

AS RELIGIÕES AFRO-RIOGRANDENSES NA VISÃO DE DEZ AGENTES RELIGIOSOS QUE JÁ PARTIRAM

Ari Pedro Oro

RESUMO

O texto explora o conteúdo de dez entrevistas concedidas ao autor nas décadas de 1980 e 1990 por oito pais e duas mães-de-santo do Batuque de Porto Alegre que hoje já não se encontram mais entre nós. Ver-se-á, inicialmente, que os mesmos destacavam o seu forte vínculo às linhagens religiosas e à ancestralidade do Batuque. Na sequência serão analisados alguns tópicos das religiões afro-rio-grandenses em relação aos quais eles se mostravam bastante críticos. Enfim, serão destacadas as expectativas em relação ao futuro das religiões afro-rio-grandenses. Neste caso, uns se mostravam mais otimistas e outros mais pessimistas, não havendo, portanto, uma homogeneidade de considerações sobre esta questão.

PALAVRAS-CHAVE

Religiões afro-riograndenses. Batuque. Rio Grande do Sul. Ancestralidade.

ABSTRACT

The article approaches the content of ten interviews conducted by the author during the 1980's and 1990's, with eight fathers-of-saint and two mothers-of-saint from Porto Alegre's Batuque, who are no longer among us. It will show, firstly, how they had a remarkably strong attachment to religious lineages and the Batuque ancestry. It will then turn to some issues prevalent in African-Riograndense religions, in relation to which the interviewees were highly critical. Finally, the article will underscore their expectations concerning the future of African-Riograndense religions. In this respect, there was no homogeneity: while some of the interviewees were optimistic, others were more pessimistic.

KEY-WORDS

African-riograndense religions. Batuque. Rio Grande do Sul. Ancestry.

1 Introdução

O foco deste texto consiste na análise de conteúdo de entrevistas que realizei nas décadas de 1980 e 1990 com oito pais-de-santo e com duas mães-de-santo de Porto Alegre, mas que hoje já não estão mais entre nós. Ao revisitar este material, surpreendeu-me as convergências de posicionamentos em relação a vários tópicos que envolviam as religiões afro-riograndenses – ou simplesmente, a “*religião*”¹, como é referido emicamente – naquele momento histórico. Refiro-me à valorização da linhagem religiosa do Batuque da qual descendiam, aos seus posicionamentos críticos em relação a determinados aspectos que envolviam a *religião*, como a sua iniciação demasiadamente rápida, a sua mercantilização e espetacularização, e a importância que a Quimbanda, ou Linha Cruzada – ou seja, o culto a Exus e Pombagiras – estavam assumindo naquele momento. Enfim, eles viam como positiva a difusão da religião dos orixás para os países do Prata, Argentina e Uruguai, mas se dividiam na apreciação acerca do futuro da *religião*.

Iniciemos, porém, com uma sucinta apresentação das religiões afro-riograndenses.

2 As religiões afro-riograndenses

As chamadas religiões afro-riograndenses constituem um complexo religioso formado por três expressões dominantes, assim denominadas emicamente: Batuque, Linha Cruzada e Umbanda Branca. O Batuque representa a face mais africana do complexo, pois a língua litúrgica é a nagô, os símbolos acionados remetem ao passado africano, as entidades veneradas são os orixás² e há uma identificação às “nações” africanas, a saber: Jeje, Ijexá, Oió, Cabinda e Nagô. Com o passar do tempo, foram formadas associações de nações, como cabinda-oió, Oió-Jeje e, especialmente, Jeje-Ijexá, cuja explicação, segundo o falecido pai-de-santo Nogueira (2000b, p. 1), deve-se ao fato de que “os seus antepassados cultuavam uma nação e os atuais a tendo trocado também conservam a designação antiga em respeito aos ancestrais.” Na atualidade, continua o pai-de-santo, “se toca apenas o Ijexá, quer pela facilidade do toque como pela ausência de tambores iniciados nos demais cultos”. Assim, a identificação às nações consiste “apenas em rótulos utilizados talvez para marcar a origem dos fundamentos e não estes na sua pureza original” (NOGUEIRA, 2000b, p. 1).

1. Como já escrevi em outro lugar (ORO, 1999), no Rio Grande do Sul *religião* é o termo genérico de autoidentificação usado pelos membros das religiões afro-brasileiras. Assim, dizem: “eu sou de religião”; “a religião vai bem” etc. Sugiro que o uso do termo *religião* por este segmento religioso remonte à década de 1930 e trata-se de um recurso discursivo de oposição e contestação ao termo seita usado contra ele, em seu sentido pejorativo, pela sociedade envolvente, até recentemente. Doravante, a palavra religião, sempre que usada para referir o segmento afroreligioso gaúcho, será grafada em itálico.

2. O Batuque cultua doze orixás, a saber: Bará, Ogum, Iansã (ou Oiá), Xangô, Oba, Odé/Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. A cada um deles, são atribuídas características específicas, símbolos, animais sacrificados e correspondências com santos católicos, resultantes dos mitos relatados nas duas tradições religiosas.

O início do Batuque data da metade do século XIX, provavelmente na região de Rio Grande e Pelotas (CORREA, 1994)³.

A Linha Cruzada, ou Quimbanda, consiste no culto aos Exus e Pombagiras⁴ sendo, na atualidade, a expressão religiosa mais reproduzida e, ao mesmo tempo, a mais controvertida. Segundo Correa (1998, p. 48), “cerca de 85% dos templos afro-riograndenses pertencem à Linha Cruzada.” Seu desenvolvimento toma importância a partir das décadas de 1960 e 1970.

Enfim, a Umbanda Branca, tal como no resto do país, representa o lado mais “brasileiro” das três modalidades afro-religiosas, pois consiste num importante sincretismo que agrega em seu repertório simbólico elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista e das religiosidades indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa, e as entidades veneradas são, sobretudo, os “caboclos” (índios), os “pretos-velhos” e os “bejis” (crianças), além das “falanges” africanas. Tudo indica que o início da Umbanda no Estado do Rio Grande do Sul data da década de 1930 (NOGUEIRA, 2000a).

Não há estatísticas sobre o número de terreiros existentes no Rio Grande do Sul. Especificamente, acerca de Porto Alegre, o Centro de Pesquisa Histórica, da Secretaria Municipal de Cultura, realizou, entre os anos de 2006 e 2008, um Censo das Casas de Religião Afro de Porto Alegre⁵, o qual apontou a existência de 1.290 terreiros. Este número é praticamente o mesmo de Salvador da Bahia, posto que um recenseamento, realizado nesta cidade, em 2007, identificou 1.296 terreiros (SANTOS, 2008). Dados mais recentes provêm do recenseamento realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no ano 2010. Nele pode-se observar que o número de indivíduos que se declaram pertencentes às religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul é o mais alto do país.

De fato, segundo o Censo, enquanto a média nacional de identificação de pertencimento ao conjunto do segmento afrorreligioso é de 0,3% da população, totalizando 588.797 indivíduos, no Rio Grande do Sul, este índice sobe para 1,47%, atingindo 157.599 indivíduos⁶. Isto significa que o Rio Grande do Sul apresenta não somente o índice mais elevado de indivíduos que se

3. Porém, é de se notar, como frisa Nogueira (2000b, p. 1) que o porto de Rio Grande nunca recebeu um navio negreiro. Assim, todos os “escravos que aqui chegaram foram oriundos dos estados do centro ou do nordeste ou do Uruguai e da Argentina (estes fugidos)”.

