assim, o corpo é algo a ser ocupado, seja pela pessoa (em parte) ou por um orixá (inteiro), “*seja pela metade orixá/metade pessoa*” – os Axeres. (Machado, p.150) Assim a pessoa é decorrência do somatório das partes (alma e corpo) junto com seu orixá que não é uma parte, mas um todo. Neste sentido o corpo, alma e Orixá são componentes do que seria que constituem uma totalidade relacional. O termo “ocupação” é uma definição recorrente em principal nas casas de batuque gaúchas. É uma expressão que visa definir a experiência dos devotos com seus Orixás. Neste contexto, os devotos não têm consciência de que estão no processo de transe, ocorre um lapso na memória do ocupado. O termo incorporação não é utilizado, sendo que referenciar “ocupação” é mais recorrente nas casas que tem referência no batuque.

Orixás⁵. A reunião seguia diferentes períodos, dos quais eu sempre procurei me abster mantendo distância a título de evitar constrangimentos, reservando-me a observação. Enquanto pesquisador a experiência era confortável, pois mantinha certa sensação de neutralidade na cena. Possuía ciência de que estava incluído, embora atuasse como se não.

Esta lógica nem sempre funcionou. Houve momentos quando realizava imagens com a câmera, e fui conduzido por entidades para entrar na sala onde eram realizados os rituais. No meio do círculo fiquei parado onde os Orixás dançavam. Ali recebi mensagens da parte de pessoas ocupadas. As divindades representadas em seus filhos, comunicavam estar satisfeitos com meu trabalho declarando proteção para que tivesse êxito.

Foram diversas sensações, muitas confundiram a percepção sobre o momento. Por um lado, queria manter a neutralidade, por outro sentia que as fronteiras referentes a minha relação com a casa religiosa eram transpostas por meio da experiência.

Possuía minhas próprias percepções sobre questões de crença relativas à experiência⁶, mais foi a sutileza do momento que me permitiu confundir as noções do que era “estar dentro, observando de perto” (Magnani, 2002). Com a mudança de posicionamento do meu ponto de observação, percebi que havia um *iato* entre observar a cena de fora com a câmera em segurança, a estar dentro protagonizando a experiência, sujeito as mesmas condições de todos os participantes do ritual.

A sensação dentro do espaço ritual era completamente distinta, contando com um conjugado de performances e sentimentos que amplificavam a experiência sensorial do “estar lá”. É importante a afirmação de que certas noções só constituirão sentido a partir do momento que nos permitimos transpor estas fronteiras. O campo não deve somente ser observado, o campo precisa ser observado e experienciado.

Esta forma singular a qual escolhi para iniciar o capítulo, deve-se a necessidade de oferecer destaque para as formas de afetação necessárias ao pesquisador quando

⁵ Para os iorubás tradicionais e seguidores da religião presente nas Américas, os Orixás são divindades (Deuses) que foram agraciados por Olodumare ou Olorum (ser soberano), com os poderes e deveres de criação e governo do mundo. A cada um deles foi concedido responsabilidade sobre distintos elementos da natureza, atuação nas dimensões da existência, influência na condição humana e poder de intervenção na vida social. (PRANDI, 2001, p. 20)

⁶ Deixo o registrado que tradição ou afetação da modernidade na práxis religiosa inerente à Umbanda ou Candomblé, ou até outras religiões afro-brasileiras, ou distinção nas práticas religiosas não são objeto de análise ou discussão nesse trabalho.

se lança no campo das religiosidades. Em um espaço permeado por tantas questões, sem a imersão no momento, teremos dificuldade de entender a trama desenvolvida durante o ritual.

Para alcançarmos a lógica das experiências que envolvem transcendência, devemos perceber a força enredada na constituição destes territórios sagrados. É necessário levar em conta a implicação dos rudimentos emocionais e sensoriais contidos no ambiente, dotados de aspectos micropolíticos da experiência.

Nessa visão, além de não possuírem essências transculturais, as emoções já não teriam atribuições de essências, ainda que relativizáveis, sendo sempre referidas ao contexto e enunciação dos discursos. As emoções teriam uma capacidade “micropolítica”, ou seja, uma capacidade de dramatizar, reforçar ou alterar as relações de poder, hierarquia ou status do sujeito que as sentem e/ou expressam. (VICTORA & COELHO, 2019)

Gama (2016) destaca que nos últimos anos a antropologia tem oferecido uma atenção especial sobre o lugar da percepção, onde as emoções, sentidos, agências, assumem uma importância fundamental na compreensão do fazer etnográfico. Pensar nas constantes transformações que a própria tecnologia tem promovido, as rápidas mudanças nas formas de comunicação, bem como, a transitoriedade da própria relação com corpo, somos conduzidos a conjecturar sobre os recursos que acessamos na composição de nossa abordagem.

O mundo e as pessoas estão em constante transformação, sendo impossível fixar conhecimentos, experiências, ou grupos sociais em papéis, vídeos, áudios e imagens. As interpretações/Recepções e usos também se transformam no tempo e no espaço, e são sempre múltiplas. (GAMA,2016, p.119)

É necessário ter a atenção direcionada para os sentidos que estão além da visão, que nos indicam aprendizados que estão nos movimentos, música, aromas, olhares etc. Esta corporeidade suplanta as elaborações discursivas, é a presença do corpo no mundo. A cultura é fator fundamental na discussão, sem cultura não há materialidade para o corpo. Mas a cultura precisa compreendida e incorporada para além dos sentidos, oferecendo significado a forma como experienciamos o corpo.

O que é tangível encontra sentido na cultura, descobrindo a sua substancialidade nos atravessamentos e conjunturas sociais e culturais. Estas são rudimentos constituintes dos fundamentos das experiências do corpo. A identidade advém do discurso, mas também é práxis. Nós praticamos todos os dias nossa identidade.

O corpo conforme temos abordado, obedece a lógica da constituição a partir da relação com o outro. O corpo é o terreno fértil para construção das identidades, o livro onde lemos por meio de sua presença no mundo as identidades dos sujeitos. O corpo carrega as marcas da história como cicatrizes, e é argila moldada por discursos e práticas de disciplina.

É apenas por meio da relação com o outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado "positivo" de qualquer termo - e, assim, sua "identidade" - pode ser construído (HALL, 2011, p. 110).



Figura 3 Mãe Hércia Ocupada por Ogum
Fonte: Do autor (2019)



Figura 4 Festa de Ogum
 FONTE: Do autor (2019)

Um elemento importante que posso destacar em minha experiência de observação, foi possibilidade de perceber como os sentidos são construídos dentro de um conjunto de experiência performáticas e emocionais, que dependem inteiramente dos aspectos sensoriais.

Embora acredite ter a noção sobre o papel exercido pelos participantes durante o ritual, foi no momento que eu entrei no círculo sacralizado, que percebi como as sensações se transformaram drasticamente, me conduzindo a perceber os diferentes sentidos que se complementavam por meio da experiência.



Figura 5 Festa de Ogum - Imagens e Objetos
 FONTE: Do autor (2019)

O aroma do incensário com diferentes ervas que haviam esfumaçado o ambiente, era cheiro forte e agradável que se misturava a muitos perfumes que eram derramados em oferendas aos Orixás. Também sentia o aroma da comida, bebidas, dos charutos que eram utilizados e consumidos durante a cerimônia.

O toque físico das pessoas ocupadas que performaticamente ritualizavam “mandingas” sobre mim, me cativou como forma de benção e alívio espiritual. O movimento dos corpos, danças, os diferentes atores que se apresentavam em cena. Em suma, o ambiente é carregado de linguagens que só eram acessíveis pelo não verbalizado.

Foi a possibilidade de uma simetria, uma transição onde deixei de ser apenas quem observa, para tornar-me um participante sujeito as mesmas experiências dos observados. Estabeleci uma conexão com as condições propostas no ambiente. Ali poderia ser inquirido, observado, questionado, tocado fisicamente. Não foi a experiência religiosa em si que me afetou apenas, mas a possibilidade de perceber os conhecimentos que emanavam dela. O momento me possibilitou ver o contraste da construção do meu corpo, na relação com o outro, em especial com o corpo do outro.

Estar dentro do círculo foi a possibilidade de perceber os sentidos por meio das alteridades manifestas na experiência. A nossa percepção sobre o corpo é carregada de sentidos que vão além do que contemplamos através da nossa imagem refletida, é um constructo de valores, pudores, crenças, que definem nosso estar no mundo.

O corpo é também imaginado, construído no âmago, só pode ser revelado nesta relação simétrica com o diferente. O estar no círculo não era só a minha presença física, mas também a minha existência sendo pareada com estas existências que no momento ritual também assumiam novas configurações.

Durante o processo do ritual os corpos eram envolvidos em um intercâmbio de atuações que emanava da experiência e do transe. No centro desta trama, encontramos Orixás atuando ativamente na constituição dos corpos. Eles são personagens fundamentais que atraem para si os significados nutrindo a vida do grupo.

Durante a reunião eu percebi que é “nos e dos” Orixás que os sentidos emergem durante o rito, é neles que os rumos para vida e corpos são construídos. Eles guardam na voz o destino de seus filhos e protegidos, atuando em dimensões equivalentes e conectadas ao mundo dos vivos.

O sentido para o corpo não está somente no físico, mas em dimensões de sentidos que transcendem a esfera da existência, apontando para a dualidade de mundos que é experienciada pelos presentes. O homem está no mundo, mas precisa do Orixá em outra esfera para atuar sobre a sua existência, oferecendo sentidos. Quando o Orixá assume o corpo do seu devoto há uma reconfiguração de mundo e existência.

Por isso quando afirmo que o corpo é a peça principal para constituição da trama, compreendo que dele é que surgem os sentidos que constroem a experiência. É no corpo que a linguagem manifesta o sentido, é nele que os personagens atuam constituindo mundos, é no corpo que a reza se consolida.

Em uma das conversas informais com uma das lideranças religiosas sobre o papel do corpo nesta experiência, especificamente nas de matriz africana, o babalorixá me ofereceu o seguinte argumento: *“Para nós da religião, a reza, no batuque e candomblé, é muito diferente dos cristãos. Os cristãos rezam com a voz,*

no silêncio! Nós rezamos diferente, nós da religião rezamos especialmente com o corpo” (Babalorixá João⁷).

A reunião no ritual da Umbanda é precedida de diferentes momentos, reza e canto antecedem a experiência, mas é na dança do Orixá que o sentido se constrói. *"A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas entidades"* (Ortiz, 1978, p. 69).

O Orixá é livre, como o corpo precisa ser livre. O Orixá dança, se alegra, ri, grita, para trazer sentido aos que o observam. O Orixá é também parte do humano, das limitações da vida. O Orixá também se irrita, come, bebe e escolhe as suas músicas ditando o ritmo da reunião. Estar no círculo é estar sujeito a vontade do Orixá, é estar transitando entre estes mundos que reconfiguram existências.

Um dos pontos de tensão na minha experiência, onde senti fragilidade e afetação, foi estar sendo guiado pelo Orixá durante o ritual. Tal situação tensionou minhas expectativas. Ouvir os conselhos e opiniões sobre o meu mundo, o meu corpo, no contexto proposto, foi desafiador pois estava em um espaço constituído para mover as consciências. O ritual é o caminho que aguça o corpo, mas é no Orixá que o sentido se constrói.

Não meramente na voz e percepções sobre o mundo dos vivos, mas em sua ação como um todo. Na presença do Orixá existe a voz e o canto, mas a força está no corpo que dança freneticamente. A dança é celebração e riso, é música, mas acima de tudo encantamento. Com o corpo dançando o Orixá encanta os observadores, atraindo para si as expectativas. Os corpos movem os objetos, os Orixás movem as pessoas e os corpos.

Assim, quando destaco este meu movimento no contexto do ritual, quero enfatizar a importância do corpo em diferentes dimensões no ritual religioso afro-brasileiro. O corpo é o tema central da trama, os sentidos são construídos no seu entorno durante o ritual. Todos os movimentos, objetos, comidas e bebidas são para ativar o corpo. Mas não o corpo que assiste, mas o corpo que atua, que pode ser possuído e ocupado pela entidade.

Eu percebi em minha experiência que as expectativas da reunião estavam centradas no momento da chegada dos Orixás. Os movimentos são realizados com

⁷ Interlocutor não quis se identificar solicitando anonimato.

esmero, obedecendo os ritos, todos dotados de elementos sensíveis para aguçar os sentidos do corpo. Tudo para que o Orixá apareça e possua aqueles que escolher, dando voz e ritmo para a fé dos que assistem, agindo e determinando o destino dos vivos.

Bruno Latour (2008) desenvolve o tema destacando que possuir o corpo é um aprendizado de afetação, é ser posto em ação e movimento através da sensibilidade, ter voz, permitir-se experienciar o despontar da vida. Para o autor o corpo é o destino comum, é uma interface que se torna descritível através da afetação, que pode ocorrer por meio de atores humanos/não humanos.

O ritual é um alargamento da vida comum, uma síntese de nossa relação com o corpo e mundo. Podemos entender o rito enquanto metáfora, como imagem da ação e constituição de nossos corpos. Na vida sacralizamos momentos, atuamos papéis, e nos reservamos em espaços sagrados por nossa devoção a própria existência, ao self.

E neste contexto o corpo é fundamental, pois ele é o que dinamiza nossa trajetória, aguça nossas sensibilidades e nos desperta para aquilo que acontece no mundo. Não faria sentido definir uma noção direta, mas sim explorar as sensibilidades que convergem para estes outros elementos. O corpo é o espaço reservado para manifestação desta ambiguidade.

Para o autor as partes do corpo não são percebidas de maneira instantânea, mas são adquiridas gradualmente, simultaneamente aos reflexos que o mundo causa em nossas percepções. *Adquirir um corpo é um empreendimento progressivo que produz simultaneamente um meio sensorial e um mundo sensível* (LATOUR, 2008, p.40).

No ritual o corpo está no centro da reunião, através do Orixá ele assume protagonismo oferecendo sentidos para os corpos ali presentes. Esta questão é tão fundamental durante o processo de apresentação dos Orixás, que os movimentos do corpo se tornam assinaturas da presença, designam o status e atuação.

Uma das experiências marcantes durante as conversas com as lideranças religiosas das casas que visitei, foi a capacidade de lerem os Orixás pelos movimentos do corpo. Luzia de Oxum é uma destas pessoas que me instigaram sobre os diferentes mistérios da prática da religião. Hoje com aproximadamente 60 anos, ela é a filha mais velha da Mãe Hércia.



Figura 6 Luzia atuando durante a reunião
FONTE: Do autor (2019)

Ao fazer um exercício onde mostrava fotos e vídeos de outras incursões a campo da qual participei, ela olhava as fotos e vídeos e dizia quais eram as entidades que estavam presentes nos diferentes momentos e reuniões religiosas que eu havia registrado.

Frases como: “*Olha que Exu Lindo*”, “*esta pomba gira está feliz*”, entre outras, que me instigou a tentar entender como realizava o processo de identificação da atuação de cada Orixá. Ao perguntar como ela conseguia identificar com tanta facilidade, ela me respondeu: *São muitos anos de religião, eu olho e vejo!*



Figura 7 Ocupados
 FONTE: Do autor (2019)

Dentro do contexto ritual existem muitas festas em que os fiéis dançam como forma de participar da celebração ritual. É o caso do Xirê de Batuque, que conta com a necessidade de corpos em movimento, ressaltando o ritmo dos tambores e cantos evocando um passado que é ressignificado através do corpo dos fiéis.

São danças muitas vezes coreografadas, referenciando os Orixás e sua atuação na vida de seus filhos. Neste caso a dança opera no âmbito consciente dos fiéis por meio de performances ritualizadas. Essa relação é diferente da experiência nas danças resultantes dos processos de ocupação pelos Orixás.



Figura 8 Ocupados 2
 FONTE: Do autor (2019)

Lara (2017) destaca que a dança do indivíduo em processo de ocupação apresenta outras formas de expressão que comunica elementos que referenciam a cultura. Ainda que esta dança de certa maneira respeite alguns princípios, o ocupado possui maior liberdade no acesso aos símbolos por meio do corpo. A forma como ele se move possui uma performatividade peculiar, intensa e transcendente.

Para a autora o sujeito em processo de ocupação, no decorrer do rito utiliza-se livremente dos símbolos da cultura para produzir sentidos com seu corpo. O que se destaca é a forma como orchestra esta simbologia por meio do transe. Estes símbolos que são acessados não estão somente nos saberes conhecidos do grupo, mas resultam da sabedoria coletiva dos fiéis.

O fiel é “ocupado” pela dança em dança. Ele não age mais cotidianamente. Há uma simbologia de base que estrutura o ritual e a dança daqueles que estão ocupados para ir além do gesto e do movimento numa qualidade de presença destacada diferente daquela dos não ocupados. Esses gestos tornam-se ações, os braços não simbolizam espadas, parecem ser espadas. Eles se envolvem totalmente na dança e as vivenciam. Há um envolvimento total do corpo e da mente que guia o movimento. A forma com que o fiel em transe concatena e ressignifica constantemente seu dialeto corporal está

longe da significação racional e da decifração do código, é algo muito mais sensorial e emocional. O movimento concretiza o invisível, o mítico, o remoto que pertencem ao imaginário dos fiéis. (LARA, 2017, p.103)

O que busco distinguir por meio deste texto é a experiência resultante do processo de ocupação pelo Orixá operante na vida do fiel em esferas do subconsciente, acessando informações que estão impregnadas na cultura que circula nestes espaços. Existem elementos no aprendizado deste corpo que estão na esfera da transmissão oral, por outro lado os saberes não se limitam somente ao que é racionalizado pelo grupo.

Os sentidos também se constroem em esferas de subjetivação, em uma linguagem que se manifesta neste encontro de corpos. É uma linguagem produzida pelo corpo dos presentes, que se torna legível por meio da experiência. Esta experiência pode ter a ação em diferentes momentos na trajetória do indivíduo, o tornando sensível a este corpo que é construído e compartilhado no espaço ritual.

Quando a mãe Luzia fala: “*eu olho e vejo*” não está referenciando somente a sua capacidade “espiritual” de entender estas relações presentes no espaço ritual, mas faz referência a sua construção de corpo, que resulta de anos de experiência entre processos de racionalização e subjetivação dos conhecimentos. Ela conhece as distintas linguagens de evocação por meio da corporalidade, mas também percebe os símbolos articulando a presença do Orixá.

Por meio do corpo os movimentos são usados para evocação do Orixá, são gestos simbólicos que convidam a presença da divindade a se manifestar no rito. Mas os mesmos símbolos são potencializados possuindo articulação própria nos processos de ocupação.

Assim, podemos afirmar que o corpo no processo ritual produz dois tipos de linguagem, a de evocação e a de presença. O protagonismo do corpo por meio destes processos referência a cultura, indicando que por meio dele distintas formas de aprendizado e saberes são comunicadas. Para entendermos a articulação destes saberes, precisamos perceber o corpo na condição de texto legível para olhos treinados.

É nessa articulação do sujeito que encontramos os sentidos para o corpo, no aprender afetar-se por meio do outro, a profundidade do sujeito se encontra nesse ressoar com os outros, quando estas diferenças produzem novas formas de sentidos. A maneira como nos afirmamos no mundo, nossos sentimentos e ações, são

desencadeados por estas diferenças impressas no mundo. *A semelhança não é o único meio de incorporar mundos nas palavras* (LATOURE, 2008, p.44).

Pensando na construção deste corpo que parte do coletivo, Michel Maffesoli (1998, p. 48) destaca que o sentimento de comunidade é marcado por um corpo coletivo que opera sobre o individual, onde por vias das linguagens se constitui um espaço de compartilhamento. Este compartilhamento cria a possibilidade de sentido e existência para o grupo, em uma sociabilidade com características orgânicas onde as interações sociais determinam as relações. É uma bricolagem,⁸ de culturas que emana dos processos comunicativos.

A corporeidade é o ambiente geral no qual os corpos se situam uns em relação aos outros, sejam os corpos pessoais, os corpos metafóricos, os corpos naturais ou os corpos místicos. É, portanto, o horizonte de comunicação que serve de pano de fundo à aparência (MAFFESOLI, 1996, p. 134).

Para Maffesoli a emoção e razão surgem deste corpo no qual se situam as relações humanas. Através dos sentidos o sujeito recebe estas sensações-percepções, interpretando-as, conferindo significado, partindo da cultura ao qual está imerso. O tempo que perpassa esta construção de corpo mantém uma condição histórica e cíclica. A formação de comunidades, deste corpo coletivo, é uma relação palpável, tátil, que indica uma dimensão afetiva e sensível que constitui estas agregações, *“na massa a gente se cruza, se roça, se toca, interações se estabelecem, cristalizações se operam e grupos se formam”* (MAFFESOLI, 1987, p. 102).

Estas mediações criam as condições para aquisição do corpo, as controvérsias são fundamentais na incorporação, elas amplificam os sentidos do/no mundo. Aprender com a afetação é distinguir que quanto mais conhecemos o outro, mais reconhecemos a intensidade e amplitude das diferenças existentes no mundo.

O que é interessante para construção do corpo, nesta apreensão é acompanhado de risco. O risco da exposição, da afetação de sensibilidades, a superação de pudores e medos, é o que nos oferece acesso às diferentes formas de construção do corpo no mundo.

“A Sério”, responde o corpo articulado, com alguma surpresa benévola, “para que queres estar morto? Por Mim Prefiro estar vivo, e por isso quero mais palavras, mais controvérsias, mais contextos artificiais, mais instrumentos, para me tornar sensível a cada vez mais diferenças. O meu reino por um corpo mais incorporado! (LATOURE, 2008, p.45)

⁸ Claude Lévi-Strauss adotou o termo para fazer referência a culturas ou aspectos de distintas culturas que se mesclam dando origem a novos padrões culturais.

Na discussão lançada por Merleau-Ponty⁹, descobrimos uma “fenomenologia da corporeidade” que apresenta a tentativa de apontar a compreensão do self a partir da percepção de que nossos corpos estão no mundo, distinguindo-os como fonte de existência e experiência.

Portanto, não se deve dizer que nosso corpo está no espaço nem tampouco que ele está no tempo. Ele habita o espaço e o tempo. [...] O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos. [...] Diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirindo quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 193-203).

A perspectiva fenomenológica possui um papel fundamental na compreensão de certas configurações de corporalidade, como estas se comportam na dimensão existencial intercambiando consciências “no e para” o mundo. Neste sentido encontro importante para esta pesquisa a percepção do corpo enquanto “veículo do ser no mundo”. Partindo dele o indivíduo se relaciona com objetos e humanos, um corpo com intencionalidade, se prendendo ao tempo neste contexto de duração da memória para produção de sentidos.

2.1 Os corpos em construção

Interessante foi observar a forma como os frequentadores da casa lidavam com a minha presença nos momentos de observação. No primeiro instante era perceptível o desconforto por parte das pessoas que estavam na reunião, em especial pelo fato da necessidade de entender o porquê eu estava fazendo registros.

Alguns perguntavam quem eu era, e qual o propósito de minhas observações durante as cerimônias e rituais. Percebia que havia certa resistência por parte de alguns, em especial por conta das questões relacionadas aos processos de ocupação, que são momentos sensíveis e dizem respeito a questões que reforçam a intimidade do grupo.

O apoio da Mãe Hércia foi fundamental na minha inclusão no processo. Hoje com 80 anos, goza de uma vitalidade impressionante. Tendo sua experiência na religião a aproximadamente 53 anos, é uma das casas de batuque mais tradicionais

⁹ Maurice Merleau-Ponty filósofo fenomenólogo francês. Para o autor o "corpo próprio" não é apenas uma coisa, mas é um objeto potencial de estudo para a ciência.

da cidade de Canoas. Mesmo possuindo esta trajetória, se permite ter uma atuação discreta, não estando presente nos circuitos mais habituais da prática em Canoas.

Perguntei a ela o porquê de não estar presente nestes circuitos, e ela afirmou: *“Meu filho, estou muito velha para isso. Antigamente eu participava, mas hoje já estou muito cansada disso.”*



Figura 9 - Mãe Hércia de Oxum
FONTE: Do autor (2019)

Hércia foi atribuindo sentido a minha presença, bem como, a sua filha Luzia a partir da alocação dos Orixás. Elas assinalavam por meio de sua representação enquanto lideranças, a importância que os Orixás davam para minha presença e registros. Hércia também reproduzia a vontade da Comadre, a pomba gira responsável por ela e pela casa.

A comadre é uma Pomba Gira muito geniosa, tendo temperamento forte, coordena humanos e Exus de forma severa. Esta relação entre atores humanos e não humanos possui uma importância fundamental na mediação das relações entre as pessoas no espaço. Tudo o que acontecia na casa, tinha que passar pela aprovação da comadre.

Ela tinha seu espaço reservado no pátio, determinado e escolhido por ela. A comadre tem gostos exigentes, não aceita presentes baratos, chegando a rejeitar alguns. Ela gosta de joias e perfumes caros, estes que ficam expostos dentro de sua casa, junto a sua imagem, que é localizada providencialmente na entrada da residência.

Na primeira vez que fui visitar a residência da comadre, tive que passar por sua aprovação. Hércia com cuidado me apresentou para ela, explicando o que eu estaria fazendo naqueles dias, e pedindo para que ela me ajudasse com meu propósito. Buscando compreender o momento, me apresentei e agradei a comadre por ter me recebido em sua casa.

Latour (2012) compreende que os actantes “atores humanos e não humanos” possuem abordagens e conjecturas particulares sobre distintos temas. Nesta conjuntura cabe ao etnógrafo respeitar com humildade esta relação estabelecida entre os atores, e por meio dela tentar apreender o que indica a dinâmica social do espaço.

Para entendermos a importância da Pomba Gira no contexto da casa, ela decide a localização dos cômodos e construções feitas na residência. Em certa feita ela mudou o lugar reservado para o salão onde se realizam as reuniões da Umbanda, alegando não querer ninguém dançando em cima dela. As conversas, mesmo informais, são guiadas por sua presença.

Sua atuação e interação acontece por meio de uma antiga relação estabelecida com a Mãe Hércia. A Mãe possui uma história antiga com a Comadre, que remete a sua juventude, onde nesta relação recebeu cura física e mediunidade em conta de sua devoção. É importante afirmar que estes dois atores são indissociáveis, Hércia e a Comadre interagem e atuam de maneira conjunta, possuindo entre elas um laço que constitui os sentidos, manifestando acordos e hierarquia.

O que busco indicar nesta relação de atores, é que o corpo constituído de Hércia, é também é o corpo físico da comadre. É por meio da comadre que se constitui o corpo social dos frequentadores da casa, tendo Hércia como mediadora onde recebem o acesso a Comadre para solução em diferentes situações. A comadre realiza os trabalhos mais complicados, intervindo em situações e mudando a conjuntura de seus protegidos.

Neste sentido, percebo que o corpo social possui muitas camadas que partem primeiramente da constituição individual do corpo do sujeito, segundo na relação deste corpo individual que encontra sentido no Orixá protetor. Mas também temos o

Orixá responsável pela casa, que em Hércia origina sentido e vontade, soluciona problemas e confirma sua presença aos frequentadores, tornando-se parte de suas construções individuais.

