

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO-SENSU
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

BIBIANA ROSSONI

DE MERCADORIAS E OFERENDAS:
ETNOGRAFIA DAS PRÁTICAS ECONÔMICAS NOS RITOS E FESTAS
DE RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS.

Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ESCOLA DE HUMANIDADES PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO
GRANDE DO SUL PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO-SENSU
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DE MERCADORIAS E OFERENDAS:

ETNOGRAFIA DAS PRÁTICAS ECONÔMICAS NOS RITOS E FESTAS DE
RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS.

Bibiana Rossoni

Porto Alegre,RS

Agosto de 2019

Ficha Catalográfica

R838d Rossoni, Bibiana

De mercadorias e oferendas : etnografia das práticas econômicas nos ritos e festas de religiões afro-gaúchas / Bibiana Rossoni . – 2019.

115 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Lúcia Helena Alves Müller.

1. práticas econômicas. 2. religiões afro-gaúchas. 3. mercadorias. 4. oferendas. I. Müller, Lúcia Helena Alves. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

BIBIANA ROSSONI

**DE MERCADORIAS E OFERENDAS: ETNOGRAFIA DAS PRÁTICAS ECONÔMICAS
NOS RITOS E FESTAS DE RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu-Mestrado em Ciências Sociais da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, em 27 de agosto de 2019.

Orientadora: Profa. Dr. Lúcia Helena Alves Müller

Porto Alegre , RS

Agosto de 2019

BIBIANA ROSSONI

**DE MERCADORIAS E OFERENDAS: ETNOGRAFIA DAS PRÁTICAS ECONÔMICAS
NOS RITOS E FESTAS DE RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu - Mestrado em Ciências Sociais da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, em 27 de agosto de 2019.

Porto Alegre, _____ de agosto de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dr. Lúcia Helena Alves Müller
Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Escola de Humanidades – PUCRS
(Orientadora)

Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut
Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Escola de Humanidades – PUCRS

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira Neto
Professor do Programa Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Instituto de Ciências Humanas - UFPEL

RESUMO

A partir da observação participante de festas e ritos das religiões afro-gaúchas apresento uma etnografia das práticas econômicas dos adeptos de dois templos situados em Porto Alegre. Através descrição de uma série de rituais, busco analisar como acontece a gestão dos recursos financeiros e das pessoas numa casa de religião para a preparação dos rituais e festas. As religiões de matriz africana têm seu *ethos* fundamentado na lógica da dádiva e está baseado circulação da energia divina e se alicerçam nos valores de solidariedade e zelo pela manutenção do “Axé” da comunidade religiosa. As oferendas e os rituais renovam o vínculo com a divindade, mantendo a base da relação com o sagrado e sustentando o “Axé”. Para garantir a “eficácia” dos rituais, além do conhecimento dos fundamentos religiosos, as aquisições devem ser feitas em fornecedores que garantem a procedência dos materiais. Todavia, para se tornarem oferendas, estas mercadorias dependem de que a “mão”, a força do “Axé” do sacerdote as transforme nos elementos mágicos de um ritual.

Palavras-chaves: Práticas econômicas; Religiões afro-gaúchas; Mercadorias; Oferendas.

ABSTRACT

From a participant observation of parties and rites of afro-gaúchas religions in two temples in Porto Alegre I present an ethnography of the economic practices of their followers. I seek to analyze how happens the management of financial resources and people to rituals. The African origins religions have their ethos based on the “logic of the gift”, on circulation of divine energy and on values of solidarity and care for the maintenance of “Axé”. Gifts and rituals renew the bond with deity, maintaining the basis of the relationship with the holy and sustaining the "Axé". To ensure “effectiveness” of rituals, in addition to knowing the religious foundations, purchases should be made from suppliers that guarantee the origin of materials. However, to become gifts, these goods depend on the “hand”, the strength of the priest's “Axé” turning them into the magical elements of a ritual.

Keywords: Economic practices; Afro-gaúchas religions; Goods; Gifts.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
1.1 O TEMA PESQUISADO E O PERCURSO ATÉ ENCONTRÁ-LO	8
2 CONSUMO E RELIGIÃO, A CONSTRUÇÃO DO OBJETO	12
2.1. A PRESENÇA DO DINHEIRO NOS RITUAIS RELIGIOSOS	18
3 FORMA E RAZÃO DAS TROCAS	20
1.1 AS BASES DOS ESTUDOS SOBRE MATERIALIDADE	20
3.1.1 A dádiva.....	20
3.1.2 O Sacrifício	20
3.1.3 O Mana e a Eficácia	22
3.2 O SACRIFÍCIO NOS PEQUENOS ATOS DO DIA-A-DIA	25
4 RITUAIS E OFERENDAS	29
4.1 AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM PORTO ALEGRE	29
4.1.2 A casa da Glória e a casa do Lami	36
4.2 OS RITUAIS, O MANA E O AXÉ	40
4.3 AS FESTAS, O DOM POR EXCELÊNCIA.....	41
4.4 O XIRÊ DE OGUM NA CASA DA GLÓRIA.....	44
4.5 A GIRA CIGANA, AS TROCAS MATERIAIS E A CIRCULAÇÃO DO AXÉ	53
4.6 RITUAL PARA OXUM, A RENOVAÇÃO DE UM CICLO.....	57
4.7 A DÁDIVA, O AXÉ E O SENTIDO DAS FESTAS E OFERENDAS	61
5 RITUAIS E TRADIÇÕES	63
5.1 O BORÍ, A PRIMEIRA OBRIGAÇÃO	64
5.2 A OBRIGAÇÃO PARA IEMANJÁ, TRADIÇÃO RELIGIOSA E FESTA POPULAR	68
6 RITUAIS PARA AS COMPRAS, COMPRAS PARA OS RITUAIS	74
6.1 DO PROFANO AO SAGRADO, DE MERCADORIA À OFERENDA	74
6.2 MERCADORIAS E OFERENDAS	76
6.3 O AXÉ NO ALIMENTO DAS DIVINDADES	80
6.4 OS ARRANJOS DO SAGRADO NUM COTIDIANO PROFANO	83
6.5 DINHEIRO DAS COMPRAS, DINHEIRO DO AXÉ.....	86
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
APÊNDICE A – Registros Fotográficos	100

1 INTRODUÇÃO

1.1 O TEMA PESQUISADO E O PERCURSO ATÉ ENCONTRÁ-LO

O tema deste estudo está centrado no consumo e nos aspectos materiais das festas e rituais religiosos afro-gaúchos. A partir de uma observação realizada em duas casas praticantes de religiões de matriz africana em Porto Alegre, busquei investigar, no contexto do sagrado e no cotidiano dos adeptos, as práticas econômicas nos ritos e nas festas de Umbanda e Batuque ou Batuque de Nação.

Cheguei a estas casas através de amigos habituados a frequentar atividades religiosas, que me convidavam para acompanhá-los em rituais, em especial as “limpezas energéticas” e as festas, que são abertos ao público. Entre esses amigos, alguns frequentavam as cerimônias apenas como curiosos, outros, eram adeptos já iniciados na religião, e por esta razão sua frequência nos templos fazia parte de uma rotina religiosa. Nas ocasiões em que estive presente, chamou-me a atenção a grande quantidade de elementos que fazem parte de um ritual (roupas, objetos, alimentos) para realizá-los em conformidade com o que o fundamento religioso prescreve, havendo diversas atividades obrigatórias para os iniciados na religião, além de etapas iniciáticas e o chamado “aprontamento”.

Uma das amigas veio a se tornar filha-de-santo e, assim, tive a oportunidade de acompanhar ainda mais de perto o envolvimento que um fiel deve ter com a religião quando opta por fazer parte dela. O aprendizado religioso, o trabalho que ser iniciado exige, o tempo dedicado à casa e à família de santo, o investimento de recursos econômicos para o cumprimento das obrigações e, sobretudo, a dedicação e a fé dos fiéis, também foram fonte de inspiração para pesquisar através de uma abordagem antropológica, o entendimento de como se organiza o cotidiano de um templo e de seus adeptos. Em função desta amizade, passei a visitar a sua casa de filiação religiosa com mais frequência, o que me permitiu ver, além da abundância material que as praticas religiosas demandavam, o esmero dos filiados ao templo na arrumação do salão, nas compras para as oferendas, na quantidade e variedade de alimentos e objetos envolvidos em cada preparação, na escolha dos axós¹ que usariam no ritual, além das horas de trabalho dedicadas às tarefas que os rituais e festas demandavam.

¹ Axó é o termo utilizado para denominar a roupa de religião.

Estas pessoas davam uma grande importância para os acontecimentos religiosos em relação aos outros compromissos do seu cotidiano, fazendo da atividade religiosa um lugar de sociabilidade, o que aumentou a minha curiosidade pelos seus estilos de vida, sobre as relações entre os irmãos de santo, o respeito ao Pai-de-santo, a organização da vida fora do templo para conciliarem com a rotina religiosa.

A atividade religiosa afro-gaúcha, especialmente a do Batuque ou Batuque de Nação, exige dos fiéis inúmeros e detalhados conhecimentos da tradição e do fundamento religioso. Igualmente, o cumprimento das chamadas “obrigações” que deverão realizar ao longo da sua vida religiosa depois de “prontos”², pressupõe uma dedicação gigantesca.

Os objetos de devoção, a arrumação das oferendas, as vestimentas dos fiéis e os rituais dançados e musicados me fascinavam. Para mim, havia um contraste: entre a fartura presente nas produções para as festas e os rituais em relação à simplicidade e o vínculo com os elementos da natureza que as religiões afro-gaúchas possuem na sua essência.

Observar estas oposições gerou outro ponto de interesse, talvez o mais importante, para a realização desta pesquisa: a necessidade de investimento de recursos econômicos, às vezes bastante altos, por parte dos adeptos para a ação religiosa, colocando a presença do consumo de mercadorias, de outras lógicas e arranjos a ele vinculadas, próprios de uma sociedade produtora e consumidora de bens, como parte dos rituais e festas religiosos no centro desta análise.

Para contemplar a questão, proponho uma análise baseada em alguns temas considerados essenciais nos estudos sobre cultura material. Um deles se utiliza da noção tradicional de sacrifício religioso, que na antropologia foi estudada por Marcel Mauss e Henry Hubert e apresenta o sacrifício como uma ação cotidiana e presente nas relações de compra e uso de bens nos seus estudos sobre a materialidade, noção apresentada nos estudos de Daniel Miller sobre a materialidade.

Da obra de Marcel Mauss, trago as noções de Dádiva, Sacrifício e Mana, que se assemelha à noção de Axé, termo presente nas leituras sobre religiões afro-brasileiras e também na fala dos sujeitos desta e de tantas outras pesquisas já realizadas dentro da temática.

² “Aprontar-se”, ser “pronto” nas religiões afro-gaúchas significa realizar todas as etapas da iniciação.

Sobre os bens como conjunto de significados, me baseio, em maior parte, nos estudos de Mary Douglas .

Viviana Zelizer é uma autora importante para a compreensão dos significados sociais do dinheiro. Assim como José Renato Baptista, que trata das trocas, da circulação de bens, das relações com o dinheiro e o sentido a ele atribuído pelos adeptos religiosos no contexto sagrado dos terreiros de Candomblé. A principal contribuição de Viviana Zelizer tanto para o trabalho de Baptista quanto para esta pesquisa acontece através da sua produção a respeito da presença do dinheiro e das negociações em âmbitos que presumem relações de outras ordens, como as afetivas ou, neste caso, os arranjos e ressignificações para incluir os pagamentos na relação dos fiéis com o sagrado e a sua religião.

Para situar o Candomblé e a Umbanda no Brasil, utilizo, principalmente, as produções de Reginaldo Prandi e Vagner Gonçalves da Silva. O trabalho de Gonçalves também serviu para ajudar a “localizar” o pesquisador dentro da experiência de campo e posteriormente na elaboração do material escrito para um tema tão rico quanto as religiões afro-brasileiras.

Para caracterizar o Batuque do Rio Grande do Sul, utilizei a obra de Norton Corrêa, pesquisador que descreve e analisa de forma detalhada vários aspectos desta tradição religiosa. Além deste, utilizo alguns trabalhos mais recentes de Ari Pedro Oro e José Carlos dos Anjos, pesquisadores que realizaram trabalhos de peso dentro da temática da religião no Rio Grande do Sul.

No primeiro capítulo, apresento as concepções de autores que refletiram sobre as questões do consumo e da materialidade nas Ciências Sociais e como as utilizei na construção do objeto desta pesquisa.

O segundo capítulo, traz as noções desenvolvidas por Marcel Mauss:, o Sacrifício, a Dádiva e o Mana, fundamentais tanto para os estudos dos rituais religiosos quanto para aqueles das atividades econômicas e de consumo. A seguir, exponho as ideias de Daniel Miller, que parte das noções tradicionais de “sacrifício religioso” estudadas por antropólogos e chega a uma síntese que reúne o ato de comprar e o sacrifício para construir uma “Teoria das Compras”, parte do debate teórico desta pesquisa.

No terceiro capítulo, descrevo, brevemente, as características das religiões afro-gaúchas, apresentando as casas onde realizei esta pesquisa.

Os dois capítulos seguintes tratam das experiências vivenciadas nos rituais: no quarto capítulo, trago uma sequência de descrições de rituais religiosos, a partir do observado em campo e as conexões com a produção teórica sobre a temática pesquisada. No quinto capítulo, analiso alguns aspectos da tradição em contraste com as práticas religiosas nos dias de hoje partindo da observação de dois rituais afro-gaúchos.

No sexto capítulo, retomo a questão do consumo de bens para a prática religiosa e apresento uma análise das informações coletadas em campo com o objetivo de estabelecer o percurso das mercadorias até que elas se tornem sagradas.

2 CONSUMO E RELIGIÃO, A CONSTRUÇÃO DO OBJETO

Lívia Barbosa (2014) escreve que no Brasil predominam os estudos na área do Consumo e Sociedade de Consumo atrelados ao pensamento dos autores da chamada “Escola de Frankfurt”³. Para ela, a produção brasileira acerca deste tema vem reproduzindo que foi dito por estes pensadores à sua época sem de fato ponderar a questão no contexto brasileiro.

Com base em levantamento realizado⁴ acerca da produção acadêmica da pós-graduação nacional, a autora percebe que há pouquíssimas teses que abordam a sociedade brasileira como uma sociedade de consumo, destacando que para determinados grupos sociais inclusive é negado o status de consumidores, sendo a população negra um exemplo disso. Haveria também pouca produção sobre as temáticas do consumo cultural, religioso ou alimentar.

Ainda, de acordo com Barbosa, nas pesquisas brasileiras, predominam quatro visões sobre o consumo. Na primeira ele é visto como um fenômeno ligado à dominação capitalista, à americanização do mundo e é responsável pela destruição das diferenças entre pessoas, sociedades e culturas. Na segunda visão, o consumo é apresentado como um elemento que inviabiliza a sociabilidade, pois, os indivíduos, numa postura essencialmente materialista, estariam preocupados apenas com a posse e aquisição de bens em detrimento das relações e sentimentos. A terceira opção consumo e autenticidade, considerando que com o crescimento do consumo há uma perda de autenticidade e da individualidade das pessoas, que passariam a valorizar mais o “ter” do que o “ser”. E por fim, a construção de que o consumo é capaz de produzir tipos humanos e relações sociais que se baseiam na competição por status, exibição dos bens e do estilo de vida, configurando, dessa forma, uma sociedade hedonística.

³ Nome dado ao grupo de pensadores do Instituto de Pesquisas Sociais vinculado à Universidade de Frankfurt na Alemanha na década de 1920. A “Teoria Crítica” foi a principal proposta desta escola e o objetivo de seus pensadores era a criação de uma sociedade livre e racional, desvelando como o capitalismo manipula e domina a cultura e a economia.

⁴ Pesquisa referida no Livro sociedade de Consumo, realizada em conjunto com Laura Gomes em dois centros de pós-graduação do país, IUPERJ e Museu Nacional. (BARBOSA, 2004. p.60)

Nas primeiras visitas às casas de religião, ao me deparar com a riqueza material dos rituais e o empenho dos fiéis para sua realização, o meu estranhamento teve base na suposição de que o sagrado, na religião, relacionava-se com algo unicamente intangível, no caso das religiões de matriz africana, e a sua representação, assim, seria mínima, comparada com outras religiões de origem europeia. Sobretudo a religião de matriz africana, que tem base no culto aos elementos da natureza e teve sua origem, no Brasil, entre os negros escravizados, privados de posses materiais a partir de rituais trazidos da África. Esse pensamento tinha base em noções tendenciosas e no senso-comum do cristianismo sobre a forma como se entende e pratica uma religião.

Numa reflexão mais apurada, percebi que praticamente todas as religiões possuem materialidade e a presença de objetos para a realização dos seus rituais, mesmo assim o deslumbre e o encantamento provocados pela estética visual dos rituais afro-brasileiros fez com que eu me interessasse por entender como funcionam as lógicas e entendimentos dos adeptos em relação à circulação dos objetos neste sistema religioso.

Até ali eu desconhecia as os fundamentos, os rituais e as cerimônias do culto afro-brasileiro e a minha entrada nos templos foi um processo gradual de conhecimento deste universo. Uma vez familiarizada com as características dos ritos afro-gaúchos, comecei a pensar em algumas questões: como os adeptos organizam suas vidas para poderem participar de uma religião que lhes exige tanto investimento material e trabalho? De onde vem o dinheiro para o pagamento das compras para um ritual? Como é feita a gestão de todos os recursos econômicos de pessoas e objetos no cotidiano de um templo? De que maneira as mercadorias, adquiridas nos mercados tornam-se sagradas para serem oferecidas às divindades em rituais? E assim, me propus a investigar as práticas econômicas para os ritos e festas da religião de matriz africana.

Com o início do trabalho de campo, a aproximação com os adeptos e a intensificação da participação nos rituais, pude perceber que meu olhar inicial estava indo ao encontro daquilo que Daniel Miller (2007) critica em seus estudos sobre cultura material. Para ele, os estudos tradicionais costumam trabalhar o consumo associando-o com a ideia de destruição, de forma normativa, moralizante e baseados num preconceito anti-material. Para este autor, que defende a necessidade de mudar o olhar sobre o fenômeno do consumo na contemporaneidade, os intelectuais

historicamente trabalharam com a visão de que o consumo de bens é uma atividade perversa, antissocial e de destruição da sua própria cultura, especialmente em relação a outros fenômenos modernos, exacerbando o valor dos trabalhos manuais e da “preservação” da cultura em oposição aos estudos dos consumidores e da sua cultura. Nesta linha de pensamento, Livia Barbosa propõe que se reconheça que

[...]o consumo é central no processo de reprodução social de qualquer sociedade, ou seja: todo e qualquer ato de consumo é essencialmente cultural. As atividades mais triviais e cotidianas como comer, beber e se vestir, entre outras, reproduzem e estabelecem mediações entre estruturas de significados e o fluxo da vida social através dos quais identidades, relações e instituições são formadas, mantidas e mudadas ao longo do tempo. (BARBOSA, 2014. p13).

Para Miller os bens de consumo e o ato de consumir determinadas coisas são atos de simbolização que representam relações, classe e gênero e por esta razão faz a crítica ao pensamento que coloca o consumidor de maneira passiva diante daquilo que consome:

Tal é o poder do comércio de produzir mapas sociais baseados nas distinções entre bens, que os consumidores de fato estão relegados ao papel passivo de meramente se encaixarem em tais mapas através da compra dos símbolos apropriados ao seu “estilo de vida”. A humanidade se transformou meramente nos manequins que ostentam as categorias criadas pelo capitalismo. (MILLER, 2007, p.37)

Invertendo a lógica de que indivíduos puros são contaminados pela cultura da mercadoria, este autor propõe um novo olhar sobre o consumo tornando a aquisição de bens algo mais profundo e revelador de aspectos singulares da cultura das sociedades, ou ainda, a abordagem da cultura material ajudaria a desmembrar a especificidade do consumo e mostrar que a materialidade é em si mesma importante.

Entre os principais autores que estudaram as questões do consumo de bens relacionadas à cultura de uma determinada sociedade, estão Mary Douglas, antropóloga britânica que juntamente com Baron Isherwood, economista, da mesma nacionalidade, publicou “ O Mundo dos Bens “ (2013), considerado uma obra fundamental para os estudos de antropologia do consumo. Neste livro os autores apresentam a noção de que o consumo e seus processos são um espelho dos padrões culturais de uma sociedade.