4. Os Exus mais celebrados na Quimbanda gaúcha são os seguintes: Tíri, Marabô, Sete Cruzeiros, Desmancha Ruas, Rei das Sete Encruzilhadas, Tranca Ruas, Da Porteira, Zé Pelintra, Pantera Negra, Da Capa Preta, Quebra-Galho, Ventania, Calunga, Sete Pedras, Sete Chaves, Sete Portas, Tranca Tudo, Exu do Cemitério, Caveira, Da Meia-Noite, Do Lodo, Maré. As Pombagiras mais presentes na Quimbanda do Rio Grande do Sul são: Da Estrada, Das Almas, Rainha das Sete Encruzilhadas, Das Sete Saias, Maria Padilha, Cigana do Acampamento, Do Oriente, Rosa Vermelha, Maria Quitéria, Maria Mulambo, Da Praia, Cigana da Praia e Tucuará.

5. Os resultados deste Censo ainda não vieram a público. Certamente que quando isto ocorrer teremos muitas informações relevantes sobre as religiões de matriz Africana na capital gaúcha.

6. Isto levando-se em consideração que a população total brasileira, segundo o Censo de 2010, era de 190.755.799 e a do Rio Grande do Sul de 10.693.929.

declaram pertencentes às religiões afro-brasileiras mas também é o estado recordista nacional em números absolutos de indivíduos vinculados às religiões afro-brasileiras⁷. Em termos comparativos, pode-se assinalar que a porcentagem de pertencimentos afrorreligiosos no estado do Rio de Janeiro é de 0,89%, ou seja, 141.783 indivíduos, e da Bahia de 0,34%, isto é, 47.069 indivíduos, igualando a São Paulo, que também alcança 0,3%, totalizando, porém, 141.553 indivíduos, constituindo-se Rio de Janeiro e São Paulo como sendo o segundo e o terceiro estados com maior representatividade afrorreligiosa do país. Os demais estados de reconhecida existência dessas religiões apresentaram, sempre segundo o Censo do IBGE, de 2010, os seguintes índices: Pernambuco 0,14% (10.830 pessoas), Pará 0,07% (5.132 pessoas) e Maranhão, 0,06% (4.369 pessoas).

É verdade, porém, como escrevi em outro lugar (ORO, 2008), que, se levarmos em conta o que revelaram outras pesquisas, de uma forma geral, esses números subestimam ao menos pela metade a realidade demográfica dessas religiões no país. Isto se deve, segundo Prandi (2003, p. 16):

[...] às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente [...]. Por tudo isto, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos.

Mesmo assim, sugiro algumas hipóteses explicativas sobre a importante incidência de indivíduos que expressam o seu pertencimento identitário afrorreligioso no Rio Grande do Sul. Elas se inscrevem na história e na cultura religiosa deste estado⁸. Em primeiro lugar, o fato de a diversidade religiosa estar implantada neste estado há bastante tempo – devido, sobretudo, à imigração germânica luterana e às religiosidades indígenas – produz certa predisposição cultural de aceitação da alteridade religiosa e de expressão social dos pertencimentos, embora se saiba que a identificação social às religiões de matriz africana nunca tenha sido tranquila devido, sobretudo, à carga de preconceitos que incidem sobre ela. Em segundo lugar, há no Rio Grande do Sul uma tradição de afirmação social das opções individuais que geram identidades sociais, nos campos da política, das ideologias, do esporte, extensiva também ao campo religioso, predispondo também os sujeitos a expressarem publicamente suas opções religiosas, entre elas, a afrorreligiosa. Em terceiro lugar, no Rio Grande do Sul a expressão social do pertencimento afrorreligioso pode estar relacionada ao fato de essas religiões serem menos estigmatizadas do que em outras regiões do país, uma vez que sua estruturação e reprodução não detêm a longevidade constatada em outras regiões do país. Subjacente a este argumento, encontra-se a consideração de Prandi (2003), segundo o qual haveria, no país, uma relação entre maior e menor pre-

7. No Rio Grande do Sul, a distribuição dos indivíduos segundo a classificação do IBGE para o segmento religioso ficou assim distribuído: Umbanda (140.315), Candomblé, subentende-se Batuque (8.438) e outras religiosidades afro-brasileiras, (8.846). Como já disse, neste estado é muito significativa a presença de indivíduos que se identificam com a chamada Linha Cruzada ou Quimbanda. É possível que estes estejam distribuídos entre os umbandistas e os adeptos de outras religiosidades afro-brasileiras.

8. Não estou aqui, portanto, discorrendo sobre as razões da adesão dos habitantes do Rio Grande do Sul às religiões afro-brasileiras, mas sobre as razões da explicitação social do pertencimento a essas religiões. Sobre o primeiro tópico: Oro (1988).

conceito contra as religiões afro-brasileiras e mais longa ou mais recente implantação das mesmas nas diferentes regiões brasileiras. Enfim, como as religiões afro-brasileiras implantadas no Rio Grande do Sul parecem ter sido desde os seus primórdios cultuadas também por indivíduos pertencentes a outros segmentos étnicos, além dos afro-descendentes, e nem sempre pertencentes às camadas sociais desfavorecidas, é possível que este fato tenha também contribuído para uma maior legitimação e aceitação social das mesmas, o que facilitaria a expressão social do pertencimento religioso⁹.

Apresentado este cenário afroreligioso rio-grandense, vamos nos ater agora, como anunciado, aos dez personagens entrevistados nas décadas de 1980 e 1990. Como veremos, foram realizadas as primeiras entrevistas há 26, e há 16 anos, as últimas.

3 Breve histórico dos personagens

O quadro a seguir apresenta uma síntese de dados informativos sobre os oito pais-de-santo e as duas mães-de-santo entrevistadas¹⁰.

Quadro 1

Pais-de-santo e as duas mães-de-santo

Nome civil	Nome religioso	Nação	Nascimento	Falecimento	Entrevista
Adalberto Pernambuco Nogueira	Pai Pernambuco de Xangô	Jeje-Ijexá	3/5/1928	2004	23/3/1987
Aracy Costa	Aracy do Odé	Ijexá	1903	2006	10/10/1987
Romário Almeida	Romário de Oxalá	Cabinda	1915	1989	3/12/1987
Wilson Ávila	Wilson da Oxum	Jeje-Ijexá	07/07/1930	10/5/1998	8/12/1987
Walter Calixto Ferreira	Mestre "Borel"	Ijexá-Oió	07/06/1924	4/7/2011	20/3/1988
Leopoldo Pires	Leopoldo da Iansã	Jeje-Ijexá	2/10/1916	?	3/9/1988
Sebastião Madeira de Lima	Sebastião do Oxalá	Jeje-Ijexa	1919	2004	5/3/1996
Horacina Pinto Cunha	Horacina de Oxalá	Jeje-Ijexá	26/1/1944	14/10/1999	27/11/1996
José Vinicius Gallarmo Passos	Vinicius de Oxalá	Jeje (Nagô)	10/8/1930	29/1/2000	8/1/1997 e 9/4/1997
Astrogildo Barcelos	Pai Pirica de Xango	Jeje (Ijexá)	1938	28/12/2012	11/5/1998

9. Em outro texto (ORO, 2012), desenvolvi mais as hipóteses aqui apresentadas.

10. A ordem de apresentação obedece à data de entrevista, em ordem decrescente.

O agente religioso mais idoso entrevistado foi mãe Aracy, que, na ocasião, possuía 84 anos. Três outros eram septuagenários (Pai Sebastião, 77 anos, e os Pais Romário e Leopoldo, 72 anos). Dois eram sexagenários (pai Vinicius, 67 e Mestre Borel, 64). Enfim, três encontravam-se na faixa etária entre 50 e 60 anos. São eles: Pai Pernambuco, 59, Pai Wilson, 57, e Mãe Horacina, 52 anos. A média de idade dos dez agentes religiosos era de 66,4 anos. Pode-se dizer que se trata de um universo social composto por indivíduos considerados majoritariamente idosos, vários deles tendo superado a expectativa de vida que, para o Rio Grande do Sul, na década de 1980, era de 67 anos.