É possível ponderarmos que neste caso existe uma relação simbiótica como apresentada por Ramos¹⁰ (1980), onde na relação entre atores e construção dos corpos, este conceito indica a definição de um “complexo hierárquico”. O meu argumento, é que para compreendermos essas relações de constituição de corpo, faz-se necessária a compreensão da importância dos diferentes atores que interagem no espaço sagrado, e as possíveis leituras que advêm desta percepção que perpassa a construção individual do sujeito, na relação com a construção de um corpo social, que é afetado transversalmente por estes atores não humanos.

¹⁰ No texto “Hierarquia e Simbiose” de Alcida Rita Ramos (1980) / Enquanto hierarquia aponta para relações de “status em oposição” a relação simbiótica aponta para o caráter complementar das relações.



3 OS ORIXÁS DANÇAM NOS MOVIMENTOS DO CORPO NEGRO

O Grupo Graxaim foi uma iniciativa alvitada por alunos do PPGant (Programa de Pós-graduação em Antropologia) da Universidade Federal de Pelotas, que ocorreu durante o período de formação destes discentes entre 2018-2019. Para realização desta empreitada propomos a produção e compartilhamento de múltiplos conteúdos audiovisuais etnográficos, assumindo como intuito a promoção sucessiva de diferentes produções individuais e coletivas. Apresentamos como alicerce as múltiplas abordagens pautadas por uma perspectiva proposta dentro da antropologia visual, ressaltando aspectos da cultura, performance e arte manifestos em diferentes expressões. A proposta foi reunir estudantes e interessados em registros fílmicos e sonoros que possuíam interesse pelo estudo das distintas formas e expressões culturais, manifestando linguagens e narrativas sensíveis na pesquisa antropológica.

Através de um dos trabalhos de campo realizado pelo Grupo Graxaim, tive a oportunidade de conhecer o professor, coreógrafo, e diretor artístico Daniel Amaro. Atualmente ele é diretor e idealizador de diferentes espetáculos com temática negra na cidade de Pelotas, RS, Brasil, mas foi por meio de seu espetáculo Dança dos Orixás, que encontrei muitos elementos enriquecedores para minha pesquisa.

Unido a dois colegas da Universidade que participavam do grupo, Cicero Oliveira e Glênio Rissio, recebi o convite para estar acompanhando os bastidores do espetáculo de Daniel, a Dança dos Orixás. Naquele momento possuía uma compreensão prévia da problemática existente na cidade, mas o que me chamou a atenção foi as muitas tensões que envolviam o contexto do espetáculo.

A data do espetáculo foi no dia 12 de maio de 2019, onde se realizou a 9ª edição do espetáculo, que segundo Daniel foi escolhida por estar em acordo com a festa religiosa umbandista dos Pretos-Velhos, realizada um dia depois.



Figura 10 Daniel Amaro em entrevista
FONTE: Do autor, 2019

Em entrevista, ele destacou a importância simbólica da escolha da data, em especial pelo fato de o espetáculo ser realizado no espaço da Charqueada São João, que possui uma casa de Estância construída em 1810, que ainda mantém as características arquitetônicas originais que fazem referência ao Ciclo do Charque na região. A casa tem uma importância chave na construção narrativa do espetáculo, em especial por se tornar um espaço turístico na cidade que é muito frequentado por distintos setores da sociedade pelotense.

Fato que suscita uma intensa discussão por parte de ativistas negros, que ressaltam a morbidade do lugar devido as mortes que ali aconteceram. Simbolicamente este é um lugar de contradição, possuindo importância histórica atribuída pela musealização local, mas também carrega a marca dos mortos pelo trabalho compulsório.

Neste sentido, pensar na Charqueada como um espaço de espetáculo, pode ser vista por muitos como uma forma de agressão a memória, um desrespeito ao sofrimento. Por outro lado, ressaltar a importância deste passado abre as feridas ainda não curadas, trazendo para luz um embate que carrega a disputa de narrativas pelo direito à cidade.

A questão está na negação da presença negra na constituição da cidade, representada na forma como o negro é tratado por quem tem prerrogativa no direito

de narrar. Neste contexto é que Daniel lança o espetáculo Dança dos Orixás, se colocando no foco das tensões, entre o direito a memória e a batalha de narrativas.

Por meio do grupo Graxaim tivemos a oportunidade de produzir um denso registro do espetáculo de Daniel, que resultou na produção do filme etnográfico Dança dos Orixás. A proposta do filme etnográfico buscou ressaltar que a performance do espetáculo Dança dos Orixás possui um poder evocativo que conduz o espectador a um constante impasse, onde se confundem os limites entre a arte e religiosidade.



Figura 11 Capa Filme Dança dos Orixás
 LINK DO FILME ETNOGRÁFICO: <https://www.youtube.com/watch?v=MA0apekpSjY>

É nesta perspectiva que se desenrola a tensão proposta por esta produção. Jogando com o imaginário do espectador buscamos perseguir as sensações e emoções geradas pelo que é observado, em contraposição ao que é sentido.

Diante de um jogo de símbolos e performances que são articulados no decorrer da apresentação, percebemos os modos como os artistas lançam mão (ou não) de sua herança afro-brasileira por meio de suas experiências, permitindo que os espectadores sejam conduzidos por uma percepção que projeta a duração da memória sobre o espaço, acendendo fervores da fé e etnicidade.

Buscamos enfatizar que é jogando com estes diferentes imaginários que Daniel permite que o espetáculo transite entre os limites da arte e religiosidades afro-brasileiras. Percorrendo através das contradições, ele traz para si a discussão sobre

os corpos que são alvos de flagelo, corpos que se negam a sujeição, emergindo com força, fazendo parte da constituição dos corpos negros pelotenses.

Pensando na cidade enquanto agente, um ator não humano, que se relaciona com a vida de seus habitantes, oferecendo significado, entendemos que os escravizados do passado não são apenas memórias e histórias de vítimas de um passado cruel, marcado no corpo da cidade, narrativa muitas vezes reforçada na ênfase museológica. Nesta condição eles assumem uma significância maior, eles também são os corpos dos seus descendentes que manifestam sua vitória no tempo por meio da resistência.

Esta compreensão é importante, em especial para entendermos onde estão localizadas as tensões existentes na realização de um espetáculo em um local alvo de tantas sensibilidades. Na entrevista com Daniel, dialogamos sobre como lidamos com a dor da morte, com a perda, em especial com a força da memória contida na representação¹¹ da morte no espaço da charqueada.

¹¹ CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: _____. A História Cultural entre práticas e representações. Col. Memória e sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 13-28.



Figura 12 Dança dos Orixás 2021
 FONTE: Do autor, 2021.

Ele ressaltou a importância de levar uma narrativa negra, contada por negros para um espaço que é alvo de tantas contradições. Em principal pela cisão causada pelo uso de um espaço de sofrimento como palco, ele destaca como propósito a tentativa de “*construir uma narrativa negra, estabelecida por negros que narram a sua própria história*”. O objetivo do espetáculo é oferecer uma proposta de ressignificação para a charqueada, asseverando que “*é na ressignificação que o espetáculo encontra a sua força*”.

Ponderando as observações contidas no texto de Eckert e Rocha (2013), recomendando a constituição de uma etnografia da duração, percebi que a condição

temporal narrada em relação à memória produzida sobre os eventos do passado também representa aspectos do sujeito e seu mundo quando evoca estas narrativas.

Para mim enquanto etnógrafo se ressalta a importância da observação dos meios recorridos para esta recomposição do passado, e não apenas a menção à um fato preso ao tempo, mas entender como esta articulação do tempo se dá por meio de uma linguagem performatizada.

Sobre esta questão resalto a importância da duração da memória enquanto elemento fundamental na disputa de narrativas, possuindo como ponto fundamental a constituição destes corpos e o direito aos significados atribuídos aos espaços de sofrimento. Neste sentido Daniel destaca: *“As pessoas se confundem quando a gente comenta Dança dos Orixás (...) Eu entendo que o papel da arte é sintonizar as pessoas a uma herança de um povo que veio escravizado para o Brasil.”*

Acredito que a eficácia na abordagem do espetáculo encontre-se nestes diferentes elementos presentes na composição da trama. Não só o corpo que dança produz imaginários, mas o espaço é fundamental na constituição de sentidos, ele aguça os imaginários. A tensão existente na memória da cidade é o motor que desencadeia as alterações narrativas, trazendo para a luz da história os narradores.

Durante o período de observação percebi que o espetáculo tem seu início muito antes do horário estabelecido para o trajeto ritual, que constitui uma trilha guiada e dramatizada por personagens que incorporam os Orixás. É na música, no toque dos atabaques, antes do entardecer que os atores e dançarinos fazem o seu aquecimento. O espaço escolhido é a frente da antiga casa grande¹², as portas do símbolo do poder nas charqueadas.

Um silêncio apreensivo é quebrado pelo ritmo que evoca manifestando os toques ancestrais do tambor comandado por Cleber Vieira, Ogã¹³, babalorixá. Ele mantém uma postura ritualística em suas expressões. Em entrevista declara perceber o momento para além do espetáculo, é a sua história pessoal.

Junto a outros dois alabês, rege o ritmo do por meio do toque, comunicando aos dançarinos o tempo dos movimentos. Cleber em entrevista faz questão de destacar que é ogã em diferentes terreiros, lembrando sua história familiar na prática

¹² A casa-grande de engenho que o colonizador começou, ainda no século XVI, a levantar no Brasil [...] não foi nenhuma reprodução das casas portuguesas, mas uma expressão nova, correspondendo ao nosso ambiente físico e a uma fase surpreendente, inesperada, do imperialismo português: sua atividade agrária e sedentária nos trópicos; seu patriarcalismo rural e escravocrata (FREYRE, 2003).

¹³ Ogã (do iorubá -ga: "pessoa superior", "chefe", "com influência"; do jeje ogã: "chefe", "dirigente")

religiosa: “A religião, o toque, o canto, está no sangue”. É neste contexto que se apresenta para guiar com sua música os diferentes momentos do espetáculo.

Ainda em frente à casa, os ajustes finais são arranjados, os movimentos são evidenciados, os dançarinos são guiados para o aquecimento por Paco Gomes, coreógrafo e bailarino.

O ar está impregnado pela atmosfera evocativa do momento. Em meio a diferentes movimentos que poderiam ser considerados rituais, estão a observar os olhos de uma plateia que vai chegando aos poucos, sendo cativada pelos toques e movimentos atuantes sobre o palco simbólico da charqueada.



Figura 13 Espetáculo Dança dos Orixás, 2019
 FONTE: Do autor, 2019

Não existe um palco específico, ou uma montagem que referência um espaço reservado para atuação. O palco é a charqueada e seus meandros como um todo, é a atuação que evoca a memória no espaço, arrancando para fora as vozes que estão ali caladas por uma narrativa fria sobre o tempo.

Sem o corpo negro o espetáculo não se completa, pois a memória do espaço emerge do corpo. Nesse corpo que dança é que a memória produz potência, mas não apenas emoção e movimento, tornasse linguagem que denuncia declarando vitória na resistência. O calor da narrativa encontra no corpo negro dos dançarinos a potência, mas não em qualquer corpo, a narrativa é o corpo negro em uma disputa que toca o tempo aguçando jogos de memórias curvando o tempo do passado para o presente.



Figura 14 Espetáculo Dança dos Orixás, 2019
FONTE: Do autor, 2019

A história da charqueada e toda a dor que se produziu neste espaço de sofrimento não é contada apenas no papel. Em meio ao espetáculo é no corpo negro que ela encontra potência de linguagem, se traduzindo na presença dos movimentos dos Orixás que guia os espectadores para este mundo imaginado.

Mas a ênfase não se encontra no martírio ou no resgate de objetos da escravidão, que abrangem desde elementos resultantes de escavações arqueológicas, até a registros de uma memória negra que por vezes é somente referenciada pelo flagelo.

As populações negras por muito tempo foram historicamente marginalizadas no decorrer destes processos investigativos, onde por meio de objetos resgatados pela arqueologia se renderam a uma narrativa histórica que enfatizou o estigma da escravização. Não é estranho afirmar que muitas vezes certas abordagens acadêmicas atuam em promoção de lógicas colonialistas que reforçavam o estigma da escravização.

Não foi fácil para o negro ocupar o espaço na sociedade brasileira que, ergueu-se com a força do seu trabalho, construindo, durante séculos, uma percepção deturpada de sua cultura e de seus valores. O estigma, um recurso utilizado pela elite branca para reduzir o poder e o acesso aos bens materiais pelos indivíduos de cor, ditou à representação do negro nos jornais, nas obras de arte, na literatura etc., durante os séculos de escravidão. A negação do grupo desfavorecido não apenas exalta as qualidades do grupo dominante, percebidas como referência de civilização e como modelo de comportamento, como cerra fileiras contra a sua inclusão social. Derrubar esses conceitos construídos com o empenho de intelectuais de renome no Brasil tais como, Freire e Rego que, dispunham da ciência do século XIX, a seu favor, para enfatizar seus preconceitos e elaborar teorias racistas, não é uma tarefa fácil, por requerer tempo e enfrentamento (MARINHO e LUCENA, 2018, p.146-147).

A contradição expressa na beleza dos movimentos em contraste com a memória da aflição, produz agitação, aguçando imaginários. Sentimentos que transitam entre medo e reverência, criam uma atmosfera ritual que evoca uma voz atemporal dos afligidos. Mas não é a força da aflição que chama a atenção dos presentes, mas a potência representada pelos deuses em corpos negros, que dançam, encantando os que observam.

É emocionante para quem assiste imaginar que após mais de um século, os descendentes dos escravizados surgem dançando sobre este espaço de sofrimento.

Não é a condição de vítimas de seus algozes que prioriza a narrativa, é a requisição ao direito da ressignificação e criação de sentidos, a evocação dos ancestrais na presença de seus Orixás.

Pensar em uma narrativa construída no corpo, que protagoniza, é entender a importância dos significados que estão para além do que é traduzido no consciente. É perceber estas entrelinhas subjetivas que dialogam em linguagens que não são convencionais para lógica moderna. A forma como definimos linguagem precisa transcender na práxis nossas percepções sobre as definições de legível. Estas narrativas não convencionais apontam as distintas facetas humanas manifestas na multiforme capacidade de produção de sentidos.

Maria Augusta Salin Gonçalves (1994), fazendo referência a Merleau-Ponty destaca que estas formas distintas de manifestação são linguagens apresentadas pelo corpo distinguindo a intensão objetiva. O corpo não determina seus limites através dos meios formais de linguagem, mas apresenta as referências que encontra no mundo que vive.

A linguagem, como gesto corporal, está impregnada no corpo. Na palavra, uma ideia nunca é dada em sua transparência, permanecendo um sentido imanente que a transborda, que transcende o pensamento, do qual ela não é um mero instrumento. "A significação anima a palavra, como o mundo anima meu corpo, graças a uma surda presença que desperta minhas intenções, sem desdobrar-se diante delas" (GONÇALVES, 1994, p. 69)

Silva (2008) destaca que os corpos negros no Brasil apresentam linguagens e discursos oriundos de uma sociedade racista, onde este corpo personifica a violência proveniente do racismo, manifestando uma intensa resistência a ele. A autora destaca que os corpos negros possuem atributos e repertórios linguísticos vinculados a sua condição sócio-histórica de inserção na sociedade.

A rejeição desta condição resultaria na inviabilização do discurso proferido por estes corpos que na manifestação de sua cultura e danças, ocupam os espaços sociais antes tomados por outros grupos sociais. Neste sentido, identifico que a corporeidade negra tem como objetivo a conquista por respeito à sua individualidade, através da consolidação, impregnando seus repertórios de representatividade.

Pensar que a potência destes corpos negros que dançam em um lugar de flagelo não limita sua condição apenas as agruras do passado é simplificar a potência da resistência negra no contexto da cidade, sendo que estes corpos não resistem apenas ao racismo, mas também ao apagamento de sua presença na constituição da cidade.

No decorrer do trajeto proposto pelo espetáculo existe uma narração que é conduzida por uma atriz, buscando complementar o trajeto oferecendo sentido a distintos momentos. Para quem observa, o protagonismo se encontra nos Orixás

incorporados, através da atuação dos dançarinos que introduzem os espectadores no mundo dos ancestrais.



Figura 15 Espetáculo Dança dos Orixás, 2019
 FONTE: Do autor, 2019

O ápice do trajeto guiado se completa diante do antigo tronco, lugar de punição onde Oxalá personificado na dançarina espera os observantes para conduzi-los ao espaço que é palco principal do evento.

O interessante é que o trajeto não se estabelece apenas em uma visita guiada por um mediador, a sensação dos presentes transita entre a experiência de uma viagem espiritual pelo mundo ancestral negro da cidade, que se revela na potência dos Orixás que dançam.

Diante da antiga senzala os dançarinos aguardam o público, lugar que hoje curiosamente foi transformado na residência do proprietário da charqueada. Percebe-se os dançarinos negros em uma postura ativa, esperando os convidados, portando nas mãos os símbolos representativos dos Orixás protetores.

Quando todos se reúnem, o toque frenético dos tambores evoca a dança, onde é possível perceber os dançarinos em processos subjetivos que confundem os observadores. A potência da representação do Orixá não está somente na dança, mas principalmente pela combinação entre corpo e dança, em especial o corpo negro.

Em muitos momentos tentei perceber qual era o elemento que promove uma forma de catarse, operando em diferentes direções, onde dançarinos emanam uma energia transcendente. Como na experiência ritual que observei em casas de Umbanda, os observadores aguçam sentidos atentos para voz dos espíritos. No movimento dos corpos que dançam os sentidos se confundem, os movimentos dialogam e a presença dos deuses negros se consolida.

É na dança que encontramos a atuação do Orixá, trazendo consigo a memória dos escravizados, emancipando-os vitoriosamente através do corpo negro dos seus descendentes. Em muitos momentos os dançarinos intercambiavam atuações oferecendo espaço para representação das divindades.

Eram tempos definidos, em que os movimentos oscilavam entre a beleza e leveza dos Orixás. Em outros momentos manifestavam a sua fúria e potência. Indiferente ao gênero do dançarino, o Orixá define movimento e forma, ele escolhe onde quer dançar. Todas estas manifestações correspondem à uma ordem que simula o tempo ritual, mas segue a duração estabelecida para o espetáculo.

No final surge a atriz que é responsável pela narração do trajeto, executando uma forma de limpeza simbólica com o uso de uma vassoura de palha. Ela percorre o círculo em movimentos por vezes seguem em direção da plateia que assiste em silêncio. No final, ela segue para o centro do palco da antiga senzala levando nas mãos um cesto.

E lentamente os Orixás seguem um a um em sua direção, depositando neste cesto seus objetos mágicos. Assim que eles entregam, a atriz os reverência enquanto se dispersam pelas sombras de uma grande Figueira que está plantada em frente da senzala.

Um silêncio toma conta do espetáculo, ninguém compreende o próximo ato. Assim da escuridão os atores emergem em direção ao centro, trazendo junto os

alabes. É neste momento que saúdam a plateia atônita, ainda confusa, sem entender se participou de um ritual ou encenação artística. De súbito todos retornam aplaudindo freneticamente, ovacionando o que presenciaram nestas articulações de corpos e símbolos negros.

O circuito se completou por meio das performances, a mensagem do sagrado envolveu os espectadores. A Dança dos Orixás está para além de uma narrativa de disputa pelo território, ela articula uma instância simbólica que precisa de uma análise sensível sobre as contradições que movimentam o corpo social da cidade.

3.1 O artista no palco dos Orixás

Conheci Daniel Amaro por meio do espetáculo Dança dos Orixás, que desde 2017 usa o espaço da Charqueada São João em Pelotas, RS, Brasil, como palco para trama. O artista é responsável pela proposta de ressignificação de um espaço que é conhecido na cidade pelo sofrimento e flagelo de negros nas charqueadas. Corajosamente Daniel se lança, embalado pelo ritmo ditado por seus Orixás, idealizando o espetáculo intitulado de Dança dos Orixás.

É por meio dos diferentes imaginários, que o artista permite que o espetáculo transponha as narrativas sobre o lugar de sofrimento, tensionando os limites da arte e religiosidades afro-brasileiras. Através da Cia. de Dança Afro Daniel Amaro, desde dezembro de 1999, tem atuado na produção de espetáculos e oficinas de Danças, todas contando com enfoque nas artes de matriz Africanas. Daniel tem marcado a cidade de Pelotas através da expressão de arte que exalta a negritude e resistência.

Após acompanhar algumas edições dos espetáculos produzidos por Daniel, desenvolvi uma amizade com o artista com quem venho mantendo contato por meio da produção de artigos e coleções fotográficas, que foram expostas em conferências, museus e exposições relacionadas a cultura negra gaúcha. Neste tempo, decidi registrar algumas entrevistas como forma de compreender a trajetória e fazer um registro de suas falas.

Ao relatar sobre seu percurso e consolidação como artista negro, Daniel destaca que na infância teve dificuldade de encontrar referências negras para constituição de sua arte. O motivo de tal situação deve-se ao fato de muitas destas personalidades negras gaúchas passarem por processos de apagamento, tendo suas

memórias sufocadas. Assim ele enfatiza que para conseguir romper com as dificuldades impostas pela sociedade, teve de criar seus próprios referências e ideias.

Ao mesmo tempo que fui me consolidando como artista negro, eu mesmo tive que criar minha própria referência. Todas as referências negras no Rio Grande do Sul foram apagadas e queimadas. Quanto à eu criar minha própria referência, fazia isso sem me dar conta. Quando eu olho para trás eu vi que não encontro referência, eu fui fazendo as coisas e criando ao mesmo tempo. Eu fui construindo meu corpo negro, sendo minha própria referência. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

A periferia se tornou um reduto importante em sua constituição como artista. Através da constituição de suas relações e amizades, encontrou a possibilidade ter acesso a algumas referências negras internacionais que circulavam na mídia naquele período. Foi através da *black music* que Daniel adentra o mundo da dança, participando de circuitos de dança que aconteciam nas escolas da Vila Castilho em Pelotas. Para sua formação enquanto dançarino negro, destaca como fundamental ter nascido em uma família negra, onde através do centro religioso liderado por sua mãe, percebeu que sua religião era uma religiosidade de dança.

Eu tive muita sorte de me criar na Vila Castilho, que é um bairro muito privilegiado. Mas existe um trânsito em minha trajetória que é nascer em uma família de negros, e nessa família meu primeiro contato foi com centro religioso da minha mãe. Meu segundo contato foi com a relação com os moradores do bairro, e com meus colegas de aula nas escolas. Tive sorte em nascer num bairro com muitas casas de religião de matriz africana, mas comecei minha trajetória sem identificar que neste bairro estava estabelecido um corpo negro, que ali era um corpo negro. Eu tive sorte de participar do movimento da *black music* que começou nos anos 70, eu tive sorte de com 12 anos de idade ter contato com este movimento. E não era só aqui, era em todo Brasil. Quando começo meu contato com as artes cênicas eu não percebo que aqui era o meu contato com um corpo negro, eu vivia a emoção do momento. Eu não me dava conta que a religião de matriz africana era uma religião de dança afro, era um reduto de dança afro. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

Através do mundo da dança, teve circulação por vários estilos como, funk, samba, jazz, contemporâneo etc. Mas foi no ballet clássico que seus questionamentos sobre suas origens se ressaltaram. Ali o artista declara perceber que não fazia parte daquele território, fato que originou um grande desejo de compor uma companhia que expressasse sua cultura, algo que dialogasse com a negritude.

Depois que eu começo a dançar funk, samba, e respeitaram minha bagagem que vinha da periferia. Quando eu fui fazer balé clássico eu não me vi neste mundo, eu não me vejo neste mundo. Fiz ballet, jazz, moderno, contemporâneo, mas só fui me dar conta de que aquele território não era o meu território em 1998. Por isso eu senti a necessidade de montar uma companhia de Dança afro, para eu poder me encontrar comigo mesmo e poder dar oportunidade para as pessoas pretas também. Até então eu fui o único preto de pelotas que conseguia circular nas companhias de ballet clássico. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

Conforme destacado por Daniel, podemos entender que estas técnicas do corpo são processos de aprendizado e adaptação no convívio com grupos e culturas. Assim o corpo se encontra no centro da relação do homem com o mundo, sendo o seu principal instrumento técnico. Estas técnicas do corpo se diferenciam seguindo de acordo com a cultura. Para Mauss (1974) as técnicas do corpo possuem importância através da tradição em sua constituição. *Não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição (p. 217).*

O Autor ressalta a necessidade de estudos detalhados sobre estas técnicas corporais em contextos distintos, de maneira a abstrair conceitos para uma constituição de uma teoria das técnicas corporais. Assim seria possível identificar as características e especificidades de cada técnica corporal, entendendo a influência do tempo, geografia e história implícitas em cada grupo.

Segue ressaltando a importância dos diferentes usos do corpo destacando que não existe uma forma natural de utilizar-se do corpo, mas sim distintos usos que são transmitidos em cada sociedade de maneiras específicas.

Em nossa presença no mundo sofremos influência, não somente pelo fato de estarmos no mundo, mas em principal na maneira como o mundo impõe a sua presença em nós. O *habitus* não é um elemento externo ao nosso corpo, ele também é a história que se corporifica, se internaliza, produzindo disposições que nos acompanham, surgindo diante das demandas ou necessidades da vida. Destacando estas diferenças nos aprendizados Daniel destaca que:

Por exemplo, a forma que eu lido com as meninas e os meninos da Vila Castillo é diferente da forma que eu vou lidar com uma escola burguesa aqui de Pelotas, porque o cotidiano destes dois territórios é completamente distinto. O que nós vamos experimentar como pedagogia na periferia, a gente assimila e aprende de uma forma, de uma história periférica. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

Na compreensão de Bourdieu (2001) o “ser” na constituição do corpo possui certa abstração, mas não deixa de se constituir-se enquanto agente real da própria biografia. Podemos dizer que o corpo também é *habitus* em sua história, em especial na forma como a incorpora e se apresenta para o mundo.

Daniel aponta que foi somente após anos circulando no mundo da dança que se deu conta da constituição de seu corpo negro, indicando que o fruto desse processo de autoconhecimento resultou na montagem da Cia. de Dança Afro Daniel Amaro na cidade de Pelotas, RS, Brasil. Na compreensão de Bourdieu (2001) o “ser” na constituição do corpo possui certa abstração, mas não deixa de se constituir-se

enquanto agente real da própria biografia. Podemos dizer que o corpo também é *habitus* em sua história, em especial na forma como a incorpora e se apresenta para o mundo.

De certa forma fui me dar conta desse corpo negro bem lá na frente, e aí a referência que eu tive, que eu entendi que tinha que montar uma companhia de dança afro, que eu tinha que dar oportunidade pra quem não teve o que tive, ou teve oportunidade de dançar em companhias renomadas. Ou mesmo ter com escola de Dança afro, porque até então não era considerada dança, e nós conquistamos este espaço e hoje somos reconhecidos no Brasil. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

Para o artista, estas mudanças de perspectiva sobre a dança afro no Rio Grande do Sul, só ocorreram por conta de muita persistência e resistência. O reconhecimento de que as danças afro possuem uma técnica e estética própria, foi um grande passo para os reconhecimentos destes saberes e culturas. Poderíamos entender esta estética própria como uma qualidade onde o corpo assume a condição de emblema deste eu interiorizado, que precisa se representar, exteriorizar, levar esta imagem de si para superfície.