Todavia, como escreveram Douglas e Isherwood (2013), é difícil chegar a uma definição antropológica de consumo que contemple simultaneamente os hábitos em

relação aos bens das sociedades urbanas e das sociedades tribais. Embora eles estejam presentes em ambas, cada sociedade mantém mecanismos diferentes para a sua circulação e uso. Por outro lado, à luz do que pensam os autores, faz-se necessário pensar uma “Antropologia do Consumo” uma vez que ele estaria presente nas duas conformações sociais.

Para isso, defendem que se busque a sua base, sem considerar, por exemplo, as proposições da teoria econômica nas quais as escolhas do consumidor sobre os produtos que irá consumir estariam livres de imposições socioculturais, ou como afirmam: “ Ele pode ser irracional, supersticioso, tradicionalista ou experimental: a essência do consumidor individual do economista é que ele exerce uma escolha soberana.”(DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013, p. 99)

Ainda na intenção de postular uma definição de consumo que contemple todas as sociedades, é preciso deixar de lado a visão, também inadequada, de que o consumo começa onde termina o mercado. Dentro desse sistema estruturante dos hábitos de consumo há diversas análises possíveis, uma delas, a de que nas mãos de indivíduos os bens adquirem novos valores, usos e sentidos. Assim, para os autores, uma definição aceitável de consumo seria:

[...] uso de posses materiais que está além do comércio e é livre dentro da lei, temos um conceito que viaja extremamente bem, pois é adequado a todas aquelas tribos que não tem comércio.(DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013 p.100)

E assim, pode-se dizer que as decisões tomadas no processo de consumo são, ao mesmo tempo, resultantes da cultura daquele período (tempo) e fornecedoras de instrumentos e mecanismos de mudança, criando novas formas através do ato de consumir das pessoas, como colocam os autores: “O consumo é a própria arena em que a cultura é objeto de lutas que lhe conferem forma.” (DOUGLAS, ISHERWOOD, 2013, p. 100).

Para eles, o ato de consumir está permeado de rituais e funciona como um meio de comunicação dos valores e de aspectos culturais de um determinado grupo social, revelando os modos de vida, a organização das relações sociais, além de elementos identitários. Nesta lógica, os bens teriam sempre um significado e sua principal função seria dar sentido e criar memórias ao longo da vida dos indivíduos, deixando de ser meros utilitários.

Em vez de supor que os bens sejam em primeiro lugar necessários à subsistência e exibição competitiva, suponhamos que sejam necessários para dar visibilidade e estabilidade às categorias da cultura. É prática etnográfica padrão supor que todas as posses materiais carreguem significação social e concentrar a parte principal da análise cultural em seu uso como comunicadores. (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013, p.103)

Ao mesmo tempo em que os bens possuem usos importantes nas diversas sociedades eles também servem para estabelecer e manter relações sociais .

Na religião afro-brasileira a lógica da oferenda, que, como explicam seus adeptos e interlocutores desta pesquisa, consiste no oferecimento de determinados objetos e alimentos ritualisticamente para as divindades visando à obtenção de graças e renovação do Axé. A presença dos objetos que simbolizam os deuses nos rituais pode ser vista como um meio de manutenção da relação entre o fiel e o deus. Para os membros da comunidade religiosa, respeitar essa relação de troca e executá-la de acordo com os preceitos religiosos também consiste num mecanismo de manutenção e estabelecimento de relações sociais entre os pares, pois os ritos precisam ser executados da maneira prescrita para que sejam reconhecidos como eficazes. Desta forma, uma das funções dos bens no contexto religioso seria a de manter e estabelecer as relações, contrapondo matéria e espírito.

Há uma estrutura na vida social que organiza o lugar dos bens; a atividade de consumo é uma atividade construída em conjunto, no âmbito social, dentro de um universo de valores que farão sentido para o indivíduo.

A escolha dos bens cria continuamente certos padrões de discriminação, superando ou reforçando outros. Os bens são, portanto, a parte visível da cultura. São arranjados em perspectivas e hierarquias que podem dar espaço para a variedade total de discriminações que a mente humana é capaz. (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013 p.112)

Grant McCracken (2003), antropólogo canadense que pesquisa o caráter simbólico dos bens e atividades de consumo, traça um percurso histórico para demonstrar como a cultura e o consumo se tornaram um sistema interdependente. Para ele, nas últimas décadas, diversos autores fizeram da significação dos bens de consumo seu campo de pesquisa, aprofundando os estudos das relações entre pessoas e objetos

Os bens de consumo têm uma significação que vai além de seu caráter utilitário e de seu valor comercial. Esta significação consiste largamente em sua

habilidade em carregar e em comunicar significado cultural.
(MCCRACKEN,2003, p. 99)

Diferentemente do que vinha sendo debatido, este autor apresenta uma perspectiva ao campo dos estudos sobre materialidade que considera que o significado carregado pelos bens é móvel:

O significado está ininterruptamente fluindo em direção às suas diversas localizações no mundo social, com a ajuda de esforços individuais e coletivos de designers, produtores, publicitários e consumidores. Há uma trajetória tradicional ao movimento deste significado. Usualmente, ela parte de um mundo culturalmente construído e se transfere para o bem de consumo. Em seguida, este significado se afasta do objeto e se transfere para o consumidor individual. Em outras palavras, há três localizações para o significado: o mundo culturalmente constituído, o bem de consumo e o consumidor individual, bem como dois momentos de transferência: mundo-para-bem e bem-para-indivíduo.” (MCCRACKEN,2003,p. 99)

A coletânea de artigos organizada por Arjun Appadurai (2008), em que historiadores e antropólogos tratam do tema “A vida social das coisas”, traz algumas questões pertinentes aos estudos do consumo, ao propor a observação das coisas durante os percursos que elas fazem na sociedade e os sentidos e vínculos que esses circuitos definem. Destaco os textos de Patrick Geary, que trata da circulação das relíquias Medievais e de Igor Kopittoff, sobre a biografia cultural das coisas com base no processo de mercantilização.

A partir dos diferentes olhares dos autores que pensam a cultura material como forma de expressão cultural de um grupo social, os estudos antropológicos sobre as religiões afro-brasileiras e sobre as particularidades do consumo de bens no contexto religioso, pretendo, nos próximos capítulos, trabalhar algumas das seguintes questões acerca das mercadorias que circulam nos terreiros: Considerando as origens e os fundamentos da religião afro-brasileira, em especial o Batuque, que tem nos seus cultos as próprias forças da natureza representadas nos Orixás; a Umbanda que é uma religião que além de Orixás, cultua espíritos de Indígenas, Ciganos, Caboclos e Pretos Velhos, que são espíritos de negros que foram escravizados, como são mantidas suas tradições religiosas numa sociedade urbanizada, com modos de vida próprios dessa condição e consumidora de objetos industrializados? E ainda, nessa sociedade que produz e consome inúmeras mercadorias, qual o percurso que estes produtos devem tomar para tornarem-se sagrados para a religião?

2.1. A PRESENÇA DO DINHEIRO NOS RITUAIS RELIGIOSOS

A impressão de que mercadorias e dinheiro não poderiam circular nos espaços religiosos para não “poluir o sagrado” com questões de ordem pragmática também fizeram parte do estranhamento que os encontros nas casas de religião provocavam em mim. Conforme eu pensava, objetos, dinheiro, listas de compras e religião faziam parte de mundos diferentes e imiscíveis. Portanto, compreender como o dinheiro era administrado num templo religioso tornou-se necessário para a análise das atividades econômicas voltadas para os ritos.

Viviana Zelizer, da Universidade de Princeton, tem como tema central de suas pesquisas quais os sentidos atribuídos socialmente ao dinheiro.

No seu artigo “Dualidades Perigosas” (2009), faz uma crítica à construção trazida da economia clássica de que dinheiro e laços afetivos estão em patamares diferentes e por isso devem ser pensados separadamente. A partir dos operadores mentais “esferas separadas” e “mundos hostis”, utilizados na vida social, que colocam de um lado a eficiência, a razão, o planejamento e, de outro, a emoção, os sentimentos, o impulso e a solidariedade. Estes seriam mundos hostis, pois abarcam relações e sentimentos que não pertenceriam à mesma lógica e atuariam em universos separados. Para ela, esta construção não funciona para o entendimento dos espaços sociais,

Como descrições e explicações, as teorias das esferas separadas e dos mundos hostis são completamente falhas. Estudos atuais sobre espaços sociais concretos, que vão dos mercados de leilões aos trabalhos domésticos, não revelam nem esferas separadas nem mundos segregados hostis. O gap analítico entre intimidade e impessoalidade pode ser superado reconhecendo-se a existência de laços diferenciados que atravessam situações sociais particulares. Em todos os tipos de situações, das predominantemente íntimas às predominantemente impessoais, as pessoas diferenciam fortemente vários tipos de relações interpessoais, caracterizando-as com distintos nomes, símbolos, práticas e meios de troca. (ZELIZER, 2009, p.4)

Para analisar e compreender estas esferas da vida como sendo articuladas, sobrepostas, misturadas e considerar significações e ressignificações que as pessoas fazem ao lidar com as trocas econômicas em cada uma delas, Viviana Zelizer se utiliza do conceito de “trabalho relacional”, que possibilita conhecer de que maneira os atores organizam suas vidas e seus sentimentos, combinados a práticas econômicas em relações afetivas .

Aplicando as categorias de Zelizer para as “esferas separadas” e “os mundo hostis” ao campo religioso, as relações entre o dinheiro, os bens, a religião e a

espiritualidade, pertenceriam a universos diferentes, corrompendo uns aos outros caso estivessem juntos. Porém, na vida dos adeptos das religiões afro-brasileiras outras lógicas se mostraram operantes, fazendo do dinheiro e dos objetos materiais elementos que permitem a experiência religiosa.

José Renato Baptista, na sua pesquisa de mestrado intitulada “Os deuses vendem quando dão: relações de troca no candomblé” (2006) analisou a presença do dinheiro nos rituais de religião de matriz africana. Ele escreve que a presença do dinheiro nos templos afro-brasileiros pode acontecer de forma implícita nas interações, com sentidos e formas diferenciados,

[...]onde as ideias de ajuda ou auxílio, cooperação mútua, os laços familiares estabelecidos com a iniciação, mobilizam discursos que colocam o dinheiro num plano diferenciado.(BAPTISTA, 2006, p.91)

E também de forma explícita, evidente, aparecendo na forma de moeda corrente e naturalizada pelos envolvidos, uma vez que nas interações em uma casa de religião, os discursos utilizados sobre a presença do dinheiro se dão

Invocando ora a separação entre os domínios, ora sua integração, ou seja, dom e interesse, sagrado e profano são separados ou purificados segundo os sentidos envolvidos em cada relação e muitas vezes até de forma diferenciada pelos agentes envolvidos numa mesma situação de interação. (BAPTISTA, 2006, p.91)

Considerando principalmente a produção destes autores, explorei nesta pesquisa alguns aspectos da presença do dinheiro e de como os adeptos e as casas de religião com as quais tive contato administram sua presença e sua necessidade para a realização dos rituais.

3 FORMA E RAZÃO DAS TROCAS

1.1 AS BASES DOS ESTUDOS SOBRE MATERIALIDADE

3.1.1 A dádiva

Considerado um dos mais relevantes referenciais teóricos da antropologia e muitas vezes utilizado como obra basilar dos estudos sobre a cultura material, o trabalho de Marcel Mauss intitulado “Ensaio sobre a dádiva” trata de identificar a lógica das trocas obrigatórias em diferentes culturas. Neste ensaio, Mauss formula o conceito basilar da sua obra, o “fato social total”, para tratar do dom ou dádiva nas diferentes instituições da sociedade. No fato social total, todas as espécies de instituições estão expressas: jurídicas, morais, familiares, políticas, religiosas, econômicas, manifestações estéticas, formas de produção e consumo, entre outras.

Como fora observado por Mauss, nas sociedades ditas arcaicas, não se trata de simples trocas de bens entre indivíduos, e sim de coletividade firmando contratos recíprocos a partir da lógica das trocas quando princípios morais, econômicos e do direito organizam estas transações que aparentam ser simples gentilezas mas trazem na sua essência a reciprocidade obrigatória.

3.1.2 O Sacrifício

Em 1899, juntamente com Henri Hubert, Marcel Mauss apresentou o ensaio “Sobre o Sacrifício” que trazia um estudo comparativo do sacrifício religioso analisando as descrições e prescrições encontradas nos textos sagrados hindus e judaicos, com o objetivo de esquematizar a sua lógica, apontar suas características universais e mostrar a sua função social.

Para os autores, “o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa.” (2017, p.16)

As principais características do sacrifício religioso são as de sempre possuir um sacrificante - sujeito que recolhe os benefícios do sacrifício, podendo ser um indivíduo ou uma coletividade - e um objeto de sacrifício, ou, a coisa em vista da qual o sacrifício é oferecido.

O sacrifício produz um duplo efeito: um sobre o objeto sobre o qual se quer agir e outro sobre a pessoa moral que deseja e provoca o efeito.

Conforme Mauss e Hubert, por ser um ato religioso, o sacrifício apenas poderá acontecer através de agentes essencialmente religiosos e obedecendo as seguintes fases:

Primeira fase, ou entrada no sacrifício, conforme aparece nos textos sânscritos estudados por eles, procura conferir caráter sagrado a tudo aquilo e àqueles que forem profanos através de ritos que modifiquem seu status - o sacrificante, os objetos, a vítima do sacrifício, o lugar de realização, os instrumentos utilizados e quem executará o sacrifício.

Todas essas purificações, lustrações e consagrações, preparavam o profano para o ato sagrado, eliminando de seu corpo os vícios da laicidade, retirando-o da vida comum e introduzindo -o passo a passo no mundo sagrado dos deuses. (2017, p.23)

Na realização do sacrifício, o sacerdote possui um papel fundamental pois está mais familiarizado com o mundo dos deuses. Ele é o agente visível da consagração do sacrifício, estando no limiar do mundo sagrado e do profano.

Neste esquema, a próxima fase do sacrifício é a saída. As pessoas e objetos envolvidos em torno do ritual precisam voltar aos seus papéis convencionais. O ritual já foi realizado e é preciso dar um encaminhamento, um ponto final para que tudo volte ao seu status anterior e apenas os efeitos produzidos no ritual permaneçam. Faz-se um novo rito que devolve ao mundo profano tudo e todos que tornaram-se sagrados.

Como escrevem Mauss e Hubert: Como foram os ritos que criaram esse grupo, somente os ritos podem recolocar em liberdade os elementos que o formaram” (2017 p.39)

Entende-se que os rituais de sacrifício consistem num movimento que vai do profano ao sagrado e retorna ao profano, alterando o status de seus objetos e personagens e também do local de realização.

Por fim, os numerosos ritos praticados sobre a vítima podem ser resumidos, em seus traços essenciais, num esquema bastante simples. Começa-se por consagrá-la. Depois faz-se que as energias nela suscitadas e concentradas por essa consagração escapem, umas em direção aos seres do mundo sagrado, outras em direção aos seres do mundo profano. A série de estados pelos quais passa a vítima poderia então ser figurada por uma curva que se eleva a um grau máximo de religiosidade, no qual permanece só um instante, e daí torna a

descer progressivamente. Veremos que o sacrificante passa por fases homólogas. (MAUSS; HUBERT, 2017, p.39)

Assim como a dádiva tem a função de abastecer as relações sociais, o sacrifício visa abastecer a relação dos humanos com o sagrado, ou como define Miller (2002)

É igualmente valiosa a observação dos autores (Mauss e Hubert) de que o sacrifício trata, afinal, da constituição de um relacionamento entre os envolvidos e um mundo transcendental ou sagrado. O sacrifício revela este relacionamento e, independente de se querer chama-lo de comunicação ou intercâmbio, o efeito que causa é a criação de condições para uma associação e, por meio dela, um fluxo de eficácia.” (MILLER, 2002, p.89)

3.1.3 O Mana e a Eficácia

O Mana, como escreveu Marcel Mauss (2003), embora esteja vinculado ao indivíduo que pratica o ato mágico, é uma força mágica reconhecida e legitimada pelo coletivo. O Mana pode ser, além de ação (ato) uma qualidade ou estado de um indivíduo ou objeto. O Mana dá valor às coisas e às pessoas, valor este que pode ser mágico, religioso e social, pois a posição social que o indivíduo ocupa também está diretamente relacionada ao Mana:

O mana não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo. Diz-se de um objeto que ele é mana, para significar que possui essa qualidade; e, nesse caso, a palavra é uma espécie de adjetivo (não se pode dizer o mesmo de um homem). Diz-se de um ser, espírito, homem, pedra ou rito, que ele tem mana, o “mana de fazer isso ou aquilo”. Emprega-se a palavra mana nas diversas formas das diversas conjugações, ela significa então ter mana, dar mana entre outros. Em suma, a palavra compreende uma quantidade de ideias que designaríamos pelas palavras: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente; ela nos apresenta, reunidas num único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevimos, mas que alhures nos eram dadas isoladamente. Ela realiza aquela confusão do agente, do rito e das coisas que nos pareceu ser fundamental em magia. (MAUSS, 2003 p. 142)

Nas religiões afro-brasileiras, o Mana pode ser comparado ao Axé, que é a força sagrada que circula entre Orixás e humanos, explicando, motivando os rituais e a manutenção da solidariedade entre os adeptos. O Axé está presente em tudo que diz respeito à religião, seja material ou imaterial. Quando perguntado sobre o que era o Axé, Pai Maike de Ogum explicou:

O Axé é muito amplo. É tudo aquilo que vem dos Orixás tudo aquilo que eles nos dão, e que pressupõe sempre uma coisa boa, uma energia positiva, tudo aquilo que vem do santo, tudo aquilo que vem do sagrado para ti, tudo aquilo que tu recebes do Orixá, e tudo aquilo que está disponível através do Orixá, que nem sempre o Orixá te dá, mas está disponível e se tu souberes buscar tu alcanças este Axé. (Maïke de Ogum, 19 de abril de 2019)

Além do Mana, noção importante na compreensão dos fenômenos mágicos, Mauss também tratou daquilo que ele chamou de “eficácia”. O seu papel fundamental foi reconhecido quando propôs, na sua “Teoria Sobre a Magia”⁵ que nos atos mágicos há um poder que une magia, ritos e representações, e ainda, uma crença na eficácia da magia.

Como ele escreve, para que se compreenda esta noção de eficácia, é preciso incluir a variável da crença, da fé, que os envolvidos depositam no poder mágico. Portanto, a eficácia também é um fenômeno da ordem dos social, que agrega indivíduos em torno de uma crença comum, legitimando-a.

Para melhor compreender a ideia de eficácia, de acordo com MAUSS, deve-se considerar que existe na comunidade a crença no poder mágico, embora nem sempre consciente, ou

A magia é acreditada e não percebida. É um estado de alma coletivo que faz que ela se constate e se verifique em suas consequências, ainda que permaneça misteriosa, mesmo para o mágico. (MAUSS, 2003 p.131)

Para Mauss, o Mana, enquanto representação do mundo oculto é um fenômeno coletivo e deve ser entendido como é pensado pelo grupo social.

É lícito, portanto, concluirmos que em toda parte existiu uma noção que envolve a do poder mágico. E a noção de uma eficácia pura, que no entanto é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que espiritual, que age à distância e no entanto por conexão direta, quando não por contato, móvel e movente sem mover-se, impessoal e assumindo formas pessoais, divisível e contínua. Nossas ideias vagas de sorte e de quintessência são pálidas sobre vivências dessa noção muito mais rica. Ela é, conforme vimos, ao mesmo tempo que uma força, também um meio, um mundo separado e no entanto acrescentado ao outro. Poder-se-ia dizer ainda, para exprimir melhor de que maneira o mundo da magia sobrepõe-se ao outro sem separar-se dele, que tudo se passa como se ele estivesse construído numa quarta dimensão do espaço, cuja existência oculta seria expressa, por assim dizer, por uma noção como a de mana. A imagem se aplica tão bem à magia que os mágicos modernos, assim que foi descoberta a geometria com mais de três dimensões,

⁵ “*Esquisse d’ une theorie générale de la magie*”, publicado em 1902-1903 .

apoderaram-se de suas especulações para legitimar seus ritos e suas ideias.
(MAUSS, 2003 p.151)

Assim como o Mana, o Axé precisa ter garantias baseadas no social para que esteja circulando. E uma das maiores demonstrações de eficácia do Axé na religião afro-brasileira é a festa pública, o ritual onde se apresenta o seu conteúdo para o coletivo e sua eficácia é validada (ou não) pelos pares. Um exemplo disso pode ser percebido na fala de Pai Maike de Ogum, na ocasião da Obrigação de Iemanjá, realizada no litoral, no dia 2 de fevereiro de 2019.