Seguem maiores informações sobre cada um dos personagens entrevistados:

Adalberto Pernambuco Nogueira – Pai Pernambuco de Xangô – nasceu em Belém do Pará, em 3 de maio de 1928, e faleceu em Porto Alegre em 2004. Fundou, em 1953, e foi o primeiro presidente, da União de Umbanda do Rio Grande do Sul. Posteriormente, presidiu também Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul. Foi entrevistado em 23 de março de 1987.

Aracy Costa – Mãe Aracy de Odé – pertencia à nação Ijexá, nasceu em 1903. Dizem que quando faleceu seu Orixá Odé tinha 91 anos de *assentamento*. Foi entrevistada no dia 10 de outubro de 1987.

Romário Almeida – Pai Romário de Oxalá – nasceu em 1915 e faleceu em 1989. Dizia-se da nação Cabinda e foi entrevistado em 3 de dezembro de 1987.

Wilson Ávila – Pai Wilson da Oxum – nasceu em 7 de julho de 1930, em Pelotas,

e faleceu em 10 de maio de 1998, em Porto Alegre. Foi entrevistado em 8 de dezembro de 1987. Assim se apresentou, quando instado a fazê-lo:

Sou filho de gente humilde e continuo humilde até hoje. Tinha um comércio de discos e miudezas. Tive a felicidade de gravar uns discos, 32 compactos e 06 LPs. E, pelo Brasil afora, caminhei, vendi e fui sobrevivendo. Deus me deu uma voz privilegiada. Antes de me dar o derrame, eu cantava muito, mas 80% música religiosa, uns 20% música popular. Compunha também, tanto música sacra como música popular. Tive a felicidade de percorrer quase o Brasil inteiro, vendendo os meus discos, cantando, divulgado a religião também, não só no país como no exterior. Coisas extraordinárias! (Informação verbal)¹¹

Walter Calixto Ferreira – Mestre “Borel” – nasceu em 7 de junho de 1924, na cidade de Rio Grande e faleceu em Porto Alegre, em 4 de julho de 2011. Aprendeu a língua iorubá e tornou-se um dos maiores *alabés*, tamboreiro, que o Batuque já teve. Foi entrevistado em 20 de março de 1988.

Leopoldo Pires – Pai Leopoldo da Iansã – nasceu em 2 de outubro de 1916. Foi o pai de santo que iniciou no batuque Jorge Verardi – Pai Jorge de Xangô – presidente da Federação das Religiões Afro-brasileiras (AFROBRAS). Foi entrevistado em 3 de setembro de 1988.

Sebastião Madeira de Lima – Pai Sebastião do Oxalá – nasceu em Cruz alta, RS, em 1919. Fundou, em 6 de janeiro de 1961, e presidiu a Congregação Espiritualista de Umbanda do Rio Grande do Sul. Foi entrevistado em 5 de março de 1996.

11. Ávila, Wilson (8 dez. 1987).

Horacina Pinto Cunha – Mãe Horacina de Oxalá – nasceu em Rio Pardo em 26 de janeiro de 1944 e faleceu em Porto Alegre em 1999. Foi entrevistada em 27 de novembro de 1996.

José Vinicius Gallarmo Passos – Pai Vinicius de Oxalá Domaia – nasceu em 10 de agosto de 1930. Era da linha Jeje-Nagô. Fundou a Sociedade Umbandista Ogum Megê Oxalá. Foi entrevistado em 8 de janeiro de 1997 e em 9 de abril de 1997.

Assim se apresentou:

Na vida fui comerciante, tive uma companhia de teatro. Trabalhei em cinema, teatro e televisão no Rio de Janeiro durante muitos anos. Eu era pronto, era tudo, eu só militava na casa da mãe Cecília de Ogum Beira Mar, no Rio, mas eu não queria assumir nada. Trabalhei com Dercy Gonçalves. Quem lançou Cauby Peixoto fui eu praticamente. Eu estava na companhia de teatro do Jose Vasconcelos, no teatro de Alumínio, em São Paulo, e precisava um cantor pra cantar São Paulo do Quatrocentão e eu indiquei Cauby. Cauby cantou nessa peça teatral; logo após, fez um programa na televisão e a partir daí foi lançado como cantor. Trabalhei com as maiores vedetes da televisão, do Rio, do teatro reboado, Carlos Cotry. Deixei por causa da religião. De repente, quando eu vi estava com gente dentro da minha casa. Quando vi estava com a casa aberta. Não pude mais ir pro teatro, não pude mais fazer nada. Fiz 2 filmes com o Teixeira: “Ela tornou-se freira” e “A Filha de Iemanjá. (Informação verbal)¹².

Astrogildo Barcelos – Pai Pirica de Xangô – dizia-se da Nação Jeje, nasceu em

1938 e faleceu em 28 de dezembro de 2012. Foi entrevistado em 11 de maio de 1998.

Alguns elementos comuns sobressaíram nas entrevistas realizadas. Vamos discorrer sobre eles, iniciando pela importância atribuída à ancestralidade e a consequente legitimação endógena.

4 A legitimação endógena

A análise das entrevistas revelou que, no início das mesmas, os agentes religiosos faziam questão de referir a genealogia religiosa a qual se vinculavam, a sua inscrição numa linhagem religiosa, que evidenciavam com estima e orgulho. Vejamos, neste sentido, algumas declarações. Por exemplo, disse Pai Vinicius de Oxalá: “me aprontei na mão de Nelson de Xangô, que é filho do famoso João do Bará e neto de Chiniha de Bejes”; Mãe Horacina (de Oxalá) Pinto Cunha: “Eu sou filha de Vinicius de Oxalá, nação Jegê, bisneta do grande João de Bará (aprontado pela Cininha de Xangô de Bejes), neta de Nelson de Xangô”; Pai Romário de Oxalá: “sou filho com muito orgulho da Mãe Madalena da Oxum e neto do famoso Valdemar Antônio dos Santos, Valdemar do Xangô kamuka”; Pai Leopoldo Pires: “Me aprontei com o Pai Idalino de Ogum; depois fui pra casa da famosa Mãe Andressa de Oxalá.”

O respeito, a admiração e a veneração aos antepassados foi também externado pelos dois sacerdotes afroreligiosos da lista acima referida que escreveram livros e que, ao apresentá-los, fizeram questão de agradecer a seus pais-de-santo ou fazer a

12. Passos, José Vinicius Gallarmo “Pai Vinicius de Oxalá” (8 jan. 1977).

eles uma dedicatória. Assim, por exemplo, Vinicius de Oxalá escreveu: “Dedico este livro ao meu pai babalorixá Nelson de Xangô da linha de Jeje.” Por seu turno, Mestre Borel, fez a seguinte dedicatória: “A minha querida e prestimosa Iyá-mi Eledá, Rita Garibaldi ‘Ritinha do Shangô’, por tudo que me foi transmitido.”