Essas mudanças para a Dança afro foram acontecendo por conta de muita persistência, muita resistência, de dizer que as danças negras possuem uma técnica, que as danças negras possuem uma estética do corpo. Quando eu comecei a perceber isso, eu comecei a pensar: Essa dança é a dança estética dos caboclos do terreiro de minha que eu assistia enquanto tocava tambor, é a dança das pombas giras, é a dança do povo da rua, é a dança do povo do mar, sabe, aí eu começo a me dar conta como eu já estava inserido. Se minha mãe estivesse viva hoje a terreira dela já teria mais de 50 anos, eu nasci minha mãe já tinha a terreira. É muito louco, perceber a importância deste trabalho que fazemos. É importante construirmos um registro sobre o que fazemos, pois isso servirá de ajuda para pessoas terem o que eu não tive. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

Esta relação de Daniel com a própria cultura foi fundamental em sua formação como artista. Muitos dos sentidos construídos partem de sua experiência familiar, e refletem sua vivência em um bairro periférico. No Brasil as periferias são conhecidas como redutos da cultura negra, representada em diferentes culturas como o hip hop, rap, funk etc. São expressões artísticas que fazem referência a vida e desafios dos habitantes, e que também reflete outros elementos condicionantes. São formas de acesso ao mundo que possuem seus sentidos atrelados à maneira como é percebida a existência.

A influência da cultura, família, amigos, em especial a forma como nos constituímos em relação ao outro fazem parte desta construção. São aprendizados do corpo que exercem a mesma importância da fala em nossa configuração de acesso ao mundo. A maneira como nos relacionamos com o que consideramos “outro” pode

parecer ilógico diante de uma sociedade que prioriza a fala como principal meio de comunicação. É um desafio conceber que o silêncio culturalmente pode ser mais eloquente que a fala, ou que certos aprendizados estão circunscritos no corpo.

É importante a comparação que Daniel faz entre formas de aprendizado, relacionando as dinâmicas de conhecimento com sua experiência enquanto frequentador de uma casa religiosa de Matriz africana. Pensar que a periferia reflete estas formas de conhecimento que perpassam as dinâmicas dos saberes religiosos afro-diaspóricos nos diz muito sobre as estratégias de resistência destes espaços periféricos, bem como sobre as dinâmicas de constituição dos corpos.

Então, de uma certa forma, a pedagogia ela já muda através dessa vivência. E é óbvio que a cultura popular ela é uma cultura que é passada oralmente, as pessoas passam, é que nem a religião de matriz africana, não tem lá um dicionário que vai dizer o que o pai de santo tem que fazer, não, o cara vai aprender na vivência, com o santo no corpo, te falo por experiência da terreira da minha mãe, minha mãe não saberia fazer nada a não ser incorporada, somente incorporada. Então de uma certa forma a gente tem que entender que existe uma diferença entre as modalidades, mas essa diferença ela ultrapassa a técnica da dança, ela parte do princípio de convivência e um princípio de iniciação. Se me iniciei num convívio de uma periferia, eu vou ter uma formação de uma periferia. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

Sobre a relação de sua arte e crenças, é interessante como para Daniel tais dimensões de existência parecem indissociáveis. Em outras entrevistas, o artista sempre procurou dividir sua fala a condição enquanto profissional do espetáculo. A arte tem este poder de evocar nossas subjetividades, ela é expressão de nossos anseios e contradições. Percebo que a arte de Daniel está conectada aos sentidos construídos por ele enquanto artista negro. O próprio espetáculo Dança dos Orixás é uma expressão desse corpo construído por Daniel. Mas não é só o corpo do artista que está na trama produzindo sentidos para o espetáculo, pois ele também representa outros corpos negros, que também requerem sentidos para existência. É por meio dessas diferentes dimensões de existência que se manifestam os anseios do coletivo, que são expressos na arte de Daniel. Estes que por vezes evocam uma transcendência que aponta para o mundo dos Orixás.

Eu tomei um passe um dia com um preto velho, Tio Bento o nome do preto velho, Tio Bento, estava num terreiro, chegou o cara, e aí ele veio falar comigo e falou pra mim assim: O povo da Angola mandou te dar um recado, mandaram te agradecer pelo que tu vens fazendo, e eu pensei, bom, tudo bem... venho fazendo o que? Tu vens fazendo num lugar assim, assim é assado, me detalhou tudo direitinho, a Charqueada... Vocês estão libertando os homens escravizados que ali estavam, vocês não têm noção de quantos homens negros vocês libertaram, e o povo de Angola mandou te agradecer e dizer que teu destino, teu futuro vai ser uma coisa linda, maravilhosa! E pediu para eu fazer uma mandinga, que eu fiz nessa última edição, na última edição tu vai fazer uma mandinga e tu vai libertar os que restam, faltam bem poucos.

E cara, eu fiz a mandinga, e eu senti essa sensação. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

Daniel identifica estas conexões com o seu próprio corpo como resultado da ancestralidade. Oliveira (2009), destaca que inicialmente para as culturas afro-diaspóricas a ancestralidade se constituía em um princípio organizador da religião. Ela carregara consigo os valores e princípios importantes para o povo de santo dentro do contexto civilizatório africano. Mas a posteriori, ela assume novos significados fortalecendo elementos de resistência, tonando-se em signo de indivíduos que carregam consigo os valores africanos. A ancestralidade se configura como uma epistemologia, se reproduzindo em diferentes estruturas sociais. Ela também pode ser uma forma de confrontar maneiras preestabelecidas de organização da vida, para outros, pode ser a possibilidade de criação e ressignificação.

Eu parto do princípio de que comecei a pensar antes de qualquer ação, isso é fazer a arte. Sempre pensar na ancestralidade. Mas é louco, é louco isso, porque a ancestralidade, ainda mais quando você trabalha com arte negra, a ancestralidade vem te acompanhando e tu não percebe. Quando tu vê cara, tu tá fazendo algo além da arte, né, e isso é exatamente o que aconteceu com os elencos desse espetáculo. Ancestralidade embora eu diga que é tudo aquilo que tu construístes, alguém te deu iniciação, e aí que vem a ancestralidade, quem é que te criou, como foi que te criaram, como foi que te educaram, que território que tu cresceu, tu nasceu, isso é ancestralidade, entendeu? Ser negro é consciência. Então, ser negro é consciência Leandro, é consciência. Sem ela véio, tu não vais ser negro. (Entrevista - Daniel Amaro 03/22)

O artista enfatiza sua resistência por meio da ancestralidade, mas também constrói os sentidos em diferentes esferas. Assim como ela é resistência, também é fé, é a conexão com os próximos, mas não deixa de ser uma menção aos distantes. Ela é algo para se viver todo dia, mas também honra a memória dos que já foram. Ela cria uma amarração de mundos, que permeiam a resistência e existência. Eu sou ancestralidade, mas não solitário. Porque ancestralidade solitária não existe, ela é coletiva, uma expressão de mundos que se complementam mantendo a memória dos vivos e mortos. Ela te une no presente, mas te leva ao passado construindo um futuro. Por isso vejo o espetáculo Dança dos Orixás como uma expressão dessa ancestralidade de Daniel, mas também é resultado de um coletivo. A força do espetáculo revela essa energia dos corpos, que transcendem o tempo e tocam dimensões que levam os indivíduos a transcender os sentidos.



4 O CANTO DO SABIÁ EVOCA OS TAMBORES

Tive a oportunidade de estar presente com o grupo GRAXAIM durante o evento MOZ Brasil participando de atividades realizadas na Casa do Tambor¹⁴, que é um importante espaço de representação da cultura negra na cidade de Pelotas, RS.

Pude conversar com Kako Xavier¹⁵ um importante músico negro regionalista, coordenador do espaço Casa do Tambor. Conforme a descrição que ele ofereceu para sua biografia, Kako Xavier se designa como um artista gaúcho, que dedicou sua carreira propondo um novo olhar referente a Etnia Negra Brasileira. Enfrentando o estigma, buscou contribuir para o resgate da história dos tambores do sul, fortalecendo a visibilidade da presença negra dentro da cultura gaúcha.

Já com 28 anos de carreira, o artista se orgulha de suas conquistas. O que considera um dos maiores logros, foi inserir os ritmos negros no contexto da música tradicionalista gaúcha. Ele também foi o responsável pela criação do Tambor Praieiro, oriundo da Praia do Laranjal, instrumento que é referência a presença negra litorânea no sul do estado.

Conheci Kako Xavier durante o evento Moz Brasil, que ocorreu nos entornos do Mercado Central Pelotense. Neste Período o artista havia cedido o espaço da Casa do Tambor, para realização dos ensaios e recepção dos moçambicanos que estavam participando do evento. Lá desenvolvemos um diálogo que se estendeu por um longo período, me levando a frequentar o espaço artístico outras vezes.

¹⁴ Espaço de Arte e compartilhamento da cultura negra pelotense. Encontra-se na Praia do Laranjal, Pelotas/RS. No espaço se realizam oficinas, shows e criações com a comunidade do bairro e amigos.

¹⁵ Foi realizada entrevista com Kako Xavier em Maio de 2022, na Casa do Tambor, em Laranjal, Pelotas, RS, Brasil.



*Figura 16 Kako Xavier
Fonte: Do autor, 2022.*

Nessas oportunidades, quase sempre os diálogos circulavam no entorno das tensões e desafios para promoção de espaços que possuam ênfase na cultura negra local, e na necessidade de introduzir estes conhecimentos de forma abrangente na educação da cidade. Um Projeto do qual Kako demonstra ter orgulho é a Tamborada. Sua proposta buscou transcender elementos musicais, procurando unir pessoas por meio da cultura do tambor praieiro. Ao ressaltar a história dos tambores negros do Rio Grande do Sul, o artista ambicionou trazer o reconhecimento do povo negro como parte integrante do contexto histórico pelotense, exaltando suas virtudes e história.



*Figura 17 Gravação da Festa da Tamborada com Kako Xavier
Fonte: do autor, 2022.*

Em uma das oportunidades que conversamos, dialogamos sobre os problemas, desafios e vitórias de sua trajetória. Neste dia, foi possível uma aproximação maior para compreender alguns dos anseios e sonhos do artista em relação a suas projeções.

Contando sobre sua experiência com o projeto Tamborada, Kako destaca que inicialmente procurou atrair pessoas que não tinham nenhum contato com a música. Circulando por diferentes meios, foi compartilhando suas ideias sobre a possibilidade de constituir um projeto que fizesse referência aos tambores do sul. Com isso começou a atrair pessoas sem experiência com a música no intuito de promover formação sobre as técnicas e ritmos dos tambores.

Comecei a ensinar do zero, como se a pessoa tivesse tido um AVC. Passo um, passo dois, a gente vai contar os compassos. Foi aí que percebi que estava agindo com pessoas mais velhas, como se falava com crianças. Foi aí que tive a ideia de ensinar crianças! Escrevi um projeto ensinando música para crianças. Aprovei este projeto em 2015, Tamborada, educação, família e arte (Entrevista Kako Xavier 05/22).

Para conseguir atrair os familiares das crianças, Kako usou a estratégia de elaborar uma aula de artes onde era obrigatória a presença dos pais. Nesse espaço além de tratar sobre temas sensíveis da cultura negra, discutia sobre questões como bullying, preconceito, sempre mantendo como pano de fundo os ensinamentos sobre os tambores. O artista destaca que nessa empreitada envolveu muitos mestres Griôs¹⁶ conhecidos, no intuito de promover os saberes.

Ele narra uma das memórias traumáticas de sua infância. Onde em sala de aula um colega deixou cair no chão uma borracha apagadora. Logo, ordenou que ele juntasse a borracha do chão. Ao ouvir a ordem, respondeu que não iria juntar o objeto, porque não era dele. E o colega respondeu: *Eu sou branco, e você é negro! O livro está dizendo que você é escravo e eu sou teu dono, junta a borracha!* (Entrevista Kako Xavier 05/22).

Nossa atuação no mundo é sujeita ao tempo, em especial a certos períodos da existência, como experiências da infância e adolescência. Este período é onde o “*ethos*”¹⁷ da cultura permeia a sensibilidade, avultando a gestualidade, aguçando a percepção, moldando a relação com o mundo. Estes aprendizados das modalidades corporais não se limitam a infância ou adolescência, eles nos acompanham pela vida. Possuir o corpo é também existir, um existir movendo-se no espaço sendo afetado por diferentes experiências.

Através desta história, Kako exemplificou suas motivações e preocupações sobre levar para as escolas uma educação antirracista. Por entender o peso que é para uma criança negra sofrer por conta de preconceito, que muitas vezes é autorizado até pelos livros didáticos. Também destacou que a presença dos pais nesse processo é fundamental, por entender que o racismo começa dentro de casa, através do mal exemplo familiar que perpetua práticas que descontrolam o negro.

¹⁶ Mestres e griôs são verdadeiras bibliotecas vivas, guardiões dos saberes ancestrais. Se constituem como personagens importantes que fazem referência à tradição oral Africana.

¹⁷ Para Geertz a cultura seria composta por este *ethos*, manifestando a própria experiência das pessoas e seu mundo. O autor interpreta a cultura como um sistema simbólico, e para fundamentar a análise propõe o desenvolvimento do conceito de *ethos* e visão do mundo, por meio de seus estudos sobre a religião e sua influência na constituição da cultura e valores de um povo. (GEERTZ, 1978, p.109).

Sobre a necessidade da mudança de pensamento em relação a forma como se constrói uma narrativa sobre os grupos de etnia negra, Kako enfatiza:

A gente precisa mexer neste texto que leva uma história racista. E mexer neste texto é levar para o conhecimento da criança na escola outro olhar, um olhar mais positivo. Menos dessa coisa: Olha o coitado! Quando chega um negro, as pessoas dizem assim: A história ancestral desse cara é de sofrimento! Esse cara nunca vai ter sossego, esse cara nunca vai estar bem, nunca vai ser feliz. Isso é totalmente o contrário! Este cara é muito mais resistente pra todas estas ações. (Entrevista Kako Xavier 05/22)

A inserção de pessoas brancas no projeto da tamborada sempre foi um tema polêmico que Kako enfrentou com muito bom humor. Embora alvo de críticas por diferentes movimentos negros, o artista destaca a importância da admissão de pessoas brancas na cultura negra, bem como vice e versa.

As pessoas dizem que porque o lugar é dos negros não poder ser legal. Uma pintura legal, ter coisas legais, não pode ser legal. Cara, eu digo: É o lugar dos negros e a porta está aberta, para os negros e os não negros também. Aqui na casa do tambor as pessoas negras entram em conflito com a sua realidade, porque estão juntas com as pessoas brancas. Sabe, teve um episódio aqui em uma festa que caiu um copo no chão e se estilhaçou. Uma das pessoas negras que toca junto com o grupo, na hora se levantou para pegar uma vassoura. Eu parei de cantar no meio da festa e disse: Não! Eu disse pra ela, hoje tu não estás aqui no papel de ter que limpar. E perguntei: Quem é a pessoa não negra que quer limpar esse copo que quebrou? É criando este tipo de desconforto em uma festa que a gente conscientiza as pessoas do problema. (Entrevista Kako Xavier 05/22)

Neste momento de tensão é possível entendermos as prováveis questões sobre os interesses comuns e conflitos, que estão presente na Casa do Tambor como espaço social. Bourdieu (1996), destaca que as proximidades constituídas em um espaço social promovem o intercâmbio de práticas e preferências igualitárias, mas por outro lado também distanciam as pessoas implicando em práticas e preferências distintas. Acredito que na atitude de denunciar as diferenças étnicas por meio das vivências e práticas, estabelece uma dinâmica própria de conscientização e resistência.



*Figura 18 Kako Xavier
Fonte: do autor, 2022.*

Por meio do ensino de sua arte, ele transgride as fronteiras estabelecidas entre os distintos grupos, como forma de promover consciência. É no conflito, na denúncia, de maneira articulada que ele estabelece uma forma de resistência visando mudar a maneira como as pessoas percebem uma as outras. Como ele mesmo referenciou, é necessário que a cultura negra esteja presente nestes espaços promovendo consciência.

Quanto a questões do sagrado, Kako enfatiza que este é um tema que trata de maneira muito natural. Ele destaca que seu repertório já é um reflexo de sua espiritualidade. O artista enfatiza que conta com certa ritualidade na forma como organiza seu espetáculo, onde sensivelmente acompanha o movimento dos tambores e danças. É na ebulição dos tambores que entende onde os cantos evocativos as divindades promovem a conexão da plateia com suas distintas espiritualidades individuais.

Como no caso do espetáculo Dança dos Orixás, a ideia de que certas configurações simbólicas negras produzam na plateia os mesmos efeitos de catarse coletiva promovidos por rituais religiosos é intrigante. Na força do toque dos tambores configurados em um círculo, as danças e cantos se conformam referenciando deuses

nas canções. Ouve-se os gritos evocativos de quem conduz a multidão enquanto o palco se configura em território sagrado, evidencia-se nos expectadores uma experiência com o sagrado.

Candomblé funciona para o negro como um psico ou sociodrama, exercendo, no presente, as mesmas funções que, no passado, o teatro teve para os gregos, qual seja, o de catarse coletiva. Nessa outra leitura do transe, também de fundo psicológico, o candomblé aparecerá como a expressão do desejo inconsciente. O autor não está a se referir ao desejo libidinoso e sim “ao desejo racial, estruturado, organizado, disciplinado pela religião africana que fornece [ao negro] o conjunto dos símbolos nos quais esse desejo pode penetrar para poder se manifestar” (SANTOS, 2005, p.120)

É interessante pensar como as cosmologias afro-brasileiras transformaram o espaço do terreiro em centro de experiência multicultural, levando em conta a presença de múltiplas existências. É de extrema importância compreendermos os caminhos pelos quais essa experiência permeia a cultura religiosa nacional. No meu caso, as entendo nas formas de resistência, existência e performances, percebendo os reflexos das expressões manifestas em distintas formas de composição de mundos.

Um das falas que considero a síntese da forma como Kako Xavier elabora sua forma de resistir enquanto artista negro, se reflete no conto relatado sobre os Quicumbis¹⁸, onde ele escreve a composição de uma música associada à Nossa Senhora do Rosário¹⁹:

Nossa Senhora do Rosário,
Faz tempo que estive aqui
Vim pagar uma promessa
Vim cantar um quicumbi
(música Kako Xavier)

Dando continuidade a história sobre o rei de Congo dos Quicumbis, ele continua o seu relato:

Quando tem um pagamento de promessa, a pessoa quer ajudar alguém da comunidade. Então, ela vai tocar tambor durante aquela madrugada para que Nossa Senhora do Rosário atende aos pedidos de cura, acalmar um coração, trazer paz para os familiares, etc. olha a leitura, o Rei de Congo no chão Batido fazia um fogo, e os dançantes, dançavam em volta do fogo. E ele olhava para o fogo e pensava assim: Isso é tão lindo, o que está acontecendo aqui é tão lindo. Pouca gente vê, e como as pessoas poderiam ver isso? Aí ele disse assim, olhando pro fogo, vendo a poeira levantando-se, com o pé que bate no chão, ele vê surgir uma imagem. Que é a imagem de um pássaro. Ele vê se formando na luz do fogo no chão, e na poeira do pé batendo, a forma de um pássaro. Vendo isso, ele diz para o pessoal dançar mais, para

¹⁸ Quicumbi é uma tradição performática dos negros de Tavares, no Rio Grande do Sul, associado ao universo das congadas.

¹⁹ Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Santo Rosário ou Nossa Senhora do Santíssimo Rosário.

que o pássaro fique maior, forte, e comece a subir. E quando ele estiver no alto, qualquer pessoa em qualquer lugar vai olhar para o alto e ver. E vai enxergar, o reflexo daquela cultura. E a letra da música diz, “bem-te-vi, cercadinho de pena, formemo as asas e voemos daqui.” (Entrevista Kako Xavier 05/22)

Nesta narrativa simbolicamente o corpo assume a condição de vetor semântico, meio através do qual as relações com o mundo são construídas e evidenciadas. Nossos sentimentos, ritos, performances, constituição de aparência, todas as sensações que constituem nossa existência são corporais. É importante destacar a referência de Csordas (2008, p.105), onde define “*o corpo como solo fértil existencial da cultura*”.

Na metáfora podemos perceber que por meio dos movimentos do corpo dos dançarinos é que o pássaro de fogo é alçado aos ares. Do corpo flui energia necessária para que todos possam perceber a força da cultura que dele emana.

O mundo que nós construímos opera de forma fluída e imprevisível, realçando a imaginação como elemento fundamental na constituição das práticas sociais. A capacidade imaginativa também atua na agência dos seres e objetos utilizados no cotidiano, alterando nossas rotinas e oferecendo sentidos.

As formas de expressões subjetivas, e todo este leque de emoções e sensações compartilhados no momento, nos permite a experimentação por formas menos verbais, que expandem um universo de percepções sobre a cena, oferecendo riqueza de sentidos as interpretações.

Não existe passividade na atuação do corpo no mundo, estamos em movimento constante, constituímos nossos corpos para o mundo e nos ligamos a ele. São distintos momentos de existência onde por vezes seguimos em direção a este “outro” que passa oferecer sentido a nossa existência, outras vezes são nossas projeções de futuro.

Nesta metáfora relatada por Kako Xavier encontramos os anseios do artista que se sente acolhido pela luz que emana do bem-te-vi de fogo. Neste lugar sagrado ele toca o seu tambor, entoa cânticos para os deuses, movimentando os corpos como ministro de sua negritude. Nessa busca por elevar-se aos céus com a sua cultura, traz consigo todos os ancestrais para bater os pés diante da fogueira fazendo fumaça.

4.1 Bará está no mercado fazendo o seu povo sambar

No ano de 2019 frente ao Mercado Central de Pelotas realizou-se o evento MOZ Brasil, um festival que fazia referência as relações entre o Brasil e Moçambique. O festival contou com shows, atividades culturais, realizados no Largo do Mercado Central.

Foram propostas uma série de atividades com intuito de reforçar a presença negra na cidade, indicando a sua proximidade com os países do continente africano, em especial o Moçambique. A proposta foi o intercâmbio de artistas negros pelotenses e moçambicanos, robustecendo a cultura negra e as identidades culturais regionais.

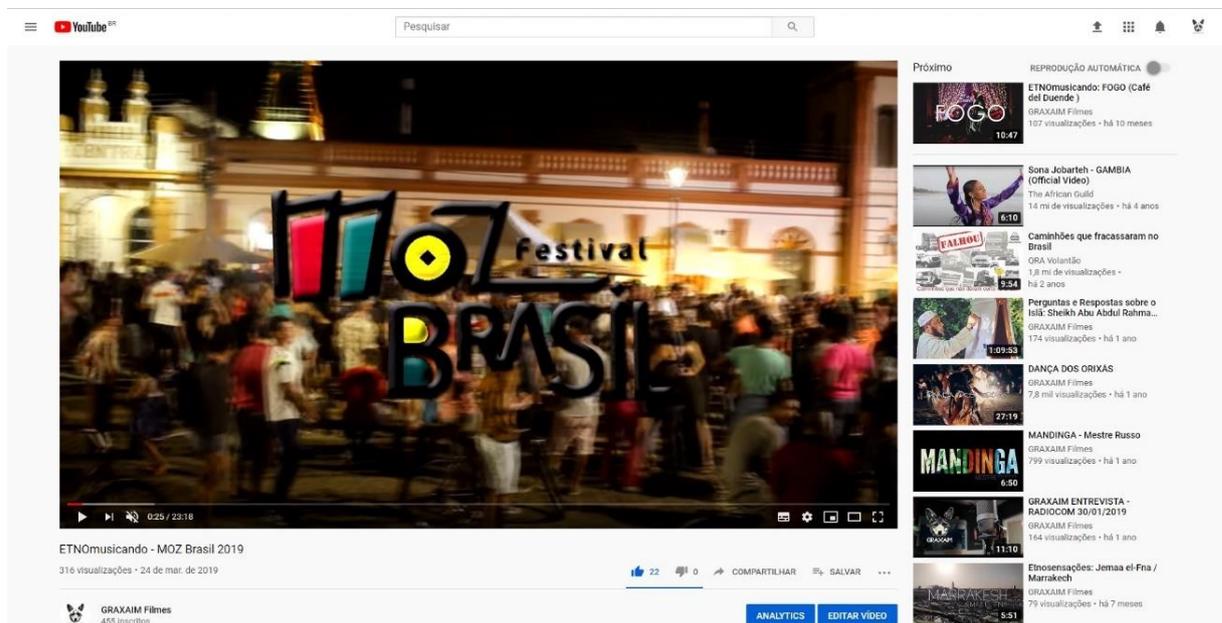


Figura 19 Documentário MOZ Brasil 2019

LINK DO FILME ETNOGRÁFICO: <https://www.youtube.com/watch?v=M42SP03s7EI>

Foi interessante a forma como a dinâmica do evento se estabeleceu, era um espaço agregador que transmitia uma sensação de liberdade para o diálogo sobre questões sensíveis. A identificação dos presentes com os músicos moçambicanos foi algo que me chamou a atenção. Diferentes artistas e manifestações circundaram o evento, mantendo um tom efervescente aos momentos de encontro promovidos. Nos períodos em que pude estar observando, me senti muito envolvido pelos diálogos, que despertaram em mim um desejo de aproximação.

É importante o destaque que no dia principal da festividade no Mercado Central, havia uma grande presença de moçambicanos no entorno da praça. Em uma conversa informal chamou-me a atenção a euforia demonstrada com a proposta do

evento, em especial pela forma como se referiam a si mesmos, “*nós da diáspora estamos felizes com este encontro*” (fala de um entrevistado).

A cantora Sizaquel Matlhombe²⁰, atração principal do evento, era receptiva com as diferentes representações que vinham para dialogar sobre assuntos que circulavam desde música até questões de representação negra. Através de suas experiências, ela referenciava as lutas das mulheres negras moçambicanas contra o abuso. Fato que me fez perceber como eram estabelecidos os diálogos com outras mulheres negras brasileiras, constituindo entre elas uma forte correspondência.

Em uma das entrevistas, Sizaquel destaca sua identificação com a cultura negra pelotense, e como encontrou elementos importantes na constituição destes diálogos. Também enfatizou como sentiu-se próxima aos grupos culturais negros da cidade, percebendo uma identificação importante na forma como percebem o mundo.

Eu me sinto privilegiada de encontrar pessoas que tem a ver comigo, elas são da minha cor. E que por mais que existam barreiras e problemas, elas consigam se encontrar. A energia que eu senti, é quase a mesma de lá da África, de Moçambique. Eu senti que aqui as pessoas têm a mesma energia que a nossa, a mesma forma de ver a vida, mesma forma de olhar. Eu me identifiquei muito com as pessoas daqui, pois elas têm o mesmo espírito que o meu (Entrevista Sizaquel Matlhombe, 03/2019).

Esta fala da cantora chama a atenção para a possibilidade destas afinidades possuírem raízes profundas, elementos que estejam entrelaçados na cultura local e que representem as formas de percepção do próprio corpo, em especial como estes corpos se constituem na relação com o outro.

²⁰ Entrevista realizada com Sizaquel em março de 2019 na Casa do Tampo, em Laranjal, Pelotas, RS, Brasil.