Nesta data o templo organizou uma cerimônia de obrigação da qual participou apenas um grupo pequeno de adeptos, em que foi montada uma oferenda com o que se considera ser o mínimo necessário de objetos e alimentos, ritualisticamente entregue à Orixá na beira da praia. Ali o foco era o significado “espiritual” da Obrigação que, embora visualmente modesta, para o templo de Pai Maike a homenagem foi considerada de grande importância religiosa, pois visava agradecer as graças obtidas em 2018, um ano em que Iemanjá “trabalhou” muito pelos filhos e clientes do templo.

Enquanto sua casa (e outras que estavam na praia no mesmo dia) realizou este ritual enxuto, algumas ostentavam uma festa luxuosa, riquíssima e que atraíam uma quantidade grande de pessoas para olhar. Em entrevista realizada posteriormente o pai-de-santo disse que um ritual

“... não deixa de ser válido nem porque é simples e nem porque é luxuoso. Para ser eficaz ele precisa ter os preparos, as rezas, os alimentos, os objetos certos, que são do fundamento da religião. Sem isso o ritual não acontece.”
(Maike de Ogum 19 de abril de 2019).

A mesma questão aparece em Baptista (2007) quando ele afirma que a demonstração de riqueza dos rituais e festas públicas, e qualificam o templo atribuindo-lhe poder e prestígio e, apesar de haver riqueza nos preparativos, não deixam de contemplar todos os itens necessários para que se atinja o objetivo espiritual do ritual, provando a força do seu Axé,

A clientela é também uma das fontes de prestígio e poder político, pois a quantidade de clientes e sua satisfação com os serviços comprados servem como divulgação da capacidade de um pai-de-santo. A expressão desse poder são as festas públicas, que mobilizam um grande volume de recursos materiais, conseguidos muitas vezes através da participação direta da clientela, seja por meio do pagamento dos serviços, seja pelas doações feitas aos terreiros. (BAPTISTA, 2007, p.9)

3.2 O SACRIFÍCIO NOS PEQUENOS ATOS DO DIA-A-DIA

Miller (2002) desmembra as noções tradicionais de sacrifício religioso estudadas por antropólogos, até chegar na sua “Teoria das Compras”. Proponho que, nesse estudo, se olhe para o meu objeto percorrendo o caminho inverso. Miller parte da religião e chega na materialidade, nas mercadorias que fazem sentido. Aqui, parto da materialidade, das mercadorias comuns e chego na religião, com produtos que foram comprados nos mercados e, a partir de rituais mágicos que qualificam as coisas e da eficácia reconhecida pelo coletivo, são transformados em oferendas às divindades.

Quando se considera o ato de comprar em termos da dinâmica das relações sociais, surge uma semelhança muito simples, mas fundamental entre o ato de comprar ao sacrifício. O propósito primordial do sacrifício, quando visto através da perspectiva do não-crente, é uma atividade que serve para construir o divino com o sujeito que deseja. A finalidade da fumaça que sobe até a divindade é confirmar que ali existe uma divindade que quer ser alimentada desta maneira. Vê-se agora que o propósito central do ato de comprar é exatamente o mesmo. O ato de comprar é a interpretação do outro como o sujeito que deseja. O propósito de comprar não é tanto comprar coisas que as pessoas querem, mas lutar para continuar se relacionando com os sujeitos que querem essas coisas. Tanto no sacrifício quanto no ato de comprar, o crente prefere conceitualizar o relacionamento partindo da direção oposta, isto é, estar meramente abastecendo dadas as necessidades de seus sujeitos. (MILLER, 2001, p.162)

Daniel Miller pensa a cultura material através do consumo de bens e seus significados como uma característica das sociedades contemporâneas. Para este autor, a constituição dos sujeitos acontece a partir das coisas que as pessoas desejam, consomem, descartam e seus significados.

O Sacrifício, como explica Miller, é um ato de dispêndio e destruição, estaria aí a primeira semelhança com o ato de comprar. A segunda, estaria relacionada a uma estrutura, a um esquema devocional, ao rito propriamente dito , no qual, o que se consome teria algum valor “...o sacrifício é sempre um ato de consumo, uma forma de dispêndio, pela qual alguma coisa ou alguém é consumido.”(MILLER, 2002, p.95)

Miller sugere que se pense o ato de comprar como uma atividade que propicia ligações sociais e afetivas entre as pessoas, explicando o consumo como um ato de devoção, sobretudo entre os membros de uma mesma família, que, a partir da noção de “agrado” desenvolvem estratégias de presentear-se com pequenos mimos e

assim demonstram cuidado e preocupação mesmo nas compras mais corriqueiras de supermercado.

Para ele, o momento das compras pode ser comparado com o ritual religioso, acontecendo em etapas. Primeiro, se parte de um acúmulo de recursos que será despendido. No segundo momento, este dispêndio deverá ocorrer da maneira mais otimizada, visando comprar mais por menos, e, por fim, as mercadorias adquiridas são repartidas entre aquelas pessoas a que se destinam como pequenos presentes demonstrativos de amor e carinho e, assim, incorporadas à rotina dos envolvidos como um ritual.

Na visão de Miller, pode-se compreender a humanidade a partir da sua relação com as coisas contrariando o senso comum de materialidade, que significa o materialismo no sentido de apego a objetos que substituiriam o apego às pessoas ou ao espírito, ligando o consumo ao desperdício e à futilidade, o ato de consumir representando uma ameaça à sociedade e em particular aos valores espirituais e morais.

Miller afirma que os estudos da cultura material trabalham através da especificidade dos objetos para criar a compreensão de uma humanidade inseparável de sua materialidade. Nesta linha, a cultura material é considerada uma projeção da sociedade.

O consumo permite que o indivíduo se aproprie da sua cultura assim como os bens de consumo são produtos de um processo de assimilação de cultura. Para tanto, conforme Miller, é necessário examinar em detalhe não como as coisas simplesmente representam pessoas, mas as constituem. Desta forma o autor estabelece uma “teoria das coisas” e da sua materialidade como elementos do processo que nos torna o que somos. São os objetos que nos informam como devemos agir, são eles os agentes da sociabilidade, que nos educam e normatizam nossas ações, emoldurando a nossa cultura. Partindo daí, Daniel Miller desenvolve o conceito “humildade das coisas” que consiste no fato de os objetos ensinarem os indivíduos a agir da forma adequada em cada contexto, em cada sociedade:

[...] antes de realizarmos coisas, nós mesmos crescemos e amadurecemos à luz de coisas que nos foram transmitidas pelas gerações anteriores. Percorremos terraços de arroz ou sistemas rodoviários, a moradia e os jardins ancestrais. Eles dirigem inconscientemente os nossos passos, assim como o ambiente cultural ao qual nos adaptamos. (MILLER 2013, p. 83)

Também para Douglas e Isherwood (2013) o processo de inteligibilidade do consumo e seus rituais é feito através do social,

Ele (o indivíduo) deve assegurar que os outros frequentarão seus rituais e o convidarão para os deles. Pela livre presença deles, obtém um julgamento da adequação da escolha que fez dos bens de consumo para celebrar ocasiões particulares e também o julgamento de sua própria posição como julgador, assim como um julgamento da adequação da ocasião celebrada. (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013 p.113)

Os principais argumentos que Daniel Miller utiliza para justificar a analogia do ato de comprar com o sacrifício baseiam-se na constatação de que comprar, assim como o sacrifício, representam o momento em que se decide transformar o trabalho produtivo em processo de consumo e compara algumas características entre eles. Uma delas é a frequência, pois tanto o comprar quanto o sacrifício se repetem de tempos em tempos e possuem caráter devocional. A devoção, no caso das compras cotidianas, acontece quando a aquisição de algum produto é realizada na manutenção dos laços de carinho e amor que mantém as relações familiares, por exemplo. A isso se compara a oferenda aos deuses que visa manter e intensificar o vínculo da divindade com o indivíduo (ou comunidade religiosa). Miller entende que o relacionamento com o divino funciona como testemunho da sua existência, assim o sacrifício não apenas irá instituir objetos de devoção mas também comunicar-se com eles.

De acordo com Miller (2002) ao considerar os elementos que constituem o sacrifício e as suas possibilidades, Hubert e Mauss (2017) definem que um sacrifício é mais que a consagração de um objeto dentro de um ritual, pois no sacrifício este objeto será de fato consumido ou destruído e assim, “É este ato de dispêndio e destruição que confere ao sacrifício sua força adicional.” (MILLER, 2013, p. 89)

O sacrifício acontece em vários estágios que resultam numa série de transformações. As vítimas ou os objetos sacrificados, os oficiantes e os contemplados pelo sacrifício sofrem transformações, modificam-se ao final do processo sacrificial. Ao escrever a respeito dos propósitos do sacrifício religioso, mencionando que uma analogia coerente seria considerar que, em relação ao cálculo entre dispêndio de bens e recursos para o ritual *versus* benefícios que serão obtidos pelo oficiante do sacrifício, no final do processo, os benefícios seriam maiores que os gastos e assim haveria um “lucro” obtido através do ritual sacrificial, Miller sublinha que é preciso considerar que há uma cosmologia (baseada no capitalismo) que se vale da noção de lucro diferente

da religião e da própria fé religiosa, que operam em outra escala de valores, o que faz dessa comparação um argumento falso.

Sacrifício implica, mais frequentemente, considerável perda material da utilidade profana e seus ganhos são obtidos mais por meio da transmutação de meras formas materiais em relacionamento com capacidades e poderes transcendentais superiores associados ao divino. Portanto os benefícios finais podem ser tudo, menos materiais. (MILLER, 2002, p.102)

É possível aplicar esta consideração à minha ideia inicial de que o trabalho imbricado na devoção afro-religiosa seria visto como dificuldade pelos seus filiados, impressão que foi se modificando com minha inserção em campo e com o início desta pesquisa. Não é da cosmologia religiosa afro-gaúcha pensar que há uma moeda de troca entre dedicação dos fiéis e divindades. Faz-se por que “é assim”. Há uma escala de valores, moralidades e sentidos própria do contexto da fé no ao pensar dos adeptos sobre nos propósitos da dedicação à religião por parte dos adeptos. Eles reconhecem as dificuldades e os desafios de serem filiados a uma religião que tem rituais de custos físicos e monetários elevados, o que fica evidente nas falas de Maike:

“Nunca encarei como sacrifício, mas é uma vida bastante sacrificada... pra mim sempre foi muito natural, pois eu nasci e cresci dentro de uma casa de religião, então sistematicamente, isso faz parte da minha vida... agora para quem entra e começa a descortinar é bastante sacrificado, sim, não é muito fácil, fácil é na internet que na prática não é... é muito sacrificado, às vezes tu nem dorme , termina a obrigação de manhã e vem a outra parte e ainda tem que conciliar com o trabalho (emprego) e voltar para o trabalho (religioso) de noite sem tirar nem uma sonequinha... Eu ganho que com isso? passando noites em claro? Semanas de obrigação? Rituais que te exigem física e emocionalmente? Financeiramente? Enfim te exigem... mas a vida ela é uma troca, acho que tudo aquilo que não tem um retorno ninguém investe. E as casas de religião estão cheias lotadas, então algo há aí.” (Maike de Ogum, 19 abril de 2019).

Da mesma maneira, César, não vê como sacrifício a dedicação que a filiação à Nação lhe impõe e justifica:

“... é uma coisa tão bonita tu sentir e receber a energia durante os rituais e todo o processo de sacralização (dos animais e objetos). Tem a devoção, tem a coisa que está sendo oferecida e a coisa que tu vai receber de volta. A energia é muito forte, indescritível, uma sensação muito boa...” (César, 10 de janeiro de 2019).

Para Fernando, por sua vez, o preparo de um ritual:

“... é prazeroso, dá felicidade, não sinto cansaço, e fico com energia boa. Sou eu quem faz tudo sozinho. Eu cozinho, monto as bandejas, arrumo as flores. Porque é um ritual, gosto de fazer tudo em silêncio... Depois, na sessão, eu dou o corpo para a entidade trabalhar. O lucro é a satisfação pessoal. Pois a religião, a casa de religião não dá lucro.” (Fernando, 28 de julho de 2017).

4 RITUAIS E OFERENDAS

4.1 AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM PORTO ALEGRE

As religiões afro-brasileiras têm suas origens nos cultos ou rituais trazidos pelos escravos africanos e por serem provenientes de várias regiões da África, ao se consolidarem no Brasil, foram se regionalizando e se particularizando, apropriando-se das culturas locais.

No total, segundo o censo do IBGE de 2010, Porto Alegre possui 94. 570 pessoas declaradas praticantes da Umbanda, Umbanda e Candomblé e Outras Religiosidades Afro-brasileiras. E, conforme o levantamento apresentado no “Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiro nas capitais e regiões metropolitanas dos estados do Pará, Pernambuco, Minas Gerais e Rio Grande do Sul”, realizado em 2008⁶, em Porto Alegre existem 1.342 casas de religião afro-brasileira.

Vagner Silva, no seu livro “Candomblé e Umbanda, caminhos da devoção brasileira” (1994), traça o percurso histórico que as religiões tiveram no Brasil desde a chegada dos colonizadores, trazendo elementos dos cultos dos indígenas e dos escravos e o seu encontro com a religião católica até chegar naquilo que conhecemos hoje por Umbanda e Candomblé, além das vertentes regionais que configuram os cultos afro-brasileiros, eles se subdividem em nações de acordo com as etnias africanas de origem, variando de nome e características considerando a região brasileira que se localizam.

O principal objetivo dos rituais nas religiões afro-brasileiras é a manutenção e disseminação daquilo que seus adeptos acreditam que seja a “energia vital”, presente em todos os elementos da natureza, objetos e coisas, o Axé, que

No candomblé a palavra axé tem muitos significados. Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. Axé é o

⁶ Levantamento realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), através da Secretaria de Segurança Alimentar e Nutricional (SESAN) e em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), e Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) (acessado em 20 de dezembro de 2018 na página www.mapeandoaxe.org.br/).

conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados. (PRANDI, 1991 p.103)

Para que isso aconteça, há uma série de elementos necessários e obrigatórios que incluem objetos, roupas, alimentos, bem como o seu manuseio, preparo, disposição no cenário, gestual e performance dos filiados, passando pelos conhecimentos do fundamento religioso. Além dos aspectos subjetivos e simbólicos que a prática religiosa pressupõe.

As religiões afro-brasileiras mais conhecidas popularmente são o Candomblé, a Umbanda e, no Rio Grande do Sul, o Batuque, Batuque de Nação ou apenas Nação:

Batuque é um termo genérico aplicado aos ritmos produzidos à base da percussão por frequentadores de cultos cujos elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e ritualísticos são de origem africana. O batuque é uma religião que cultua doze Orixás e divide-se em “lados” ou “nações”, tendo sido, historicamente, as mais importantes as seguintes: Oyó, tida como a mais antiga do estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; Jeje, cujo maior divulgador no Rio Grande do Sul foi o Príncipe Custódio, [...]; Ijexá, Cabinda e Nagô, são outras nações de destaque neste estado. Nota-se que o Keto esteve historicamente ausente no RS, vindo somente nos últimos anos a se integrar por meio do candomblé. (ORO, 2002, p. 352)

Religiões afro-gaúchas é como as atividades afro-religiosas que se estabeleceram no Rio Grande do Sul são chamadas em função das peculiaridades que adquiriram na sua regionalização

Pode-se mesmo falar da existência de religiões afro-gaúchas, as quais constituem um complexo formado por diferentes manifestações religiosas, com destaque para o Batuque, a Linha Cruzada e a Umbanda. Há termos genéricos para se referir a elas, uns advindos de fora desse campo religioso, sendo, por isso mesmo, portadores de certo preconceito, como “saravá” e “macumba”, e outros empregados no interior do campo religioso, como simplesmente “religião”, “povo de religião”, “nação”. (ORO, 2009, p. 124)

Conforme o relato de Pai Maike de Ogum, no Rio Grande do Sul, costuma-se cultivar a Umbanda, a Quimbanda e o Batuque de Nação ou Nação Africana, sendo “Batuque” um nome popular em função da presença dos tambores, nos rituais religiosos. Indo ao encontro do que encontramos na literatura, a partir do que ele explica, as religiões de origem africana e seus rituais variam muito de região para

região, por exemplo, no Rio Grande do Sul prepara-se um churrasco para oferecer a Ogum nas cerimônias para homenageá-lo, e, no Rio de Janeiro uma feijoada. César, adepto da casa de Pai Maíke, mencionou o uso da bombacha na indumentária tradicional masculina do Batuque, e, conforme sua explicação, isso remonta à época da consolidação da religião no Rio Grande do Sul, no final do século XIX.

Pai Maíke de Ogum considera os “lados” da Umbanda e da Nação incomparáveis, pois são muito distintos na sua concepção. Além das características dos rituais, há diferenças na iniciação dos adeptos de Umbanda e Nação.

A Umbanda tem base espírita, como explica Pai Maíke, os guias da Umbanda, como são chamadas as entidades, já viveram na terra, como os Pretos Velhos que foram escravos, os Caboclos que foram os indígenas e os Ciganos, povos ditos “do Oriente, nômades, cultuadores de um determinado tipo de magia e que carregam a riqueza material consigo. Todos eles são espíritos de pessoas que já passaram pelo “plano físico” e atingiram algum grau de evolução espiritual e por esta razão, acreditam os adeptos, podem voltar para auxiliar as pessoas que necessitam.

A Nação trabalha com o culto aos Orixás. Como relatou Pai Maíke, cada um deles é a personificação das energias elementares da natureza. Cada Orixá representa um destes elementos e tem um lugar específico para ser cultuado, seus objetos e alimentos tradicionais. Por esta razão, muitos dos rituais devem ser realizados em lugares fora do templo, em rios, matas ou praias, por exemplo, que funcionam como pontos de força das energias divinas. Estes locais são chamados de “reinos” e cada Orixá tem o seu reino. Na cosmovisão da Nação, o Orixá, além de ser uma divindade, “é natureza” e ao reverenciá-lo estamos cultuando também as forças da natureza.

Uma das maneiras de culto das religiões afro-brasileiras, como explicou Pai Maíke de Ogum, são as oferendas, como chamam os adeptos os arranjos de frutas, alimentos, flores, objetos servidos aos Orixás, para homenageá-los, agradecê-los ou pedir para que ele conceda alguma graça. Além disso, cultuar um Orixá é uma forma de fortalecer o vínculo com a casa de religião e o seu próprio Orixá.

Entre outras características, o Batuque ou Nação, como nos descreve ORO (2008, p.12) “a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os Orixás e há uma identificação às nações africanas.”

Para SILVA (2005, p.99), “Umbanda é uma religião à moda brasileira”, ou seja, a Umbanda, para este autor, nasce de uma mistura que objetivava legitimá-la na

sociedade brasileira num período de transformações sociais. Quando comparada ao Candomblé, ou no caso do Rio Grande do Sul, com a Nação, as principais diferenças são o processo de iniciação, bem mais simples e com custos bem mais baixos e sem a necessidade de sacrifícios de animais ou sangue para a realização dos rituais.

Na casa de Pai Maíke de Ogum, como fora explicado por ele em entrevista, a Umbanda tem um papel muito forte e importante, pois ela é mais assídua, realizada sistematicamente toda a semana às terças-feiras, e por esta razão seus rituais são mais agregadores e com um papel social de unir a comunidade, aproximar os fiéis das casas em função da sua frequência.

Já os rituais de Nação têm obrigações, cerimônias sagradas fixas, com algumas datas obrigatórias, mas de menor frequência programadas com base no calendário religioso. Há alguns rituais exigidos pelos preceitos, como por exemplo, a obrigação do Orixá do pai ou mãe de santo que comanda o templo, aniversário de assentamento, ou aprontamento de algum filho da casa, ficando a critério da casa apenas a dimensão da homenagem, se será apenas um ritual entre os adeptos ou uma grande festa, mas elas devem ser feitas indispensavelmente.