Na página seguinte, registrou homenagens póstumas com os seguintes dizeres: “Aos inesquecíveis babalorixas que me viram nascer, e que foram para mim um exemplo” (Segue uma lista de 14 pais e mães de santo, encabeçada por Valdemar Antônio dos Santos, Tiemar do Shangô)¹³.

Aqui se faz necessário sublinhar que a declaração de pertencimento a uma “nação” e a uma linhagem religiosa do Batuque é recorrente neste meio religioso. Trata-se, como escreveu Nogueira (2000b, p. 1), já citado, menos de um vínculo a uma “pureza original” e mais uma “designação de respeito aos ancestrais.” Assim, todo pai e mãe-de-santo, e mesmo os filhos-de-santo, referem, sempre com muita estima, a sua ascendência religiosa, remontando, com facilidade, três ou quatro gerações de antepassados aos quais se sentem simbolicamente vinculados.

A consequência deste vínculo identitário às linhagens religiosas do Batuque é que este se legitima em si mesmo, apoiado na sua própria história e tradição. Mestre Borel destaca este elemento ao afirmar:

“nós africanistas temos algo grandioso: as nossas raízes.”

A importância atribuída à memória e à tradição do Batuque gaúcho talvez ajude a compreender o pouco interesse que existe neste meio religioso de cruzar o Estado para buscar conhecimento ou prestígio religioso. Como se sabe, este é um fenômeno recorrente entre os afro-religiosos de outras regiões do Brasil, que fazem convergir a busca do saber e da legitimidade especialmente, mas não exclusivamente, no Candomblé da Bahia (MOTTA, 1988).

Ora, no Batuque, ao contrário, o saber religioso é adquirido e reproduzido no interior das linhagens religiosas locais. É perpetuado na afirmação dos fundamentos e das raízes fincadas aqui mesmo. Não se observa aqui a necessidade de extrapolar o estado para adquirir conhecimento ou prestígio religioso. Da mesma forma, e novamente em grande medida, diferenciando-se de outras regiões do Brasil e também da Argentina, no Batuque do Rio Grande do Sul, nem mesmo Cuba ou a “África” constituem-se em agência capaz de mobilizar os líderes afro-religiosos gaúchos na busca de reforço de capital simbólico. Por isso, se hoje no Rio de Janeiro se encontram facilmente *babalaos* cubanos, assim como nigerianos em São Paulo (CAPONE, 2005), ou na Argentina, a Santeria cubana e as linhagens africanas de Ifá desfrutam

13. Os demais mencionados na dedicatória são: Alfredo Barbosa (Alfredo Sarará do Shangô); Manoel Matias (Manoelzinho do Mont’Serrat do Shapana); Pai Joaozinho do Bara “Eshu-Bi”; Pai Jauri “Oshun Fumiké”; Pai Alcebiedes “Shango Agandju”; Mãe Andreza “Oshun Pandá”; Mãe Deolinda “Shango Io-Mi”; Mãe Moça “Oshun Tuúkê”; Mãe Otilia (Otilia Babadinha), “Ogun Djoco”; Mãe Isabel Lemos (Mãe Tota), “Oya Ldja”; Maria Julia da Silva (Mãe Morena do Shangô); Mãe Nicola “Shangô Dada”; Otilia Tavares da Silva “Ossain Becun Tola.”

de presença e prestígio (FRIGERIO, 2013). No Rio Grande do Sul, essas variantes religiosas são bastante incipientes.

Isto significa que o Batuque constitui-se como uma religião autossuficiente que se apoia nas suas linhagens religiosas e nos grandes nomes da sua história, verdadeiros ícones de legitimidade, que são mantidos e preservados na memória coletiva. É nesta perspectiva que se inventa e re-inventa a tradição do Batuque, bastando para assegurar legitimidade aos seus líderes e membros em suas disputas simbólicas e políticas. Por isso mesmo, neste meio religioso, não faz sentido recorrer a outras estratégias de legitimação *ad extra* do próprio campo afroreligioso local. Aqui a legitimidade é conquistada *ad intra*, no patrimônio simbólico do próprio Batuque, no culto aos ancestrais, na memória das linhagens religiosas e nos vínculos identitários às diferentes “nações” que compõem o universo batuqueiro.

Em termos weberianos, pode-se dizer que o saber religioso e o poder simbólico dos líderes afroreligiosos e da comunidade batuqueira gaúcha se assenta na força e no axé do passado, na autoridade e no saber dos antepassados. Ou seja, no poder da tradição. Evidentemente que a legitimidade do poder outorgado pela tradição não incide igualmente em todas as linhagens e em todos os líderes religiosos. A diferença vai ser dada pelo grau de carisma detido por cada líder religioso. Assim, poder tradicional e poder carismático somam-se na constituição do capital simbólico de que são detentores os sacerdotes do Batuque.

Outro aspecto que sobressaiu nas entrevistas dos agentes religiosos foram algumas críticas em relação a certas mudanças que estavam ocorrendo na *religião*, nas décadas de 1980 e 1990.

5 Críticas a algumas mudanças em curso

Em suas considerações sobre o campo afroreligioso gaúcho do seu tempo, os pais e mães-de-santo entrevistados mostraram-se críticos em relação a algumas mudanças em curso, tais como: a rapidez da iniciação, ou *aprontamento*, de um filho-de-santo, a mercantilização e a espetacularização da *religião*, a preeminência da Linha Cruzada, ou seja, do culto aos Exus e às Pombagiras, em detrimento do Batuque.

5.1 Aprontamento rápido

No Batuque, assim como nas demais religiões afro-riograndenses, o aprontamento consiste num conjunto de rituais de iniciação que obedecem a uma sequência e que leva alguns anos para serem cumpridos, “no mínimo sete”. É o que se costuma dizer em relação ao Batuque, sendo este número tomado menos no seu sentido literal e mais metafórico, para se referir a um tempo longo. No Batuque, pode-se dizer sucintamente que o aprontamento inicia com a lavagem da cabeça e das contas (colares) do neófito, feita com ervas (*miero*), seguido de um ritual de segurança, chamado *oribibó*, ou *aribibó*, geralmente para crianças, e depois pelo *bori*, ou *borido*, no qual ocorre a “prisão”, ou o “chão” do filho-de-santo, ou seja, o seu recolhimento por alguns dias no recinto do terreiro para ser submetido a determinados rituais e para aprofundar o seu conhecimento sobre a *religião* (rezas, mitos, ritos, tabus, comportamento etc). Feito o *bori*, o neófito é considerado “pronto” para receber a sua entidade, sendo promovido de fato e de direito a filho-de-santo. Os próximos rituais - axés de fala, de faca e de búzios - podem ocorrer ao longo dos anos

e outorgam ao filho-de-santo a condição de pai-de-santo, podendo então, se desejar, quando cumprido todo o ciclo ritual, abrir o seu próprio terreiro.

Como se vê, o aprontamento consiste num processo complexo e demorado, cabendo ao agente religioso ao qual o indivíduo está vinculado julgar a sua aptidão para submeter-se aos rituais que o compõem. Ora, em seu tempo, os pais e mães entrevistados estavam notando alterações acerca dos rituais do aprontamento que, em suas visões, vinham em prejuízo, sobretudo do Batuque. O mais significativo consistia na redução do tempo do aprontamento. Vejamos alguns depoimentos neste sentido. Pai Vinicius Passos:

Eu não apronto ninguém com menos de seis, sete anos de religião. Antes de sete anos não se pode aprontar filho-de-santo. Não é o que está acontecendo por aí, que aprontam em um mês, cobram para a aprontar, estão abrindo a casa sem saber o que estão fazendo. (Informação verbal)¹⁴.