*Figura 20 Sizaquel Matlhombe
Fonte: Ao autor, 2019*

Pensar na fala “*elas tem o mesmo espírito que o meu*” aponta para elementos que estão para além dos momentos compartilhados no festival, indicando certas afetividades sensíveis que compõem esta linguagem do corpo. A música, a dança, os toques dos tambores, elementos presentes na composição do evento, regendo o ritmo das relações que se constituem transnacionalmente.



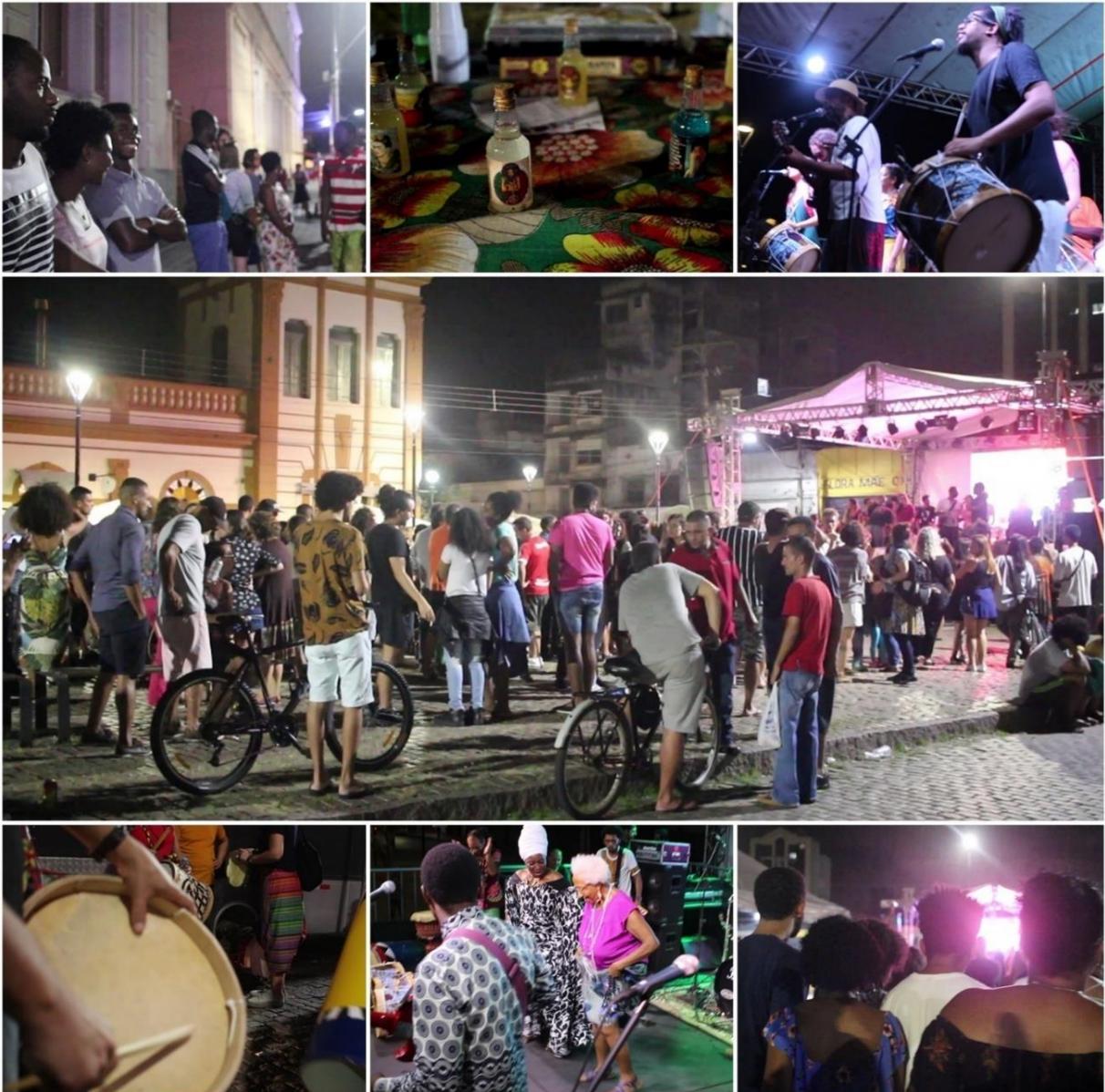
Figura 21 Kako Xavier
 FONTE: Graxaim, 2019

A experiência foi importante, mostrando força de uma parcela consistente da cultura negra local representada pelos diferentes segmentos que ali estavam presentes. Um dos pontos fundamentais que observei, foi a preocupação demonstrada pelos participantes em viabilizar a constituição de uma narrativa negra para a cidade. Nas entrevistas informais que realizei, percebi a importância do reconhecimento como centro das discussões, em especial pela ênfase no reforço dos vínculos entre Brasil/África.

O local escolhido pelos organizadores que agregou todas estas diferentes manifestações artísticas foi o mercado central de Pelotas. Não foi uma escolha casual, mas a representação da força simbólica deste espaço para a cultura negra pelotense.

Novamente encontro a relação dos afro-diaspóricos gaúchos com o mercado público. O Mercado Central Pelotense possui uma posição fundamental na constituição destas culturas, tornando-se em espaço de propagação e compartilhamento de saberes e construção de relacionamentos. Diante de toda

iniciativa de criar uma narrativa excludente sobre os usos do espaço, o mercado público tornou-se um palco de disputas, um espaço de resistência e aparecimento.



*Figura 22 Movimentos no Mercado Central
FOTO: Graxaim, 2019*

Entender que estas populações afro-diaspóricas reproduzem certos costumes relacionados aos usos do espaço nos faz perceber as formas de organização social que se ajustam as constituições de mundo.

Nesta análise não busco constituir uma “arqueologia cultural” que desague em uma busca essencialista por traços africanos na cultura negra pelotense, mas indicar possíveis compreensões sobre os “produtos culturais” da diáspora africana, que ressignificados, rearranjam rudimentos fundamentais na cultura. Por isso encontro no

Mercado Público Porto Alegrense e no Mercado Central de Pelotas, um importante espaço de ajuste na constituição destes corpos.

A minha ênfase está na indicação de que estes espaços são construídos e constituídos por força produtora de sentidos para estas culturas Negras Gaúchas. É o lugar onde os corpos são germinados por esta bricolagem que produz significações.

O mercado é um espaço de troca, mas não apenas de mercadorias. Para estes grupos afro-diaspóricos, o mercado é também um lugar de identificação, de construção dos corpos, de afirmação e compartilhamento de sentidos. O mercado representa para além de um espaço físico, um espaço de significação que precisa ser convívio.

Como referenciei no texto, muitas iniciativas encabeçadas por um discurso patrimonialista amparado pelo Estado, buscou afastar as populações negras pelotenses, fragmentando esta relação com o entorno por meio de políticas de revitalização patrimonial. É importante a observação de Garcia (2018) em sua etnografia sobre o Mercado Central de Pelotas, exemplificando a força de constituição destes corpos nestes espaços de compartilhamento:

No interior do Mercado, eventos como a “Sexta Black” e o “Samba do Mercado” se destacavam pela grande concentração de público, que, ao longo das edições iam despertando a minha atenção, pois alteravam a dinâmica de fluxos e permanência de pessoas dentro do MP. Assim, percebia que cada um desses eventos, nas sextas ou nos sábados, estabelecia relação com as atividades que ocorriam no pátio e, também, com as bancas ao redor. Pois a presença das pessoas possibilitava articulações intensas com o consumo de bebidas e petiscos, que promoviam a unicidade. Era contagiante a diversão, o diálogo entre as pessoas. Elas mostravam o Mercado como um lugar onde as pessoas se reuniam para brincar, flertar, escutar música, com seus amigos, filhos etc. (GARCIA, 2018, p.89)

Quando indiquei que o corpo negro estava no centro das disputas de narrativa, era esta a referência a que buscava recorrer. O corpo negro se constrói por meio destas relações com outros corpos, é nesses encontros de corpos que os saberes são compartilhados oferecendo sentidos para constituição dos indivíduos.

Quando me refiro ao corpo, costumeiramente imaginamos uma aparente coesão. Esta individualidade do corpo transmite a sensação de unidade, como uma máquina que pode ser explicada por suas partes e mecanismos operando em unidade e coerência. Parcialmente possuímos esta funcionalidade, integrando nossa existência em partes que operam em conjunto.

David Le Breton (2003, 2007) designa o corpo enquanto construção simbólica, imaginada e não uma realidade em si. Embora o corpo seja evidenciado, ele possui

uma complexidade de difícil apreensão uma vez que é resultado de uma construção sociocultural, o motivo simbólico e a concretização da representação dos imaginários.

Neste contexto entendo que o corpo assume a condição de vetor semântico, meio através do qual as relações com o mundo são construídas e evidenciadas. Nossos sentimentos, ritos, performances, constituição de aparência, todas as sensações que constituem nossa existência são corporais.

Possuir o corpo é também existir, um existir movendo-se entre o espaço e tempo. Nossa atuação no mundo é sujeita ao tempo, em especial a certos períodos da existência, como experiências da infância e adolescência.

Este período é onde o “ethos” da cultura permeia a sensibilidade, avultando as performances, aguçando a percepção, moldando a relação com o mundo. Estes aprendizados das modalidades corporais não se limitam a infância ou adolescência, eles nos acompanham pela vida.

A narrativa da Pelotas europeia e glamurosa, que nega a presença negra como fundamental não pode lidar com este corpo negro que é constituído nos entornos do Mercado Central Pelotense. Por isso precisa subjugar-lo, apagá-lo. O uso do discurso de preservação do patrimônio do Mercado Central não reconhecendo a importância destes espaços nas culturas negras da cidade, é uma forma dar continuidade ao suplício do corpo.

Forçar uma narrativa que exclui, usando de estratégias artificiais com fins de alcançar apoio do Estado na reprodução de um passado idealizado, é não perceber que reforçando este imaginário sobre a cidade, perpetua-se as práticas racistas que apagam a memória negra, invisibilizando-a.

Os sentidos se constroem para além de atribuição de papéis humilhantes, ou da destruição dos espaços de estima para população negra construir sentidos e corpos. Priorizar a cidade branca, europeia, nos imaginários da cidade, é tentar destruir este corpo negro que constrói sentidos nos espaços de memória. Para que esta narrativa incluísse o negro pelotense em seu ideário, seria preciso reconhecer a desonra histórica que desconstrói sua beleza imaginada. A cidade de Pelotas precisaria assumir que em sua memória oficial as referências que agridem a memória negra gaúcha, desvelando a vergonha pelo suplício das vidas escravizadas.

Apartar as populações negras dos entornos do mercado não é apenas uma política de higienização cultural, é um ataque direto ao corpo negro. Uma tentativa de impedir que comunidades negras criem nestes espaços sentidos e existências.

É na disputa pelo espaço dos mercados centrais Porto-alegrense e Pelotense, que encontramos o palco onde narrativas da cidade colidem. É a negação que impõem o apagamento, contra a reivindicação pelo direito à memória. Neste contexto, destaco a importância do poder de quem controla a narrativa, é o poder de através da narração recordar ou excluir.

4.2 Do Mercado Público Porto-alegrense para o Mercado Central Pelotense

Estas disputas pelos usos e direitos de significação dos espaços encontram protagonismo no centro da disputa da cidade. Em contrapartida, encontramos a problemática do poder público reforçando a elitização destes espaços “públicos” por meio de práticas repressivas que correspondem ao ideal de cidade referenciado pelas camadas altas.

É o caso do Mercado Central de Pelotas, criado aos moldes dos mercados franceses, visava dar visibilidade reforçando ares de modernidade para a cidade em desenvolvimento. Sevaio e Souto (2018) destacam que este modelo de Mercado Público construído em Pelotas possuía referência nos modelos de Mercados Públicos europeus, em especial na tipologia e arquitetura do edifício, tendo como propósito o controle do estado sobre o trânsito de mercadorias e produtos.

Entre os anos os anos de 1860 e 1890 Pelotas alcançou o apogeu na produção do charque, sendo que o centro da cidade necessitava ser uma representação do poder dos produtores de charque e proprietários de terra, indicando a influência europeia na formação das elites proletárias e seus filhos, simulando uma imitação das cidades europeias, “*um simulacro de Belle Époque que florescia em Pelotas*” (Sevaio & Souto, 2018, p.06).

Neste contexto da indicação dos mercados públicos como síntese da cidade moderna, para sua efetividade como representação da cidade ordenada é fundamental o afastamento dos indesejáveis do seu entorno. Nos processos constitutivos das metrópoles gaúchas, os procedimentos de afastamento das populações pobres para regiões periféricas da cidade já se constituem como parte da memória urbanística, refletindo as discrepâncias e conflitos que se refletem na disputa pelo direito a cidade.

Destas remoções violentas posso citar o caso de Porto alegre com a retirada de populações negras que habitavam as regiões do arroio, território que antes servia

como refúgio de escravizados. Neste espaço hoje se localiza a rua da República, João Alfredo, e outras como a Décio Martins Costa, Travessa do Pesqueiro, Baronesa do Gravataí, uma região reconhecida por conter importante parcela das memórias negras da cidade.

As remoções das “Vilas de Malocas” do entorno centro da cidade de Porto Alegre, motivada pelo branqueamento, modernização e valorização de sua área central, tinha como lema “Remover para Promover”, porém, produziu a segregação dos pobres de maioria negra, em prática eugênica e de higienização social urbana, constituindo gueto de “enclausuramento” em “vila de transição” dos indesejados, excluídos e segregados. O processo foi construído e justificado pelo sistema de representação negativo, discurso sobre as comunidades removidas que fortalecia as relações de poder e dominação sobre os sujeitos excluídos. O Estado usou de seu poder de gestor e disciplinador para executar política urbana, desvelando o racismo estrutural do seu plano para cidade. No uso do seu biopoder, promoveu a distinção dos sujeitos entre os “cidadãos” (com direito a cidade) e os “não-cidadãos (sem direito a cidade) (ARAUJO, 2018, p.01).

Encontramos também o Mercado Público de Porto Alegre como fundamental na constituição da memória negra da cidade. O Mercado Público Porto-alegrense foi construído em 1869 por meio da mão de obra de escravizados. Com o passar dos anos o local foi assumindo o posto de referência para as religiões de matriz africana. No centro do Mercado encontramos a encruzilhada onde está um assentamento do Bará. Neste assentamento é possível observar uma mandala que contém 7 chaves e correntes que referenciam a presença do Bará.

Machado (2015) destaca que o fato de haver um Bará assentado no centro da construção do mercado público de Porto Alegre tornou-se um motivo de orgulho para os afro-religiosos gaúchos. O projeto arquitetônico do Mercado é dividido por ruas que se cruzam, formando no centro do mercado uma encruzilhada que é o acesso principal as outras vias, justamente onde o Bará foi assentado.

No contexto do batuque gaúcho é importante saudar o centro da encruzilhada e as quatro saídas principais pedindo a abertura dos caminhos. Ainda em minhas memórias da infância recordo-me destes movimentos, onde guardo a lembrança de minhas idas ao Mercado Público com meu pai. Lembro-me que me chamava a atenção o encontro de uma multidão de negros oriundos de diferentes regiões da cidade, reunindo-se para realização de atividades nos espaços do mercado.

Era música nas famosas rodas de samba do mercado, consagrações religiosas, compra de objetos para realização dos rituais, temperos, comidas, um espaço de compartilhamento que englobava diferentes esferas da vida cidadina, criando vínculos comunitários e manifestando um modo de vida próprio.

Em minhas biografias familiares, esta referência era presente, através da circulação de histórias sobre meu avô marinheiro, tocador de cavaco, sempre desembarcando no porto próximo ao mercado público de Porto Alegre. Não foram poucas as vezes que minha avó relatava que ele não voltava para casa para ficar reunido nos encontros de samba do mercado, muitos destes que adentravam a noite. Oferecendo consistência, encontro a importante citação sobre a memória do mercado público Porto Alegrense:

A vida noturna agitada do Centro encontrava seu reduto nos muitos bares e restaurantes do já antigo prédio da capital. Naval, Gambrinus, Provenzano, Graxaim e Treviso eram alguns dos que abrigavam os mais diversos tipos, de trabalhadores noturnos a jornalistas, de cantores a boêmios incorrigíveis. O Treviso ficava aberto 24 horas e era ponto de encontro de muitas vozes. Por essa época, Francisco Alves, o Chico Alves, vinha se apresentar constantemente na capital e sempre passava pelo restaurante. Chico era um dos cantores mais populares do país na chamada “era do rádio”, inclusive ganhando o apelido de “o rei da voz” (JORNAL DO MERCADO, 2015).

Quando faço referência a história da cidade, meu intuito é apontar a importância do mercado, mostrando como ele é basilar para diferentes culturas, em especial as afro-diaspóricas gaúchas, como um importante espaço de produção de cultura, e lugar do encontro. Fazendo referência ao samba como importante elemento agregador de cultura nos mercados, Sevaio e Souto (2018) destacam que estas manifestações encontram sua força e representatividade promovendo um *ethos* brasileiro da classe trabalhadora negra.

O samba surge, na virada do século XX, como fruto dos subúrbios cariocas, portanto, como prática que revelava o cotidiano dos excluídos do Império e da jovem República, quando o Rio de Janeiro ainda era a capital do país. No entanto, o que aqui interessa é que como expressão cultural de forte apelo popular, o samba é, nas suas variadas vertentes, o ritmo que se disseminou como aquele que pretensamente mais representa o *ethos* brasileiro e da classe trabalhadora em formação, predominantemente negra (SEVAIO & SOUTO, 2018, p.6).

Nesta relação com o mercado público porto-alegrense podemos perceber como estes elementos culturais e religiosos permearam a vida destes grupos, atraindo para si a significação de espaço construído para compartilhamento da cultura, em especial das culturas afro-diaspóricas ligadas ao trabalho no entorno do mercado central.

Levar em conta estes elementos como constitutivos na cultura da diáspora, nos possibilita abranger as importâncias das relações mercantil/culturais implícitas na gênese destas populações. É a percepção da importância dos meios recorridos para a constituição de um intenso intercâmbio cultural, compreendendo quais os espaços são escolhidos para realização destas bricolagens.

Ambos os casos etnográficos nos permitem perceber a importância dos processos de disputa de reconhecimento que fazem menção as diferentes formas de sociabilidade, constituição de sentidos e pertencimento relacionados as memórias destes espaços. É importante destacar que os grupos que compartilham estas memórias, e oferecem sentidos para os entornos dos mercados são alvo de constantes processos de invisibilização. Embora sejam espaços cercados por sentidos que evocam esta duração da memória, e contam com a legitimidade dos diferentes saberes ali compartilhados, são alvos de uma forma de apagamento.

Porém, por outro lado, essas mesmas narrativas (ou contra-narrativas) são pródigas em demonstrar os limites das narrativas oficiais, mostrando suas inconsistências e, especialmente, a sua incompletude, ou seja, que a produção da cidade é um processo constante e permeado pelas tensões da disputa dos diferentes grupos sociais pela possibilidade de nomear seus lugares de pertencimento (NETO, et.al, 2019, p.72).

Como destacado por Hall (2003) a diáspora busca referências em uma nova realidade na ressignificação de suas práticas culturais, promovendo releituras produtoras de cultura. A cultura que circula no entorno do mercado aponta para as necessidades recorrentes destes intercâmbios.

São as reciprocidades constituidoras presentes nestes espaços que são fundamentais na manutenção da identidade, promovendo um intenso intercâmbio cultural que nutre a vida das populações em busca de permanência. De certa maneira algumas destas conexões de reciprocidade permanecem nos entornos dos grandes mercados.

Ali encontra-se a oportunidade de buscar produtos essenciais que são levados para as comunidades. Na troca de produtos e acordos comerciais informais se constitui uma rede que nutre os grupos, sendo que os mercados localizados no centro destas duas cidades Gaúchas, por anos movimentou uma vasta rede que aponta para diversas direções.

O que venho a ressaltar nestas comparações é que caberia um estudo específico sobre a relação das culturas da diáspora africana brasileira com os mercados públicos do Brasil, pois apontam importantes singularidades na forma de construir e interpretar estes espaços.

Poderia referenciar outras experiências como a que presenciei no Mercado Público de Maceió, Alagoas, onde percebi que a feijoada era um elemento agregador que movimentava a relação dos nativos com o espaço. Componente importante na

constituição dos relacionamentos dos habitantes da cidade, esta que carrega uma forte representação da cultura negra.

No caso do mercado Central de Pelotas encontramos um espaço reservado para diferentes manifestações da cultura negra. São festividades, música, os saberes da doceria. Entre outras tantas manifestações que referenciavam a cultura negra da cidade. Na contramão encontramos o discurso de patrimonialização priorizando certas políticas que reforçam a higienização étnica implementada no espaço a fins de afastar os indesejáveis dos entornos do mercado.



5 FESTA DA NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES: a celebração da Rainha das Águas

**“A experiência do lugar e do espaço se faz através do corpo”
(CLAVAL, 2002, p. 26).**

Partindo de uma premissa que destaca a importância da delimitação de um conflito que abrange dimensões de natureza étnicas, raciais e religiosas, busco compreender alguns elementos importantes, que destacam pressupostos que têm orientado minha análise no campo de pesquisa.

Tenho buscado abranger as tensões existentes entre as distintas formas de intervenção de agentes públicos, estas que influem e produzem efeitos diretos nas relações sociais, revelando tensões existentes manifestas pela ação do estado na busca de administrar conflitos na execução de políticas públicas.

Meu intuito não é uma imersão plena no campo das religiões afro a partir do Estado, mas uma busca por perceber como determinadas ações dos agentes públicos em festividades de importância para a comunidade religiosa afro-brasileira porto alegreense reflete em estratégias de sobrevivência²¹. Estas afetam e permitem a manifestação de estratégias de resistência e aparecimento para estas comunidades.

Assim como os artistas recorrem a estratégias para consolidar sua presença discutindo temas sensíveis a negritude, as populações negras porto alegrenses também recorrem a estratégias que visam consolidar sua presença por meio desta tensa relação com o estado em manifestações públicas, que por vezes privilegia certas práticas religiosas em detrimento de outras.

Assim, buscarei problematizar os modos de manifestação de presença como um ato político, tendo por referência a forma como distintas representações religiosas afro-brasileiras pensam e exercem sua práxis nestes eventos.

Por meio deste texto também proponho algumas ponderações sobre distintos processos de composição de mundos e trânsitos religiosos, observados na Festa de

²¹ "Ato de viver por sobre a linha do elementar" ou "ter o necessário para viver".

Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre, elementos observados durante as gravações do projeto de filme etnográfico Rainha das Águas.

É importante destacar que para treinar meu olhar para observação dos eventos católicos, frequentei duas importantes casas de batuque, uma na cidade de Canoas e a outra em Gravataí, ambas no Rio Grande do Sul.

Particpei ativamente das festas de Ogum e Iemanjá em distintos períodos, no intuito de perceber símbolos e performances rituais que ocorriam durante os eventos, bem como, analisar as ações e atitudes dos presentes durante estas celebrações.

Neste interim, foi possível identificar distintas manifestações religiosas e culturais, que enriqueceram a experiência do etnógrafo durante o percurso da procissão. Eu particularmente me permiti inserir em distintos momentos do evento como método de imersão em níveis sensíveis de experiência, buscando captar e traduzir em imagens o que busquei observar como distintas experiências religiosas.

A bibliografia que escolhi como suporte sobre o tema das festividades dedicadas a Iemanjá no Brasil é consideravelmente densa, mas dentre estas referencio alguns estudos produzidos como: ORO, ANJOS, 2009; SCHIAVON, 2015, 2016, AGUIAR, 2014; CAMPOS, 2015; DILLMANN, JÚNIOR, 2014.

Em especial me detive nos estudos produzidos por Anjos e Oro (2009) que abordam os aspectos da festa enquanto uma diplomacia cósmica, elaborando o sincretismo como uma encadeação de ícones modulados das entidades existentes.

Esta foi uma ideia fundamental para minha análise, se distanciando da imagem de uma fusão entre religiões, fato que aguçou minha percepção sobre a forma como o evento se configurava. Entender estes eventos enquanto uma experimentação de mundos, foi fundamental para elaborar a compreensão sobre a necessidade de constituição destes espaços enquanto campos de resistência biopolítica²².

A celebração desta festividade tem seu início no século XIX, tornando-se em um evento sociocultural que movimenta distintos poderes, abrangendo a esfera político/religiosa da cidade de Porto Alegre, RS, Brasil.

²² O termo biopolítica (do grego “*bios politikós*” – oriundo da conceituação dos seres sociais que habitam a “*Pólis*”), é complexo contando com diferentes bifurcações lexicais em biopolítica – “política em nome da vida” e dialoga com o conceito foucaultiano de biopoder, onde destaca que a vida é submetida ao poder da política. Para Foucault (1997; 2012) a biopolítica vai designar um movimento que surge a partir do século XVIII, onde percebe-se que a vida biológica começa a se transformar em objeto político, ou seja, a vida biológica passa a ser produzida e administrada.

A importância da festa está implícita no cotidiano dos habitantes da cidade, movimentando mais de cem mil pessoas a cada evento, fazendo parte da vida de muitos porto-alegrenses. Realizada anualmente todo dia 2 de fevereiro, é declarada como um feriado municipal que paralisa a cidade, em um percurso que ocorre em uma das principais avenidas de fluxo para distintas cidades do entorno e interior do estado (Avenida Castelo Branco).

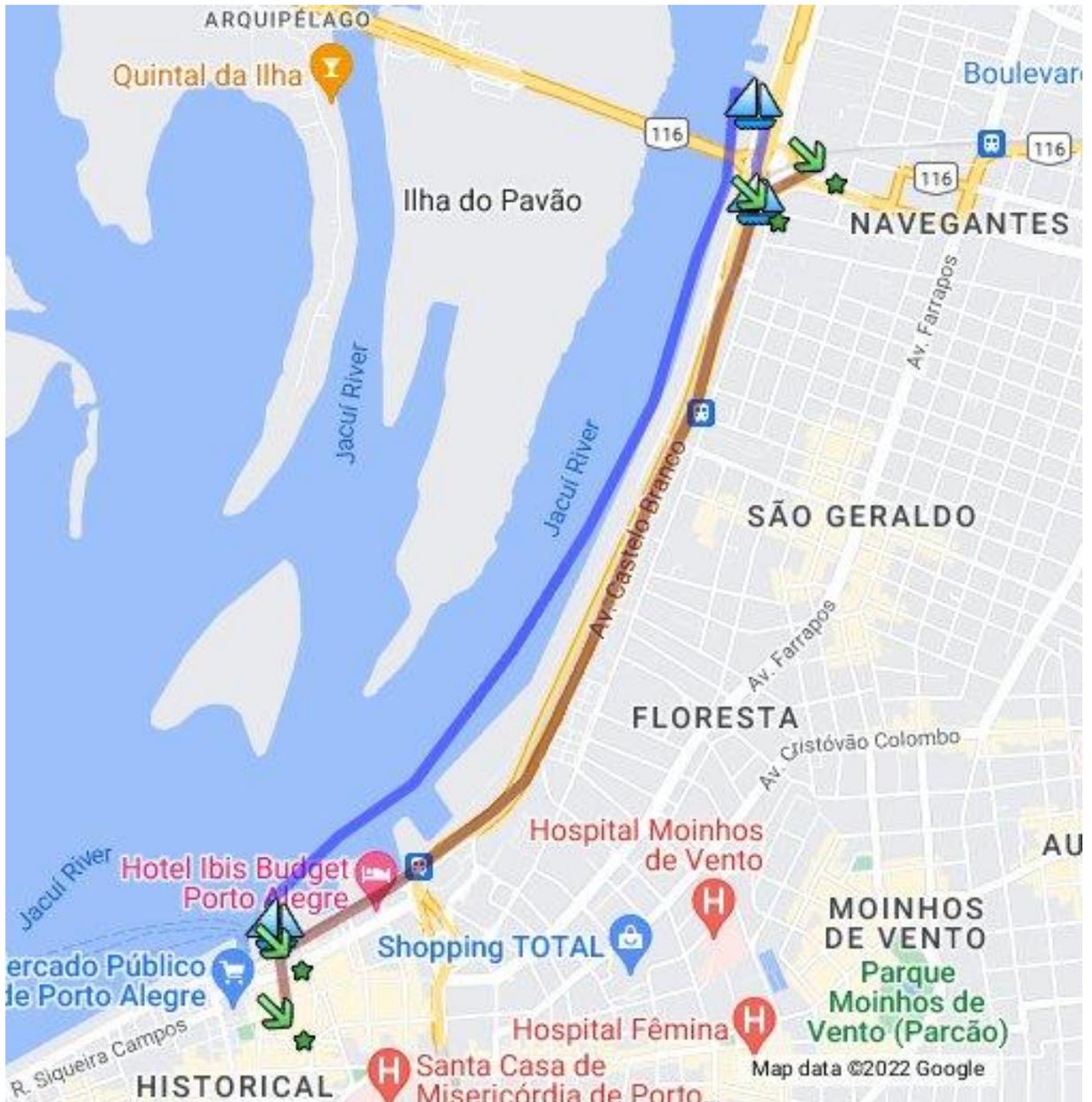


Figura 23 Mapa da Procissão
Fonte: do autor, 2019.