Na casa administrada por Fernando no Lami, que é adepta apenas da Umbanda, os rituais têm uma frequência menor, com as sessões acontecendo a cada quinzena, além das festas programadas para o ano, divulgadas para a comunidade em um calendário afixado numa das paredes do templo. Como relatou, os adeptos da sua casa gostariam que se realizassem mais sessões e rituais, pois também reconhecem esta função agregadora mencionada por Pai Maíke de Ogum.

Os templos de Nação também podem ser chamados de Casa de Religião, Casa de Batuque, Casa de Nação ou apenas Casa, seguida do nome do Babalorixá ou lalorixá, como são chamados os sacerdotes que as comandam, por exemplo, “Casa do Pai Maíke de Ogum”.

Uma denominação recorrente utilizada para designar os templos nos levantamentos realizados em materiais informativos (catálogos, revistas, sites da internet, entre outros) durante esta pesquisa foi a denominação “Tenda Africana”, para aqueles que possuíam o culto da Nação e “Centro Espírita de Umbanda”, para aqueles que ofereciam rituais de Umbanda.

Os templos afro-gaúchos, além estarem nas regiões periféricas da cidade, caracterizam-se por serem casas simples, sem grandes diferenciações das residências

comuns dos bairros em que se localizam, nas quais os líderes e suas famílias costumam morar, compartilhando os espaços da vida doméstica e da vida religiosa.

Há um espaço designado para o cultivo de plantas utilizadas em rituais e as peças da casa mais utilizadas nos eventos religiosos são o salão, onde se concentram as atividades em dias de festa e outros rituais e a cozinha, local de preparo dos alimentos que fazem parte do ritual e também da refeição dos adeptos, em casos de celebrações mais longas que demandem que eles permaneçam no templo.

No salão da casa de religião que realiza rituais de Umbanda e Nação, temos o Congá, sempre à esquerda de quem entra, é onde ficam guardados os elementos sagrados da Umbanda; e à direita temos o Quarto de Santo ou Peji, cômodo utilizado apenas em dias de ritual, que abriga os assentamentos⁷ dos Orixás, os objetos sagrados do regente da casa e dos filhos, correspondente à Nação Africana. Nos outros dias ele permanece fechado, podendo ser acessados apenas pelo Pai-de-santo e pelos filhos da casa que vem “bater cabeça”, isto é, saudar o seu Orixá no dia da semana que o representa simbolicamente.

Na casa do Lami, como se trata de um templo de Umbanda, temos apenas o Congá com as imagens e os objetos das entidades cultuadas.

Em ambas as casas, os cômodos que guardam os elementos considerados sagrados localizam-se ao fundo do salão, e de frente para a porta principal, sendo esta uma característica fundamental dos templos religiosos.

No lado de fora de um templo religioso afro-gaúcho sempre haverá uma “Casa de Bará,” um espaço próximo à entrada da casa de religião onde o assentamento está para proteger os caminhos e a rua, sendo “alimentado” para fortalecer sua guarda à casa e seus filhos têm seus assentamentos. É uma espécie de quarto que comporta os objetos rituais (plantas, alimentos, bebidas) e tem a função de neutralizar as energias negativas que poderiam acometer a casa e os adeptos.

Diferentemente da África (continente), como escreve SILVA (1994), onde os cultos eram realizados dentro de clãs de uma determinada linhagem e por esta razão as divindades cultuadas restringiam-se a uma ou duas por grupo, no Brasil, a estrutura religiosa teve que ser modificada pois as famílias africanas foram separadas pela escravidão, juntando nas casas de culto pessoas de diferentes regiões e com

⁷ Assentamentos são as representações materiais das divindades e cada uma delas possui um conjunto de materiais característicos.

diferentes conhecimentos dos segredos e dos rituais de sua religião, resultando no agrupamento de etnias e de divindades. Ao mesmo tempo, no Brasil, os africanos mantinham contato com os cultos católicos e com a cultura indígena, e o ritual foi se modificando adaptando-se à cultura local das regiões brasileiras onde se estabeleciam, assim como a estrutura do terreiro, para na sua hierarquia acomodar as diferentes tradições das várias etnias africanas que se reuniam nos cultos.

Compreender a estrutura da família de santo é fundamental para o entendimento das religiões afro-brasileiras e do seu funcionamento enquanto fato social total e das relações entre os adeptos da religião:

[...]a família de santo foi a forma de organização que estruturou os terreiros, destituídos de um grupo de referência pela escravidão, se reuniam, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso. Esta forma de organização persiste até hoje. (SILVA, 1994 , p. 57)

A família de santo do Batuque ou Nação é composta de Pai ou Mãe de santo, filhos de santo, que são os fiéis, os adeptos iniciados, havendo uma hierarquia galgada através dos rituais de iniciação que culmina com o dito “aprontamento”.

O batuqueiro pode assentar um ou vários Orixás a cada ida ao chão, sendo considerado pronto na religião quando tiveras sentado os doze (Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Obá, Xapanã, Odê, Otim, Osaim, Oxum, Iemanjá, Oxalá) e tiver ganho o Axé de faca, búzios e fala. Podendo fazer sacrifícios para os Orixás, tendo o poder da adivinhação por meio dos búzios e tendo um Orixá com direito à fala no momento em que se ocupa, o batuqueiro pronto pode abrir sua própria casa e ter seus próprios filhos-de-santo. (ANJOS, J.C.G ., 1995, p.139)

Uma pessoa passa a fazer parte de uma família de santo através da sua iniciação religiosa , assumindo um compromisso eterno com o seu deus pessoal (Orixá) e também com seu pai ou mãe de santo, nascendo para a vida religiosa como filho espiritual (de seu pai ou mãe de santo) e tendo irmãos de santo, tios de santo, entre outros, possuindo vínculos de parentesco sagrados.

O aprontamento, como me explicou Pai Maike de Ogum, é uma espécie de renascimento no qual o fiel passa a existir para a religião, deixando para trás o que viveu anteriormente tendo que se comprometer com um rigoroso conjunto de rituais e preceitos para se manter na comunidade religiosa.

Na iniciação de um filho-de-santo é escolhida uma Madrinha ou Padrinho, que deve ser um adepto já “pronto” que irá ajudá-lo no aprendizado e na prática religiosa.

Este estágio de “aprontamento” também vai definir divisão de tarefas no ritual, pois há algumas atividades que necessitam um certo tempo de permanência e de um determinado grau de conhecimento da religião, como por exemplo, cozinhar ou tocar os tambores.

A descendência religiosa é uma importante garantia do patrimônio espiritual de um templo, sendo motivo de orgulho e concedendo prestígio e força espiritual ao Babalorixá. A sabedoria dos líderes é honrada e respeitada pelos filhos-de-santo. Neste sistema, a ancestralidade, os fortes laços de parentesco “no santo”, a importância das “feituas”, a autoridade dos pais e mães de santo, e a responsabilidade pela manutenção e obediência desta ordem entre os irmãos é fundamental para a continuidade dessa estrutura, de acordo com BAPTISTA (2006).

Na entrevista, Fernando, mesmo sendo adepto somente da Umbanda, deu grande importância ao relato de sua descendência religiosa. O mesmo ocorreu nas falas de Pai Maíke de Ogum e de César em relação à importância da Ancestralidade na Nação.

Além do papel formativo, a família de religião representa uma organização socialmente reconhecida diante dos valores hegemônicos da sociedade em relação à religião de matriz africana, bem como da presença do negro na sociedade ocidental, marcada pelo preconceito e desigualdade. Através deste arranjo é que a comunidade se fortalece e mantém sua resistência enquanto grupo, se ajuda e protege a si mesma.

[...]diferente daquilo que a religião dos Orixás, em tempos mais antigos, podia certamente propiciar, quando sua presença significava para o escravo a ligação afetiva e mágica ao mundo africano do qual fora arrancado pela escravidão. Quando o candomblé se organizou no Nordeste, no século XIX, ele permitia ao iniciado a reconstrução simbólica, através do terreiro, da sua comunidade tribal africana perdida. Primeiro ele é o elo com o mundo original. Ele representava, assim, o mecanismo através do qual o negro africano e brasileiro podia distanciar-se culturalmente do mundo dominado pelo opressor branco. (PRANDI, 1995, p.17)

Tanto a Umbanda quanto a Nação são religiões que requerem um tempo de preparo e de obrigações por parte dos interessados. Trata-se de um processo contínuo de aprendizado, no qual, segundo SANTOS⁸ (1976 , p. 21 citado por CORRÊA 2006, p.88) “a aquisição de conhecimento é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes”.

⁸ SANTOS, J.E. Os nagô e a morte. Petrópolis : Vozes, 1976.

Não há um ensinamento formal dos fundamentos religiosos e sim a observação direta a partir da participação em rituais e do contato com o campo do sagrado. Ou, como explicou Fernando, líder da casa do Lami, em relação ao aprendizado dos fundamentos da Umbanda “é uma religião de aprendizado oral e visual”.

Norton Corrêa divide o processo iniciático em três momentos estruturais,

[...]o primeiro, em que o indivíduo recolhe-se à casa de culto; o segundo, representado pelas condições e práticas do período do recolhimento e o terceiro, a festa pública em que termina o recolhimento. (2006, p. 91)

Ainda, para o autor, as solenidades na religião afro-gaúcha podem ser de várias ordens: há os rituais fechados, restritos aos adeptos, como os de iniciação⁹, os cortes, os de morte e os rituais para marcar datas especiais nos quais geralmente são realizadas as “festas” e que costumam ser abertos ao público.

As chamadas “festas” são rituais promovidos uma ou duas vezes por ano, a critério do templo. As festas podem ser chamadas de “toque” e também de “bатуque” pelos adeptos. O preparo para estas festas acontece meses antes, pois elas envolvem um ciclo, vinculado ao ritual, de diversos dias e etapas.

Os cerimoniais nas religiões afro-brasileiras, possuem rezas cantadas, ou Axés, como chamam os fiéis e na sua maior parte, dançados, sempre ao som dos tambores (por esta razão também são chamadas de bатуque ou toque). A indumentária (axós, fios de contas, trunfas, entre outros...) dos adeptos bem como outros objetos e performances vistos nos rituais fazem parte não só da simbologia, mas do sagrado em si. treinamento para as minúcias dos rituais, tais como aprender as rezas, os gestos, as palavras em Yorubá, o uso correto das vestimentas e objetos pressupõe uma “etiqueta” do adepto de religião afro-brasileira e acontece a partir do conhecimento do fundamento religioso, passado pelo Babalorixá aos seus filhos de santo durante a vivência religiosa.

4.1.2 A casa da Glória e a casa do Lami

⁹ Como definiu Norton Corrêa “A cerimônia de iniciação consiste, primeiramente, em entronizar o deus em uma pedra (“ocutá”) ou objeto especial, que compõe sua representação material. Em seguida, o animal tem sua carótida cortada e o sangue vertido simultaneamente no ocutá e na cabeça do iniciado, o que simboliza a ligação e alimentação de ambos, e ali permanecerá por três dias.” (CORRÊA, 1996, p.41)

No período entre junho de 2017 e julho de 2019, participei como observadora das principais festas e ritos abertos ao público de uma casa de religião localizada no Bairro Glória, zona leste de Porto Alegre que costuma realizar rituais de Umbanda e de Batuque de Nação¹⁰ desde 1970. Além da observação, também realizei algumas entrevistas diretivas com adeptos e com o sacerdote responsável pelo templo.

Hoje em dia o Babalorixá responsável por este templo é Maike de Ogum, que tem 53 anos de idade e é iniciado há 40 anos. Sua casa é considerada um templo tradicional de Porto Alegre, está em funcionamento há três gerações. A fundadora foi sua avó materna que realizava rituais de Umbanda e benzeduras. Na sequência veio sua mãe biológica, a lalorixá Guiomar de Oxum¹¹, que foi também sua Mãe-de-santo, ou seja, a responsável pela sua iniciação que começou quando era ainda um bebê e terminou aos 14 anos. O pai biológico de Maike de Ogum também era adepto da religião e liderava uma casa no bairro Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre. Seus pais quando se conheceram, já atuavam como sacerdotes, cada um no seu templo. Pai Maike considera que não teria como deixar de pertencer à religião afro-gaúcha utilizando a expressão do meio religioso “nasceu na gamela”, ou seja, já nasceu em uma família de adeptos e “aprontar-se” seria o caminho natural. Todos os seus irmãos biológicos são iniciados e “prontos” e estão vinculados à casa de Maike de Ogum em função da ancestralidade, questão de extrema importância para as religiões afro-brasileiras.

Pai Maike possui 70 filhos-de-santo, contando os iniciados na Umbanda e na Nação. Neste ano (2019) completará 40 anos como iniciado e como sacerdote tem a obrigação de prestar uma homenagem a Ogum, seu regente de cabeça. Motivado por

¹⁰ Conforme Laís em entrevista em 20 de dezembro de 2018, a casa de Pai Maike trabalha com a Umbanda sagrada de 7 Linhas, Batuque de Nação, ou apenas Nação e Quimbanda, para se referir ao culto de Exus. Ao descrevê-la, refere que trabalham nos “três Lados.” Chama-se “Lado” a divisão das religiões dentro do mesmo templo. No caso, o templo trabalha nos “três Lados”, ou seja: realiza rituais da Umbanda, da Nação e da Quimbanda. Nesta casa, cada um dos “lados” está registrado na Afrobrás oficialmente com um nome, a Umbanda chama-se Centro Espiritualista de Umbanda Ogum Beira-Mar e Vovó Rita e o lado da Nação é Tenda Africana Nossa Senhora Aparecida. O lado da Quimbanda não possui registro, mas como o templo realiza rituais como a Gira de Exus, que é coordenada pelo Exu Tiriri Lonã, que é de Umbanda, da “Linha da Esquerda”, seus adeptos consideram que trabalham com Quimbanda. O templo, na Nação, segue os fundamentos da Nação Africana Jêje-Ijexá.

¹¹ Quando uma pessoa é iniciada na religião seja ela Umbanda ou Nação ela “renasce”, como explicam seus adeptos. Por esta razão eles utilizam os nomes do Orixá ou Guia para compor o novo nome, por exemplo, o regente de Pai Maike de Ogum é Ogum. Uma vez iniciado ele deixa de chamar-se Marco Antônio, seu nome de batismo, e, no contexto religioso passa a ser Maike de Ogum.

esta data está promovendo uma reforma em seu templo, tocada pelos adeptos que se reúnem em mutirões para finalizar a obra até julho, data da obrigação. Maike não possui outra ocupação, vive apenas com os recursos obtidos através dos trabalhos religiosos que presta através da sua casa.

Por dividir sua residência com o espaço do templo, Pai Maike precisa conciliar seus compromissos pessoais com as atividades religiosas, deixando os turnos da tarde e noite sempre livres para os cinco atendimentos de jogo de cartas ou búzios, que realiza, em média, por dia.

No templo liderado por Maike de Ogum, um dos meus contatos pessoais serviu como guia, Laís, adepta da religião há 11 anos, colaborou do início ao fim deste trabalho, mediando a minha presença nos rituais e me aproximando dos filhos da casa, além de me fornecer o auxílio fundamental para o entendimento das complexidades dos rituais e das religiões em si (diferenças entre os ritos de Nação e Umbanda, por exemplo) e outras questões que surgiram durante a construção da dissertação.

A cada dúvida, Laís era acionada e prontamente atendia, em geral através de correio eletrônico, que foi usado juntamente com outros aplicativos de mensagens para responder as muitas perguntas que surgiam na escrita deste trabalho.

Foi através dela que cheguei à esta casa e consegui participar de muitas atividades restritas aos adeptos que sem sua mediação não conseguiria acessar, como observou Pai Maike de Ogum em uma de nossas conversas salientando que

“Não é qualquer um que consegue entrar numa casa de religião, pois trata-se de um ambiente que deve ser resguardado, é uma religião que tem segredos sempre foi perseguida e alvo de muitos preconceitos. Eu, como sacerdote, sou responsável pela manutenção dos preceitos e dos valores ancestrais, e não posso deixar qualquer um entrar na minha casa e expor a minha família de santo, a nossa fé e os nossos ritos.” (Maike de Ogum, 19 de abril de 2019)

Laís foi minha colega no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tem 45 anos e é pesquisadora na temática da imigração e cursa doutorado. Como nos conhecemos há tempo e sempre mantivemos contato, pude acompanhar desde o início a sua aproximação com a religião, primeiramente como cliente do templo até o momento em que decidiu-se por iniciar-se na religião e o longo e trabalhoso percurso até tornar-se filha-de-santo. Embora esteja há tempo vinculada

ao templo, Laís ainda não é “pronta”, tem só a “Umbanda” como dizem os adeptos, faltando-lhe algumas etapas para finalizar o aprontamento.

Outro entrevistado afiliado a esta casa foi César, de 54 anos, servidor municipal da área da saúde, há 30 anos na religião. César é irmão biológico de Maike de Ogum e, embora ele tenha nascido em uma família praticante do Batuque e detentora de um terreiro, optou por iniciar-se somente na adolescência. Ele é “pronto” na religião, ou seja, possui Axé de Búzios, deixando-o apto a jogar os búzios e Axé de faca, que o permite realizar o sacrifício de animais. Sendo “pronto”, como dizem os adeptos para aqueles que já cumpriram todas as etapas rituais da religião, poderia ter sua casa e seus filhos de santo, todavia optou por seguir ao lado de seu irmão Maike de Ogum, que com a morte de sua Mãe, a lalorixá Guimar de Oxum, a líder do terreiro, e de seu pai biológico também Babalorixá, passa a ser o pai-de-santo responsável por César.

Para fins comparativos também foram realizadas visitas, participações em rituais e entrevistas diretas, porém em menor quantidade, em um templo praticante apenas de Umbanda, no período entre dezembro de 2017 e julho de 2018. Esta casa religiosa fica no bairro Lami, extremo sul da cidade, funciona desde 1996 e seu líder e fundador é Fernando. O guia espiritual de Fernando e que dá nome ao templo é “Ogum Sete Espadas¹²”, uma entidade da Umbanda, diferente de “Ogum Onire”, divindade da Nação que rege Pai Maike.

Fernando, tem 60 anos, está a 45 anos na religião e seu templo possui 12 médiuns filiados. Além de liderar esta casa, é também massoterapeuta e psicólogo. Justifica suas escolhas profissionais orientadas pelo gosto por ajudar as pessoas com as curas no plano físico (massoterapeuta) psicológico (psicologia) e espiritual (religião). Não pretende viver da religião, por isso mantém um consultório de Psicologia na região central de Porto Alegre e outro em uma cidade do interior do Rio Grande do Sul, na região da Serra. Neste consultório eventualmente joga cartas para os clientes, pois acredita que possa complementar os atendimentos psicológicos. Possui uma rotina semanal dividida entre os atendimentos nesta cidade do interior e no seu consultório da capital, além das atividades religiosas do templo, que em geral acontecem à noite nos dias de sessão.

Desta casa entrevistei também Gabriel, 40 anos, funcionário de uma instituição de arte e cultura, que ainda não é iniciado na religião mas está presente nos rituais na

¹² O templo chama-se “Centro Espírita e de Umbanda Pai Ogum Sete Espadas”.

qualidade de ajudante. Além de auxiliar nas atividades religiosas, por viver com Fernando, ajuda nas questões administrativas e de organização do templo sendo este relacionamento também a razão de ter se aproximado da Umbanda. Na época desta pesquisa, ambos moravam numa casa contígua ao templo que passava por um processo de reforma, sendo que muitos dos reparos eram feitos pelo próprio Fernando, no seu tempo livre, por se dizer habilidoso e gostar deste tipo de trabalho. Posteriormente deixaram esta edificação apenas para as atividades religiosas e mudaram-se para um sítio em Itapuã, também na zona rural de Porto Alegre.

Utilizei-me de registros fotográficos, sempre que foi possível, bastante úteis na complementação dos meus apontamentos uma vez que as imagens forneciam uma riqueza de detalhes impossíveis de captar num olhar apenas.