Mestre Borel vai na mesma direção:

[...] é comum hoje observarmos com muita tristeza pessoas ingressarem no culto dos orixás africanos sem o mínimo conhecimento do místico. Muitas vezes em menos de um ano já estão recebendo axé de faca, axé de Ifá, guia imperial. Esta é uma das razões que vão soterrando o verdadeiro sentido do fundamento místico da religião Africana. (Informação verbal)¹⁵.

Estas considerações são reiteradas por outros agentes religiosos. Todos se opõem

à redução do tempo do aprontamento. Alguns chamam a atenção para o prejuízo que isto acarreta ao iniciado, devido ao caráter pedagógico dos rituais. Assim, por exemplo, esclarece Pai Pirica:

A religião é uma escola, tem um princípio, tem um iniciamento, como o primeiro ano, o segundo ano, até tu poderes te formar. Para que? Se é um professor, poder dar aula; se é um engenheiro, para praticar tua engenharia. Não pode ser assim: te pegar aqui, agora, lavar tua cabeça, fazer um bori e já vou te aprontar o mês que vem, vou te dar axé de faca, axé de búzios. (Informação verbal)¹⁶.

Mãe Aracy, no alto dos seus 84 anos, vai mais além: critica não somente a redução do tempo de aprontamento de um filho de santo como também as condições em que o “chão” é realizado na atualidade. Diz ela que

antigamente o chão era no porão, chão batido. Não como hoje, naquela mordomia, com colchão, televisão.” Por isso mesmo, arreata: “hoje o chão não tem o valor de antigamente, devido às facilidades.

Alguns autores já salientaram, entre eles Silva (2000), que a redução do tempo da iniciação nas religiões afro-brasileiras é recorrente no país e trata-se de uma adaptação à vida urbana, com seu ritmo próprio de vida. Porém, a flexibilidade religiosa devido à adaptação à vida na metrópole não é igualmente compreendida por seus integrantes. Assim, os agentes religiosos do Batuque que entrevistei, movidos pelo zelo na manutenção da tradição, tinham difi-

14. Passos, José Vinicius Gallarmo “Pai Vinicius de Oxalá” (8 jan. 1997).

15. Ferreira, Walter Calixto “Mestre Borel” (10 mar. 1998).

16. Barcelos, Astrogildo “Pai Pirica” (11 maio 1998).

culdade em aceitar a redução do tempo do aprontamento iniciático. Ainda mais, como destacavam, por notarem a existência de uma relação entre aprontamento rápido e interesse econômico.

5.2 Mercantilização da religião

Na visão dos agentes do Batuque entrevistados, o aprontamento rápido promovido por certos pais e mães-de-santo mantém relação com o seu interesse em obterem benefícios econômicos através da *religião*. De fato, o interesse financeiro estava se exacerbando no meio afrorreligioso gaúcho nas décadas de 80 e 90 e foi muito criticado pelos entrevistados. Pai Pernambuco chega a dizer que “hoje em dia a maior parte vive da religião e não para a religião”, ou seja, segundo ele, “colocam o aspecto material em primeiro lugar.” Também os pais Sebastião e Romário destacam o lado comercial como sendo aquele que move muitos agentes religiosos. Diz o primeiro: “Tem muitas pessoas por aí, inclusive somos amigos, que estão levando muito para o lado comercial. Isto é ruim para a religião.” O segundo frisou: “Hoje a coisa tá ficando mais para o lado comercial.”

Outros pais-de-santo, como Vinicius e Pirica são mais contundentes em suas críticas a certos colegas líderes do Batuque. O primeiro chama-os de “*interesseiros*” e “*comerciantes*” e o segundo rotula-os de “*sem-vergonha*” e “*charlatães*.” Eis todo o depoimento deles. Pai Vinicius: “Tem muitos interesseiros na religião, comerciantes, que fazem religião por causa do dinheiro. Agora está acontecendo isto. Mas não acontecia no meu tempo e na época do Pai João.” Pai Pirica: “Tem muita gente séria aí, mas a maioria são sem-vergonha, são charlatães. Eles querem vi-

sar a parte financeira. É um comércio. Aí fazem qualquer coisa.”

Além das críticas a colegas afrorreligiosos, alguns depoentes fizeram questão de referir o seu próprio distanciamento da motivação econômica no exercício do sacerdócio. Assim, por exemplo, Pai Romário frisou: “Eu posso dizer com muito orgulho que eu não entrei nessa” (dar preferência ao lado comercial). Pai Pirica, por seu turno, asseverou: “Jamais vou me prevalecer economicamente da minha religião. Nunca.” Enfim, Pai Pernambuco destacou: “Cobrar de alguém que está doente é não ser religioso. Isto não passa pela minha cabeça.”

A crítica dos entrevistados em relação ao interesse econômico que movia colegas afrorreligiosos era acompanhada também das ressalvas acerca da ostentação que tomava conta do meio afrorreligioso em seu tempo. Obviamente que as duas situações estão interligadas.

5.3 Espetacularização da religião

Os ganhos econômicos conduziram muitos agentes religiosos do Batuque a introduzirem modificações em suas vestimentas rituais e nos próprios rituais, que passaram a ser mais vistosos e esteticamente chamativos. Se, por um lado, a beleza (*odara*) é constitutiva do ethos afrorreligioso (SOUZA, 2007), por outro lado, o seu exagero, assim considerado pelos pais e mães entrevistados, vem em detrimento da *religião* e, por isso mesmo, não se furaram de produzir críticas e de expressar seu descontentamento. Insurgem-se contra a suntuosidade e a importância atribuída à aparência, que consideram “*esnobação*”, “*carnavalização*”, “*luxúria*”. Tudo isto, sublinham, vem de encontro ao modo de ser

religioso sério e tradicional, onde predomina a simplicidade e a humildade.

Segundo Pai Pernambuco, a “esnobação” inicia na aparência pessoal, pois “o modesto uniforme branco e a roupa de chita deu lugar a vestimentas chamativas, com brilhos, rendas, paetês, muito luxo.” O mesmo sacerdote repete uma frase muito difundida no meio batuqueiro gaúcho, que reforça o saber e a simplicidade dos agentes religiosos do passado, em detrimento dos atuais. Diz ele: “os antigos faziam chover com uma pomba; hoje, nem com um boi.”

Também Pai Romário vê

“muita esnobação” no Batuque atual: nas roupas, nas festas, nos terreiros. Recorda que “antigamente havia mais simplicidade e seriedade.” Por isso mesmo, e “diante de tanta esnobação, dizia, não vou mais a eventos. Eu deixei de ir. É muito difícil eu ir.”

Pai Pirica é mais contundente em sua crítica. Para ele:

Hoje é um carnaval, muito folclore, muita fantasia, muito luxo. Coisa que a religião Africana não tem. A religião Africana é feita de simplicidade. É como estou te dizendo: não sou mais do que ninguém, existem muitas pessoas sérias, mas existe muito cambalacho; demais. (Informação verbal)¹⁷.

Toda essa pompa, continua Pai Pirica, produz uma percepção distorcida por parte dos frequentadores dos terreiros, sobretudo em relação à eficácia atribuída aos santos, associada ao tamanho das suas imagens. Diz ele:

Hoje o que as pessoas querem é entrar na tua casa e ver os santos do teu tamanho. Ago-

ra, se tem ali no cantinho um Santo Antônio deste tamanhinho, eles acham que aquele não faz milagre. Mas eles estão enganados porque o fundamento é naquele pequeninho ali e não naquele do teu tamanho. (Informação verbal)¹⁸.