Assim, através das imagens é possível percorrer um caminho onde observamos diferentes atores que improvisam e participam da festa, carregando sobre o corpo símbolos e marcas especiais que os caracterizam durante os processos de

composição de mundos. Vista da avenida durante a procissão, os devotos carregam a santa em direção a Paróquia Nossa senhora dos Navegantes.



*Figura 24 Vista da avenida durante a procissão
Fonte: do autor, 2019.*

Para a incursão específica da Festa a Nossa Senhora dos Navegantes, através do Grupo Graxaim definimos uma equipe composta por três pessoas para o acompanhamento da procissão. Assim, definimos o mercado Público de Porto Alegre como ponto de partida, a título de evitar a movimentação da imagem que saia da Paróquia Nossa Senhora do Rosário, estabelecendo um ponto estratégico para a partida, em seguida nos separando para acompanhar a Santa em procissão. A equipe era composta por Glênio Rissio, Anderson Da Silva Pereira e Leandro Barbosa.

Definimos que Glênio ficaria encarregado de observar as pessoas no decorrer da procissão fazendo pequenos filmes dos momentos de expressão da fé. Já Anderson ficou encarregado de ficar próximo a Santa filmando os momentos mais sensíveis em relação ao seu entorno, para mim fiquei a cargo de também realizar filmagens e fazer fotos dos devotos durante o percurso.

Partimos para difícil tarefa, nos dividindo estrategicamente procurando abranger da melhor forma possível um evento tão abrangente, dando ênfase para o

que determinamos que através da observação, seria o mais importante a ser registrado.

Enquanto Glênio e Anderson seguiam a multidão, busquei correr a frente da Santa a fins de conseguir um registro de uma perspectiva elevada, buscando a possibilidade de uma vista privilegiada no registro das imagens.

Foi o momento em que tive a ideia de subir o viaduto Avenida Julio de Castilhos para tal realização. Nesta ocasião, ao observar a multidão em movimento, tive uma visão do emaranhado de pessoas que experienciavam sua fé de diferentes maneiras.



Figura 25 Fiéis carregam a Santa
Fonte: do autor, 2019.

Eram representações diversas que ali estavam marcadas, apresentando distintas formas de pontuar sua presença na manifestação. Ao guiar a Santa sobre os ombros dentro de um barco de madeira feito para a festividade, estava o Grupo de remo do Grêmio Náutico União²³.

Ao redor havia padres, representantes de ordens católicas, pessoas devotas da santa com seus terços, rosas brancas e amarelas nas mãos. No entorno da Santa

²³ O GNU é um dos três maiores clubes sócio esportivos do Brasil, que conta com três sedes em Porto Alegre (RS). Apresentando diversas opções de lazer, como piscinas e áreas verdes disponíveis aos sócios, também possui escolas que investem em equipes de alto rendimento em diferentes áreas do segmento esportivo.

era predominante o controle dos representantes católicos, embora sempre algum praticante de outra religião furasse o círculo para tentar tocar o barco de madeira. A Polícia Militar seguia sempre próxima ao cortejo, garantindo um ar de segurança para o transporte da imagem.

Do barco de madeira que carregava a imagem da Santa, saía uma corda marítima que era agarrada pelos fiéis em frenesi e lágrimas. Ela se estendia por longa distância, percebi que pessoas de diferentes crenças disputavam o espaço para se aproximar e tocá-la por um instante.

Ao longo da via muitas pessoas atiravam flores em direção a imagem, saudando-a, fazendo sinal da cruz, e por vezes fazendo pequenas performances distintas da práxis católica com as mãos.

Após tirar algumas fotos de cima do viaduto, segui para dentro da multidão no intuito de analisar como se dava a procissão, foi onde percebi muitas pessoas com enfermidades sendo conduzidas por seus familiares.



Figura 26 Expressões de fé
Fonte: do autor, 2019.

Chamou-me a atenção uma mãe que com muita dificuldade rompeu o círculo para sua filha tocar a imagem. Durante o processo da caminhada, muitos pais levam

seus filhos vestidos de anjos, buscando se aproximar para que eles coloquem rosas ou toquem no barco, este que é um espaço disputado.

Conforme me movimentava na multidão fui percebendo uma enormidade de representantes de casas de batuque Porto Alegrense. Fato que me foi possível distinguir devido as camisetas que eram usadas por estas pessoas. Elas lembravam o habitualmente chamado abadá de carnaval, contendo imagens dos santos e Orixás.

Em maioria eram azuis em homenagem a Iemanjá, com dizeres referenciando a deusa. Havia outras camisetas com os Orixás das casas representadas, mas que também referenciavam a festa.

Igualmente havia grande fluxo de Umbandistas, estes trajando a vestimenta branca tradicional, muitos com as imagens da santa em pequenos barcos, as carregando próximos a principal Imagem de Nossa Senhora.

Conforme avançava na multidão percebi que embora houvesse um espaço compartilhado pelas diferentes crenças representadas, entre as casas de batuque, umbanda e católicos estava estabelecido um limite definido.

Como apontado por Oro e Anjos (2009), percebi que havia uma organização, um modo diplomático dos participantes se organizarem, misturando-se e separando as porções cósmicas.

Acredito que me foi possível identificar a presença de controvérsias no que diz respeito ao sagrado, em principal na forma como Iemanjá é percebida pelos praticantes de religiões afro-brasileiras. Há um contraste com a maneira que grupos percebem seus ícones, manifestando os limites que atravessam este acordo. Em contrapartida percebia-se certa diplomacia na forma como os afro-brasileiros lidavam com outros mundos de sacralidade.

Podemos perceber que em outros momentos houve uma tentativa de frustrar a participação de grupos praticantes de do Batuque e umbanda, privando-os de suas práticas religiosas durante a procissão, conforme destacado por Oro e Anjos (2009).

No início dos anos 80, o pároco da Igreja tentou banir o consumo de melancia no entorno da Igreja de N. S. dos Navegantes, onde ocorre a Festa propriamente dita, alegando falta de higiene, resultante do consumo dessa fruta. Ora, isto desencadeou forte polêmica, noticiada pelos jornais da época. (p.45)

Neste sentido, poderíamos caracterizar são manifestas certas formas de resistência criativa, exercida por populações praticantes das religiões afro-brasileiras. Esta manifestação de estratégias cosmopolíticas conforme caracterizada por Ferreti

(2013), designa a relação entre criatividade e resistência das populações subalternizadas.

O longo processo de escravização no Brasil foi fundamental na constituição destas formas criativas de constituição de mundo, como contrarresposta das populações vítimas de um processo de descaracterização destas muitas culturas africanas.

Assim, podemos entender que embora haja este acordo entre partes que manifestam estas cosmopolíticas na constituição de mundos, existem tensões que não deixam de estar presentes realçando estas fronteiras que apresentam as controvérsias no compartilhamento de um mesmo espaço de experiência religiosa.

Acredito ser fundamental entender que o espaço compartilhado na procissão é um, mas por meio da experiência são constituídos vários, em acordo com as práticas de crença de cada indivíduo que se predispõe participar do evento.

Por isso das porções cósmicas que compõe esta colcha de retalhos da experiência coletiva, indicando uma possível expansão para o termo sincretismo. Mesmo constituindo-se como espaço compartilhado por diferentes crenças, o trajeto da procissão não deixa de ser um reflexo das tensões sociais que emanam da sociedade. Elementos como racismo, preconceito religioso, intolerância são suprimidos, mas não apagados.

Chegando ao trajeto final da procissão, procurei me adiantar para poder perceber a chegada da Santa frente à Igreja que era seu destino. Percebi que a venda e consumo da melancia estava ocorrendo normalmente, e as banquinhas que realizavam a venda criavam um cortejo organizado no trajeto final estipulado para chegada da imagem de nossa Senhora.

Conversando sobre a questão das frutas e os Orixás com uma de minhas interlocutoras Mãe Hércia de Oxum da cidade de Canoas - RS, destacou que os Orixás não possuem somente uma fruta específica, mas que todo fruto da terra é propriedade e território deles.

Para a mãe Hércia os Orixás são a força da terra, e todo fruto produzido por ela é oriundo desta energia dos Orixás. Necessariamente a melancia não é o fruto que designa Iemanjá, Mas pelo fato de ser a principal fruta da estação, aqui na região sul do Brasil a melancia acabou por ser escolhida pelos fiéis para homenagear deusa através de seu consumo.

Um exemplo interessante são as festividades de Iemanjá que ocorrem quase simultaneamente na praia de Tramandaí, onde melancia é distribuída gratuitamente as toneladas para os participantes. Os próprios fiéis adquirem as frutas e colocam barracas onde distribuem gratuitamente a fruta como forma de oferenda.

Este contraste presente na festa, onde encontramos no ano de 2019 a venda de melancia ocupando um lugar privilegiado na festa, próximo a igreja, o que manifesta o ato de resistência dos praticantes de religiões afro-brasileiras em seus processos de territorialização, em principal na insistência em atrelar o consumo do alimento ao espaço reservado para o ápice da procissão.

A melancia é uma expressão destes processos de luta, resistência e presença que buscam estabelecer territórios reservados para a experiência com o sagrado, revelando as tensões que delimitam as fronteiras existentes entre diferentes crenças.

Neste sentido, dos Anjos (2009) faz uma referência interessante que aponta para esta flexão sobre o que entendemos estar em disputa neste contexto da festa:

A essa altura das correlações de forças, os afro-brasileiros poderiam simplesmente oficializar uma procissão batuqueira e festejar a melancia ao largo da imensa orla do Guaíba. Para surpreender o que está em jogo em termos cosmopolítico no modo como o regime afro-brasileiro de enunciação se acopla à oficialidade católica se impõe ir além da superficialidade que denota o termo sincretismo. (p.24)

Procurei me posicionar para o registro da chegada da imagem, tendo ciência de que precisava entender a organização do evento, e como seria possível ter boas imagens do momento de chegada da imagem de nossa Senhora dos Navegantes.

Observei que havia um espaço central reservado para santa, coberto com um toldo branco e com um cordão de segurança. A imagem ficaria exposta frente a porta principal da igreja, tendo ao lado um espaço reservado para pessoas importantes no espectro político e religioso da cidade.

Ali estavam o Bispo de Porto Alegre, Padres, irmãos de ordens eclesiásticas, governador, prefeito, deputados etc. Era um espaço controlado por autoridades católicas, e como podemos verificar não encontramos sacerdotes afro religiosos entre eles.



*Figura 27 Praça principal, onde a imagem da Santa recebe as homenagens
Fonte: do autor, 2019.*

Seguindo pela multidão que se aglomerava frente à igreja para chegada da Santa, começamos a conversar com diferentes pessoas em uma tentativa de avaliar as distintas crenças que ali estavam representadas.

Para nossa surpresa foi o enorme o número de Sacerdotes afro religiosos que se encontravam à espera da chegada da imagem. Muitos já de idade avançada, afirmavam a importância da festividade para a religião.

Com a chegada do momento principal da festa, fui surpreendido com a potência da chegada da Santa ao ponto escolhido para a festividade. Imaginava que seria um momento de emoção, mas não tinha ciência da intensidade das expressões manifestas no período.

Acredito que a chegada da imagem é um dos pontos culminantes para as expressões religiosas que atuam durante a procissão. Uma música alta é colocada ao fundo em uma parede de caixas de som voltadas em direção à avenida.

Este é o espaço escolhido de onde é possível para multidão ver emergindo debaixo da ponte do Guaíba a Santa nos braços dos fiéis triunfantemente. Gritos, lágrimas, um frenesi compõe um quadro de difícil descrição.

Neste momento percebo que meus sentimentos são invadidos por uma energia que envolve, me levando as lágrimas sem compreender o que sucede. Percebi que estava afetado.

Os limites de minha compreensão me mostraram que somente embarcando neste grande clamor, e permitindo-me ser envolvido, poderia entender um pouco da abrangência contida no instante.



*Figura 28 Fiéis em devoção a Santa
Fonte: do autor, 2019.*

O momento da chegada constitui-se em um dos períodos de maior emoção, fazendo menção a esta possibilidade de uma nova composição e leitura para o conceito de sincretismo.

No decorrer da procissão existem momentos de fé que são mediados por estas fronteiras cosmopolíticas, no ápice do evento a sensação é que existe uma flexão de fronteiras produzindo algo único para os participantes.

É uma relação de distância e proximidade entre os fiéis, que abre a possibilidade para estas composições de mundo se cruzarem no deslumbramento das expressões de fé dos participantes.



Figura 29 Fiéis em devoção
Fonte: do autor, 2019.

Ao finalizar o evento principal, procurei conversar com os participantes. Em especial dialoguei com lideranças religiosas de casas de batuque que participavam do evento.

Muitos com quem conversei não quiseram se identificar para participar da pesquisa, mas aceitaram dialogar sobre o porquê estavam participando do evento. Pela forma como certas falas foram enfatizadas, percebi que estava em um espaço sensível onde as falas precisavam ser ponderadas com cuidado.

Esta foi uma questão que me chamou a atenção, por um lado demonstravam querer marcar sua presença e representatividade, em especial reforçando uma participação por anos no evento, como uma demarcação de território. Por outro demonstravam medo e incerteza a respeito do registro.



*Figura 30 Missa de celebração pela chegada da Santa
Fonte: do autor, 2019.*

Foi no diálogo que descobri que existem tensões entre os grupos que foram estabelecidas por anos, refletindo a repressão que estes grupos praticantes do Batuque e Umbanda sofrem no espaço da festividade.

Um babalorixá importante no contexto da religião, conhecido por realizar trabalhos religiosos para celebridades e atletas, aceitou conversar após certa relutância. De forma anônima, ele demonstrou estar confortável para dialogar sobre

sua condição enquanto babalorixá participante da Festa de Nossa Senhora dos Navegantes.

Ele nos contou com orgulho estar envolvido com diferentes camadas da sociedade porto alegreense, onde realizou distintos trabalhos religiosos. Muitos destes foram prestados a clubes de futebol de grande porte e personalidades das camadas altas da sociedade. Embora já bastante idoso, lembrava com alegria de sua infância, onde com sua mãe, que também era uma liderança religiosa, participava alegremente da festividade.

Esboçou o quanto o momento da procissão era importante para estas populações em grande maioria negra, também vista como uma possibilidade de expressão de suas culturas, tanto na religião, música e alimentação.

Na conversa, nos encontrávamos em espaço físico onde era realizada a celebração, este que contava com certa neutralidade, possuindo uma área que era reservada para alimentação. Este era um característico espaço de reencontro de diferentes grupos, famílias e comunidades religiosas do batuque e umbanda.

Ele destacou o desconforto por algumas mudanças implementadas neste lugar, em especial na zona reservada para alimentação, onde afirmou que certa burocratização do espaço impedia que estes grupos usufríssem de liberdade como a que foi vivida por ele no passado.

A padronização da alimentação foi uma questão importante destacada, onde ressaltou que embora o evento tenha sofrido mudanças, ainda permanecia a venda de pedaços de melancia. Em contrapartida outros alimentos característicos haviam sido retirados do evento. Através de uma forte pressão, o estado visava regular o tema por questões de higiene e saúde.

A sensação que tive no diálogo era de que esta pressão havia se tornado um elemento de repressão para estes grupos que anteriormente traziam uma alimentação que referenciava a relação com lemanjá.

Certos tipos de doces, alimentos específicos que são compartilhados na festividade da Orixá, foram substituídos por um cardápio neutro que prezava por uma não referência a festividade de lemanjá, que ocorre simultaneamente em outras localidades.

Isso me fez perceber que as fronteiras não deixaram de existir, apenas abre-se o espaço para o compartilhamento das experiências constituindo algo singular. Desde as casas de Batuque que marcam no corpo através das camisetas seu pertencimento

e nação, como dos umbandistas que se distinguem com as vestes brancas, bem como, dos católicos que levam consigo seus objetos sacros.

No caso da procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, faço minhas as palavras de Dos Anjos (2009), onde ao perceber a impossibilidade de convergência do regime afro-brasileiro em sua pluralidade com o monoteísmo católico, destaca a importância de um pacto cósmico que indique a possibilidade da constituição de um mundo possível.

Partindo desta experiência poderíamos pensar no conceito sincretismo não como a dissolução das experiências individuais para constituição de algo novo e distinto, mas a possibilidade de cruzamentos que alargam fronteiras expandindo os sentidos por meio da experiência que é compartilhada.

Seria um acréscimo de sentidos para o termo diplomacia, o percebendo enquanto estratégia, supervivência, a possibilidade de compartilhar esta composição de mundos, elementos característicos destas culturas de resistência

Mesmo com estas estratégias de presença, percebi certo sentimento de distância que denunciava elementos que transcendiam estes acordos. Acho importante destacar que os males do racismo não estão excluídos desta equação, em principal pela condição de invisibilidade e apagamento que é imposta aos grupos religiosos afro-brasileiros por meio da organização da festa. Estes sim, revelam formas sofisticadas de preconceito que operam na subjetividade impedindo o reconhecimento da presença das culturas religiosas negras porto alegrenses.

Em minha observação não posso deixar de pensar nos efeitos causados pelos processos de escravização, onde por meio do sofrimento grupos que foram alvo do flagelo, e superaram certas divisões étnicas compondo mundos com grupos de outras regiões

Embora tenha receio sobre alguns aspectos nas abordagens de Bhabha (1994) e Gilroy (2001) que apontam certas relações diaspóricas enquanto esfacelamento de culturas africanas, ou uma crítica a rigidez que é elaborada no conceito de diáspora proposto por Stuart Hall (2003), simpatizo com a análise proposta por Tito Lívio Cruz Romão (2018) referenciando estes autores, quando faz uma asseveração sobre o tema:

A luta por liberdade levou os negros escravizados a criar um rico estratagema para trocarem os nomes dos Orixás por nomes de santos, revelando sua grande perspicácia em entender, com o passar dos anos, qual orixá poderia corresponder a que personagem do complexo hagiológico católico. Com o tempo, esses processos transculturais – aqui entendidos como traduções,

recriações, adaptações de textos fonte gerando textos-alvo com funções e objetivos específicos – foram ficando cada vez mais sofisticados. As novas leituras de mundo pelos africanos foram se mesclando à igreja católica portuguesa e às experiências culturais e religiosas dos indígenas locais, fazendo surgir novas formas de cultos e crenças. Essas estratégias de sobrevivência (...) permitiu o surgimento de uma cultura religiosa híbrida, rica em detalhes e não mais traduzível de forma linear.

Quando digo que não quero indicar uma redefinição direta para o termo sincretismo, me apoio em uma abordagem que já foi proposta de maneira muito sensível por Neto (2017), pensando na possibilidade de abriremos o diálogo a partir da compreensão de que as fronteiras estão expressas em diferentes níveis, e que compreendem ações que manifestam resistência e existência.

É uma questão que não somente transcende o conceito de coexistir, mas que denuncia uma forma sofisticada de adimplir o apagamento do outro. Por isso percebo que estar presente no evento não é somente devoção a deusa, mas um ato de resistência quanto a imposição católica que por muito tempo visou ressignificar os deuses das populações africanas em seus símbolos e imagens católicas.

Esta ação permitiu que através dos eventos católicos, fosse criada uma forma de existência na resistência, que passou a dar direito a estas populações de reivindicar presença nestes eventos coordenados pela igreja católica.

Da sujeição das populações negras aos deuses católicos, surge a criação de fronteiras de significação que passam a adquirir uma importância fundamental que revela esta existência na resistência. É importante destacar que no mesmo período existem outros eventos dispersos pela cidade que marcam a devoção por Iemanjá, estes que abertamente oferecem significado para a crença nos Orixás.

Mas a minha questão dentro da pesquisa foi entender o porquê havia o interesse de grande parte da população porto alegreense praticantes de religiões afro-brasileiras, que por tantos anos persistem em afirmar presença praticando seus rituais, resistindo diante da opressão e boicote realizado em diferentes edições do evento por parte de autoridades católicas.

No texto Butler (2018) encontramos uma abordagem que discute a política de gênero e o direito do aparecimento. A autora dialoga sobre questões sensíveis, denunciando o modo pelo qual os embates políticos se entrelaçam facilmente as questões de performatividade, política e corpo. Neste sentido ela enfatiza elementos que falam diretamente sobre direito de aparecer.

Este “aparecimento” diz respeito a presença no mundo de forma geral, seja em grupos ou coletividades. Este direito por vezes pode ser negado ou inviabilizado às vidas precarizadas. Esta questão abrange não só grupos étnicos, mas também minorias sexuais e de gênero. Segundo Butler, estas populações encontram sua enunciação por meio de performances, em especial pelos atos manifestos nos corpos destes sujeitos.

Me apropriando da fala da autora, percebo que nesta disputa de territórios o espaço passa por uma ressignificação sensível. O que em primeiro momento foi utilizado no intuito de suprimir as crenças de populações negras escravizadas em décadas passadas, referindo-me especificamente a festa dos navegantes, as tensões ressaltadas pelo tempo abriram o evento para a possibilidade da criação de um terreno de disputas de existência.

Para contextualizar a importância da constituição destes espaços, Almeida (2004) destaca a relevância de percebermos que não se trata apenas de espaços físicos que são os produtores de significado, mas a necessidade de uma compreensão sobre a abrangência dos “itinerários” constituídos por estes grupos, não apenas fixando nossa preocupação na constituição destes “mapas”.

Por fim, a questão do corpo constitui um desafio no sentido de nos engajarmos no momento histórico em que vivemos, momento esse que apela a uma “política da vida”, em que o corpo é um terreno privilegiado das disputas em torno [de novas identidades pessoais], quer da preservação de identidades históricas, da assunção de híbridos culturais ou das recontextualizações locais de tendências globais. (ALMEIDA, 2004)

O que está em jogo não é especificamente a forma que se manifesta a fé dos participantes, mas a importância da presença e aparecimento dos que tiveram seus direitos negados. O que notoriamente pude observar em momentos pontuais, foi a disputa que permanece aberta pelo direito do aparecimento. Estas altercas revelam camadas de tempo e memória que se atravessam, trazendo consigo cicatrizes históricas que foram impressas nestas populações por meio de políticas de supressão e apagamento.

É por meio da noção do direito de aparecer que encontramos a denúncia que faz referência as populações precarizadas, alvos de apagamento nestes espaços públicos, sendo tratadas como não existentes, por conseguinte tendo seus direitos políticos negados.

Giumbelli (2008) destaca que Igreja católica sempre foi incisiva em sua posição da relação entre Estado e Igreja, de certa maneira estes eventos contam com uma

proteção garantida pela constituição, o que permite certa segurança para as manifestações religiosas nos espaços reservados para estas celebrações públicas.

Por muitas razões, a Igreja Católica teve um papel crucial na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano. Ressaltasse bastante o fato de que a Igreja Católica foi contrária à sua separação com o Estado. E é fácil de mostrar como seus líderes e representantes se empenharam na defesa do regime contrário ou de algum tipo de reconhecimento, por parte do Estado, da preeminência do catolicismo na constituição da nacionalidade. (GIUMBELLI, 2008, p.89)

O autor segue apontando que mesmo com a manutenção destas prerrogativas de proteção garantidas pela constituição, os elementos que servem para avaliação das práticas afro-brasileiras não é equivalente. Por vezes as práticas religiosas destes grupos são tratadas de forma depreciativa produzindo uma imagem negativa de seus praticantes.

Esse segundo argumento se desenvolveu mais claramente a propósito das “religiões afro-brasileiras” porque foi sobretudo em torno delas que se articulou a posição que as vinculava fortemente a uma “mentalidade”, a uma população e a uma tradição específicas. Assim, elaborou-se uma base diferencialista para sustentar a presença dessas religiões no espaço público brasileiro, que é distinta da base que se configurou para permitir a presença do catolicismo e do espiritismo no mesmo espaço. (GIUMBELLI, 2008, p.89)

Assim, estes grupos que não possuem o resguardo de seus direitos nos espaços de disputa, tornam-se corpos passíveis de violência. Cria-se uma concepção de “povo” que não possui representação, tornando-se alvo de exclusão e brutalidade.

É a presença dos corpos marcados pelos símbolos que constituem a existência, ou por meio de performances rituais nestas manifestações públicas e festividades, que estes atores sociais regulam o corpo social assegurando seus direitos de vida diante do Estado.

O Aparecimento destes corpos nas festividades católicas é uma contrarresposta a negação de direitos, a falta de representatividade, pobreza e criminalização a que estes corpos são sujeitos por manifestarem suas expressões culturais.

O estar na festa, o participar, carregar os símbolos, manifesta indignação social destes corpos e a necessidade de se movimentarem nas ruas, requerendo uma ressignificação democrática do espaço público.

Embora estas distintas manifestações possam contar com arranjos assegurados pôr fronteiras cosmopolíticas, na multidão de afro-brasileiros representada por meio das múltiplas formas de existência presentes na festa de Navegantes, encontramos a força de representatividade que assegura a proteção dos

corpos manifesta na sua visibilidade e presença. A rua torna-se um operador de extrema gravidade, em face da virtualidade e precariedade dos corpos.



6 FESTA DE SÃO JORGE: Um campo de disputas e contradições

A minha proposta na continuidade deste texto é dar sequência a constituição de um relato que exemplifique a minha experiência ocorrida entre o período de 22 e 24 de abril 2018 no período pré-pandemia, propondo um contrapondo com a experiência de observação ocorrida na mesma data no ano de 2022, já pós-pandemia. Assim, pretendo oferecer destaque para as diferenças que acirram certas tensões existentes observadas em momentos distintos do mesmo evento.