Outra fonte importante de informação e que enriqueceu a minha pesquisa foram jornais e revistas eletrônicos voltados às religiões de matriz africana, páginas de templos e comércios especializados em produtos para rituais disponíveis e acessados na internet. Através deles pude me informar sobre uma diversidade de costumes do meio religioso afro-gaúcho, expressões do vocabulário, datas festivas, entre outros hábitos comuns dos adeptos e dos templos.

4.2 OS RITUAIS, O MANA E O AXÉ

Em seus livros “O dito e o feito: Ensaios de antropologia dos rituais (2002)” e “Rituais ontem e hoje (2003)” Mariza Peirano afirma que nós associamos o ritual à tradição, à convenção e tendemos limitar ao arcaico, já em desuso, ignorando que na nossa sociedade contemporânea participamos de uma série de eventos como as formaturas, as eleições, os jogos de futebol que, como os rituais, obedecem a um formato específico e possuem “certo grau de convencionalidade, de redundância, que combinem outras ações, entre outros” (PEIRANO, 2003, p.9) independentemente de seu conteúdo, podendo assim ser analisados como rituais. Para autora, ritual é um sistema simbólico de comunicação, que utiliza palavras ordenadas e sequenciais e atos expressados através de diferentes meios. Baseada nas definições adotadas por Stanley Tambiah, resume:

A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo].(PEIRANO 2003, p.9)

Ainda de acordo com Peirano (2003), os rituais são maneiras de transmitir valores dentro de um grupo, e no caso das religiões afro-brasileiras, que são talhadas na tradição oral e tudo é apreendido na prática e na observação, os rituais são parte fundamental para a sua manutenção enquanto instituição. Além disso é através dos rituais que a comunidade estabelece vínculos sociais. Os rituais são fixos, isto é, obedecem sempre à mesma rotina, tem a obrigatoriedade da presença de certos objetos, alimentos, gestual, posturas e de importância e eficácia para o grupo social que os realiza.

4.3 AS FESTAS, O DOM POR EXCELENCIA

Uma das principais características das Festas na Nação, como descreve Norton Corrêa (2006) é a sua realização no período da noite, em geral iniciando-se por volta das vinte e três horas e encerrando-se com os primeiros raios de sol¹³.

As festas do Batuque são rituais religiosos que pressupõe possessão através do transe, o que, na percepção dos adeptos, ocorre através dos toques do tambor, rezas e danças, realizados para “chamar” as entidades à terra.

Os trajes usados para o ritual de Batuque, em geral, consistem em uma bata e saia para mulheres e uma bata e bombacha para os homens, costumando os filiados escolherem as cores relacionadas ao seu “Orixá de cabeça”.

Em entrevista realizada posteriormente, César, um dos adeptos que colaboraram com esta pesquisa, informou que esses trajes são assim, pois são as

¹³ Este é horário mais comum, porém fui informada que há casas que “tocam” de dia, casas que iniciam os rituais às vinte horas e acabam às vinte e três horas e que há casas que encerram sempre no mesmo horário, por volta da uma hora da madrugada. Na casa de pai Maike o toque seguia o costume de iniciar as 23 horas, e muitas vezes, acabar pela manhã, por volta das 6 horas.

roupas que se usava na época em que o Batuque foi estruturado no Rio Grande do Sul. A partir das referências trazidas por Oro (2002), os primeiros terreiros teriam sido fundados no estado na Região de Rio Grande e Pelotas no início do século XIX, visto que a religião se consolidou seguindo os padrões da sociedade daquela época:

De fato, o batuque floresceu na segunda metade do século XIX e adaptou-se às condições de um Rio Grande do Sul "tradicional", eminentemente agrário, pois naquela forma religiosa a tradição regia a estrutura ritual com os Orixás formando uma grande família patriarcal. Os sacrifícios de animais não ofereciam problemas num estado pastoril e em uma Porto Alegre onde havia ainda bairros "rurais". As iniciações podiam ser longas, pois as relações de trabalho eram ainda relativamente frouxas. (ORO, 2002, p.358)

Os médiuns que "recebem Orixás" nas sessões não podem, em nenhuma hipótese, ficar sabendo quem os ocupa no transe, pois acredita-se que, ao revelar que um médium é ocupado por um Orixá no Batuque, por tratar-se de um deus, com uma energia muito grande e muito importante há o risco de provocar insanidade. Outra explicação difundida entre os adeptos para a não revelação é a possibilidade do humano ficar envaidecido por ser ocupado por um deus no transe. Ensina-se às crianças desde pequenas que não se pode revelar ao adepto que ele foi ocupado no ritual e, assim, os filhos de santo desenvolvem diversas astúcias para impedir os irmãos-de-santo o acesso à essa informação, como por exemplo desviar do assunto caso haja algum questionamento, ou dizer que não viu tal Orixá no ritual, entre outros.

O Xirê, muitas vezes chamado de Batuque pelos adeptos em função da presença dos tambores chamados alagbês como elemento fundamental do rito, é um ritual de homenagem e agradecimento aos Orixás que culmina com uma festa que inclui as rezas, também chamadas de Axés, danças, o preparo de oferendas e alimentos típicos. O Xirê também serve para que os iniciados, tanto os mais antigos quanto os novos cumpram as obrigações que a religião exige. No caso dos iniciados mais velhos, acontece, por exemplo o reforço da obrigação inicial e, para os novos adeptos, pode fazer parte da primeira obrigação necessária para tornar-se filho-de-santo. Normalmente o Xirê é organizado para homenagear o Orixá que rege a casa de religião, porém pode acontecer sob outras circunstâncias, mas sempre no sentido de render uma homenagem.

Nestas datas, os filhos da casa costumam comprar roupas ou adereços novos, levar bolos, cestas de frutas, e outros objetos para presentear o Orixá homenageado e também para o seu “Orixá de cabeça”. Nas minhas conversas com informantes sobre a organização das festas foi dito que se costuma preparar uma lista com itens a serem providenciados e que os fiéis geralmente escolhem os que correspondem ao seu “Orixá de cabeça” para providenciar.

Além da festa, na ocasião da realização de um Xirê, há uma série de atividades ritualísticas que envolvem todas as pessoas de uma casa de religião. Na rotina de organização de um destes eventos, há a etapa das compras e a divisão das tarefas para a preparação das comidas, dos animais que serão oferecidos e da casa para a celebração. Estas tarefas iniciam-se alguns dias antes e se estendem por mais algum período passada a festa, cumprindo as etapas do ritual de iniciação.

O preparo e organização dos itens da festa, a limpeza e o descarte do que foi consumido também fazem parte do rito e são tarefas dos filhos da casa e do Pai-de-santo, divididas considerando a hierarquia religiosa dentro da casa e as prescrições dos fundamentos do Batuque.

Como observado em campo, para a organização de uma cerimônia deste porte, um ritmo de fábrica se imprime nas atividades do templo, pois além da divisão das tarefas, há o controle do tempo e a distribuição dos recursos para que todas as etapas do ritual sejam realizadas da melhor maneira e seu objetivo seja alcançado. Há a questão da escolha, compra e preparo dos animais que serão oferecidos em sacrifício. Primeiramente o Pai-de-santo visita a granja de confiança da casa para a escolha dos bichos. A cor, o tamanho, a raça obedece a uma série de critérios para sua escolha, respeitando as características do Orixá que vai recebê-la, considerando que cada um deles tem suas cores, animais e objetos símbolo. Uma vez entregues pelo criador, trata-se do bicho por um período e em seguida organiza-se a imolação. Os animais são mortos ritualisticamente, sempre pelo Babalorixá, pois somente quem possui o “Axé de Faca” está apto para sacrificar animais. O Axé de faca também chamado de Obé, é uma das etapas do “aprontamento” em que o iniciado recebe uma faca que ficará consigo para sempre, sendo que em um templo, mesmo que outros iniciados possuam o Axé de faca, é permitido que apenas o Pai-de-santo utilize o Obé pois quem tem o Obé, detém o poder.

Em seguida, dentro do ritual em curso, uma vez o animal sacralizado é necessário limpá-lo, cozê-lo e servi-lo da forma e na quantidade que prescreve o

fundamento religioso. Na divisão das tarefas, uma hierarquia é obedecida: há atividades que somente homens poderão executar; outras que somente adeptos mais antigos e que possuam determinadas etapas iniciáticas já cumpridas poderão fazer e outras que pessoas designadas pelo Babalorixá realizarão. Os afazeres característicos de uma festa deste porte consistem em preparar as oferendas- também chamadas de “frentes” pelos adeptos pois vão ser depositadas no quarto de santo, ritualisticamente, à frente do assentamento das divindades - preparar o salão para receber os convidados ,os objetos e os alimentos do rito.

No Xirê, normalmente uma refeição é servida aos convidados, e por isso, também fazem parte das tarefas realizadas pelos adeptos da casa tudo que se relaciona ao preparo, à organização e à limpeza da cozinha para servi-los. A limpeza do salão e a organização do templo após as atividades também são parte do ritual e feitas pelos adeptos.

Decorrido o tempo necessário de permanência no quarto de santo, acontece a chamada levantação da oferenda, isto é, a saída ritual daquilo que será “despachado” no lugar e da maneira determinada pelos preceitos religiosos. Em geral estes objetos e alimentos são levados para um local fora do terreiro (que pode ser uma praia, uma mata, uma cachoeira, ou um cruzeiro, por exemplo) para firmar a conexão com a “natureza” da divindade homenageada pelo ritual. E na sequência é feita uma limpeza no quarto de santo, dentro do ritual.

4.4 O XIRÊ DE OGUM NA CASA DA GLÓRIA

Em julho de 2018, na casa da Glória, liderada pelo Pai Maíke de Ogum, foi realizado um Xirê em homenagem a Ogum, Orixá regente da casa e Orixá de cabeça do Babalorixá Maíke de Ogum. Juntamente com a celebração, o Xirê foi oferecido como parte da obrigação de três adeptos que estavam realizando o seu “Borí”. Como dito anteriormente, o Borí é o primeiro ritual iniciático de novos filhos, podendo ser também um ritual de confirmação, um reforço para o adepto que já for iniciado. Nesta obrigação os filhos, tanto os mais antigos quanto os novos iniciados, estreitam a sua relação com o Orixá, considerada a principal obrigação do Batuque.

Janete, filha da casa e irmã consanguínea do Babalorixá também faria um reforço de Borí para a sua Orixá, Iemanjá. Além destes membros da casa, havia outras pessoas comemorando o aniversário de seus Orixás ¹⁴.

Como me explicara Laís, adepta que colaborou com esta pesquisa, este Xirê foi planejado para ser um evento modesto, não tendo sido muito divulgado para a comunidade, convidando-se apenas pessoas próximas dos fiéis e dos novos iniciados pelo motivo da casa encontrar-se em reforma e com pouca estrutura para receber um grande número de pessoas. Mesmo assim, foram necessários muitos dias de trabalho, tanto para a organização quanto para a celebração das etapas ritualísticas, envolvendo custos elevados em função da necessidade do sacrifício de animais e de preparação de alimentos específicos.

O salão principal ainda não tinha sua obra de reforma iniciada, mas estava acomodando a mobília do quarto de dormir do pai-de-santo, atrás de uma parede feita com panos, deixando seu espaço mais reduzido do que o habitual para as atividades da festa. O restante da casa ainda estava em obras, e a maioria dos cômodos sem condição de serem usados, e outros, sendo utilizados mesmo estando parcialmente prontos, como a cozinha e o banheiro.

Nesta noite extremamente fria do mês de julho, as pessoas chegavam aos poucos para o evento, vestindo casacos pesados de inverno e trazendo seus axós ¹⁵, para trocarem-se na casa de religião, especialmente as mulheres em função das saias rodadas volumosas dificultarem a locomoção e das trunfas que muitas vezes precisam da ajuda de outro adepto para serem amarradas na cabeça

Os adeptos costumam apresentar-se trajando as cores do Orixá festejado, nesta noite seria o verde e o vermelho, com o intuito de agradecer e homenagear Ogum. Nos xirês, assim como em outros rituais, os filhos de santo seguem um protocolo de indumentária, estando por exemplo com a cabeça coberta, necessário para dançar na roda. Devem usar suas guias e estarem com os pés descalços. Vestem as cores do Orixá homenageado, normalmente solicitado pela organização da festa, porém não obrigatório e nem “de fundamento”. Podem também usar as cores típicas do seu orixá

¹⁴ Aniversário do Orixá é um evento muito popular entre os adeptos da religião afro-brasileira. Celebra-se o tempo que o adepto incorpora determinado Orixá nos rituais. Neste caso o Babalorixá completava trinta e nove anos desde que aprontou-se na religião tendo como seu Orixá de cabeça Ogum.

¹⁵ Axó é o termo utilizado para as roupas usadas nos rituais sendo necessário uma série de cuidados por parte do adepto na sua utilização.

“de cabeça”. Nas festas de Xirê os adeptos costumam trazer presentes para os seus Orixás, neste dia muitas pessoas traziam bolos confeitados, doces, frutas e outros objetos que seriam oferecidos aos Orixás. Estes objetos e alimentos ficariam arrumados obedecendo os pressupostos do ritual e a tradição da casa, no quarto de santo, como prevê o fundamento religioso do Batuque, até o momento certo de serem consumidos ou utilizados no ritual.

No salão, localizado na parte da frente da casa os novos filhos realizavam uma tarefa que lhes foi designada como parte da obrigação: embrulhar balas que seriam oferecidas aos participantes com os papéis coloridos nas cores de Ogum, verde e vermelho. Como eles estavam “no chão” fazendo sua obrigação iniciática, estavam ainda com o sangue das aves na cabeça que não pode ser lavada neste período. Por cima havia um pano branco de algodão enrolado como turbante, o chamado pano de cabeça pela comunidade religiosa, cobrindo o sangue já seco que permaneceria na cabeça do adepto até o fim do ritual de iniciação.

Enquanto isso, na cozinha, que fica na parte de trás da casa, havia muitas pessoas, a maioria filhos da casa que circulavam entre a rua e o salão na função dos preparativos para o ritual. Nos rituais de batuque, ao pisar no salão principal de uma casa os adeptos devem estar descalços, por isso muitas pessoas usavam chinelos, mais fáceis de tirar e colocar para circular pela casa e pisar no salão.

Esta festa marcaria a passagem dos trinta e nove anos de Ogum Onire, Orixá de cabeça do Babalorixá. Pai Ogum, como é chamado pelos adeptos é a entidade que rege a casa e por esta razão, embora fosse uma celebração menor, todos estavam se esforçando muito para que tudo acontecesse da melhor forma possível.

Por volta das vinte e três horas abriram-se os trabalhos do ritual. Inicialmente Pai-de-santo orientou os tamboreiros de como gostaria que fosse o toque: não muito longo apenas uma música para cada Orixá.

No Xirê são cultuados 12 Orixás, Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Oba, Odé/Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. O ritual começa com uma reza em Yorubá, também dita “chamada” pelos filiados, realizada pelo Babalorixá ajoelhado na frente do quarto de santo na qual ele faz uma série de pedidos aos deuses, normalmente relacionados ao acontecimento que está sendo realizado e aos presentes no ritual e em seguida iniciam-se os toques e cantos respeitando esta ordem dos nomes dos Orixás, como prescreve o fundamento do Batuque.

Quando os trabalhos da roda se iniciam, começa uma grande e detalhada performance que mistura cantos, danças, a presença de alimentos e de objetos. Os tamboreiros ou Alagbês, como se diz em Yorubá iniciam o toque e são acompanhados pelo canto dos adeptos. Para cada Orixá, além de um toque e um canto específico, há uma coreografia alusiva a ele, com gestos que representam a sua história ou características físicas.

A música dos rituais religiosos é basicamente composta de canto e percussão. Esta casa possui dois Alagbês, sendo esta uma das funções mais importantes dos rituais, pois sem o toque dos tambores os Orixás não se manifestam. No agê, que acompanha o ritmo dos tambores, ajuda quem sabe toca, como me explicaram os adeptos, não necessitando que seja um filho da casa ou um iniciado. Em geral os filhos se revezam no toque do agê e das sinetas (alagês) pois são muitas horas de ritual. As músicas obedecem a uma ordem relacionada ao ritual celebrado, o tamboreiro puxa o toque e os demais participantes cantam. Cada Orixá tem sua reza ou Axé, como dizem no templo, e sua maioria é cantada em Yorubá. Os adeptos formam uma roda e vão circulando no salão ao som das músicas entoadas pelos Alagbês. Ao passo que são tomados pelos Orixás, os médiuns que incorporam vão para o meio da roda. Sob seus ombros é colocado o pano-da-costa, uma toalha branca de cerca de oitenta centímetros que sinaliza o estado de transe.

Para dançar na roda os adeptos devem estar com a cabeça coberta. Normalmente é um pano, colocado como um turbante chamado por eles de trunfa. Costuma-se fazê-lo da cor que representa o Orixá de cabeça do adepto e há uma série de restrições quanto ao seu manuseio. Cada iniciado recebe ou compra sua trunfa, costumando ser um dos presentes que se dá na iniciação, normalmente pela madrinha ou padrinho. Ela não pode ser lavada e deve ser guardada separada das outras roupas do adepto. Em geral, recomenda-se que todas as roupas de religião sejam lavadas e guardadas em separado.

Aproximadamente depois de uma hora de cantos e danças, foi anunciado que na cozinha estaria sendo servido o Axé que o Pai-de-santo havia preparado para os convidados. Na sala ficariam apenas os Orixás (médiuns incorporados das suas entidades) e quem gostaria de se consultar com eles. No momento em que as pessoas deixaram o salão e foram para a cozinha fez-se um silêncio, quase total no recinto, pois

muitos Orixás não falam¹⁶, se comunicam apenas por gestos, expressões no rosto e ruídos.

Na cozinha foi servida uma canja de galinha com arroz, galinha com farofa e uma bebida ritual denominada Atã, uma espécie de ponche de frutas não alcóolico, que são os alimentos típicos de Ogum, o Orixá homenageado. Galinha assada na brasa, fatias de bolo de aniversário e refrigerantes também faziam parte do cardápio. Tudo isso já estava arrumado como num buffet, com parte dos filhos da casa servindo, recolhendo a louça suja, esquentando a canja, entre outros.

O preparo das aves, e do Atã aconteceu de forma ritualística, com os tempos de preparo, ervas e cortes obedecendo a tradição religiosa, pois as aves foram oferecidas em sacrifício à Ogum. Foram sacrificados cerca de quarenta galos e galinhas, pois o corte é realizado para todos os doze Orixás, ou como dizem os filiados “cortou-se de Bará a Oxalá”, ou seja, foram oferecidos animais em sacrifício a cada um dos doze Orixás cultuados, começando pelos animais ritualísticos que seriam oferecidos à Bará, que abre os trabalhos litúrgicos e finalizando com os de Oxalá, último Orixá a ser homenageado na sequência dos rituais.

Nesse intervalo o Pai-de-santo circulava entre os convivas, cumprimentando e oferecendo algum alimento ou bebida. Depois da refeição, os ossos dos pedaços das aves, que foram servidos para o público eram depositados em bacias separadas e seriam despachados com a oferenda no lugar adequado.

No retorno da refeição, retomaram-se as rezas e mais Orixás foram incorporados pelos médiuns ou “cavalos”¹⁷.

Quando Ogum, o Orixá regente da casa e homenageado da noite, foi incorporado, ou como dizem os fiéis, “chegou à terra”, circulou pelo salão numa dança “solo”. Ao ritmo dos tambores e da sua reza cantada pelos presentes, Ogum entrava no quarto de santo e trazia, uma a uma suas “frentes”, que de acordo com a explicação dos fiéis, são as comidas típicas e os elementos do Orixá, preparadas como obrigações de um ritual e que ficam dispostas nos quarto de santo de acordo com os preceitos religiosos.

¹⁶ O Axé de fala é ou “Ylaasé” é concedido em determinada fase da progressão hierárquica do médium dentro da religião. Ele é concedido através de um ritual realizado por sacerdotes mais antigos que procuram confirmar se a fala é de fato do Orixá e não uma “farsa”.

¹⁷ Cavalos ou Cavalos de Santo é como os adeptos chamam o médium que “recebe” o Orixá.

Para cada frente que pegava, Pai Ogum deslocava-se até o centro do salão e andava, circulando por toda sua extensão, fazendo gestos como se tivesse oferecendo às pessoas. Depois de circular pelo salão, encaminhava-se até a porta da casa para saudar o Bará e o Ogum Avagã que “ficam” do lado de fora da casa, como recomenda o fundamento religioso.