Enfim, Pai Vinicius Passos, que conheceu o campo afrorreligioso em várias partes do país, amplia sua crítica da “carnavalização” para além do Batuque no Rio Grande do Sul. Segundo ele:

[...] de uns anos para cá, estão levando muito no oba-oba. Começamos pelo Candomblé da Bahia, que antigamente era uma coisa, no tempo da Menininha do Gantois e de outros babalorixás: Virgílio do Cipoceiro, que conheci, gente importante [...] que depois ficou meu amigo particular. Hoje, está muito carnavalesca esta história. Hoje, está muito carnavalesco na Bahia. Cada um está fazendo o que quer e como quer. Hoje, as coisas mudaram muito. Não sei se as pessoas estão querendo ser melhores que os outros ou se apresentar melhor do que os outros. (Informação verbal)¹⁹.

Outra convergência crítica observada nos depoimentos dos agentes religiosos entrevistados recai sobre a expansão da Linha Cruzada.

5.4 Aversão à linha cruzada

Em seu tempo, os entrevistados estavam vendo reduzir a importância do Batuque e aumentar o da Linha Cruzada. Além do Batuque, eles eram simpáticos à Umbanda, mas reticentes à dimensão que o culto aos Exus e Pombagiras estava tomando.

17. Barcelos, Astrogildo “Pai Pirica” (11 maio 1998).

18. Barcelos, Astrogildo “Pai Pirica” (11 maio 1998).

19. Passos, José Vinicius Gallarmo “Pai Vinicius de Oxalá” (8 jan. 1997).

Alguns dos entrevistados concebiam-nas como entidades pouco evoluídas, que seduzem os desavisados. Assim se referem, por exemplo, os pais Leopoldo e Pernambuco:

A Linha Cruzada trabalha com os espíritos não evoluídos, aqueles que existem dentro dos matagais, aqueles que morreram brabos, exus terríveis. Praticam muita maldade” (Pai Leopoldo); “Hoje tem por aí falsos exus que seduz os desavisados. Muitas são entidades trevosas que fazem o mal em troca de sangue e de dinheiro (Pai Pernambuco).

Outros agentes são mais contundentes em suas críticas aos cultos aos Exus e Pombagiras e falam em “escândalo” e “deturpação”. É o caso dos pais Vinicius Passos e Pirica.

Exus são espíritos de baixo nível, de baixo astral, de escuridão. São espíritos que tomam cachaça, que fazem horrores, que berram, gritam e trabalham para o mal. São espíritos sem luz. O que tu mandas fazer, eles fazem. Fazem sem saber o que estão fazendo. Mas é moda, hoje, está demais. Largaram tudo, é pomba-gira, é Exu-isso, é Exu-aquilo, e me escandaliza, porque eu não conhecia isso. Sim, eu conhecia. Iniciei também com a linha de Exu. Mas uma vez por mês, uma girazinha pequena, sem nada de escândalo. Hoje, as pombas-gira colocam vestidos e chapéus. Eu não entendo isso. Isso não é da minha época. Eu estou totalmente alheio a isso. (Informação verbal)²⁰

Deu muita deturpação na religião. Começou a aparecer este negócio de Exu, que sempre existiu mas não assim como está alastrado hoje. Hoje é uma loucura. Para mim é mais folclore, a bebida, o cigarro. Na minha época em que eu conheci não era assim. Então eu não misturo. (Informação verbal)²¹

Enfim, Pai Wilson Ávila dizia-se escandalizado com as “barbaridades” que ocorriam nos terreiros envolvendo as entidades da Linha Cruzada:

Imagina que tem Exu jogando bola, Exu e Pomba-gira fazendo exuzinhos aí nos cantos. Uma barbaridade, uma imoralidade, um escândalo!.

Sem entrar no mérito acerca da existência ou não de um processo de mercantilização e de espetacularização do Batuque, bem como da centralidade da Linha Cruzada no cenário afro-riograndense, importa destacar que as apreciações desqualificadoras produzidas pelos agentes religiosos entrevistados, se inscrevem num contexto maior de relações conflitivas que vigora no campo afrorreligioso, embora não exclusivamente, como já assinalaram vários autores (CORREA, 1998; FERRETTI, 1994; LIMA, 1977; SILVA, 2000), onde é forte a rivalidade, a competição e a disputa de poder entre os agentes religiosos²². Esta situação não é diferente no Rio Grande do Sul e pode ser uma chave explicativa para a compreensão das críticas acima referidas.

20. Passos, José Vinicius Gallarmo “Pai Vinicius de Oxalá” (9 abr. 1997).

21. Barcelos, Astrogildo “Pai Pirica” (11 maio 1998).

22. Correa (1998, p. 168) sublinha que, nas religiões afro-brasileiras, as relações conflitivas possuem uma ampla abrangência: “os conflitos de processam entre deuses, entre estes e os homens, entre os homens e os mortos, mortos e deuses e entre os homens. Entretanto, isto não esgota o leque de conflitos...” (referia-se aos conflitos oriundos da sociedade envolvente).

Porém, as entrevistas apontam também para outra direção, ou seja, para considerações favoráveis produzidas pelos agentes entrevistados, sendo, na época, a mais importante, a internacionalização das religiões afro-brasileiras em geral, e do Batuque em particular, em direção dos países do Prata.

6 Internacionalização da religião

Como vários autores assinalaram (FRIGERIO, 1997, 2013; PI HUGARTE, 1995; ORO, 1999; SEGATO, 1999), a abertura internacional do Batuque ocorreu para os países fronteiriços, Argentina e Uruguai, na década de 1960, tendo sido um fenômeno que aumentou exponencialmente na década de 1980, após o retorno da democracia naqueles países, e conheceu o seu apogeu nos anos de 1990. Já na década seguinte, houve um arrefecimento dos fluxos transnacionais devido, também, às turbulências que afetaram a economia Argentina. Portanto, no período que entrevistei os dez agentes religiosos, os fluxos religiosos transnacionais estavam em evidência e vários deles também participavam do processo. E os que não estavam diretamente nele implicados não se opunham à desterritorialização da *religião*. Ao contrário, incentivavam-na.

Pai Wilson Ávila diz que iniciou sua relação com argentinos ainda no final dos anos 1950, mais especificamente nos anos 1956 e 1957.

Um dos pioneiros para ajudar a plantar alguns terreiros e casas africanas na Argentina, posso dizer, sem medo de errar, fui eu. Um dos pioneiros fui eu.

Pai Pirica também afirmou que iniciou seus contatos com platinos ainda no final da década de 1950. Já Vinicius de Oxalá diz que iniciou o contato com platinos em

1964, Horacina, em 1978, e Sebastião, no final da década de 1980.