O local onde a festividade de São Jorge é realizada é na Paróquia que carrega seu nome por homenagem. É um templo católico localizado no bairro Partenon, em Porto Alegre, Brasil. Ela é uma das igrejas mais visitadas na capital Gaúcha. A Festa de São Jorge tornou-se um referencial em matéria de eventos religiosos e culturais de grande expressão.

A festividade é comemorada no dia 23 de abril, reconhecendo o Santo como um grande mártir guerreiro. Os fiéis atribuem para Santo, diferentes favores recebidos em períodos difíceis da vida, onde enfrentaram situações complexas, ou foram vítimas de perseguição ou injustiça.

Para os praticantes de religiões de Matriz africana porto alegrenses, São Jorge é conexo a Ode, Oxóssi e Ogum, sendo requerido como patrono das almas as defendendo das tentações e feitiços. O início do culto a São Jorge no Brasil deu-se por meio da colonização portuguesa,

Segundo o historiador Charles Monteiro (2013), o culto ao santo chegou ao Brasil com a colonização portuguesa. Dom João I haveria estabelecido um decreto obrigatório que determinava o uso da imagem de São Jorge em procissões, em especial na data de Corpus Christi. O Santo São Jorge é muito popular no Brasil, tornando-se tema de poemas e canções de muitos artistas célebres.

Em minha primeira experiência de observação da festa de São Jorge na paróquia que leva o mesmo nome do Santo, encontrei elementos operando entre estas referidas fronteiras negociadas, que não são tão fáceis de ser percebidas.

No ano de 2022, diante de tantas mudanças que afetaram as esferas religiosas e políticas brasileiras, os sentimentos antagônicos pelos quais o país veio a ser imerso, também teve sua presença marcada nestes eventos. Não podemos deixar de referenciar o efeito da pandemia de COVID, que afetou as relações humanas a nível

mundial. Em meio a tantas nuances, percebi tonalidades distintas que pontuaram as tensões existentes entre estes diferentes grupos que buscam compartilhar o mesmo espaço de fé, com o objetivo de oferecer sentidos para as práticas de culto ao santo.

É importante enfatizar que meu objetivo não é traçar uma etnografia específica sobre tais eventos, mas oferecer destaque para os elementos de interesse no tema de minha abordagem.

Em meu caso especificamente, o objeto de observação que procurei captar, foram olhares, vozes e expressões performáticas, que fossem marcadas por esta ancestralidade resistente que manifesta formas e criativas de dar consistência a uma presença e resistência negra em tais evento.

Quando me proponho a observar esta presença negra em eventos que contam com a dualidade de sentidos, entendo que estes elementos transcendem as questões biológicas, apontando para uma compreensão de um corpo negro que carrega em si elementos que extrapolam estes conceitos.

Em nossa sociedade ocidental o corpo tornou-se o ponto de partida para representação de si, nossa presença no mundo. A anatomia deixou de ser o destino e apresenta-se como acessório, a via de comunicação e afirmação de uma presença, território ou grupo. Moldamos, modificamos, substituímos, marcamos como forma de representar o nosso *self*²⁴ através do corpo que é maleável dotado de plasticidade como lugar comum.

O corpo assume a condição de emblema deste eu interiorizado, que precisa se representar, exteriorizar, levar esta imagem de si para superfície. Para encontrarmos nosso lugar, mais do que nunca o corpo torna-se uma prótese de si mesmo, a garantia de um vestígio significativo de si, reencenado em múltiplas camadas de presença no mundo. O ser no mundo é construído como lugar de conexão. Em toda sua transitoriedade o corpo torna-se peça principal em nossa afirmação, o recurso mais importante que recorreremos para resistir. Seguindo a dialética apresentada por Le Breton podemos dizer que:

o corpo é uma espécie de escrita viva no qual as forças imprimem “vibrações”, ressonâncias e cavam “caminhos”. O sentido nele se desdobra, e nele se perde como um labirinto, onde o próprio corpo traça os caminhos (LINS apud LE BRETON, 2003).

²⁴ A sociedade constrói o self por meio de termos culturais que acabam por moldar a apreensão de atores reflexivos. A constituição do self é um conceito que privilegia a estabilidade ou transformações. A busca pelo exclusivo ou universal, conexo às representações que fazemos cotidianamente sobre pessoas em nossas relações sociais. (ROSALDO, 2019)

Precisamos entender que o início de nosso diálogo sobre o corpo e sua presença no mundo leva a noção do corpo enquanto lugar de experiência e existência. O corpo é o caminho que trilhamos em nossa relação com o mundo. Csordas (2013), destaca que o corpo é o espaço para expressão da corporalidade, esta que é compartilhada, física e nunca anônima, sempre carente de envolvimento e reciprocidade.

Em todas estas hipóteses o que encontramos de comum é que estas formas de acesso ao mundo são aprendidas, e muitas delas podem ser compartilhadas. Este aprendizado opera de formas distintas, em um longo processo que possui a cultura como elemento determinante.

O que é importante de se perguntar é o que o indivíduo está fazendo com as influências que pesam sobre ele? Nós não somos a nossa cultura, somos o que fazemos com a nossa cultura. É uma abordagem interacionista. Não quero dizer que a cultura não existe, mas o importante é o que fazemos com a educação que recebemos (LE BRETON, 2016, p.94).

Não podemos estudar as culturas a partir de nossa codificação hierárquica de significados que é típico as sociedades ocidentais, mas precisamos nos condicionar a percepção que abranja a compreensão deste mundo do “outro”, onde muitas vezes os caminhos de acesso ocorrerão por vias que não são verbalizadas, mas sensoriais.

Foi por isso que em minha experiência de observação, busquei centralizar o meu olhar no culto ecumênico, este que ocorreu no dia 24 de abril em torno das 18 horas. Ao chegar no local, chamou-me a atenção o grande número de pessoas reunidas no espaço do pátio da igreja.

O ajuntamento de pessoas poderia ser calculado entorno de umas seis mil pessoas, entre os que estavam no pátio interno, e fora em frente a avenida. Eram grupos de diferentes casas religiosas de matriz africana conhecidas em Porto Alegre. Elas se distinguiam por meio dos adereços e abadas representativos, prática que observei ocorrer também na festa de Nossa senhora dos Navegantes.

No ano de 2018 o Babalorixá Pai Paulinho do Xoroquê, uma liderança religiosa conhecida na cidade, era quem estava à frente junto com as autoridades católicas, regendo os ritos de celebração do encontro ecumênico.

Eu não possuía uma noção certa do que poderia acontecer, pois em minha observação anterior na festa de Navegantes, havia uma organização coordenada por grupos católicos.

Já na festa de São Jorge a sensação diferia, o pátio da igreja estava repleto de pessoas com vestimentas religiosas portando adereços que identificavam grupos religiosos afro diaspóricos. Havia grande número de lideranças religiosas das casas de batuque Porto Alegrenses representando diferentes nações, e uma forte presença de grupos umbandistas. Fato que demonstrava que a figura de “São Jorge” é realmente apreciada por estes grupos, em acordo com suas crenças.



Figura 31 Celebração na festa de São Jorge
 Fonte: do autor, 2019.

Havia uma distinção clara de onde os grupos deveriam estar localizados, uma delimitação entre igreja e pátio interno. No templo da igreja de São Jorge, o espaço era reservado para os fiéis católicos prestarem suas homenagens. Este era o local

onde a imagem de São Jorge era colocada em meio a igreja, como forma de possibilitar o acesso dos fiéis a imagem.

Este era um espaço reservado, onde as rezas e votos ao santo eram realizados. Embora houvesse um grande fluxo de praticantes de religiões afro-brasileiras circulando pelo templo, os ritos que predominavam no espaço eram as rezas e orações pautadas pela fé católica. Este fato delimitava uma fronteira perceptível delineando os diferentes ritos operando no espaço.



Figura 32 Símbolos no Corpo
Fonte: do autor, 2019.

Embora haver grande número de pessoas com vestimentas religiosas de Matriz Africana percorrendo o pátio da igreja, percebi que eram poucas que estavam dentro da igreja. Já na parte externa, havia uma segunda imagem de São Jorge dedicada ao evento ecumênico que ocorria no pátio. No pátio as regras eram diferentes, sendo possível colocar oferendas e outros objetos de culto no entorno da imagem. Junto com a imagem de São Jorge havia pequenas representações de Ogum e outros Orixás que adornavam o entorno da imagem.



Figura 33 Espaço dos Orixás
 Fonte: do autor, 2019.

Foi colocado no centro da tenda um bolo gigante que seria servido ao final da celebração para os presentes, como forma de consolidar o ritual. Um pequeno púlpito foi arranjado ao lado da imagem, onde se posicionavam diferentes autoridades afro-brasileiras e católicas, para juntas iniciar a celebração.

A lotação do local era extrema, tornando difícil realizar o meu circuito no registro do evento. A celebração teve seu início com uma prece do Padre Sérgio Belmonte. Oferecendo continuidade o Babalorixá faz o chamamento dos Alabês que aos gritos de celebração evocam o povo a cantar as canções religiosas celebrativas a Ogum.

Foi interessante perceber que no instante que os alabes iniciaram a entoação de cânticos celebrativos a Ogum, a configuração da reunião no pátio rapidamente

mudou por conta do toque dos tambores. Tal mudança abrupta no rito, conduziu os presentes reconfigurar suas práticas, aderindo ao novo compasso da reunião.

Enquanto o Alabê responsável por reger os cânticos entoava a evocação, de forma voluntária se configurou um grande círculo no centro do pátio, aderindo a centralidade a imagem de São Jorge. Muitas pessoas balanceavam em suas mãos a planta que referêcia o santo, conhecida como espada de São Jorge. Já outras faziam pequenas coreografias orquestradas com as mãos como forma de encantamento. Era recorrente a configuração das coreografias na festividade, pois observei as mesmas durante rituais em celebração a Ogum, em casas religiosas que frequentei durante o período de minha observação.

Pelo pátio pessoas dançavam alegremente com suas vestimentas religiosas seguindo o entorno do círculo. Muitos acabavam por passar por processos de transe durante os cantos e dança. Por vezes parecia que a situação iria se reconfigurar causando uma cisão com as normativas estabelecidas pelas autoridades religiosas. Neste acordo ecumênico entre as partes, o babalorixá exortava os presentes a controlarem a sua experiência religiosa em respeito ao espaço católico.

Durante estes momentos de exortação ao controle das experiências de transe, era perceptível o desconforto manifesto no rosto das lideranças católicas, em especial devido a intensidade que apresentava o povo que ali representava as casas de matriz africana. Em contrapartida os que dançavam no pátio demonstravam satisfação em ter sua presença marcada naquele espaço.

Esta foi uma das questões que me chamou atenção, gerando diferentes questionamentos. Era evidente que havia a necessidade de a presença ser marcada constituindo a possibilidade de reconfiguração do espaço.

Não era somente presença religiosa que estava em jogo no pátio da igreja durante a celebração, e sim a constituição do rearranjo do cerimonial. É luta pela possibilidade da diferença, da resistência, a reivindicação de existir. Este foi um elemento pontual, o forte apelo individual com enfoque na experiência religiosa dos presentes.

Mesmo com as advertências, muitos permaneciam em processo de transe, resistindo na prática em meio a um emaranhado de emoções. Percebi que muitos proferiam cânticos em yoruba, dançando freneticamente. Outros até ofereciam passe em meio à multidão, estabelecendo aquele espaço enquanto território sagrado.

Enquanto toda a trama se desenvolvia, os alabês tocavam e cantavam com muita animação, conduzindo o povo nesta reconfiguração do espaço.

Percebendo a animação dos presentes, muitas das lideranças religiosas de batuque e umbanda seguiram para o centro do círculo, dançando e reverenciando a imagem de São Jorge com seus objetos sagrados. Dentre estes estavam representações de machados, pequenos objetos rituais e oferendas. Já outros se acercavam coreografando com a planta espada em mãos, afagando a imagem De Jorge e reverenciando as imagens menores.

Embora esta experiência do culto ecumênico dedicado a São Jorge manifeste esta complexidade de manifestações e experiências, não foram poucas as vezes que houve interferência por parte dos padres presentes, bem como o babalorixá chamando atenção veementemente do povo, para conter as experiências individuais com seus Orixás no espaço.

Por vezes a intervenção foi desconfortável, onde padre responsável interrompeu os cânticos e danças, na tentativa de realizar com os presentes a reza de um pai nosso, criando com isso um vácuo na experiência dos expectadores, uma quebra de sintonia com a experiência coletiva. No final da cerimônia o Babalorixá conclamou o público a cantar juntos o hino da umbanda, conduzindo-os a celebrar o momento em grande emoção. Percebi que muitos derramavam lágrimas, admitindo a importância do momento na experiência dos presentes.

Este foi um tipo de sentimento semelhante ao que captei durante o trajeto percorrido na festa de navegantes. Embora os presentes professem uma fé não católica, abonavam importância fundamental para a experiência na procissão. Faço referência a recepção dos Babalorixás a imagem de Nossa Senhora dos navegantes, onde com seus objetos sagrados alçados ao ar, performavam de forma de cerimonial a recepção da imagem.

Quanto as performances, as entendo como uma forma de resistência e aparecimento. Mesmo diante de muitas negativas por parte das lideranças que coordenavam o evento, os presentes resistiam em manifestar estes rudimentos que afirmavam suas crenças por meio do corpo. Eram performances, acenos, objetos, abadas, turbantes, todos atrelados como símbolos carregados no corpo.

Moldamos e somos moldados pelas condições culturais e físicas da existência, estando sujeitos aos efeitos dos processos sociais manifestando individuação e singularidade, com isso, constituindo nossa relação com o mundo. Neste contexto o

corpo se apresenta condicionado e moldado pelas circunstâncias materiais e culturais da existência. Ele está disposto no espaço social, sujeito a processos de socialização, cujo produto resultante é a própria individuação e singularidade do “eu” forjada por meio das relações sociais.

Esta constituição do corpo se dá na forma como performatizamos e condicionamos a existência em acordo com o grupo ou classe social que estamos inseridos. Seria por meio do *habitus* que desenvolvemos a percepção do mundo, dirigindo a maneira como constituímos nossa realidade, criando sistemas de arranjos para nossa ação no mundo.

Esta noção bourdieuniana de *habitus*²⁵ poderia ser pensada como produtora de identidade social que ordena as nossas práxis, em esquemas de percepção e representação de valores que são interiorizados. Percebemos que o corpo também é constituído no aprendizado, no *habitus*, tornando-se produto da matriz cultural que organiza os indivíduos em suas escolhas.

Assim, entendo que por meio da manifestação destas performances, encontramos elementos essenciais na constituição da identidade social destes indivíduos. É por meio do corpo que materializamos nossa relação com o mundo, bem como, somos afetados por ele. Ocupar um espaço social é também aprender, pois para apreensão necessária é preciso afetar-se pelas influências imanentes do espaço.

²⁵ Bourdieu, 1992, p. 101



Figura 34 Um espaço sagrado de emoções
 Fonte: do autor, 2019.

No final da cerimônia foi realizada uma oração, onde o povo foi conclamado a dar as mãos encaminhando a bênção final. O padre declara no microfone proteção para os presentes, e o babalorixá também faz sua declaração para sagrar o povo.

Findos os ritos, o babalorixá chama o povo para receber as plantas²⁶ abençoadas, convocando os colaboradores para o corte do bolo que será distribuído entre os presentes. Neste momento, explica para a plateia que o alimento servido não é o ideal para a festa. Mas destaca que foi o possível a ser feito, na tentativa de abranger o grande número de pessoas presentes.

²⁶ Espadas de São Jorge

O momento de festa não teve seu fim com a declaração de encerramento. Após o término os alabês se dirigiram para o fundo do pátio começando a entoar canções, movimentando o povo em celebração. Enquanto as plantas espadas e pedaços de bolo eram distribuídos, o povo dançava, cantava, fazendo coreografias em celebração.

É interessante destacar que observei na festividade algumas práticas comuns em ritos restritos as casas de batuque, manifestos no espaço público. foram performances, danças e acenos com as mãos que eram reproduzidos pelos presentes. Elementos que também identifiquei na celebração de Ogum, quando estive presente na casa religiosa de Mãe Hércia de Oxum.



Figura 35 Alimentação e benção do Orixá
Fonte: do autor, 2019.

Uma questão importante, é o porquê da reivindicação da festividade na igreja de São Jorge enquanto espaço de expressão constituidora de identidades de matriz africana?

Neste sentido, o pátio da igreja transformou-se em um grande cenário para a exibição de performances rituais ligadas às tradições afro-brasileiras. Para percebermos o processo criativo envolvido na realização desse evento, precisamos entender que existe uma articulação no que é considerado espaço públicos.

Como destacado por Goffman (1982), podemos dizer que alguns elementos da festividade são fixos, como o pátio, a igreja, todo jogo de imagens do Santo pertencentes a instituição, entre outros. Mas existem outros subsídios expressos na cena, que são de ordem intencional, podendo operar inclusive no inconsciente. Estes acompanham o ator na criação de seu *self*.

Por isso entendo que muitas das resistências não partem somente de uma ação organizada e consciente, oriundas de um discurso militante sobre o direito ao espaço, ou por reconhecimento e restituição. São requisições que operam em esferas subjetivas, que fazem referência a esta constituição de si e da criação de um nós que é representado no espaço.

É importante destacar que a forma como o homem se apresenta no mundo, seus aspectos físicos são interiormente dependentes de um conjunto sistêmico de símbolos. Do corpo e para o corpo emergem todos os significados que oferecem sentido as existências, lugar onde constituímos meios de atuar no mundo.

Por meio do corpo o homem traduz para o mundo a sua substância, manifestando-se enquanto linguagem viva, fazendo-se legível por meio dos símbolos que comparte com os partícipes de seu grupo.

O corpo está impregnado de linguagem se manifestando por meio dos gestos, assumindo condição de instrumento por onde encontramos a referência para o mundo. Por isso o indivíduo encontra sua referência no corpo, através dele o sujeito é engajado no mundo, encontrando espaço fértil para sua atuação significando e ressignificando.

Dialogando com este conceito ressalto ênfase para a concepção oferecida por Kapchan (1995 apud Hartmann, 2004, p.2) que destaca:

“as práticas estéticas que envolvem padrões de comportamento, maneiras de falar, maneiras de se comportar corporalmente – cujas repetições situam os atores sociais no tempo e no espaço, estruturando identidades individuais e de grupo”.

É importante destacar que as expressões religiosas de matriz africana são articuladas em um espaço que representa outra religiosidade. Esta que historicamente almejou suprimir as crenças destas populações, reprimindo as expressões através de uma forçosa ressignificação dos símbolos e deuses. Por outro lado, estes grupos apresentaram formas criativas de resistência, possibilitando uma recriação do eu, absorvendo o que era imposição para ressignificar e fortalecer sua cultura.

É importante o destaque oferecido por Rufino (2019), quando propõem uma Pedagogia das Encruzilhadas. O autor fala sobre a possível reinvenção dos seres que surgem dos cacos desmantelados de suas próprias culturas. Ele destaca que esta força de reinvenção se constitui em um reposicionamento de suas memórias e justiça cognitiva, oriundas das violências produzidas pelo colonialismo.

A encruzilhada abre esta noção para possibilidade da criação de múltiplos caminhos, afinal, sob o signo Exu se encontram estes mundos possíveis. Neste sentido o significado de encruzilhada potencializa a percepção de coexistência. O cruzamento “ou cruço” exusíaco compreende na coexistência de diferentes caminhos, e na possível ressignificação do conhecimento. É o atravessamento dos saberes por meio da convivência plural das experiências.

Cabe ressaltar que a noção de encruzilhada moderna aqui reivindicada não rejeita as conceituações abarcadas pelo pensamento moderno. Porém, risco meu ponto sendo fiel ao princípio exusíaco, segundo o qual se engole de um jeito para cuspir de outra forma. Essa é a máxima da encruzilhada de Exu enquanto enugbarijó – senhor da boca coletiva ou a boca que tudo come: engolir de um jeito para restituir de forma transformada. (RUFINO, 2019, p.13)

Estar presente reivindicando os direitos, manifestando a ancestralidade em meio ao cruzamento de crenças, a possível manifestação dos próprios símbolos de fé, consolida o ato de resistência e constituição de identidades. Uma relação entre fronteiras a princípio subjetivas, sob o olhar do cruço reforçam condição de espaço reivindicado. No cruzamento encontramos a extrapolação dos limites, o que torna a experiência com o Santo e seus significados cruzados em elemento principal na constituição de identidades e presença.

Estar presente também é reivindicar o direito a existência partindo da própria expressão de fé. O espaço da festa é mais do que uma junção ou acordo entre as diferentes crenças. É também a possibilidade da criação.

Em meio aos fiéis seguiria um carro de som entoando hinos e músicas que referenciavam os santos católicos. Em nenhum momento percebi no palco da igreja alguma referência a presença dos devotos de Ogum, como ocorrera em outra feita.

Já para os religiosos de matriz africana a manifestação ficou restrita a uma carreata que saiu duas horas antes do evento ter sua abertura. Embora o fluxo de carros e ônibus já estivesse fechado na avenida Bento Gonçalves em Porto Alegre, foi permitido para os participantes da carreata partir pela avenida escoltados pela polícia. A carreata saiu seguindo a avenida no sentido do parque da redenção em Porto Alegre.

A carreata foi coordenada por alguns babalorixás que carregavam em cima de um carro Saveiro da Volkswagen, a imagem de São Jorge. Pela rua guiavam os outros carros de devotos que representavam distintos seguimentos de religiosidades afro-brasileiras. Era uma carreata pequena, contando com uma média de vinte veículos, e foi estabelecido que partissem para outra direção distante do trajeto proposto para a procissão.

Já o grupo da passeata aguardava frente à igreja, esperando a liberação da carreata para aglomerar o povo para seguir em direção ao trajeto estabelecido. Os jornais locais noticiavam que esta poderia ser uma das maiores procissões, em especial pelo fato de a festa ter sido cancelada nos dois anos anteriores.



Figura 37 População em frente da igreja de São Jorge - Porto Alegre
Fonte: do autor, 2022.

Passada duas horas, o carro de som com cantores e Padres se posicionou fazendo o chamamento da população para organizar a saída em direção ao trajeto. Este circularia pelas quadras no entorno da igreja, retornando para realização da benção final.



Figura 38 Procissão de São Jorge na cidade de Porto Alegre/RS
 Fonte: do autor, 2022.

Chamou-me a atenção a nova configuração que o evento assumia, distinta dos anos anteriores. Parecia que os limites e fronteiras entre as crenças estavam bem delineados. Ao questionar algumas das lideranças do evento sobre a situação, todas demonstraram certa aversão ao tema por vezes agindo de forma grosseira.

Havia a necessidade de demonstrar o desentrelaçamento entre os distintos grupos religiosos, que em outras ocasiões operavam em conjunto no evento respeitando acordo implícito.

Uma comitiva de Padres tomou a frente e começou a puxar a multidão em direção ao trajeto estabelecido para passeata. Embora fosse esperado um grande grupo para a celebração deste ano, o número de pessoas não foi tão consistente

enquanto ao anunciado. A festa costuma ter mais de 200 mil pessoas participando ao longo dos dias, todas envolvidas entre eventos. Almoços, bailes e passeatas.

Nesta noite em que realizei a observação, foi me passada pelos participantes uma estimativa de em torno dez mil pessoas presentes percorrendo o trajeto da procissão. Um número infimamente menor comparado as outras edições.

Era um volume considerável de pessoas, mas abaixo das expectativas divulgadas para realização o evento. Meu objetivo era observar a presença de praticantes de religiões afro-brasileiras, estes que se destacariam pelos símbolos e performances no decorrer do trajeto.



Figura 39 Diferentes manifestações religiosas no decorrer do evento
 Fonte: do autor, 2022.

Busquei perceber se encontraria recorrência nas configurações de resistência e presença observadas em outros eventos, comparando especialmente com a festa de Navegantes em Porto Alegre. Também me interessava perceber as como as negociações se configurariam entre os diferentes fiéis, diante das mudanças ocorridas por conta da pandemia.

Na procissão foi possível identificar novamente o processo de demarcação de fronteiras, por meio do uso dos abadás e adereços que representavam as casas religiosas de Batuque e Umbanda. Também muitos usavam turbantes, roupas brancas, pulseiras e guias²⁷. Mas a presença dos praticantes de religiões de matiz africana era reduzida em comparação a edição de 2018, onde está presença se destacava em meio a manifestação religiosa católica.

Busquei encontrar pessoas carregando representações imagéticas de Ogum, embora poucas, encontrei. Algumas pessoas carregavam pequenos fetiches, ou uma imagem identificando o Orixá. Na procissão havia um grupo de homens que carregava uma imagem de São Jorge alçada nas costas, guiando a multidão em direção a finalização do trajeto. Durante o percurso percebi algumas pessoas realizando pequenos trabalhos e homenagens ao orixá, mas com certo receio sob os olhares atentos dos religiosos católicos.

A possibilidade dos grupos afro diaspóricos exercerem sua liberdade de crença por meio da de suas performances, constitui estes espaços em territórios sagrados para ambas as crenças. Temos uma festa que politicamente é considerada católica, mas que por meio de uma apropriação torna-se também em festa de Ogum através das performances dos fiéis.

A possibilidade da presença destes grupos de religião de matriz africana nas festividades católicas garante a manifestação da vontade popular, constituindo elementos fundamentais de resistência democrática, manifestando modos de existência.

O caráter performativo do corpo que se manifesta em público, em especial em eventos de grande porte contando o aparato midiático e as novas tecnologias, permite a concepção de formas de compreensão das multidões e seus anseios. Não é só a criação de um espaço de aparecimento, mas também a construção de diálogo com as diferenças.

Ter marcada a presença de práticas religiosas afro-diaspóricas em festas religiosas católicas, é também um ato de resistência diante das injustiças históricas

²⁷ As guias são objetos sagrados, que compõem a conexão entre o filho de fé e o Orixá. Por conta disso devem ser tratadas com respeito e religiosidade. Ela não é somente um colar, é um objeto de proteção que permite que o filho tenha contato com o poder da entidade protetora. A guia é um objeto que passa por um complexo processo de consagração, e denota um processo de iniciação na fé. (Mãe Hércia de Oxum.)

causadas pela insistente tentativa de apagamento unificando o discurso religioso dos afro-brasileiros com a religião política oficial.

Diante da violência imposta pelo racismo, a necessidade de estratégias biopolíticas são fundamentais. A vulnerabilidade do corpo negro se manifesta por meio da perseguição as crenças oriundas das culturas negras brasileiras, denunciando o racismo implícito na distribuição política por direito aos espaços públicos.

Muitas destas populações encontram segurança no coletivo para obter proteção e aparecimento, em principal a garantia de não ser vítima da violência que é muitas vezes promovida pelo próprio estado que criminalizando certas expressões de grupos negros em conta de oferecer legitimidade e força política para outras.

Assim, esta relação complexa existente nos eventos, assenta o debate sobre a proteção do corpo em vulnerabilidade social por conta do racismo, ressaltando a necessidade da multidão como força, que oferece suporte para o aparecimento por meio das performances coletivas. Como Butler (2018), sugere, podemos perceber a biopolítica como uma dimensão ética que possibilita a liberdade de resistência.