Primeiro Pai Ogum trouxe um espeto com uma costela, comida típica deste Orixá, ornamentada com metades de uma laranja cortada em ziguezague; depois trouxe a sua espada, objeto símbolo do Orixá que fica permanentemente no quarto de santo e realizou uma dança cujo principal movimento é o de passar a espada pelo salão, acima da cabeça das pessoas e movimentou-se novamente em direção à porta. Por fim, Ogum trouxe seu bolo de aniversário, confeitado nas cores verde e vermelha, (as suas cores, de acordo com a tradição batuqueira) com velas sinalizando a sua idade (trinta e nove anos). Com o bolo, Pai Ogum seguiu o mesmo movimento de circular pelo salão e dirigir-se para a porta de entrada da casa. Durante esta performance, as pessoas cantavam vigorosamente seu Axé, a reza típica do Orixá Ogum acompanhada pelos Alagbês. Os adeptos filhos de Ogum “bateram cabeça”, como se diz no linguajar religioso, deitando-se de frente, no chão, aos pés do Orixá para saudá-lo.

A seguir, os outros Orixás homenageados no Xirê também repetiram a performance de pegar o bolo do Pejí e circular com ele no salão, mostrá-lo aos convidados e encaminhar-se até a porta de entrada do templo ao som do seu Axé. Além de Ogum, homenageou-se também Iansã, que fazia 40 anos de aprontamento, à qual foi oferecido um bolo confeitado nas suas cores, vermelho e branco, com as respectivas velhinhas. Todos os filhos de Iansã já ‘prontos’ vieram pelo centro do salão em direção à porta, segurando o bolo com as velhinhas acesas cantando a saudação da Orixá e voltaram. Nesse momento apagaram-se as luzes e as pessoas muito animadas bateram palmas e cantaram junto, lembrando os parabéns de uma festa de aniversário. Foi assim para Iemanjá, para Oxalá e para os outros Orixás homenageados da noite, cujos filhos prontos também andaram pelo salão trazendo seus bolos ao som do Axé de seus Orixás.

Depois disso, deu-se continuidade à roda e em ordem, os doze Orixás foram representados, de acordo com o ritual, cada um tendo sua coreografia realizada pelos adeptos acompanhada do seu toque e das suas rezas.

Quase no final do ritual, quando o último Orixá, Oxalá, seria homenageado, foi trazido um manto de tecido branco com pinturas de pombos denominado “Alá de Oxalá”. As primeiras rezas para Oxalá aconteceram sem a presença do manto e depois ele foi erguido sobre a cabeça das pessoas da roda e as rezas prosseguiram, sendo esta uma forma de receber as maiores bênçãos, de acordo com os adeptos, pois Oxalá é o pai de todos os Orixás.

As pessoas que estavam tomadas pelos Orixás aos poucos foram desincorporando e conduzidas até porta de entrada do templo pela assistência, os filhos que ficam dando apoio nas tarefas do ritual. Alguém abria e fechava a porta para que o santo “partisse”. Quem acompanhava, segurava um pano branco, que podia ser o mesmo pano da costa utilizado para sinalizar o transe, sob a cabeça de quem desincorporava, sendo este estado denominado “axêro” pelos adeptos.

No dia 20 de julho de 2019, aconteceu na casa de Pai Maíke a esperada Obrigação para Ogum em homenagem aos 40 anos de seu "assentamento de Orixá" várias vezes mencionada nesta etnografia. Nesta noite, como convidada do Pai-de-santo, pude acompanhar os últimos detalhes da organização da atividade, para qual era esperado um grande número de visitantes e foi dispendido muito trabalho, dinheiro e tempo dos filiados da casa. Enquanto uns cuidavam dos objetos, flores e alimentos que ficariam no quarto de santo para o ritual, outros limpavam e organizavam o salão para receber os convivas. Na cozinha, mais pessoas ajeitavam as comidas e as bebidas que seriam servidas para os participantes, a disposição dos móveis e outros detalhes. A rotina de organização se manteve parecida com a observada no ano anterior, porém meu olhar já estava diferente, mais apurado e mais habituado com o modo de ser e fazer dos filiados. A principal diferença sentida tem relação com a minha presença e participação nos rituais. Depois da Obrigação de Iemanjá, em fevereiro de 2019, quando à convite de Pai Maíke, viajei para o litoral e fiquei hospedada com a sua família e acompanhei a Obrigação juntamente com o grupo de fiéis na beira da praia, a maneira de me colocar e ser vista em campo modificou-se. Agora eu não era mais uma desconhecida, os filiados já sabiam o que eu estava fazendo na casa e que tudo estava aprovado pelo Pai-de-santo, facilitando as conversas e o acesso a algumas informações, que antes circulavam apenas entre os adeptos.

Chamou minha atenção o trabalho realizado em conjunto pelo grupo, seguindo etapas, ordens e orientações de Pai Maíke. A grande quantidade de comidas e

bebidas preparadas para servir às pessoas na festa e também para distribuir era ainda maior que a de costume. Havia um grande número de potes descartáveis com porções de doces já servidos, que poderiam ser levadas. No final, ainda haveria farta distribuição de “Axés” pelos Orixás no encerramento das rezas. Por fim, seria distribuído o chamado “mercado”, uma sacola que já estava preparada com alguns produtos que foram oferecidos no ritual, além de embalagens descartáveis para quem desejasse levar alguma das comidas servidas na mesa. Durante a festa, Pai Maike distribuiu aos presentes uma lembrança da comemoração dos 40 anos de assentamento de seu Orixá, que continha um cartão e uma Abayomi, boneca de retalhos de pano feita manualmente, que, como ele me explicou, acredita-se ser uma tradição trazida pelos escravos africanos, que davam pedaços de tecido para as crianças se distraírem e confeccionarem suas bonecas, já que não possuíam brinquedos.

Esta festa foi apenas uma das atividades que movimentaram a casa no mês de julho de 2019, no qual obrigações religiosas importantes para a casa foram cumpridas. No dia 27, retornei ao templo, para a chamada “Terminação”, que é a etapa final das obrigações. Nessa noite Pai Maike concederia o “Axé de Fala” para duas divindades e o “Axé de Faca” e “Axé de Búzios” a três adeptos. Fora uma cerimônia muito aguardada por todos os filiados que, em função desta ocasião, vestiam branco. De acordo com Laís, colaboradora desta pesquisa, o branco é a cor que simboliza o Orixá Oxalá e nas Terminações costuma-se usá-la, pois ele é o Orixá mais velho e último a ser homenageado.

O ritual do “Axé de Fala” ocorreu respeitando os segredos da religião, com o Babalorixá e os envolvidos, a sós, em uma segunda cozinha existente, localizada após a cozinha maior da casa, utilizada para o preparo das comidas “de santo”. Este ritual, feito em segredo, acompanhado apenas por filhos prontos escolhidos pelo Babalorixá, concede ao Orixá, quando manifestado, o direito a se comunicar utilizando a fala.

Na sequência, já de volta ao salão, foi celebrada juntamente com o grupo de fiéis, a aprovação dos Orixás no “Axé de fala” e também foi realizada a concessão do “Axé de Faca” e de Búzios aos adeptos que realizaram sua obrigação com este objetivo. Além das costumeiras rezas, danças, pausas para alimentação houve uma interrupção no rito para a entrega, realizada pelo Babalorixá, dos objetos que simbolizam estes graus na religião afro-gaúcha. A concessão de facas e búzios é o mais alto estágio que alguém pode alcançar dentro da religião, significando o “aprontamento”. Um filho

"pronto" é o que pode cortar e jogar búzios, devendo respeitar a conexão com os Orixás, e prometendo, no momento em que recebe seus Axés, usá-los somente para o bem, jamais para fazer o mal a alguém. Nesse momento, pude ver muitas pessoas emocionadas, pois se tratava de um ritual muito aguardado pelos filiados ao templo. No final da cerimônia, por ser uma etapa marcante, os filhos que cumpriram esta obrigação distribuíram lembrancinhas aos convidados, um costume entre os religiosos. Eram cartões e chaveirinhos com as cores e objetos que representavam os Orixás protetores dos filhos que cumpriram a Obrigação.

BAPTISTA 2006 escreve sobre a maximização das oferendas nos rituais trazendo a noção de “abundância do sacrifício” que acontece quando é dada uma maior importância às oferendas como garantia ao recebimento das graças divinas. Maximizá-las seria realizar constantes e sistemáticas ajudas e oferendas, mostrando-se ativo e presente junto aos deuses para que a proteção e a fartura sigam presentes na vida do adepto e da comunidade.

Esta ética do sacrifício pressupõe que o indivíduo reconhece a sua relação com a divindade, e por extensão, com a comunidade que cultua as divindades, e consiste numa atitude voltada a se antecipar ao infortúnio através da prestação constante com estas divindades. O infortúnio seria nesta visão um decurso da falta de compromisso como os deuses, de negligência com suas obrigações. A má sorte ou a desgraça não ocorrem por castigo divino, mas em função da ruptura de laços que unem os indivíduos e seus deuses, pois a plenitude só se faz na perfeita integração entre os homens e os Orixás.(BAPTISTA, 2006 p.80)

O sacrifício de animais nos rituais, é um dos fundamentos tradicionais do Batuque do Rio Grande do Sul, que como já falado anteriormente, demanda do oficiante um grau hierárquico dentro do sistema religioso, obtido através da iniciação e do cumprimento das obrigações. O ritual sacrificial de animais para os Orixás se dá com um clima de fé e concentração no local sagrado de um templo e está fundamentado na troca, em dar o alimento aos deuses e receber em troca o Axé, a energia vital.

Analisando as condições necessárias para que aconteça o sacrifício, e, tendo conhecimento de que, tanto o processo de iniciação de um adepto na religião, quanto o preparo de um ritual religioso do Batuque envolvem uma série de elementos para ocorrerem conforme os preceitos e garantir a sua eficácia; e, ainda, considerando um ato de devoção o trabalho de organização de um ritual e a dedicação à casa de

religião que um fiel deve ter dispor na rotina que os rituais religiosos pressupõem, depreende-se que também existe uma troca sacrificial entre pessoas e Orixás, entre animais e pessoas. Embora não haja, de modo geral, uma assumpção de que é "sacrificante" fazer parte dos rituais de sacralização (matança ou corte), pode-se encontrar a noção consciente entre os integrantes da comunidade religiosa de que são práticas que envolvem algum grau de sofrimento, renúncia, sacrifício de si mesmo, em nome do sacrifício maior que seria justamente o de agradar aos Orixás.

4.5 A GIRA CIGANA, AS TROCAS MATERIAIS E A CIRCULAÇÃO DO AXÉ

A partir da narrativa da festa oferecida em homenagem ao Povo Cigano, a Gira Cigana na casa da Glória, analisarei alguns elementos relativos à lógica de circulação do dom nas festas religiosas afro-brasileiras.

O Povo Cigano é uma linha da Umbanda na qual se manifestam espíritos de ciganos que viveram em tempos antigos e que trabalham espiritualmente, em especial, para o progresso financeiro e as causas amorosas. Essa linha tem rituais específicos, cultua os elementos da natureza, os astros e os ancestrais. A santa protetora do povo cigano é Santa Sara Khali, festejada no Brasil no dia 24 de maio. A Gira Cigana é uma celebração que pertence à Linha da Umbanda., e normalmente são rituais festivos , de homenagem à entidades.

É uma comemoração bem popular e uma das mais movimentadas da casa da Glória em função de ser um ritual no qual as pessoas costumam fazer pedidos relacionados a amor, dinheiro e saúde. Poder partilhar do banquete dos ciganos que é oferecido na ocasião também é um atrativo para a popularidade da festa.

A festa que acompanhei reuniu aproximadamente 150 pessoas, os convites à comunidade foram feitos durante as sessões comuns de Umbanda, que acontecem uma vez por semana e divulgados apenas entre amigos e conhecidos da casa.

Esta Festa dos Ciganos , ou a Gira Cigana, como é chamada entre os adeptos, foi um pedido do Exu Tiriri, uma entidade da Umbanda que é incorporada pelo Pai Maike de Ogum, através do transe, numa destas sessões semanais. Há quatro anos a casa não fazia nenhuma homenagem aos Ciganos. Desta forma, procurou-se organizar uma festa especial, com mais capricho e empenho dos filhos, o que colaborou para a grande quantidade de convidados que apareceram na celebração.

A festa aconteceu no dia 12 de junho de 2018, dia dos namorados no Brasil e véspera do dia de um dos santos mais celebrados da igreja católica, Santo Antônio, conhecido, na tradição brasileira, como santo casamenteiro.

As datas celebradas pelas casas de religião podem coincidir com as datas celebradas pela igreja católica e outros feriados estipulados pelo calendário brasileiro. Nesta casa, a Gira Cigana é realizada sempre no dia dos namorados ou no dia de Santo Antônio, pois as duas datas estão relacionadas aos temas do amor e casamento. Porém, na casa do Lami, os ciganos são sempre homenageados no mês de outubro, pois como falou Fernando, seu líder, é a época que os ciganos começam a “aparecer”.

A decoração para a noite de festa começava já no lado de fora da casa, na área que abriga a casa do Bará¹⁸, que foi enfeitada com bandeirinhas de festa junina, chitão colorido e uma imagem de Santo Antônio, colocada em cima de um pedestal decorado com flores e uma imensa cesta de pães sortidos. A razão para a presença da imagem de Santo Antônio, é que assim como os Ciganos, ele é visto como relacionado aos assuntos de namoro, amor e casamento. Como explicam os fiéis, Santo Antônio, no Batuque é “sincretizado” com o Bará¹⁹, que é o Orixá responsável pela abertura dos trabalhos nos rituais.

O salão principal, local designado para as sessões e rituais da casa, também estava decorado com o tema da noite: balões vermelhos em forma de coração, balões dourados, estrelas douradas e imagens de ciganos espalhadas pelas paredes.

O Congá é como os fiéis denominam o “altar sagrado” do terreiro utilizado para a realização dos rituais de Umbanda. Ele é composto, basicamente, de imagens de santos católicos, caboclos, preto-velhos, ciganos e outras entidades e fica localizado no fundo do salão principal de qualquer templo religioso praticante da Umbanda. Nesta noite, no Congá, além das imagens dos santos, foi feita uma decoração especial com tecidos e flores e no centro, em destaque, com a intenção de homenageá-lo, a imagem do Cigano Adriano, que é uma entidade que o Pai Maike de Ogum recebe ritualisticamente. Como era noite de festa, ali também foram colocadas as comidas

¹⁸ São casinhas construídas fora do templo que possuem a função de protegê-lo. Nelas ficam guardados os objetos ritualísticos e os assentamentos dos exus. Na casa da Glória, a porta à esquerda pertence o Bará da Rua, junto com Ogum Avagan, que são as entidades “da rua”. À direita, temos a casa dos Exus da casa, Exu Tiriri Lonã e Maria Padilha, junto a todos os demais Exus sentos na casa. A porta é Bará e Ogum está pintada de vermelho, e a porta dos Exus está pintada de preto.

¹⁹ Segundo Corrêa (2006, p.181) existem dois Barás cultuados no Batuque do Rio Grande do Sul, O Bará da rua, chamados de Bará Lodê e Bará Lanã, e o Bará de dentro de casa Adaguê e Ajelú.

típicas, frutas, doces, perfumes, bombons, balas, e outros alimentos e objetos que seriam utilizados como oferenda ao Povo Cigano. No outro lado do salão, havia uma mesa com as bebidas e tacinhas de acrílico nas quais seria servida uma sangria, bebida típica do Povo Cigano.

À medida em que chegavam, os filhos da casa saudavam a imagem do Cigano Adriano (referida acima) e em seguida, começavam a ajudar nos preparativos, que ainda estavam sendo finalizados, da arrumação do salão.

O Pai-de-Santo apresentou-se finalmente vestido num traje todo branco de linho (paletó, gravata, colete, camisa, calça, sapato e cinto), roupa de festa feita sob encomenda, a pedido do “Seu Tiriri” em uma das sessões de Umbanda que ele se manifestou sobre a festa.

Todos os filhos da casa, também a pedido de “Seu Tiriri”, estavam trajados como ciganos, e não apenas aqueles que “recebem” os ciganos nos rituais religiosos. Os homens vestiam roupas coloridas, com lenços na cabeça e faixas na cintura e as mulheres saias rodadas enormes, de cores vibrantes. Medalhinhas, moedas, flores no cabelo, muitas pulseiras, anéis e brincos de argola eram seus adereços. Estavam todos de pé descalço, como é comum nas sessões de Umbanda:

Por volta das oito horas e trinta minutos o Pai-de-santo começou a tocar a sineta que marca o início da sessão de umbanda (alagê) e convidou os adeptos para a formação da corrente que daria abertura aos trabalhos da noite. Os tamboreiros começaram a tocar os pontos típicos “para chamar os ciganos para virem trabalhar na terra”, como costuma-se dizer entre os adeptos.

Junto com os ciganos, “chegou” também o “Exu Tiriri Lonã”, “Seu Tiriri”, anfitrião da festa. Conforme chegavam à terra, os ciganos iam dançando e cantando na roda. A sua saudação, a todo tempo é cantada, era “Oriô!”.

Depois de quase duas horas de dança e cantos, Seu Tiriri pediu que os tamboreiros parassem de tocar e deixassem os ciganos e os convidados conversarem. É neste momento da celebração que as entidades e os convidados interagem fazendo seus pedidos, falando de seus problemas e pedindo ajuda, numa espécie de consulta.

As ciganas também fizeram leitura das mãos, deram conselhos, recolheram pedidos escritos em pedaços de papel e borrifaram perfume para atração de boas energias e limpeza espiritual.

Passada aproximadamente uma hora, “Seu Tiriri” pediu para os filhos da casa responsáveis organizarem o banquete para os ciganos. Uma toalha foi estendida no

chão e sobre ela foram colocados todos os pratos de alimentos que estavam no Congá.

Os ciganos sentaram-se em círculo em volta da toalha e começaram a comer e a oferecer aos convidados a comida da festa. Neste momento todos se aproximaram dos ciganos, porém os convidados não poderiam servir-se da comida, pois, como acreditam os adeptos da religião, é o cigano quem deve oferecê-la. Assim, durante a refeição, os ciganos chamavam as pessoas individualmente para perto de si e lhe entregavam nas mãos o alimento. Junto com ele ia um conselho, uma palavra de sabedoria, pois como dizem os filhos da casa, durante o banquete os ciganos também estão trabalhando.

Durante o tempo do banquete houve uma agitação entre os convidados para “conseguirem” receber as iguarias das mãos dos ciganos, pois se tratavam alimentos com Axé, a energia proveniente das divindades, conforme os preceitos da Umbanda e da crença nas entidades espirituais do Povo Cigano.

Muitos dos convidados trouxeram sacolas plásticas para levar para casa aquilo que ganhariam das entidades, com o objetivo de distribuir aos seus familiares os alimentos partilhados na festa, pois acredita-se, entre os adeptos, que eles são símbolos de sorte e fartura.

Terminado o banquete, a toalha foi recolhida e reiniciou-se a gira. Durante as danças dos ciganos, houve uma distribuição de flores e todos os participantes queriam ganhar as rosas que as ciganas pegavam diretamente do Congá e entregavam para as pessoas, gerando um certo tumulto no salão para aproximarem-se delas. Também durante as danças, “Seu Tiriri” jogava bombons, balas, moedas de chocolate em direção ao público, e os convidados literalmente se “atiravam” para pegar.

Durante a noite em que foi realizada a Gira Cigana, circulou entre os convidados uma prancheta com papel e caneta para as pessoas escreverem seus pedidos ao Povo Cigano relacionados principalmente aos assuntos de amor, dinheiro e saúde. “Seu Tiriri” informou aos convidados que, à medida em que fossem escrevendo, colocassem no bolso do seu paletó e, posteriormente, ele colocaria junto da oferenda dos Ciganos.

Notei que, durante as conversas com os Ciganos incorporados pelos médiuns no salão, alguns deles tinham papezinhos dentro das taças de sangria. Como me foi explicado, eles estavam bebendo os pedidos das pessoas para eles acontecerem mais depressa e na sequência, iriam para a oferenda, junto com os demais.