Como já mostrei em outro lugar (ORO, 1999), o início das relações dos platinos com o Batuque ocorreu nas cidades de fronteira (Uruguaiana e Paso de Los Libres, para o caso argentino, e Santana do Livramento e Rivera, para o caso uruguaio), e, posteriormente, mediante o deslocamento de argentinos e uruguaios para a capital gaúcha, na procura de agentes religiosos renomados para serem por eles iniciados na *religião*. Este processo de “transnacionalização a partir de baixo” (FRIGERIO, 2013) culminou com o aprontamento de alguns argentinos e uruguaios que abriram casas de *religião*, sobretudo nas capitais, iniciando um fluxo de viagens e intercâmbios nos dois sentidos. Como disse, especialmente na década de 1980, vários agentes religiosos do Batuque de Porto Alegre se deslocavam com alguma frequência para Buenos Aires e Montevideo para ali presidirem rituais e atenderem clientes. Trata-se, portanto, de uma translocalização religiosa em que a “migração não teve um papel importante, enquanto a mobilidade de curta duração entre as fronteiras nacionais teve.” (FRIGERIO, 2013, p. 21). Porém, no dizer dos entrevistados, o início da sua atuação religiosa nos países do Prata não foi fácil.

6.1 Início difícil nos países platinos

As dificuldades eram de duas ordens: impedimentos sociais e policiais para realizarem rituais e cerimônias religiosas, resultantes de preconceitos contra as religiões afro-brasileiras, e escassez de ingredientes e objetos necessários para a realização dos rituais.

Sobre o primeiro item, assim se expressam os pais Vinicius, Pirica e Wilson. Segundo Pai Vinicius:

Antigamente havia muita dificuldade porque era proibido pelo governo. No tempo do Peron, por exemplo, era super proibido.

Para Pai Pirica:

naquele tempo, na Argentina, se a gente saísse na rua e largasse um pacotinho, a polícia já vinha e te caçava. [...] A gente fazia sacrifícios de algumas aves, a gente fazia tudo normal, mas quietinhos, não tocava também, nem nada. Era muito difícil.

Enfim, Pai Wilson afirma: Não era permitido despacho. Havia muita perseguição.”

Sobre a dificuldade de encontrar os elementos necessários ao cumprimento dos rituais na Argentina, assim se pronunciaram alguns pais-de-santo. Pai Sebastião:

Quando iniciei na Argentina, em 1989, 90, era difícil encontrar material africanista ou umbandista para trabalhos. A gente tinha que levar tudo. Fazia parte da nossa bagagem.

Sobre este item diz Pai Vinicius:

Conseguir uma ave ou um quatro pés para uma obrigação era uma luta. Tu tinha que sair de madrugada. Era um caos”

Mãe Horacina é da mesma opinião:

Na Argentina e Uruguai naquele tempo tinha pouca coisa. A gente levava quase tudo daqui. Depois foram aparecendo as floras (casas de comércio especializadas) lá também.

Estes e outros agentes religiosos do Batuque, ao externarem as dificuldades do início, estão também expressando a sua condição de desbravadores, de “missionários” devotados e dedicados na expansão da religião dos orixás. Pai Sebastião Madei-

ra de Lima, em certa medida, sintetiza esta questão com os seguintes dizeres:

Nós levamos a religião. Para eles (argentinos e uruguaios), a religião é importada; nós levamos daqui para eles. Nós ensinamos aquilo que nós aprendemos aqui, aquilo que desenvolvemos aqui, o ritual, porque na Argentina, no Uruguai, tem muito do nosso Batuque, que é do Rio Grande do Sul. Nós exportamos daqui para lá. Assim, eles também conhecem os orixás. (Informação verbal)²³.

Os agentes pioneiros da desterritorialização do Batuque referem o respeito de que eram alvo nos países platinos, o reconhecimento de seu status, extensivo, também, à própria religião dos orixás. Assim, Pai Pirica revela:

Eu sou muito bem-quisto tanto na Argentina como no Uruguai. Na verdade, na Argentina e no Uruguai eles são muito religiosos. Eles quando se apegam em alguma coisa querem ir até o fim.

Por sua vez Pai Vinicius destaca:

Até eu, por exemplo, às vezes, me sinto acanhado. Chego lá (Argentina), visito uma casa, abrem alas para eu passar pelo meio. Se jogam nos pés, beijam meus pés, quer dizer: são coisas que eu não estou acostumado no Brasil. Isso me deixa um pouco acanhado. Eu não sou nada disso. Sou uma pessoa humana como qualquer outra. Apenas tenho o dom da espiritualidade. Estudei, me preparei para isso, porque eu acho que eles têm que fazer isso (estudar). Eu fico até acanhado. Eu fui numa casa lá, por exemplo, em Caseros. Eram, não sei, mais de seiscentas pessoas. Fiquei impressionado. Passei pelo meio, pessoas traziam fotografias de pessoas doentes,

23. Lima, Sebastião Madeira de (5 março 1996).

passavam no meu corpo, passavam em mim, pedindo misericórdia... Ah, eu fiquei assim, sabe como é? Do jeito que minha alma sofreu, por ver o desespero das pessoas. Eu gostaria de fazer tudo para ajudá-los naquele instante. Então a minha fé foi me pegar ao meu Oxalá, pedir que ele resolvesse por mim tudo aquilo que eles estavam pedindo. Sim, porque era um pedido. Então eu me entreguei aos Orixás. Eles que fizessem por mim. (Informação verbal)²⁴.

E finaliza Vinicius:

Quando eu vou para lá, sempre tem um carro me esperando na porta da casa. Todos me levam para passear, me oferecem o melhor para comer. Todos eles se esmeram para fazer eu me sentir o melhor possível. Me levam para jantar nos melhores restaurantes. Eles são muito, muito dedicados. (Informação verbal)²⁵.

Mãe Horacina também sublinha o interesse e a curiosidade dos platinos em relação à religião dos orixás:

Os uruguaios e os argentinos são pessoas que têm uma curiosidade muito grande em torno da religião. Todos os povos da América Latina têm um interesse muito grande. Por isso, a religião afro foi muito bem aceita na Argentina e no Uruguai.

Porém, Mãe Horacina, que iniciou sua relação com os países fronteiriços nos anos 90, referiu uma importante mudança que naquele momento estava acontecendo, sobretudo na Argentina, em relação aos

agentes religiosos gaúchos. Ou seja, como a *religião* já estava estruturada naqueles países, a relação com os agentes religiosos do Batuque era mais seletiva e criteriosa, havendo todo um movimento de distanciamento do Batuque do Rio Grande do Sul. Diz ela:

O povo (argentino) cansou de ser usado. Então eles começaram a olhar melhor quem eles estavam procurando. Até hoje eles estão olhando, vendo, procurando saber quem é quem. Antes era muito mais fácil. Era só chegar lá e dizer: eu sou o pai tal. E aí eles caíam como patinhos. Hoje, não. Hoje, na Argentina, já têm diversos argentinos prontos, muitos deles bem capacitados dentro da religião e que foram feitos aqui no Brasil. Existem muitos babalorixás e yalorixás com bastante capacidade e que já têm os seus ilês, seus templos abertos. A coisa já contrabalançou. A coisa já não está mais assim para o brasileiro, já não está mais tão fácil. Hoje, lá, só sobrevive quem tem vários filhos, mas não vinte, mas de cem para fora. Então, para aquelas pessoas não está difícil, mas para quem quer começar lá, está muito difícil, pois já têm muitos prontos e capacitados. E outros não capacitados, mas fazem também. (Informação verbal)²⁶.