Uma vez que a minha própria vida está em jogo nessa investigação, a crítica da ordem biopolítica passa a ser, para mim, uma questão premente. E por mais que o potencial para viver uma boa vida esteja em jogo, também está em jogo a luta para viver e luta para viver em um mundo justo. Se posso ou não viver uma vida que tenha valor não é algo que eu possa decidir por conta própria, pois, no fim das contas, a minha vida me pertence ao mesmo tempo que não me pertence e é justamente isso que faz de mim uma criatura social e viva. (p.134)

Antes de mais nada, é importante a definição de biopolítica, pois ela se estabelece como estratégia de proteção e maximização da potência das manifestações performáticas nestas festas. Em Foucault (1999), percebemos que o racismo possui poder, e por meio dele é que se cria a possibilidade de estabelecer um termo entre quem deve viver e quem deve morrer.

O racismo transcorre o tempo, se inserindo em mecanismos de Estado e tornando-se em uma forma de biopoder. Em certas condições políticas, acordado com as ambições de grupos detentores do poder, o racismo é inserido para assumir a condição de mecanismo regrador do poder, impossibilitando o pleno funcionamento do Estado e criando um vórtice que absorve para si os regramentos, limitando e condicionando as circunstâncias.²⁸

²⁸ FOUCAULT, 1999, p. 304.

Ao sugerir sua análise a partir do enfoque na aversão ou odiosidade entre “raças”, encontramos a denúncia das engrenagens criadas por um Estado que se aproveita de conceitos promotores de eliminação e pureza da raça, para desempenhar o poder de soberania. É o racismo que assegura o lugar de morte no exercício do biopoder.

No racismo promovido pelo Estado, o apagamento dos outros reforça biologicamente o opressor, na medida em que ele se conecta a membresia de uma unidade que se considera superior. Por isso o indicativo de que o Estado que mais promove o assassinato dos diferentes, é o que está mais vinculado a práticas de racismo.

O estabelecimento da resistência por meio do corpo, onde muitos dos praticantes de religiosidades afro-brasileiras se posiciona performando suas crenças em um espaço público determinado por um grupo declarado católico, constitui uma estratégia biopolítica de resistência. Por isso a presença é uma condição fundamental no aparecimento destas populações dentro do contexto político da cidade.

Muitas destas manifestações parecem operar com certa subjetividade, mas quando elas são performadas em público, são potencializadas. Nesta condição, elas assumem a categoria de biopoder, atravessando diferentes esferas sociais, reconfigurando a condição do espaço público diante do estado excludente.

Assim, entendo que não é possível separar estes grupos destas manifestações religiosas, não só pela complexidade das fronteiras de coexistência que se criaram pelo tempo, em especial por elas serem reflexo de uma sociedade dividida pelas disparidades sociais e pelas feridas causadas pelo racismo. Herzog (2019) destaca a questão do sofrimento a partir da invisibilização, ressaltando a necessidade e urgência de uma compreensão sobre a teoria da invisibilidade como um conceito crítico. Precisamos perceber como a imposição do sofrimento advindo dos regimes de visibilidade e invisibilidade, exerce formas de controle social sobre os indivíduos.

O autor demonstra que existe uma complexidade nestas questões de visibilidade e invisibilidade. A invisibilidade causa sofrimento nos indivíduos, mas a visibilidade pode se constituir também como um poder que estado recorre como forma de exercer controle sobre as populações. Ele os define como regimes de visibilidade e controle, onde o estado oferece visibilidade a fins de estar vigilante sobre estas populações invisibilizadas.

A forma como se desenvolveram as religiosidades afro-brasileiras no Brasil, foi caracterizada pela necessidade da criação de estratégias de sobrevivência. Em constante diálogo frente as condições mais adversas. Por meio do sincretismo enquanto resistência, recorrendo ao poder político, ou através da militância dos intelectuais negros, encontramos diferentes estratégias para resistir diante da exclusão e desaparecimento

Quando nos referimos ao Estado, a visibilidade não diz respeito somente ao fato do oferecimento de um espaço para a manifestação livre destas populações, mas também denuncia regimes de visibilidade e controle social. Por isso me questiono sobre a complexidade produzida nestas manifestações religiosas em espaços públicos, especialmente na desconfiança sobre os termos estabelecidos para a visibilidade oferecida.

Em que condição ela se apresenta? Existe uma forma de agenciar a negação de direitos em troca de aparecimento? Se o Estado oferecesse a liberdade real para as práticas religiosas como designado pela constituição, por que a laicidade ainda está sendo reivindicada nessas festividades?

Penso que estas relações de resistência e aparecimento denunciam a contradição, onde muitas vezes a concessão do espaço público condiciona as populações a terem seus ritos sob o controle do Estado. Estar atrelado a manifestações de fé que contam com o reconhecimento, permitiria o aparecimento dos invisibilizados. Na continuidade do texto falaremos sobre estes limites entre o Estado e as festividades públicas afro diaspóricas.



7 IEMANJÁ ENCONTRA O MAR NA CIDADE DE TRAMANDAÍ

A Festa de Iemanjá na cidade de Tramandaí no estado do Rio Grande do Sul, constitui-se em uma das maiores festividades fundamentalmente afro-brasileiras do sul do País. Todo ano milhares de pessoas participam do evento localizado na Capital das Praias²⁹, que tem seu início na noite do dia 1º de fevereiro adentrando a madrugada do dia 2. O evento possui uma grandeza e importância para região, ficando atrás apenas do Réveillon.

Neste evento diferentes comunidades batuqueiras e umbandistas de toda região metropolitana de Porto Alegre, inclusive de algumas cidades interioranas da região sul se deslocam em direção ao mar de Tramandaí oferecer suas homenagens a Orixá, que é vista no Brasil como a Rainha do Mar.

É importante destacar que esta festividade acontece em grande parte das praias do litoral gaúcho manifestando uma força especial, especificamente na celebração que ocorre na cidade de Tramandaí. Esta região praiana acaba por centralizar parte dos devotos que se deslocam em direção ao mar para prestar suas homenagens.

O ponto de partida para todo este movimento, ocorre diante de um santuário dedicado a Iemanjá, que se encontra uma imagem da Deusa em tamanho natural. Ali é possível ver um altar onde a Orixá se levanta imponente de braços abertos diante do mar.

Embora no dia anterior eu tenha acompanhado diurnamente a festa de nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre, senti que precisava me estender minha observação, adentrando a madrugada e ir ao evento praiano para entender as nuances que ocorriam entre as diferentes festividades.

Meu interesse não era um estudo específico sobre as práxis religiosas do evento em si, mas a compreensão das diferenças estabelecidas por uma relação distinta, que é constituída entre as representações do poder do Estado e sacerdotes

²⁹ O termo “Capital das Praias”, é como se autodenomina Tramandaí. Esta praia é um conhecido balneário marítimo que é tradicionalmente frequentado por gaúchos há décadas, tendo alcançado a preferência de grande maioria destes veranistas. O público notadamente composto por porto-alegrenses que em grande parte são visitantes de fim de semana, em principal pela facilidade de acesso e distância da capital.

de religiosidades afro-brasileiras, em um evento que é especificamente dedicado aos devotos da deusa.



Figura 40 Chegada ao santuário de Iemanjá em Tramandaí/RS
Fonte: do autor, 2020.

Queria abarcar em meus estudos, como a performatividade dos indivíduos se produzia em um espaço cedido pelo Estado aos praticantes. Em especial entender que tipo de relação entre estes grupos ali era estabelecido.

Haveria algum tipo de repressão? Aceitação? Como estes corpos se portariam diante de um evento de grande porte dedicado especificamente a Deusa. Para compreensão desta relação complexa entre os indivíduos na constituição destes territórios e seus corpos, recorri a Gonçalves (2012, p.31) entendendo que a atuação do corpo no mundo é composta de personagens e pessoas simultaneamente.

Esta é uma abordagem que pautou muitos dos estudos que realizei dentro da antropologia urbana, como forma de estabelecer um princípio interpretativo das relações de pessoas com seus espaços constituídos.

Assim, percebi que os distintos discursos possuem uma ambiguidade presente, resultado da forma como são constituídos estes personagens e as vontades individuais. Este contexto eleva esta problematização entre sociedade, indivíduo, pessoa e cultura, demonstrando a fragilidade presente nesta relação.

O autor assinala que precisamos estar atentos para as representações, que são produtos da complexidade relacional entre as pessoas públicas/privadas. Estes tencionam diferentes formas criativas de pessoalização, e manifestam personagens culturais ou sociais.

O personagem precisa de um corpo para encontrar terreno fértil para atuação, bem como, o corpo precisa dos personagens para construir sentido. *“Os atores são os heróis de uma narração que lhes pertence, improvisando no campo efetivo de sua vida cotidiana as sequências da realidade provável, contudo incerta”* (GONÇALVES et. al., 2012, p.31).

Não possuo a pretensão de desconsiderar a multiplicidade das subjetividades, resumindo-as ao que é designado corpo ou corpos negros. Mas sim, entender o emprego destes marcadores raciais expressos em situações possíveis de serem perpassadas por sentidos em trânsito que, nestes casos referenciados, manifestam corporalidades culturais brasileiras identificadas como afro-diaspóricas.

Entendo que a atuação dos indivíduos é potencializada pela constituição deste território sagrado, que permite a manifestação de suas identidades e culturas. O fato de a festividade ser exclusivamente afro-diaspórica, contando com o apoio do Estado, compõe o palco necessário para elaboração da trama que permite a explicitação destas experiências e histórias individuais com o sagrado.

O processo de territorialização para muitas destas culturas brasileiras afro-diaspóricas compõem um complexo ritual de sacrifício-oferenda, onde os objetivos dos rituais procuram territorializar o axé. A territorialização não é apenas a ação de ocupar um espaço físico, mas uma conexão com o espaço e tempo, composto por uma ancestralidade dotada de elementos físicos e simbólicos.

A abordagem para conceber esta ideia território que escolhi, é a que reforça sua dimensão enquanto representação, dotada de valores simbólicos. Neste sentido, o espaço seria ocupado de maneira intensa pela apropriações simbólico-religiosas. O território superaria a condição geográfica, podendo ser uma construção simbólica de um grupo em trânsito.

Como no caso da Festividade na cidade de Tramandaí, onde o território se constitui momentaneamente possibilitando a elaboração do espaço sagrado, apto para execução de rituais destinados ao âmbito do privado.

Segundo Bonnemaïson e Cambrezy (1996), elementos espirituais, afetivos, simbólicos, éticos, são valores que constituem o conceito de território, e não apenas elementos condicionados a uma localização geográfica ou material. É a proposta de uma percepção que permite pensar o conceito de território ampliando seus significados.

O território não se definia por um princípio material de apropriação, mas por um princípio cultural de identificação ou, se preferirmos, de pertencimento. Este princípio explica a intensidade da relação ao território. Ele não pode ser percebido apenas como uma posse ou como uma entidade exterior à sociedade que o habita. É uma parcela de identidade, fonte de uma relação de essência afetiva ou mesmo amorosa ao espaço. Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-no dele. Além disso, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer esse princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer (BONNEMAISON e CAMBRÉZY *apud* HAESBAERT, 1996, p. 13-14).

Ao perspectivarmos o conceito de território enquanto este somatório de variantes, torna-se possível perceber que diferente do mistério que envolve estas práticas, há uma publicização da experiência atrelada a condição da constituição de um território espiritual, este que conta com uma localização geográfica temporária que permite o acesso ao sagrado.

É algo que torna acessível aos participantes a possibilidade de experienciar esta proximidade com os deuses no espaço. Por isso as performances do sagrado

são explicitadas, diferentemente das fronteiras observadas nos eventos realizados em conjunto com a igreja católica.

Ali percebe-se uma dualidade que é compartilhada no espaço delineando fronteira marcadas, que transforma as configurações de presença e performance para uma condição de existência e resistência.

Ao denominar certos elementos culturais enquanto substâncias deste “corpo negro” busco referenciar que estas existências que não estão rígidas ou fixas na constituição dos sentidos, mas abrangem um complexo de significantes para o termo, principalmente em uma perspectiva racial. Conforme destacado pelo autor Mbembe (2018, apud Dumas (2019)), acredito que o debate faz menção a universalidade contida nas designações de corpo e corpos negros:

Assim, é preciso procurar a universalidade do nome Negro, não do lado da repetição, mas do lado da diferença radical, sem a qual a desoclosão do mundo é impossível. Será em nome desta diferença radical, que se torna necessário reprojectar o Negro como figura daquele que está em movimento, pronto a fazer-se à estrada, que experiencia a dor e a estranheza. Porém, para que esta experiência de percurso e de êxodo tenha um sentido, é preciso que seja uma parte essencial de África. É preciso que nos leve a África ou, pelo menos, que faça um desvio por África, este duplo do mundo, cujo tempo, acreditamos, há-de chegar. (MBEMBE, 2018, p. 268-269, apud DUMAS (2019))

A possibilidade da constituição deste território sagrado que é a festa de Iemanjá em Tramandaí, para os presentes é a forma de unir diferentes grupos na busca por uma conceção com a ancestralidade expressa na possibilidade de manifestar suas crenças publicamente.

É importante a ressalva oferecida por Dumas (2019), enfatizando que na maioria das vezes o trajeto histórico recorre a uma forma de generalização. Este que atende a um totalitário eurocêntrico, possuindo como referência a definição pautada no corpo de um homem branco europeu. Os corpos não encontram liberdade para sua constituição sem a criação deste território, justo por serem pautados por elementos excludentes.

Neste sentido, o corpo negro surge como subjacente para essa referência de características e fenótipos, em principal as características anatômicas que são dissonantes a esse conjunto cultural e geográfico proposto por homens colonizadores. Estar em uma festividade que é abertamente dedicada as práticas religiosas afro-diaspóricas, é a possibilidade de abranger estas nuances que expressam uma complexidade única, manifestando certas feridas abertas na sociedade.

NOGUEIRA (1998), enfatiza que seria simples para uma pessoa branca reconhecer um “nós” atrelado a valores culturais que remetam a este ideário eurocêntrico. A sociedade sulista é permeada por histórias que remetem as diferentes culturas europeias presentes na colonização da região sul do Brasil. São histórias que exaltam de maneira fabulosa as imigrações oriundas do velho continente. Narrativas dotadas de virtudes, fé e trabalho, que exaltam a luta do homem branco, europeu, de fé católica ou protestante.

Já para o indivíduo negro, esta criação do “nós”, esbarra neste corpo negro, que é marcado por um processo de escravização, que produziu signos de um sistema que rejeita e desconstrói este “nós-negro”. Por isso a importância da composição deste território sagrado em Tramandaí, bem como, outros tantos que são estabelecidos Brasil a fora. Pela possibilidade da constituição de um “nós”, e toda representatividade nele implícito.

O indivíduo branco pode se reconhecer em um “nós” em relação ao significante ‘corpo branco’ e, conseqüentemente, se identificar imaginariamente com os atributos morais e intelectuais que tal aparência expressa, na linguagem da cultura, e que representam aquilo que é investido das excelências do sagrado. O negro, no entanto, é aquele que traz a marca do ‘corpo negro’, que expressa, escatologicamente, o repertório do execrável que a cultura afasta, pela negativização. Vítima das representações sociais que investem sua aparência daqueles sentidos que são socialmente recusados, o negro se vê condenado a carregar na própria aparência a marca da inferioridade social. Para o indivíduo negro, o processo de se ver em um “nós” em relação às tipificações sociais inscritas no extremo da desejabilidade esbarra nessa marca — o corpo — que lhe interdita tal processo de identificação; ao mesmo tempo, a cultura incita-o a aderir aos signos da desejabilidade, pela injunção, própria das estruturas da cultura, que resulta do fato de que os signos desse sistema são introjetados pelos indivíduos no processo de socialização, (NOGUEIRA, 1998, p.46)

No caso da festa de Navegantes em Porto Alegre, este totalitário eurocêntrico é explicitado na forma como ela é regida pelas instituições Católicas. Por isso percebemos a importância dos elementos de resistência e aparecimento que compõem a presença dos praticantes de religiosidades afro-brasileiras.

Já, percebemos a importância da festividade em homenagem a Iemanjá em Tramandaí, por atrair uma intensa movimentação dos terreiros para a cidade. Onde por meio da festividade permite a elaboração deste “nós-negro” em um espaço público.

São milhares de pessoas que circulam nos dias de festividade em meio ao verão gaúcho, no intuito de receber as bênçãos da Orixá. Na comemoração encontramos dezenas de tendas dos terreiros realizando passes, consultas e

encantamentos. Tudo em meio as giras³⁰ que avançam na madrugada, estendendo-se até o amanhecer.

Elas atraem a atenção da população que ali se encontra para o veraneio. A intensidade do evento produz uma verdadeira catarse a beira mar, onde percebe-se a presença de diferentes terreiros de batuque e casas de umbanda, procurando estabelecer uma sincronia com suas divindades. Esta relação entre Deuses e humanos manifesta uma explosão de celebração, que envolve os espectadores em uma atmosfera de magia e simbolismo.

Em uma das entrevistas realizadas com uma de minhas interlocutoras, Mãe Hércia de Oxum, destaca a importância da festividade para os batuqueiros da Capital Gaúcha, destacando a importância de se verem representados como um povo de relevância no contexto religioso do Estado, em especial pela projeção causada pela celebração.

Através da Fala de Mãe Hércia, entendo a importância da observação apresentada por Haesbaert (2011), que leva em conta as questões biológicas e naturais manifesta na constituição de um território, enfatizando a importância das relações de poder, e a condição política contida em um território. Partindo do conceito de estado-nação moderno, o autor destaca a existência de elementos simbólicos culturais, bem como a importância dos elementos econômicos que estão pautados na constituição destes territórios.

A presença do povo de terreiro, comunidades tradicionais de matriz africana e povo de axé na celebração de Iemanjá, reivindica não só a possibilidade de reconhecimento, mas importância política e econômica desses grupos.

Em especial neste evento a relação entre as representações do poder do Estado, e os sacerdotes de diferentes casas religiosas afro-brasileiras, parece operar em uma configuração que não denota os mesmos impedimentos observados em eventos como a Festa dos Navegantes, ou a celebração de São Jorge em Porto Alegre.

É possível ver que muitas das autoridades estão de alguma forma atreladas a estas lideranças, em principal pelos afetos e presentes trocados. Muitos dos quais

³⁰ A “gira”, é um termo atribuído a formas de culto que são manifestas em algumas Casas da religião de matriz africana. Ela é composta por cânticos, orações em especial pela invocação dos Orixás, que ocupam seus filhos, denominados como “cavalos”. Uma vez que estas identidades assumam o controle do indivíduo, realizam rituais mágicos, dão passes, falam com seus filhos e abençoam os participantes do ritual. (conceito retirado do relato oferecido Mãe Hércia de Oxum)

carregam também no corpo os símbolos que denotam a proximidade de crença, como guias e outros adereços de importância.

Na festa foi possível observar diferentes representações políticas, o prefeito da cidade, vereadores e até personalidades e artistas da sociedade em geral. Estes quase sempre estão acompanhados de lideranças religiosas que contam com influência em suas cidades de origem, em especial casas antigas e babalorixás prestigiados pela mídia e autoridades.

Para entender um pouco da complexidade, aproprio-me de algumas noções oferecidas por Méndez (2021), quando descreve o que chama de “conflito de natureza étnico-racial-religiosa”. A autora traça uma compreensão que parte da análise das tensões existentes entre grupos afrodiaspóricos e Estado, nas formas como são manifestas as intervenções de agentes públicos.

Os reflexos expressos nas relações sociais são demonstrados na administração destes conflitos e na execução políticas públicas. Quanto as práticas de preconceito contra as manifestações de religiosidades afro-diaspóricas, ela percebeu que o cerne do problema está no fato de que estas devoções são religiosidades negras. *A dimensão étnico-racial aparecia nas narrativas como a principal causa para as violências praticadas contra os terreiros e seus adeptos.* (MIRANDA, 2021, p.213)

Para a autora a compreensão destes conflitos implica em uma escolha metodológica de observação dos universos culturais em disputa. Estas lutas que pressupõem relações de poder, onde encontramos as religiões de matrizes afro em uma posição assimétrica de inferiorização, reflexo de uma trajetória histórica que foi protagonizada por perseguição e demonização oriundas de políticas de Estado. *É fundamental evidenciar como as políticas públicas no Brasil são racializadas, mas seus efeitos são distintos conforme os sujeitos-alvo da discriminação.* (MENDES, 2021, P.215)

Partindo desta perspectiva, é possível entender o posicionamento de muitas das lideranças religiosas em relação a valorização da festividade, em especial pelas questões que estão em jogo, manifestas nas disputas por constituição de territórios, resistência e aparecimento.



Figura 41 Devoção, alimentação e promessas - O portal das cores
 Fonte: do autor, 2020.

Para reforçar esta representação, muitas casas religiosas buscam fortalecer sua presença trazendo centenas de seus frequentadores para o evento, formando tendas gigantescas que contam com uma produção e mídia organizada.

Durante a festa é realizado um show de pirotecnia, onde os carros de som que são localizados próximo à beira mar em uma apresentação que conta com fogos de artifício e show luminotécnico e muita dança.

É notável a diferença desta festividade para a celebração de Navegantes. Aqui o propósito da festa torna-se explícito, não contando com mediações ou pormenores que tirem o enfoque na celebração da Deusa. Embora a festa seja aberta para

frequentadores de religiosidades e credos diferentes, todos são convidados para compartilhar do momento de celebração.

A expressão religiosa é tratada de forma aberta sem as intercessões que encontrei nos eventos realizados em conjunto com os católicos. Este é um importante elemento que cria a possibilidade de os presentes terem uma experiência singular com estas religiosidades afro-diaspóricas.



Figura 42 Música, dança e ritual
 Fonte: do autor, 2022.

Assim como observei nas festividades católicas, existe um acordo estabelecido entre as diferentes Casas da religião de matriz africana ali representadas. Este acordo é percebido na forma como o espaço é organizado. Os limites de uma casa para outra são demarcados pelas tendas que são cuidadosamente adornadas. Em meio a estes adereços estão as divindades alocadas com ornamentos que oferecem destaque para o seguimento da casa representada, onde frente a elas são realizados os ritos correspondentes de cada casa.

Em minhas conversas com Mãe Hércia de Oxum, ela destacou algumas das dificuldades enfrentadas na relação entre diferentes comunidades religiosas. E como

muitas situações de conflito acabaram por ser contornadas por conta destes acordos que contam com certa subjetividade e tolerância. Foi como o ocorrido que presenciei na celebração da Festa de Iemanjá, onde a abertura da celebração da comunidade foi realizada na casa de Praia de Mãe Hércia em Tramandaí.



Figura 43 Festividade em homenagem a Iemanjá realizada por Mãe Hércia de Oxum
Fonte: do autor, 2020.

Havia grupos de outras comunidades religiosas que estavam presentes no dia da celebração. Estes eram oriundos de casas formadas por filhas de santo de Mãe Hércia, estas que já possuíam suas próprias comunidades consolidadas

Durante o processo em que uma imagem de Iemanjá foi conduzida em direção à beira mar, algumas pessoas que eram fiéis das outras comunidades começaram realizar oferendas para Exú no decorrer do trajeto. Esta situação causou um

desconforto enorme para Hércia, que decidiu por manter a compostura, não chamando a atenção dos presentes por conta de manter o propósito da festividade.

Depois em um jantar ela expos sua insatisfação com o ocorrido, chegando a dizer que teve sua experiência de ocupação prejudicada por conta das práticas que considerou discordantes com o propósito de homenagem a orixá. Para Hércia estas questões diziam respeito a divergência internas de ensinamentos discordantes, inclusive criticou a falta de sensibilidade com as tradições que deveriam ser respeitadas. Mesmo demonstrando indignação sobre os ocorridos, ela destacou a importância da superação destas divergências para dar espaço a importância atribuída para o momento de celebração.

Embora as disputas entre terreiros e casas façam parte do cotidiano destas lideranças e seus fiéis, estas fazem referência a disputas internas de poder. Ponderando sobre dimensão da festividade que é realizada em Tramandaí, bem como em manifestações de grande porte, onde é possível encontrarmos grande diversidade de seguimentos oriundos de diferentes tradições, é possível ser observada esta cosmopolítica particular, que fala mais da forma como os conflitos são assimilados, do que a presença deles. Esta questão também foi observada por MENDES (2021) em sua pesquisa:

Quando nos referirmos às matrizes afro-brasileiras é preciso lembrar que não se trata apenas das influências de uma nação em particular – Ketu, JeJe, Ijexá, Angola etc., mas principalmente da agência da casa de culto em si, o que se relaciona com a trajetória de suas lideranças religiosas e as disputas que caracterizam o cotidiano dos terreiros, revelando as dinâmicas internas de poder. O que importa na controvérsia é como o fenômeno religioso se realiza, em presença de distintas tradições, produzindo sentidos diante de conteúdos aparentemente divergentes resultando numa cosmopolítica reveladora de assimetrias e conflitos. (p.11)

Dialogando com alguns dos presentes na celebração a Iemanjá em Tramandaí, ficou perceptível que entre os participantes existem muitas destas disputas, muitas relacionadas ao poder econômico de cada casa. Quanto a subdivisão das tendas as delimitações dos espaços correspondem a influência e poder econômico de cada casa representada. Parte deste destaque é possível observar pela forma como as vestes, oferendas e número de frequentadores são apresentados diante de outras Casas da religião de matriz africana.

Podemos destacar que estes símbolos se constituem como um delimitador que oferece mais ou menos poder de representação para as lideranças religiosas presentes. Casas religiosas com maior número de frequentadores, contam com mais

notoriedade, e possuem força para organizar uma presença com maior destaque no evento, assumindo o protagonismo em momentos específicos do evento.

Conversando com algumas das autoridades de maneira anônima, pude perceber que as partes representadas buscam deixar de lado às possíveis rugas ou diferenças no intuito de robustecer o evento. Foi que constatei na conversa com alguns amigos praticantes do Batuque, que conheci em uma na Comunidade Tradicional Ylê Oba Osàálá Oromilaiá, onde havia realizado observações. Me foi comunicado que muitos dos espaços são distribuídos entre grupos, levando em conta o poder econômico. Especificamente o grupo do qual era próximo, estava alocado em uma zona de destaque, próximo a imagem de Iemanjá no Santuário.

É importante o destaque de que tenho por costume não forçar um relato por parte dos meus interlocutores. Estes espaços são cercados por uma série de limitações, ou seja, por parte dos fiéis que não querem se indispor com suas lideranças, ou pelo medo de revelar algum elemento ou criar conflito que possa de trazer dificuldade para os presentes.

Percebi que também havia um certo receio de dar depoimento de maneira não anônima. Por consideração, procurei preservar as pessoas com quem conversava sempre mantendo nossos diálogos no âmbito da amizade. Estabeleci uma linha de diálogo que pudesse permitir para quem narrava, a liberdade de exposição de suas opiniões.

O meu enfoque se deteve no relato, até porque nestes eventos a relação com os presentes por vezes é rápida, a todo momento algo está acontecendo. No caso dos meus interlocutores, já havia certa liberdade que foi negociada a longo prazo.

Os participantes da Comunidade Tradicional Ylê Oba Osàálá Oromilaiá estavam oferecendo passe³¹ para os participantes, e nesse momento encontrei a liberdade de durante o intervalo me aproximar para entender certas complexidades.