Durante esta segunda rodada de danças, a oferenda que seria levada para a praça, lugar ritual para despacho de oferendas para os ciganos, começou a ser

organizada e ,junto com ela, iriam os pedidos das pessoas. À meia-noite, “Seu Tiriri” avisou que a gira se encerraria e os procedimentos de “desincorporação” das entidades tiveram início.

Um grupo de nove pessoas (filhos da casa) saiu da festa com a cesta de oferendas (pipoca, comidas, doces, frutas, bolo, carnes, arroz, torta, flores e perfumes) que seria levada e despachada de acordo com o ritual, perto de uma árvore em uma praça bonita, iluminada e com flores, pois se acredita que o Povo Cigano venha pegar os pedidos, comer o que lhes foi oferecido, e atender o que as pessoas pediram.

4.6 RITUAL PARA OXUM, A RENOVAÇÃO DE UM CICLO

No sábado dia 9 de dezembro de 2017 estive na homenagem dedicada à Oxum²⁰ organizada pelo templo de Fernando no Lami em Porto Alegre. O dia reservado à Oxum nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul (Umbanda e Batuque) é o dia 8 de dezembro, porém como o sábado é o dia da semana que os adeptos religiosos atribuem a esta Orixá muitas casas realizaram o ritual no sábado.

Por volta das 17 horas saí acompanhada de dois amigos que participariam das homenagens do centro de Porto Alegre com destino ao Lami. No caminho pegamos também Gabriel , companheiro do Pai-de-santo da casa que visitaríamos e cambono²¹ nas sessões de Umbanda do templo. Depois de 50 minutos de viagem, chegamos ao nosso destino, o templo de Umbanda cujo regente é o Ogum

²⁰ Divindade feminina, cultuada no candomblé, na umbanda e no batuque. É a orixá das águas doces, da riqueza, do amor, da prosperidade e da beleza. Auxilia na solução de problemas amorosos, na vida financeira e nos assuntos ligados à fertilidade (inclusive a do solo) e à maternidade. Considerada responsável pela fecundidade e também a proteção do bebê enquanto ele estiver no ventre da mãe. Nas lendas, aparece descrita como sendo muito bonita, vaidosa, possessiva e sedutora. Gosta de joias e de riqueza. Sua cor é o amarelo, significando o ouro e traz consigo um espelho de mão, quando representada em imagens ou nos rituais, sendo considerado sua ferramenta. O culto a Oxum costuma ser realizado nos rios e nas cachoeiras. Nas oferendas para Oxum, encontra-se o mel significando a doçura, flores e perfumes, a beleza e jóias, a riqueza. Existem três tipos de Oxum: Oxum Pandá, que é a divindade moça, Oxum Demum, de meia idade e a Oxum Docô, idosa e matriarca de todos os orixás. Em Porto Alegre as homenagens a Oxum acontecem no dia 8 de dezembro, nas praias do Guaíba, em especial em Ipanema, onde inclusive há um monumento em sua homenagem, inaugurado em 1999, oferecido à população da cidade pela Federação da Religião Afro-Brasileira (Afrobras), serve como local de orações e oferendas, porém as casas costumam fazer este ritual em toda s as praias banhadas pelo Guaíba.

²¹ Cambonos são os responsáveis por várias funções de alta confiabilidade nas terreiras, participando dos rituais como assistentes das entidades quando estas estão na terra. Também são responsáveis por tarefas de organização dos rituais, em especial a de disponibilizar materiais, alimentos, bebidas para as entidades que estão trabalhando.

Sete Espadas, localizado em uma das ruas principais do bairro, numa edificação simples, pintada com as cores do seu regente, branco, verde e vermelho.

O Lami é uma zona da cidade com bastante área verde, inclusive algumas delas são reservas naturais. Os moradores do bairro vivem num ritmo de vida do interior, por lá circulam poucos carros e vê-se até mesmo pessoas à cavalo, em função dos muitos sítios que existem na região. Nos finais de semana a praia costuma ser frequentada pelos moradores das proximidades, e, nas épocas mais quentes, pessoas de outras partes de Porto Alegre costumam se deslocar até a praia para atividades de lazer.

Fernando estava organizando o salão do templo para a sessão de Umbanda que aconteceria logo mais à noite e também as oferendas que seriam despachadas para Oxum na beira do Rio no ritual de homenagem realizado anualmente pela casa. O ritual teria o seguinte roteiro: a sessão de Umbanda seria aberta na casa, com as primeiras rezas e de lá partiríamos em procissão por cerca de um quilômetro em carros até um local próximo à praia. Depois por cerca de duzentos metros, andaríamos a pé até a beira do rio. Na praia uma barraca de lona já estaria montada para abrigar as oferendas durante o ritual.

Conforme anoitecia, iam chegando os adeptos da casa, muitos vestiam uma blusa de cetim amarelo, com arremates dourados, cores da divindade homenageada, confeccionada em série sob encomenda para o ritual.

Para esta celebração, foi montado um barco, forrado com papéis brilhantes dourados, amarelos e brancos, e fitas, que aos poucos ia sendo preenchido com as oferendas: espelinhos, considerados pelos adeptos como a “ferramenta” de Oxum, flores brancas e amarelas, pipoca, canjica, frutas, doces e perfumes.

Entre os materiais do ritual, havia bebidas como vinho, filtrados doces e cervejas pretas que, como foi explicado por Gabriel naquela ocasião, são bebidas relacionadas às entidades da Umbanda e seriam usadas para fazer um reforço espiritual nos médiuns da casa. Este reforço é um ritual de confirmação que os adeptos fazem periodicamente que busca renovar o vínculo com as entidades e para isso se usa as bebidas que correspondem a cada uma das entidades da Umbanda.

De repente o salão estava cheio, Fernando fez as falas iniciais e começou o ritual. Na primeira parte aconteceu uma reza de abertura da sessão e uma defumação com ervas e incenso para limpeza das energias negativas.

Depois desta abertura e de algumas rezas, Fernando solicitou que fôssemos para os carros e seguíssemos atrás de um caminhãozinho decorado com as cores de Oxum que levava o barco com as oferendas. No caminho, Gabriel que foi conosco, me disse que este caminhão pertencia a um filho da casa, que sempre ajudava nas funções que exigissem transporte como essa que faríamos nesta noite.

Ao chegarmos perto da praia, seguimos o grupo que transportou o barco com as oferendas, liderados por Fernando, que ia a frente levando uma bandeira com os símbolos de Ogum Sete Espadas, regente da casa.

Ao chegarmos na praia, havia um pedaço de areia, demarcado durante o dia, para os adeptos se estabelecerem com seus objetos para o ritual. Havia também alguns bancos, um gazebo de lona e um cercado de cordas decorado com bandeirinhas coloridas.

Ao redor desta demarcação, foram colocadas velas acesas. No centro deste espaço foi estendido um pano amarelo, por cima dele o barco e alguns alimentos e objetos do ritual ao redor do barco. Havia diversos tipos de bebidas, frutas, quindins, mel, merengues, canjica, entre outros, dispostos em pratos da maneira típica da Umbanda, como se estivessem sendo servidos à Orixá. Além dos alimentos, naquele espaço foram dispostos moedas, flores e imagens dos santos, dando destaque à imagem de Oxum, que teve inclusive um responsável nomeado pelo líder do templo para levá-la e trazê-la da praia em segurança. Enquanto isso, os demais participantes se acomodavam nos bancos e quando estava pronta a arrumação das oferendas, deu-se seguimento à sessão.

Juntamente com do material do ritual, foram levadas à praia pulseirinhas de fios multicoloridos, representando as cores de todos Orixás que são conhecidas pelos fiéis da Umbanda como “segurança”. São pulseiras de fios de linha que costumam ser amarradas no tornozelo ou no pulso para proteção, não só do adepto religioso mas de todo interessado, renovadas a cada fim de ano. Dessa forma quem coloca uma segurança só poderá tirá-la decorrido um ano para substituí-la por uma nova, renovando a proteção ²². Caso arrebente, a pulseirinha deve ser guardada até chegar o momento da substituição.

²² Na casa da Glória, isto é feito diferente. A pulseirinha é colocada no pulso ou tornozelo de cada um após um ritual de limpeza realizado no mês de dezembro, fechando os trabalhos do ano. Este ritual é pago, calculado com base nos números do orixá regente do ano seguinte.

Por ela, seriam cobrados 20 reais e as seguranças fariam parte do ritual que seria realizado na praia em vários momentos com o objetivo de sacralizá-las antes de serem “vendidas” aos interessados. Durante o ritual, pude ver as entidades (médiuns incorporados) derramarem bebidas nas pulseirinhas, entrarem com elas no rio, colocarem diante de imagens de santos. Essa circulação das seguranças nas diversas fazes do ritual, proporcionaria que elas obtivessem os poderes mágicos que garantiriam sua eficácia depois da sua distribuição aos interessados.

Nesta ocasião, um dos adeptos me falou que para os médiuns , portar uma segurança é uma garantia muito grande de proteção contra entidades “negativas”.

Além do grupo que eu estava acompanhando, havia mais 4 casas realizando ritual na beira da praia. Cada uma delas tinha o seu espaço reservado e este estava organizado e adornado nas cores de Oxum, porém nenhum estava igual ao outro, assim como o desenrolar do ritual, cada grupo ,embora homenageasse a mesma Orixá, o fazia de forma diferente.

Nos andamentos da sessão do grupo de Fernando, seguiram as rezas , o toque dos tambores, os médiuns “incorporaram”, dançaram e deram “passes” nos presentes. No momento do passe, fui convidada a entrar na fila com os demais participantes para receber esta limpeza energética. Eram cerca de 10 médiuns dando passes e os interessados se organizavam em fila, coordenada pelos cambonos que indicavam aos interessados o médium que estava livre para atendê-lo.

A próxima etapa do ritual foi a entrega das oferendas à Oxum , na qual os adeptos entram na água carregando o barco cheio de oferendas, esperam que a água as leve e trazem o barco vazio de volta.

Na sequência ainda seria feita a confirmação dos médiuns da casa com as bebidas dos Orixás, porém começou uma viração de tempo, uma tempestade de vento na beira do rio que nos obrigou a voltar para o carro juntamente com todos aqueles que estavam na sessão. O pessoal da casa , acelerou o ritual , colocando as oferendas na água, desmontando a tenda e recolhendo seus objetos, voltando para o templo onde encerrariam a sessão.

4.7 A DÁDIVA, O AXÉ E O SENTIDO DAS FESTAS E OFERENDAS

A dádiva se mostra presente nas diferentes camadas que se sobrepõem ao refletirmos sobre a dinâmica das festas afro-religiosas, como é o caso da Festa dos Ciganos, realizada na casa de Pai Maíke, e do Ritual para Oxum, no Lami, realizado pelo grupo de adeptos liderados por Fernando.

Seu objetivo é a renovação do vínculo com o sagrado, através do ato de “dar”, “oferecer” aos deuses, os alimentos, as flores e os objetos do ritual em agradecimento às graças alcançadas. Renovar, limpar as energias negativas, pedir a proteção das divindades, renovar os objetos que simbolizam esta proteção, dentro desse sistema de crenças, através de bênçãos e passes também se mostra uma forma de circulação da dádiva.

Toda a fatura da festa, o empenho na organização, os detalhes minimamente executados têm a ver com reciprocidade. Há uma obrigação de “dar” para “receber” e novamente “retribuir”, um ciclo a ser respeitado. No momento dos preparativos da festa, da escolha do que e de quanto vai ser dado, bem como no momento da realização dos seus pedidos, o acordo está implícito. Certamente aquele que alcançar seu desejo, no ano seguinte retornará à casa para agradecer e presentear as entidades, retribuindo a graça concedida. É assim que funciona a religião, como me esclareceram os adeptos na ocasião desta observação.

A dádiva através das oferendas é o paradigma central das religiões de matriz africana, pois é assim que acontece a circulação do Axé, energia vital que está presente em todos os objetos, seres e elementos da natureza. Esse compromisso com as divindades é assumido pelos fiéis a partir da sua iniciação na religião, definida como: “conjunto de oferendas rituais, de caráter invocatório ou propiciatório, às divindades, cujo não-cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso”. CACCIATORE²³(1977, p. 192, citado por BAPTISTA, 2006, p.80)

E da mesma forma, o acordo entre fiéis e divindades está implícito nas “obrigações” que a vida religiosa de um adepto pressupõe, na dinâmica com que acontecem os preparativos da festa e na escolha do que é de quanto vai ser dado.

²³ CACCIATORE, O. G. Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro, Forense Universitária/SEEC-RJ, 1977.

“Para organizar as compras, passa-se uma lista com todos os itens necessários e cada um dos filhos anota do lado quais pretende levar. Eu assinei as poncheiras para colocar a sangria, as taças de acrílico, sete espumantes, as estrelinhas douradas para decorar e dois pacotes de balas finas e levei tudo. Perguntei se todos levam o que assinam e ela me diz que sim, que nunca na história da casa alguém que assinou deixou de levar, pois quem assina é obrigado a levar, nas palavras dela “*dou para eles para eles me darem.*”(Lais, 13 de junho de 2017)

Baptista (2006) escreve sobre as festas públicas na religião de matriz africana, e as considera um elemento chave na compreensão do funcionamento de um terreiro, pois através da festa pública se pode enxergar o cotidiano de um terreiro, uma vez que para a sua realização a família de santo direciona todos os seus esforços:

As festas acionam uma multiplicidade de dimensões que as colocam no campo do que Marcel Mauss denominou como fatos sociais totais, porque reúnem numa única e determinada situação diversas instituições, com seus aspectos políticos, econômicos, morais ou estéticos. (BAPTISTA, 2006 p.68)

Ainda de acordo com Baptista (2006), as demonstrações de riqueza e fartura que são apresentadas em celebrações públicas seriam próprias do *ethos* religioso afro-brasileiro:

Inicialmente há uma oposição significativa entre o *ethos* do candomblé e o ascetismo protestante, porque se em ambos a graça divina tem o papel de produzir riqueza terrena, no protestantismo, porém, deve também moldar o fiel no espírito da operosidade, mas acima de tudo, da frugalidade. O adepto do candomblé tem a riqueza e a abundância como manifestações da presença divina em sua vida, mas ao contrário do ascetismo protestante, ele deve demonstrar publicamente esta satisfação dos deuses. Ele tem que prestar constantes sacrifícios, deve oferecer aos deuses sua riqueza, e a melhor forma de fazê-lo é nas festas públicas e nas grandes obrigações, opondo o exibicionismo ostentatório dos candomblés ao espírito da austeridade protestante descrito por Weber. (BAPTISTA, 2006, p.81)

5 RITUAIS E TRADIÇÕES

No seu livro *Orixás da Metrópole*, Vagner Silva (1995) traz algumas questões referentes ao sagrado e as religiões afro-brasileiras no mundo atual. Ele trata de como os adeptos os templos, a cultura afro-religiosa e a sua prática foram se acomodando nos contextos urbanos para que as crenças e modos de vida pudessem se manter, apontando reinvenções, reconstruções e ressignificações da tradição,

[...] como os grupos concretos (as comunidades religiosas localizadas nos terreiros), através de seu comportamento cotidiano, vivenciam as tradições que constituem patrimônio da cultura religiosa afro-brasileira em função das condições do ambiente urbano. (SILVA, 1995, p. 16)

Silva questiona a visão de certos estudos antropológicos nos quais a urbanização dos costumes - que pressupõe uma secularização do sagrado, o multiculturalismo e uma maior divisão social do trabalho - teria deturpado os valores tradicionais e a preservação da religião de origem africana.

A existência e expansão do candomblé, uma religião iniciática, de transe, sacrificial, e de forte apelos mágicos, ao lado de outras formas de religiosidade igualmente mágicas e alternativas como a onda de esoterismos e de misticismos que se verifica nas principais metrópoles do país, representa inicialmente algumas questões sobre os reais limites dos processos de secularização e racionalização que tradicionalmente estiveram associados ao modo de vida nas cidades. (SILVA, 1995, p.21)

O autor escreve que ao chegarem no Brasil através dos negros escravizados, os cultos africanos e seus diferentes ritos, nações línguas, tradições, divindades foram se organizando e se inserindo na cultura local e seus variados contextos, já com as qualidades de uma “adaptação” ao novo modo de vida imposto.

Em contraponto, apresenta os usos e apropriações que os terreiros fazem da cidade e como o culto às divindades ligadas às forças da natureza (água, árvores, praias, entre outros) convive com os espaços urbanos já escassos de “natureza” para realizar seus cultos. Muitos dos rituais são realizados fora da casa de religião,

perscrutando locais propícios segundo os preceitos religiosos para encontrar a energia da divindade.

Considerando estas colocações, e a ideia de que a tradição religiosa também é dinâmica, apresento a narrativa de dois rituais religiosos realizados pelo Pai Maike de Ogum, pontuando alguns aspectos da vivência das tradições religiosas frente às necessidades impostas pela vida moderna e urbana, o ritual de Borí. Analiso também a adaptação do ritual ao modelo de cidade como conhecemos hoje a partir do narrado sobre a Obrigação de Iemanjá no litoral gaúcho.

5.1 O BORÍ, A PRIMEIRA OBRIGAÇÃO

De acordo com Norton Corrêa (2006), Borí é um ritual iniciático, é a primeira obrigação que um filho-de-santo realiza quando deseja começar seu percurso na religião. Trata-se do resguardo que acontece em um determinado número de dias, variável de acordo com o que estabelece o templo, no qual o iniciado permanece na casa de culto, cumprindo preceitos religiosos. Este período é chamado de “chão” ou “tirar o chão” pelos adeptos, assim denominado pois durante esta fase dorme-se em camas improvisadas no chão do templo e deve se ficar de resguardo, devendo-se ter o mínimo contato com o mundo profano, realizando apenas as atividades indispensáveis de higiene, alimentação, e, algumas vezes pequenas tarefas designadas pelo Pai-de-santo(como por exemplo arrumar as frutas, embrulhar as balas que serão oferecidos em uma festa).

O “Chão” inclui uma sucessão de etapas e tarefas realizadas pelos futuros filhos de santo, ditadas pela tradição religiosa e que pode variar de acordo com cada casa.

O Borí pode ser “de aves” ou “de quatro pés”, conforme classificam os adeptos. No Borí de aves, que é o primeiro realizado pelos fiéis, são oferecidas aves (pombos, galos e galinhas) em sacrifício ao Orixá e, no Borí de quatro pés, que é uma etapa posterior, uma segunda obrigação realizada pelos adeptos, na qual é oferecido um quadrúpede (carneiro, cabrito, cabra) em sacrifício. Nas obrigações de quatro pés o animal a ser oferecido vai depender do que o Orixá do adepto “come”.

Na casa do Pai Maike havia um “chão” planejado para ocorrer na mesma época do Xirê de Ogum (em 2018), festa pública da qual os novos filhos que faziam seu Borí

participariam. Durante o “chão” na casa do Pai Maike, o grupo de adeptos chama os novos irmãos de “presos” justamente por estarem com suas atividades reduzidas e restritas ao espaço do terreiro. Neste período, costuma-se também “mimar” os presos, com pequenos presentes, doces, comidas especiais que podem ser levados pela família ou padrinhos de religião, festejando e valorizando a iniciação religiosa.

Nesta obrigação que ocorreu em julho de 2018, foram realizados quatro Borís para novos filhos e o reforço de cabeça de Janete, que incluía as mesmas restrições e atividades dos novos adeptos. “Fazer o chão” pressupõe uma série de atividades, não só para os novos filhos, mas também para os outros adeptos da casa. As atividades deste Borí iniciaram-se na quinta-feira à noite com o chamado “Corte”, que é a etapa dentro do ritual de Borí na qual realiza-se o sacrifício das aves e seu sangue é derramado sobre a cabeça dos iniciados, seguindo os preceitos do ritual religioso. Como Laís, colaboradora desta pesquisa me explicou, “O significado da palavra Borí em Yorubá, deriva da combinação *Orí* que significa cabeça e *B’ orir* significa preparar a cabeça para receber o Orixá.” (Laís, 20 de dezembro de 2019)

Uma vez realizado o Borí, os filhos já estão oficialmente no chão e cumprirão as outras etapas da obrigação iniciática.