As considerações de Mãe Horacina condizem com as análises feitas por Alejandro Frigerio acerca da dinâmica envolvendo as religiões afro-brasileiras na Argentina naquele período. Com efeito, segundo o antropólogo argentino, após uma fase de aceitação e reconhecimento da presença batu-

24. Passos, José Vinicius Gallarmo "Pai Vinicius de Oxalá" (8 jan. 1997).

25. Passos, José Vinicius Gallarmo "Pai Vinicius de Oxalá" (8 jan. 1997).

26. Cunha, Horacina Pinto (27 nov. 1996).

queira na Argentina, ocorreu um esforço de líderes argentinos no sentido de desenfatar a brasilidade nas religiões de origem africana. Assim, a Umbanda foi associada à “cultura latino-americana” e o Batuque à cultura “africana”. Como consequência desse processo, apareceram contestações à presença de pais gaúchos na Argentina e muitos terreiros neste país literalmente se autonomizaram em relação ao Brasil (FRIGERIO, 2013).

7 Conclusão: e o futuro da religião?

Se, como vimos, nos aspectos acima analisados houve certa convergência de percepções por parte dos agentes religiosos do Batuque entrevistados, indagados sobre o futuro do mesmo no Estado, as posições se mostraram divergentes. Uns mostraram-se mais pessimistas. É o caso de Mãe Aracy, dos pais Vinicius e Wilson Ávila e do Mestre Borel; outros mais otimistas, como Mãe Horacina e os pais Sebastiao, Pernambuco e Leopoldo.

De fato, a mais longeva das entrevistadas, Mãe Aracy Costa, que conheceu o Batuque quase nos seus primórdios em Porto Alegre, recriminava as mudanças em curso e o desconhecimento do mesmo. Dizia ela:

Hoje qualquer gurizão põe bombacha e é pai-de-santo. Não sabem quase nada do Batuque. Tem muitos filhos que não sabem mais que santos vem no mundo, não sabem dançar a dança dos santos. Antigamente a religião tinha mais força”. Por isso, arremata, “hoje, se continuar assim, vai ser pior ainda. Vão acabar com o Batuque. (Informação verbal)²⁷.

Também Pai Vinicius tinha a impressão de que o Batuque e a *religião* “não estão num bom caminho.” Tal como Mãe Aracy,

também preconizava o fim do Batuque se não houver a alteração do “ritmo desastroso que anda o nosso caminho hoje.”

Por seu turno, Mestre Borel escreveu que estava triste com o que via estar acontecendo com a religião de matriz africana:

Triste com o quadro que nos apresentam, de uma religião que arrastou-se através dos séculos, para ir sucumbindo gradativamente nas mãos de incautos e inescrupulosos, que não conhecem o verdadeiro sentido e origem da pura e militar religião africana (FERREIRA, 1997, p. 76).

Por isso mesmo, faz uma advertência, e um apelo, aos seus irmãos de *religião*, “no sentido de preservar o que para nós é tão puro e sagrado: nossas raízes africanistas” (FERREIRA, 1997, p. 72).

Enfim, Ávila (1995, manuscrito) associava o futuro sombrio da *religião* ao interesse econômico que movia muitos agentes religiosos, ou seja, em suas palavras, o “vil metal”. Neste sentido, exortava as novas gerações de líderes afrorreligiosos nos seguintes termos:

Não prometa o que tu não podes cumprir. O vil metal é muito importante, mas tem horas, dias e momentos que ele não faz falta. Atenda sempre o teu irmão aflito, doente, desesperado ou com um sofrimento qualquer, sem pensar neste vil metal, porque Deus te dará conforme as tuas necessidades.

Outros agentes mostravam-se mais otimistas quanto ao futuro da religião africana no Estado, apesar das dificuldades e dos problemas enfrentados no momento. É o caso de Mãe Horacina, para quem “a religião africana é milenar e vai sempre ter a sua função. Enquanto tiver negros vai ter religião africana.”

27. Costa, Aracy (10 out. 1987).

Também os pais Sebastião e Leopoldo mostravam-se otimistas quanto ao futuro da *religião*, apesar dos “males” atual. O primeiro sintetizou a sua posição, reproduzindo o refrão: “o bem vai prevalecer sobre o mal”; o segundo simplesmente dizia: “nossa religião é mais forte do que todos os males e desgraças que tem por aí.”

Enfim, Pai Pernambuco afirmava:

mesmo diante de tantas distorções e de tantos aproveitadores sou otimista. Vai haver uma depuração com o tempo e os mal-intencionados serão vencidos.

Como conclusão, podemos afirmar, em primeiro lugar, que os dez pais e mães-de-santo já falecidos, ao externarem críticas e desqualificações, sobretudo em relação aos seus colegas agentes afrorreligiosos, estavam reproduzindo uma prática recorrente neste meio religioso que, porém, não parece constituir um elemento desestruturador, uma vez que, como sustenta Correa (1998), apoiado em Simmel, o conflito interno, e também o de origem externa, representam não apenas um fator constitutivo mas também construtivo das religiões afro-brasileiras. Em segundo lugar, apesar das críticas mútuas e do pessimismo de alguns eminentes pais e mães que já partiram, o Batuque não desapareceu e a *religião* se mantém vigorosa no Rio Grande do Sul, a tal ponto, como vimos, de fazê-lo figurar como o estado da federação que detém o maior contingente de indivíduos que expressam o seu pertencimento às religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Wilson (PAI WILSON). *A realidade da Umbanda no Brasil*. [S. l.: s. n], 1995. Manuscrito (inédito).

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro, Palas/Contra-capá, 2005.

CORREA, Norton Figueiredo. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. 1998. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1998.

COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagô da Bahia*. 1997. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

FERREIRA, Walter Calixto (MESTRE BOREL). *Agô-iê, vamos falar de Orishas?*. Porto Alegre: Renascença, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.

FRIGERIO, Alejandro. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Org.). *Religião e globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 23, p. 15-60, 2013.

MOTTA, Roberto. A eclesificação dos cultos afro-brasileiros. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 30, p. 31-43, 1988.

NOGUEIRA, Adalberto Pernambuco. *As religiões africanas no Rio Grande do Sul (Batuque)*. Porto Alegre, 2000b. (Inédito).

_____. *Umbanda gaúcha*. Porto Alegre, 2000a. (Inédito).

ORO, Ari Pedro. *Axé mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*. Porto Alegre, UFRGS, V. 2, N. 13, 2008, p. 9-24.

_____. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, p. 556-565, 2012.

PASSOS, José Vinicius Gallarmo (Pai VINICIUS DE OXALÁ). *O Afro-brasileiro e umbanda na visão de Vinicius de Oxalá*. Porto Alegre: Evangraf, 1999.

PI HUGARTE, Renzo. Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay. *Horizontes Antropológicos*, n. 3. Porto Alegre, 1995.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*. Porto Alegre: PUC/RS, v. 3, n. 1, jun. 2003, p. 15-34.

SANTOS, Jocélio Teles dos. "Os candomblés da Bahia no século XXI". In: SANTOS, Jocélio Teles dos. (org). *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador, Fundação Cultural Palmares, 2008, p. 14-31.

SEGATO, Rita. "Fronteiras e margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, 1999.

SILVA, Vagner Gonçalves da. "As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade". In: MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lilian de Lucca (Org.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2000.

_____. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2000.

SOUZA, Patrícia Ricardo de. *Axós e Ilequês: rito, mito e estética do Candomblé*. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

NOTA SOBRE O AUTOR

Ari Pedro Oro é professor de Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pesquisador do CNPq e membro do Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS). Realizou doutorado na Universidade de Paris III, em 1985. É autor, entre outros, dos livros *Axé Mercosul* (1999) e *Transnacionalização Religiosa* (2012), este em co-autoria. Pesquisa, atualmente, as relações entre religião e política no Brasil e o tema da transnacionalização religiosa.

Recebido em: 01/10/2013

Aprovado em: 14/01/2014