³¹ A palavra “passe” tem sua origem no Espiritismo, e origina a ideia de “passar” ou “transmitir” algo a alguém no âmbito das energias espirituais. (Mãe Luzia)



*Figura 44 Fotos da observação na Comunidade Tradicional Ylê Oba Osàálá Oromilaiá
Fonte: do autor, 2019.*

Um exemplo interessante foi a instalação de duas tendas de grande porte, onde a celebração oficial de dividiu a fins de valorizar duas grandes casas religiosas ali representadas.

O ápice do evento ocorreu de maneira muito semelhante a procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, onde a imagem da Deusa veio sendo trazida por um cortejo de bombeiros que seguiam pela beira mar. Era possível ver a distância o movimento da carreata sendo guiada pelo caminhão da corporação. Acima do caminhão, nos

ombros era conduzida uma imagem da deusa adornada com muitas flores, doces e presentes dedicados a ela. Por todos os lados corria a multidão em direção a lemanjá, se unindo a procissão em grande emoção.

Conforme o cortejo se aproximava, as emoções se intensificavam atingindo os fiéis de maneira pujante, produzindo diferentes reações por parte dos presentes. Assim que o caminhão chegou perto do acampamento, surge a imagem de lemanjá sobre os braços dos bombeiros sendo carregada em direção a tenda onde era realizada a abertura oficial do evento.

Em um momento de muita intensidade, diferentes manifestações e experiências intensificavam o andamento da assembleia. Pessoas em êxtase, outras ocupadas, uma verdadeira mistura de experiências, crenças e sentimentos. A imagem de lemanjá é posta diante do altar que de antemão estava preparado para deusa. Cercada por diferentes presentes, oferendas, doces, perfumes, pequenos barquinhos de madeira e papelão, flores eram lançadas pelos fiéis emocionados em sua direção.

Para início da celebração oficial, foi feito um chamamento com diferentes representações da sociedade. Junto a elas estavam o Prefeito, deputados, os responsáveis pela tenda, sacerdotes religiosos, e diferentes setores que marcavam presença na celebração.

Após as apresentações, foram entoados cânticos e oferendas para a Orixá. Após a todo o ritual³², o final da reunião foi acompanhado por uma benção seguida pela entoação do hino da Umbanda. Este que foi cantado entusiasticamente pelos fiéis, fato me chamou a atenção, em especial pela forte conexão que percebi entre os presentes. A celebração durou cerca de sessenta minutos.

Ao término, algumas das autoridades representadas se dirigiram para a outra tenda onde a celebração se estendeu por toda noite.

³² Para Victor Turner a temática do ritual é alçada como um artifício propulsor, ligando e religando distintos aspectos, apresentando diferentes interesses e faces multifacetadas. Neste sentido, o ritual pode ser percebido como uma performance que permite que a experiência seja consumada com o passado. É uma relação em que o passado e o presente se encontram. Turner, Victor. (1974).



Figura 45 Tudo ao mesmo tempo, uma explosão de fé
 Fonte: do autor, 2022.

A tenda onde foi realizada a continuidade da festa, pertencia a casa um antigo babalorixá porto-alegrense, pai Cleon. Diante das autoridades que representavam o Estado, prefeito, representantes do governo, vereadores e deputados, realizou-se um grande desfile dos frequentadores, todos adornados e com roupas e adereços que referenciavam a sua fé.

De maneira sensível, o que primeiramente era um desfile dos fiéis se transformou em rito, onde pessoas passaram a experienciar sua fé em uma transição de espaço público, para sagrado.

Tal situação originou uma grande cartar-se, onde muitos dos participantes passaram por processo de ocupação, manifestando suas respectivas entidades protetoras, que também marcavam presença na festividade. Era a consolidação de um processo que observei a todo momento, publicitação das experiências do privado articuladas com o espaço público.

Pautando-me na ideia da constituição de um possível “nós Negro”, observo que quando estas manifestações religiosas afro-diaspóricas, são manifestas em um

espaço público, tornam-se resultado da conjunção de fatores que possibilita a constituição deste “nós negro”. Este que aparece por meio de sua presença e resistência, mas muito mais pela possibilidade da constituição deste território sagrado. Assim como o racismo se manifesta contra o negro, a cultura e a religiosidade negra compõem este “nós negro”, que também é afetado pelos efeitos do racismo. Nessa perspectiva, o conceito de constituição do corpo a que me refiro considera as suas complexidades, elementos que ultrapassam características de um corpo negro.

Gisela Reis Biancalana (2010) em seu trabalho sobre corpos em performance, chama a atenção para um olhar atento para corporeidade como forma de perceber as diferentes formas de expressão do corpo no mundo. A autora enfatiza que o corpo enquanto matéria concreta, destino dos conhecimentos que são incorporados pelo sujeito.

Ela destaca que é no corpo que são depositados e incorporados estes saberes, dele emanam as técnicas, tradições, e todos os elementos indispensáveis para a constituição do corpo. Este processo possui caráter inacabado, por conta de que o elemento humano é passível de constantes transformação. Assim, o corpo social imerso na cultura possui como característica uma corporeidade mutante, que é responsável pela constante aquisição de conhecimento na performance que realiza.

“O olhar sobre o corpo, neste estudo, é observado por meio da corporeidade, forma pela qual os seres humanos se manifestam no mundo, comunicam-se e expressam-se. A corporeidade é marcada pelas diferentes formas de expressão e comunicação de cada um, inserida em sua cultura e dotada de diferentes funções, objetivos, sonoridades, enfim, um arsenal de códigos, posturas, línguas, compondo milhares de possibilidades. Os processos de socialização são grandes motivadores da corporeidade humana e impulsionam o desenvolvimento de inúmeras possibilidades diversificadas (BIANCALANA, 2010, p.10).

Todas as transformações sociais e culturais as quais passamos, os diferentes papéis que constituímos em nossa existência, os estilos de vida que assumimos, mostram que este processo constitutivo do corpo nunca está completo ou acabado. Assim, é pelo corpo que o homem faz do mundo um prolongamento de sua experiência.

O ato de um indivíduo ser adepto de uma religiosidade afro-brasileira, expõe os praticantes aos efeitos do racismo que é direcionado para tudo que possa significar este corpo negro. Elementos estes que são determinantes dentro do meio social, os que assumem estas práticas como parte de suas existências.

Assim, uma conjuntura, não necessariamente segmentada, mas composta por camadas até não identificadas de forma precisa, mas existentes como

classe, história e ancestralidade, memória, forma e define corpo com base na sua codificação genética, na forma que esse corpo é lido, interpretado por quem o vê. O outro (pessoas, instituições) que identifica corpos negros com base em uma leitura culturalista, racista e conservadora perpetua o princípio de inferioridade perpetrado pelos colonizadores há séculos passados. Partindo da compreensão que a cultura expõe e dinamiza seus conceitos e que o corpo negro existe para além do projeto colonizador, reconhece-se que existe um conjunto de práticas culturais que revelam uma cosmovisão africana, com referenciais diferentes que marcam corpos euro-cristãos. (DUMAS, 2011, P.08)

Por isso considero importante a observação de uma festividade que era considerada afro-diaspórica. A festa de lemanjá carrega em si, potência própria que movimenta diferentes elementos que apontam práticas consideradas racistas, superando-as e assumindo força por meio da publicitação das experiências individuais dos fiéis com seus Orixás.

Isso não significa que o preconceito não esteja enunciado em um evento público, pois os mesmos elementos encontrados em festividades privadas realizadas em casas religiosas que frequentei, também são expressos nestes espaços.

O fato de ser um evento noturno que é cercado por mistérios, aviva a sensação de anonimato por parte de muitos dos participantes. Em especial pessoas que publicamente não manifestariam seu apreço pelas práticas religiosas afro-diaspóricas.

Mas neste território sacralizado entre o público e o privado, estes indivíduos acreditam gozar de certa neutralidade, alvitando a sensação de liberdade para experienciar estas religiosidades. A observação de tal conjuntura não é novidade, pois observei que muitos destes são frequentadores “anônimos” e assíduos, e estão presentes em diferentes casas religiosas de Matriz Africana, vivendo e compartilhando dos ritos.

Em uma das casas de batuque que estive e convivendo e observando, grande maioria dos frequentadores era constituída majoritariamente por pessoas brancas que apresentavam uma preocupação excessiva com o anonimato. Muitas delas não queriam que suas identidades estivessem atreladas a prática religiosa do batuque, agindo e atuando em uma condição de neutralidade. Tal situação tornou-se um dos grandes desafios, em principal quando tratei de realizar registros imagéticos, percebendo que muitos dos participantes manifestavam desconforto.

A sensação permanente desta experiência, em especial, foi a publicização dos ritos, algo atípico que por vias estão limitados a uma experiência privada para frequentadores das Casas da religião de matriz africana. Foi uma transição do espaço

público, para a criação de um território sagrado. Foram diferentes fatores que contribuíram para criação da condição de levar os Orixás para rua sacralizando o espaço público. Esta experiência não se limita a uma condição meramente ritual e religiosa, mas aponta para uma categoria de pertencimento destas populações afro-diaspóricas.

Diferente da experiência nas festas regidas pela igreja católica, onde o estado é um elemento definitivo nas requisições de aparecimento, a condição das mediações em um espaço público sacralizado, consolida a experiência por meio da presença dos representantes políticos em uma transição de fronteiras respalda a tradição e afro-brasilidade dos presentes.

A proposição de uma condição mínima para a manifestação da fé e experiência com os ritos em sua plenitude, eleva a condição dos fiéis os colocando no jogo das disputas e reivindicações pelo direito a cidade.

A possibilidade de uma festa explicitamente afro-brasileira fortalece os vínculos das populações com a cidade, fragmentando a imposição racista sobre as culturas.



Considerações Finais

O ato de compor uma etnografia, sempre é um desafio. Não somente pela necessidade da constituição de constantes movimentos de aproximação e distanciamento, necessários durante o trajeto. Mas em especial pelas demandas necessárias para que o etnógrafo consiga perceber que também é alvo desse olhar. Nesse processo, muitas vezes esquecemos de refletir sobre as sensações, limites, elementos ocultos no íntimo, que vivenciamos na subjetividade.

Em meu texto procurei transparecer esta carência, a necessidade de questionar nossos conhecimentos. Eles refletem nossas limitações, e precisam do lugar do confronto. Não somente os saberes acadêmicos precisam ser descolonizados, nós enquanto etnógrafos também estamos sujeitos a este processo. As etnografias não se referem só as culturas que estudamos, elas também falam sobre como observamos o mundo enquanto etnógrafos.

Quando optei por abandonar meu tema inicial para tese, foi justamente por me sentir desafiado por estas diferenças. Percebi que haveria um longo caminho para trilhar que não se encerraria com o fim texto. Não era só o aprendizado sobre tema, mas o que ele poderia ensinar a respeito de minha constituição enquanto pessoa. Encontrei nos estudos que referenciam o corpo negro a importância da reflexão sobre minha constituição enquanto etnógrafo e pessoa.

Foi este sentimento que procurei externalizar, questionando minha trajetória, experimentei a fragilização dos saberes em correspondência ao conhecimento de novos. Não é possível conhecer este outro, sem nos despirmos dos limites de nossas técnicas. Junto com meus interlocutores me propus sentir a energia que emana da fé nos Orixás, força que transmite vida e constitui sentidos para resistência. Foi nas vivências na Casa de Mãe Hércia que fui envolvido e reconstituído na afinidade com estes outros humanos e não humanos. Foi a oportunidade de perceber mundos que se expandem, em uma construção de sentido composta na relação com os atores e sensações que emanam do território sagrado.

No capítulo dois faço referência para o espetáculo Dança dos Orixás, dialogando sobre a utilização do espaço da Charqueada São João em Pelotas/RS na criação de um ambiente de resignificação através da constituição de um território sacralizado pela arte do corpo. Este capítulo faz menção a um corpo negro que possui técnica e uma estética própria. Analisando a trajetória do Professor, coreógrafo, e diretor artístico Daniel Amaro que é o idealizador do espetáculo, tentamos entender como ele joga com diferentes imaginários, permitindo que o espetáculo transite entre os limites da arte e religiosidades afro-brasileiras. Também buscamos analisar a sua trajetória individual, percebendo como o artista constrói este seu corpo negro.

Já no terceiro capítulo começo minha escrita por meio da entrevista com o artista Kako Xavier, um importante músico negro regionalista, coordenador do espaço Casa do Tambor. Na fala do artista podemos perceber as preocupações com as construções de sentido que são evocadas por meio da arte. Kako destaca que sua expressão é pautada por uma preocupação em resignificar os símbolos de sua negritude. Através da educação de jovens e adultos, ele busca elevar sua arte por meio de um confronto de ideias e papéis. Na criação de um ambiente para o estudo do instrumento que é referência para sua música, que ele territorializa o sagrado no toque do tambor, evocando o corpo negro sobre os diferentes corpos e existências. Para o músico é por meio da performance evocativa que a arte alcançará seu objetivo.

Em seguida encontramos o evento Moz Brasil que se localiza na cidade de Pelotas/RS. Ali é onde percebemos os diferentes corpos constituindo sentidos por meio de um intercâmbio transnacional. É o encontro de Brasileiros e Moçambicanos em busca de um diálogo entre estes corpos diaspóricos e africanos. Entender como populações afro-diaspóricas repetem certas culturas pertinentes aos usos do espaço nos faz perceber as configurações de organização social que se moldam as constituições de mundo.

Já na análise que faz referência ao Mercado Público Porto Alegrense e ao Mercado Central Pelotense encontramos a referência pela disputa à cidade. É na contestação dos espaços dos mercados centrais Porto-alegrense e Pelotense, que descobrimos o palco de colisão de narrativas. É o apagamento versus a reivindicação pelo direito à memória. Buscamos ponderar a importância do poder de quem controla a narrativa.

No capítulo que faz referência a festa de Nossa Senhora dos Navegantes, percebemos as estratégias de presença e aparecimento, que resiste a invisibilidade e

apagamento imposta aos grupos religiosos afro-brasileiros por meio da organização da festa. Discorremos sobre noção do direito de aparecer. O aparecimento destes corpos nas festividades é resistência contra negação de direitos, manifesta contra a falta de representatividade a que os corpos negros estão sujeitos.

Em seguida podemos ver a aparente contradição ocorrida na festa de São Jorge. Por meio da manifestação de uma relação entre fronteiras subjetivas, as populações afro-diaspóricas por meio do cruzamento de expressões de fé robustecem a condição de espaço reivindicado. Na encruzilhada encontramos a extrapolação dos limites, o que torna as experiências individuais e seus significados em elemento basilar na constituição de identidades e presença. Estar presente também é reivindicar o direito a existência através da própria expressão de fé. O espaço da festa é mais do que uma junção ou acordo entre as diferentes crenças. É também a possibilidade da criação.

Finalizando, sigo até a festa de Iemanjá localizada na cidade de Tramandaí no Litoral gaúcho. Pautando-me na ideia da composição de um “nós negro”, observo que estas manifestações religiosas afro-diaspóricas manifestas em um espaço público, representam uma conjunção de fatores que possibilitam a constituição deste “nós negro”. Neste sentido, a proposição de uma condição mínima para a manifestação da fé e experiência dos ritos afro-brasileiros, fortalece as reivindicações dos fiéis os lançando no jogo das disputas e reivindicações pelo direito a cidade.

Por meio deste trabalho procurei explorar a dimensão político-criativa do corpo negro como expressão de resistência à sua condição de dominação colonial, em diferentes espaços de criação sociocultural e artística. Nesta análise levei em conta o corpo negro e seus processos de construção de vida política, coletiva e individual. Esse processo de construção e reconstrução de um corpo estruturalmente marcado pela violência colonial é a expressão da resistência. Para aprofundamento de análises futuras sugiro trabalhos que explorem as peculiaridades de diferentes expressões culturais afro-diaspóricas que contenham características performáticas enquanto elementos de constituição de corpos e mundos.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A icnoclastia afrobrasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. In: **Anais do 33º Encontro Anual da Anpocs**, de 26 a 30 de outubro de 2009, em Caxambu/MG. ISSN 2177-3092.
- ALMEIDA, Miguel Vale. O corpo na teoria antropológica. In: **Revista de Comunicação e Linguagens**, n. 33, 2004: 49-66. Disponível em <http://miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/2008/06/o-corpo-na-teoria-antropologica.pdf>
- ARAUJO, Neila Prestes de. Vilas de malocas e bairro restinga: a versão dos removidos sobre o plano de confinamento em vila de transição - Eugenia na Porto Alegre de 1967-1970. In: **XIV Encontro Estadual de História - ANPUH RS, Democracia, Liberdades, Utopias**, 2018.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte, Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 1994.
- BIANCALANA, Gisela R. **Corpos em Performance: o processo formativo e o aspecto improvisacional dos trovadores gaúchos e dos atores**. Tese (Doutorado em Artes) –UNICAMP, Campinas, SP, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. São Paulo: Papius, 1996.
- _____. **Pierre Bourdieu avec Löic Wacquant; réponses**. Paris: Seuil, 1992.
- _____. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.
- BONNEMAISON, J. e CAMBREZY, L. Le lien territorial: entre frontières et identités. In: **Géographies et Cultures (Le Territoire)**, n. 20 (inverno). Paris, L' HarmattanCNRS, 1996.
- BUTLER, Judith. (2018). **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, 266p.

- CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: _____. **A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 13-28.
- CLAVAL, Paul. A volta do cultural na geografia. In: **Revista Mercator Geografia**. UFC, ano 01, número 01, p. 19-28, 2002. Disponível em: < <http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/view/192/158> > Acesso jan./2018.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literaturano séculoXX. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, 320p.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008. 463 p.
- _____. Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença. In: **Educação**, Porto Alegre, v.36, n.3, p.292-305, set./dez. 2013.
- DAMATTA, Roberto. O ofício do antropólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E. (org.) **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DENZIN, NK. **Performance autoethnography**. New York: Routledge; 2018.
- _____. **Performance ethnography**: critical pedagogy and the politics of culture. Thousand Oaks: SAGE; 2003.
- DUMAS, Alexandra Gouvêa. **Mouros e cristãos - caminhos, cenas, crenças e criações**: análise dos espetáculos de tradição carolíngia —Auto de FloripesII (Príncipe, São Tomé e Príncipe, África) e —Luta de Mouros e Cristãos (Prado, Bahia, Brasil). 378 f. il. 2011.Tese (Doutorado) – Escola de Teatro/ Escola de Dança, Universidade Federal da Bahia; École Doctorale Lettres, Langues, Spectacles, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Salvador/ Nanterre, 2011.
- _____. CORPO NEGRO: Uma conveniente construção conceitual. In: **Anais do XV Enecult** – Encontro de estudos multidisciplinares em cultura, 01 a 03 de agosto de 2019, Salvador, Bahia, Brasil.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia da duração**: Antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas. Porto Alegre: Marcavíual. 2013.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. 2. ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013, 280pp.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Em defesa da sociedade**. Martins Fontes, 1999.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48 ed. São Paulo: GLObal, 2003.

GAMA, Fabiene, Sobre emoções, imagens e os sentidos: estratégias para experimentar, documentar e expressar dados etnográficos. In: **RBSE** Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v.15, n.45, p.116-130, dezembro de 2016. ISSN 1676-8965

GARCIA, Tanize Machado. **Mercado Público de Pelotas no país das maravilhas**: uma etnografia sobre a pluralidade narrativa de um patrimônio em disputa. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro/São Paulo, UCAM/Editora 34, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: **Religião e Sociedade**, n. 28 (2), 2008, pp. 80-1011, Rio de Janeiro, Brasil.

GOFFMAN, Erving. Estigma e Identidade Social. In: **Estigma**: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982, p. 11-50.

GONÇALVES, Marco Antônio (Org.) ; MARQUES, R. (Org.) ; CARDOSO, Vânia Zikán (Org.) . **Etnobiografia**: Subjetivação e etnografia. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. v. 1. 267p .0

GONÇALVES, Maria Augusta Salim. **Sentir, pensar, agir: Corporeidade e educação**. Papirus: Campinas, 1994.

GUTIERREZ, E. J. B.; SANTOS, C. A. A. Narrativas Macabras: Viajantes e Artistas no sul da América. In: **XVII Seminário de História da Arte** — Anacronias do Tempo, n.03, 2013, Pelotas. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/arte/article/view/3078>

- HAESBAERT, Rogério. Concepções de Território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton. et al. (Orgs.) **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.
- HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: La mémoire collective.
- HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- _____. **Identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: Dp&A, 2011.
- HARTMANN, Luciana. **Aqui nessa fronteira onde tu vê beira de linha tu vai ver cuento** – tradições orais na fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2004.
- HERZOG, Benno. **Invisibilization of Suffering: The Moral Grammar of Disrespect**. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- JORNAL DO COMÉRCIO**, 2015. Disponível em: <https://jornaldomercado.com.br/a-cadeira-do-treviso/>
- LARA, Marcos Vinicius Caye. Batuque: reflexões sobre a performatividade do corpo em transe. **Revista Rascunhos** - Caminhos Da Pesquisa Em Artes Cênicas, v.4, n.3, 2017. DOI: <https://doi.org/10.14393/issn2358-3703.v4n3a2017-06>
- LATOUR, B. Capítulo 1 Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. IN: **Objectos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência**. Porto: Afrontamento, 2008.
- _____. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012, 399p.
- LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas: Papyrus, 2003. 240 p.
- _____. **Adiós al cuerpo**. Traducción de Ociel Flores Flores. Colonia Del Valle: La Cifra Editorial, 2007. ISBN: 978-970-95326-0-9
- _____. **A sociologia do corpo**. 2.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- _____. **Antropologia dos sentidos**. Tradução Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1989.

- LIMA, Monica. A diáspora africana: as influências culturais da África no Brasil e no mundo. P. 159-203. In: **História da África e Relações com o Brasil**. JORGE, Nedilson (org.). Fundação Alexandre de Gusmão: Brasília, 2018.
- MACHADO, Cauê Fraga. Lugares e objetos de memória no batuque gaúcho. In: **Religião e Sociedade**. [online]. 2015, vol.35, n.1, pp.107-120. ISSN 1984-0438. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap05>
- _____. "Tem que saber iniciar, tem que saber terminar": o desfazer no batuque gaúcho. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n.23, p.145-165, jan./jun. 2013.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- _____. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades**. Apresentação de Luiz Felipe Baeta Neves; tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1998.
- MAGNANI, José G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol 17, n. 49 – São Paulo, junho de 2002
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1984.
- MARCUS, G. E. (1995). **Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography**. Annu. Rev. Anthropol., 24, 95-117. Doi:10.1146/annurev.an.24.100195.000523
- MARINHO, Nilene M. Trigueiro; LUCENA, Ricardo de F. A força do estigma da escravidão no Brasil oitocentista. In: **Identidade**, São Leopoldo, v.23, n.2, p. 131-148, jul.-dez. 2018. ISSN 2178-437X
- MAUSS, Marcel. [1934] 1974. **Técnicas corporais**. IN: Sociologia e Antropologia. Volume II, São Paulo: EPU/EDUSP.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção** (C. Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Texto original publicado em 1945)
- MONTEIRO, Charles. Pensando sobre História, Imagem e Cultura Visual. In: **Patrimônio e Memória**, São Paulo, Unesp, v.9, n.2, p.3-16, julho-dezembro, 2013.
- MOURA, Clóvis. **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Global, 1983. p.40-46.
- MIRANDA, A. P. M. de. A MULTIDIMENSIONALIDADE DOS CONFLITOS E SEUS EFEITOS NA PRODUÇÃO DE POLÍTICAS (DE TERREIROS

CRISTOFASCISTAS): ALGUMAS RESPOSTAS, OUTRAS QUESTÕES. In: **Debates Do NER**. ANO 21, N. 40 (2021): RACISMO RELIGIOSO, POLÍTICA E AGENTIVIDADE. Doi: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.120685>

MUNANGA, Kabengele. Passado e Presente nas Relações África-Brasil. In: JORGE, Nedilson (org.). **História da África e Relações com o Brasil**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018.

NETO, Francisco P.; ALFONSO, Louise; RIETH, Flávia. Pelotas-RS pelas suas margens: a patrimonialização como expressão das múltiplas formas de habitar a cidade. In: **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.54, p.<63-75>, jul./dez. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.17058/barbaroi.v0i0.14593>

NETO, Edgar. **A geometria do axé**: o sincretismo como topologia. In: R@U, 2017, 9/2, p. 171-183.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Significações do Corpo Negro**. Tese (Doutorado em Psicologia) - USP, São Paulo, 1998.

NOGUEIRA M. A. L.: A cidade imaginada ou o imaginário da cidade. In: **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, V (1): 115-123 mar.-jun. 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000, 220p. ISBN 85-86315-15-X.

OLIVEIRA, Eduardo David de. A epistemologia da ancestralidade. In: **Revista Entrelugares** – Revista de Sociopoética e abordagens afins, ISSN 1984-1787, 2009.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**. Sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: SMC, 2009. 140 P.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, Reginaldo. O CANDOMBLÉ E O TEMPO: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.16, n.47, São Paulo, Out. 2001. ISSN 0102-6909. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>

RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e simbiose**: relações intertribais no Brasil. São Paulo: Editora Hucitec, 1980.

ROCHA, E. **O que é mito**. 7º ed. São Paulo. Brasiliense, 1996.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. SINCRETISMO RELIGIOSO COMO ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA TRANSNACIONAL E TRANSLACIONAL: DIVINDADES AFRICANAS E SANTOS CATÓLICOS EM TRADUÇÃO. In: **Trabalhos em Linguística Aplicada** [online]. 2018, v. 57, n. 1 [Acessado 14 Setembro 2021],

pp. 353-381. Disponível em:<<https://doi.org/10.1590/010318138651758358681>>. ISSN 2175-764X. <https://doi.org/10.1590/010318138651758358681>.

ROSALDO, Michele Zimbalist. **Toward an anthropology of self and feeling**. In: SHWEDER, R.; LEVINE, R. (ed.). *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.

_____. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Em direção a uma antropologia do self e do sentimento**. In: RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 18, n. 54, pp. 31- 49, dezembro de 2019. ISSN 1676 8965.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado em Educação) –UERJ, Rio de Janeiro, RJ, 2017.

_____. Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação. In: **Revista Exitus**, [S. l.], v. 9, n. 4, p. 262 - 289, 2019. DOI: 10.24065/2237-9460.2019v9n4ID1012. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/portaldeperiodicos/index.php/revistaexitus/article/view/1012>.

SANTOS, Eufrazia C. M. **RELIGIÃO E ESPETÁCULO**: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. Tese (doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo: São Paulo, 2005.

SERRA, Ordep José Trindade. A antropologia, a mitologia e sua escrita. In: **Clássica**, São Paulo, v.11/12, n. 11/12, p.15-36, 1998/1999.

SEVAIO, Joanna Munhoz; SOTO, William Héctor Gómez. O samba no Mercado Público de Pelotas como elemento de direito à cidade. In: **Revista Seminário de História da Arte**, vol. 01, nº 07, 2018. ISSN 2237-1923.

SILVA, Joyce Gonçalves da. Corporeidade Negra enquanto discurso: corpo e cabelo como signos de identidade. In: **Objectos Impuros**: Experiências em Estudos sobre a Ciência. Porto: Afrontamento, 2008.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura; trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VICTORA, Ceres; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 25, n.54, p.7-21, maio/ago. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832019000200001>