O chamado “corte” acontece dentro deste ritual maior que os adeptos chamam de “Serão”. O Serão inclui, além do sacrifício, todas as tarefas de limpeza e preparo dos animais para as oferendas aos Orixás e que também servirão para a alimentação dos adeptos e dos convidados da festa. Para esta obrigação, o Serão iniciou-se às vinte e uma horas de quinta-feira e finalizou-se às sete horas da sexta-feira.

Os filhos que estavam no chão, como explicado anteriormente, deveriam resguardar-se, e por isso, os demais adeptos da casa ficaram responsáveis por preparar-lhes as refeições, servi-las, arrumar o salão durante o dia, recolhendo as camas improvisadas e todas as tarefas que envolviam cuidado dos novos filhos, além das atividades típicas que as obrigações religiosas demandam dos fiéis.

A etapa seguinte do Borí, como narrou Laís, além da participação no Xirê de Ogum que aconteceu no sábado à noite, foi a lavagem das cabeças dos filhos pelo Pai-de-santo, no domingo à noite, enquanto os demais adeptos saiam para “despachar as obrigações”.

A cabeça dos filhos é lavada pelo Pai-de-santo e quem seca é o seu padrinho ou madrinha, que é a pessoa escolhida pelo filho e confirmada pelo jogo de búzios para ajudar o iniciado com as tarefas e ensinamentos da vida religiosa, à qual são devidos

respeito e obediência. A toalha utilizada para secar a cabeça após a lavagem é a mesma que foi utilizada no ritual de Borí, sob os ombros do iniciado, após o pano ter sido colocado para envolver a cabeça que recebeu o sangue, pelo padrinho ou madrinha do iniciado. Como ela não pode ser lavada, poderá conter manchas de sangue do ritual.

É necessário que a “levantação” tenha saído da casa para que a lavagem das cabeças possa ser iniciada. A “levantação”, para os adeptos, é levantar do chão os objetos do Borí, lavá-los do sangue e recolocá-los no mesmo lugar. Os restos desta limpeza é que são despachados, juntamente com as flores, frutas e demais oferendas, no local correto conforme a crença religiosa (mato, praia, e outros lugares).

O que fica no templo, materializando a obrigação do iniciado é uma manteigueira, a quartinha, que é enchida com água e deverá ser trocada pelo iniciado semanalmente (quando ele for “bater cabeça”), e as guias, que são colocadas no pescoço do novo filho, ritualisticamente pelo Pai-de-santo, apenas no final, sendo a última etapa do Borí.

Depois desta limpeza ritual o iniciado irá receber uma orientação de como deve proceder nos próximos trinta dias, pois só poderá limpar-se com água, não poderá usar pente ou escova no couro cabeludo. No segundo mês já pode voltar a usar produtos como xampus e cremes, porém observando que eles nunca contenham côco na sua formulação, pois o sabão de côco é utilizado para “lavar a cabeça” que significa tirar, desfazer o ritual.

Tendo suas cabeças lavadas, na sequência do “chão”, na segunda-feira de manhã, os novos adeptos acordaram às seis e meia, tomaram café, receberam as Guias no pescoço pelo Pai-de-santo, se vestiram, e foram para o chamado “Passeio”, que também é uma das etapas do ritual. As mulheres ainda mantinham suas cabeças cobertas e os novos filhos vestiam suas roupas comuns, porém, como me explicaram, algumas casas costumam levar para o Passeio os filhos vestidos com seus Axós. O passeio iniciou-se às oito horas da manhã, levando os fiéis em lugares tradicionais da cidade relacionados à religião e à cultura negra, iniciando no Mercado público, pela razão do Bará que lá está assentado²⁴ e vai às igrejas de Nossa senhora do Rosário,

24 Os adeptos da religião afro-gaúcha acreditam haver um assentamento do Orixá Bará no Mercado Público de Porto Alegre, enterrado na área central pelos escravos africanos que trabalharam na obra à época da sua construção. O assentamento seria uma pedra, o que os religiosos chamam de “Ocutá de

porque era a igreja dos escravos, e Nossa Senhora da Conceição, porque, de acordo com os fiéis, é sincretizada com Oxum, “dona” da casa liderada pelo Pai Maike de Ogum, pois era a Orixá de sua fundadora, Mãe Guiomar.

O Passeio termina na praia do Gasômetro, com velas sendo acesas, de manhã. Por volta do meio-dia, como é costume, um almoço foi oferecido pelo Babalorixá a todos os filhos, encerrando o ritual.

A partir deste momento a pessoa já é iniciada no Batuque e deverá cuidar da sua obrigação²⁵ no dia de seu Orixá (cada Orixá possui um dia da semana correspondente). Depois de aproximadamente sete anos, o adepto fará o Borí de quatro pés, ou reforço, porém este tempo é variável, podendo acontecer antes, se o Orixá “pedir”.

De acordo com Maike surgiu uma necessidade de atualização do ritual para a vida contemporânea. Para atender o estilo de vida de seus filiados, o ritual precisou ser reduzido, adaptado ao modo de vida na cidade, pois muitos fiéis trabalham fora, moram longe de seus empregos e do templo e não poderiam mais ficar reclusos por longos períodos e sem contato com o mundo exterior como já se costumou fazer. Hoje em dia, já se aceita alguma flexibilidade e os fiéis se organizam para estarem à disposição do templo com antecedência, por exemplo, tirando férias dos empregos para fazerem o Borí.

Pai Maike acredita que para a eficácia de um rito, é fundamental ter conhecimento dos preceitos religiosos e que existe uma essência, uma quantidade mínima de elementos-rituais que deve ser respeitada.

“ Para uma oferenda ou ritual, tem o mínimo e tem o máximo...tem que levar o básico para que se alcance determinados graus, determinados objetivos dentro da religião faz parte do cultuar. E isso era na África e veio para o Brasil e continuou assim.” (Maike de Ogum,19 abril de 2019)

Bará” , que Orixá, significando que ele está ali, para ser cultuado e também para proteger o trabalho e garantir a fatura.

²⁵ Segundo a informante Laís, cuidar da obrigação consiste em despachar a quartinha, tirando a água da semana anterior e colocando água nova, toda semana. Acender uma vela, que é opcional, mas recomenda-se fortemente, uma vela de sete dias, para marcar exatamente a semana.

É através da manutenção desta essência fundamental que se firma a atualização do ritual. Nele o mínimo para eficácia precisa ser garantido e isso se dá a partir do conhecimento e do compromisso com o fundamento religioso.

5.2 A OBRIGAÇÃO PARA IEMANJÁ, TRADIÇÃO RELIGIOSA E FESTA POPULAR

No dia 2 de fevereiro se comemora o dia da Nossa Senhora de Navegantes e também da Orixá Iemanjá que foi sincretizada com ela na cultura religiosa brasileira. É uma festa tradicional em Porto Alegre, pois trata-se da padroeira do município, movimentando um grande número de pessoas numa procissão que vai da igreja do Rosário no Centro Histórico até a igreja Navegantes, na zona norte. Acontece também uma procissão no lago Guaíba conduzindo a imagem da santa em barcos pois Nossa Senhora dos Navegantes é a santa considerada protetora dos navegantes nas tempestades, das águas dos rios e mares. Iemanjá é tida como uma divindade de temperamento muito maternal é cultuada pelos adeptos como a mãe dos Orixás.

No município de Cidreira, no litoral, é realizada uma festa grande para Iemanjá, na qual, além da procissão tradicional, inúmeras casas de religião afro-brasileira de diversos municípios se deslocam e organizam rituais na beira da praia. Há também um espaço designado para o “turismo religioso” com uma infraestrutura para comerciantes e fiéis que abriga uma conhecida estátua de Iemanjá²⁶, considerada a maior do Brasil. O lugar onde esta estrutura se localiza denomina-se “Santuário Sincretico e Ecológico de Iemanjá” e é considerado um destino tradicional do turismo religioso brasileiro.

Na noite do dia primeiro de fevereiro, uma sexta-feira, viajei de ônibus até Balneário Pinhal, no litoral do Rio Grande do Sul, a convite de Pai Maike de Ogum, para acompanhar a Obrigação de Iemanjá. Embora a praia fique próxima da capital,

²⁶ Em reportagem publicada no Jornal Zero Hora em de 31/1/19 destaca-se que essa estátua foi recentemente reformada com verba pública devido ao potencial turístico do evento. Conteúdo acessado em 17 de março de 2019 encontra-se em : <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/verao/noticia/2019/01/menor-esttua-de-lemanja-em-solo-gaucha-em-cidreira-e-repaginada-para-os-fieis-cjrl7qfk701w901ny0arb15cq.html>

cerca de 100 quilômetros, levei aproximadamente cinco horas para chegar até lá devido ao grande fluxo de pessoas que estavam se deslocando para os festejos.

Já na rodoviária de Porto Alegre, o movimento rumo a esse destino era grande, intensificando-se na estrada. Desembarquei quase à meia-noite em Pinhal e Laís e Fabiano, também convidados para a homenagem, estavam me esperando na rodoviária. Fomos à casa que foi alugada pelo Pai Maike, onde estavam hospedados seus irmãos César e Janete, sua sobrinha Diane e as suas sobrinhas-netas, Nina e Antônia (que ainda não são iniciadas na religião). Além deles, estavam Laís, a adepta da casa de quem sou amiga e Fabiano, um chegado da casa, que é como os fiéis classificam quem não é filho-de-santo mas frequenta o templo e os rituais. A frequência de Fabiano nos eventos religiosos acontece porque ele é filho de uma adepta muito presente nas atividades do templo e próxima de Pai Maike. Nesta ocasião, por não poder se fazer presente, ela pediu que seu filho levasse um Axé especial para lemanjá

Em casas próximas estavam instalados outros filiados do templo (dois casais) e mais algumas pessoas da família carnal²⁷ de Maike (uma irmã, esposo e netos e uma sobrinha esposo e filho). Embora a família (biológica de Maike) estivesse reunida em clima de férias, todos os anos, na mesma época, o veraneio é organizado em função da obrigação de lemanjá que o templo realiza.

Maike e Janete já estavam montando a oferenda que levariam, juntamente com os demais adeptos, na manhã seguinte, à lemanjá na praia como costumam fazer todos os anos. Tratava-se de um barco de madeira, pintado de azul claro e decorado com bandeirinhas de papel azul e branco, que se encontra nas casas de produtos religiosos para comprar e que seria o suporte para uma série de alimentos e objetos que seriam despachados ritualisticamente no mar para lemanjá. Os elementos essenciais para a oferenda de lemanjá, de acordo com o que Laís me explicou em conversa posterior, são: as cocadas, já que são feitas de coco que é um dos alimentos de lemanjá; a canjica branca, que significa a clareza mental, uma vez que uma das qualidades da Orixá é justamente a de dar “clareza mental” aos seus fiéis, o mel de abelhas, velas brancas e azuis, que são as suas cores e rosas brancas. Além de alimentos, havia outros objetos considerados do “agrado” de lemanjá, como o perfume de alfazema, um

²⁷ Família carnal ou família de sangue, para os adeptos da religião é a família biológica, que se contrapõe à família de santo ou espiritual, adquirida após à iniciação religiosa.

jogo de pente e espelho de plástico em miniatura, vendido em casas especializadas como artigo tradicional para presentear Iemanjá.

Com exceção das flores todos os produtos foram comprados em Porto Alegre para, segundo Pai Maíke, evitar a correria e também garantir que nada faltasse na oferenda. Além disso o Pai-de-Santo comentou que na praia o preço das coisas aumentava muito, pois os comerciantes sabiam que haveria muita procura. Pai Maíke relatou que cada flor custou cinco reais e para fazer o barco utilizou 20 flores, o que, ao todo, custou 100 reais, um valor considerado alto em relação aos outros itens do barco. Todavia é um dos itens mais importantes para compor a oferenda e as flores precisam estar frescas. Além disso, como tratava-se de uma obrigação para uma das Orixás que mais atende os pedidos do Babalorixá, ele não poderia deixar de homenageá-la com capricho, argumentou.

Posteriormente à Obrigação, em entrevista realizada em sua casa em Porto Alegre, retomamos esta conversa sobre os custos dos produtos e “tamanhos” das oferendas e o Pai-de-Santo mencionou que não poderia deixar de render uma homenagem bonita para a Iemanjá pois no ano de 2018 foi uma das Orixás que mais teve demandas no seu templo, realizando inúmeros trabalhos para filhos e clientes pedindo graças para ela. A maioria destes trabalhos tinha a ver com questões de saúde, tendo casos em que frequentadoras da casa realizaram trabalhos para conseguirem engravidar além de outros tipos de demandas.

Após a finalização da montagem do barco, fomos caminhando até a beira da praia em companhia do Pai-de-santo para ver como estavam os rituais de outras casas de religião, pois muitas começaram as atividades rituais ainda à noite.

Logo na chegada, estava a tenda da casa de um Pai-de-santo mais velho e de uma casa muito tradicional de Porto Alegre. Ele foi reconhecido por Maíke, que foi cumprimentá-lo. Um pouco mais adiante, vimos mais um pequeno grupo de adeptos que celebrava o ritual de homenagem, mas apenas com danças e velas. Ali na região em que estávamos, apenas os dois grupos faziam seus rituais de maneira bem simples, com poucas pessoas e objetos, basicamente velas brancas acesas, dispostas em círculo no chão e rezas, além do que seria dado em oferenda (barco com alimentos, objetos e flores). Enquanto isso, ao longe, via-se os fogos e ouvia-se os foguetes vindos de Cidreira, onde estaria a maioria dos fiéis de Iemanjá, rendendo-lhe as homenagens.

A convite de Fabiano fomos até Cidreira ver como estava a festa, como os hóspedes de Pai Maike costumam fazer neste período. Chegando e depois de estacionarmos o carro numa vaga disputada, caminhamos até um local público designado para a festa, um lugar aberto, nos moldes de uma praça com uma estátua gigantesca de Iemanjá, denominado Santuário Sincrético e Ecológico de Iemanjá. Nesse local, além da estátua onde os fiéis costumam deixar as velas acesas, organizam-se bancas de alimentos, lanches, doces, artigos religiosos, flores, velas e toda sorte de *souvenirs* e produtos relacionados à Iemanjá. Havia uma grande circulação de pessoas que consumiam os lanches oferecidos pelas bancas (churrasquinhos, sorvetes e crepes, por exemplo). Nesta feira também eram comercializadas lembrancinhas e produtos religiosos, tais como: imagens de santos, guias e agês. Considero interessante a diferença ritual da relação com as comidas nesta ocasião, quando são consumidos alimentos que seriam encontrados facilmente em qualquer festa popular. Se o ritual para Iemanjá fosse feito no espaço do terreiro, seriam servidas apenas as comidas de santo.

Depois de passar por ali, descemos até a beira da praia e a quantidade de automóveis e pessoas circulando continuou grande. Na beira da praia, além das muitas pessoas, ficavam os fiéis das casas organizados de diferentes maneiras, alguns apenas em grupos com velas e oferendas realizando suas homenagens, outros com tendas de diferentes tamanhos. Algumas casas sinalizavam as tendas com placas e banners indicando o nome das casas e dos dirigentes.

Outra tenda, maior, realizava ritual/ sessão de umbanda com os médiuns incorporados e passes nas pessoas que formavam filas para tomá-los. Os passes são um dos principais atrativos dos rituais de umbanda e consistem numa troca energética através da imposição das mãos de um médium, geralmente incorporado pela entidade. Acredita-se que o passe “limpe” as energias negativas de uma pessoa. A prática do passe é uma herança do espiritismo, que influenciou a Umbanda.

Mais adiante, uma tenda ainda maior, de lona azul, de uma mãe de santo conhecida por ter um programa de televisão, ostentava um show de tecnologia, luz e som, transmitindo o ritual que acontecia lá no meio da tenda em telões (televisores) para um aglomerado de pessoas que ficava no lado de fora assistir.

Fabiano parou para tirar uma fotografia de si mesmo com a lona azul iluminada ao fundo (popularmente chamada de *selfie*, pelos usuários de smartphones e das redes sociais da internet), como muitas pessoas também faziam. Ele me disse que ficou

sabendo que a casa fretou três ônibus para trazer fiéis que vieram de Porto Alegre para prestar homenagens à Iemanjá. Era quase duas horas da manhã e o movimento seguia intenso na beira da praia de Cidreira, com muitas pessoas chegando para realizar suas homenagens à Iemanjá.

Retornamos ao Balneário Pinhal aonde dormiríamos aproximadamente por três horas antes de sairmos novamente a fim de prestar as homenagens à Iemanjá na praia, no ritual organizado por Pai Maíke. No horário combinado, 06h30min, os adeptos que estavam nas outras casas chegaram e prosseguimos juntos numa espécie de procissão andando até a beira do mar. Na frente do barco ficaram os três homens, designados pelo Pai-de-santo para carrega-lo e, atrás, os demais filiados. Era um grupo de aproximadamente 10 pessoas. Em um local próximo da água, ajeitaram as velas em círculo e colocaram o barco com as oferendas no centro. Pai Maíke de Ogum abriu os trabalhos rituais, iniciaram-se as rezas e, no final, os fiéis designados entraram no mar com o barco que, por um tempo, seguiu sozinho flutuando sobre as águas. Todos ficaram observando o barco por alguns minutos esperando que o barco virasse e depois aplaudiram, encerrando o ritual. Acredita-se que quando o barco vira é por que Iemanjá aceitou as oferendas.

Mais tarde retornamos à praia que já estava cheia de banhistas para aproveitar o dia de sol e vimos o barco ofertado pelo templo Pai Maíke de Ogum na areia. Havia mais alguns barcos na mesma situação e ainda grupos de fiéis realizando rituais na praia.

Foi na festa realizada no município de Cidreira juntamente com a grande mobilização de fiéis das religiões afro-brasileiras e simpatizantes com a data que tomei conhecimento do tamanho deste fenômeno e as diversas análises que ele pode fomentar.

Além do turismo religioso e da venda de artigos relacionados ao tema, o comércio de alimentos, meios de transporte, acomodações para os visitantes que nele estão incluídas, temos as questões do ritual, suas simbologias e significados.

Embora homenagear uma Orixá tão importante seja uma tradição dos templos de Umbanda e Nação, o jeito de organizar e realizar a homenagem foi atualizado e inserido no cotidiano da cidade litorânea.

Vimos desde pequenos grupos de fiéis com sua oferenda mínima até casas de Porto Alegre que fretaram ônibus e montaram tendas gigantescas com telões para transmitir ao público externo detalhes do ritual. Encontramos uma praia lotada de

pessoas e os consumos de bebidas, comidas, souvenirs, objetos religiosos, velas ou flores. Misturando os objetos que satisfazem as necessidades humanas com as necessidades da Orixá que seriam supridas através das oferendas (que também precisavam dos objetos que estavam sendo vendidos).

A partir desse relato, percebe-se a incorporação pelo poder público e pelos moradores dos municípios em que acontece a tradicional manifestação religiosa, que passa a ser vista como um evento turístico e cultural, fazendo parte dos calendários municipais e da programação de lazer das pessoas. A cidade se organiza para a atividade, o comércio passa a enxergar a festa de Iemanjá como oportunidade de negócios e as pessoas se mobilizam para participar da homenagem. Assim, recria-se um ritual, a partir da festa, criando a tradição de visitar o litoral no dia de Iemanjá, fazendo dela um ritual no sentido dado por Peirano (2003):

Agimos como se desconhecêssemos que forma e conteúdo estão sempre combinados e associamos o ritual apenas à forma, isto é, à convencionalidade, à rigidez, ao tradicionalismo e ao status quo. Tudo se passa como se nós, modernos, guiados pela livre vontade, estivéssemos liberados deste fenômeno do passado. Em suma, usamos o termo ritual no dia-a-dia com uma conotação de fenômeno formal e arcaico. (PEIRANO, 2003 p. 7)

A cidade e sua estrutura passam a ser palco de um ritual, pois a atividade de lazer não aconteceria sem “a porção cerimônia religiosa da festa”.

Os rituais públicos em louvor à Iemanjá nas praias das cidades brasileiras demonstram, assim como a religião vai consagrando espaços naturais, “institucionalizando-os” conforme sua visão sagrada e abrindo canais de diálogo com outras esferas da sociedade abrangente para tornar esta visão legítima e aceita como parte integrante do cotidiano da vida cultural e religiosa da cidade. (SILVA, 1995, p.205)

6 RITUAIS PARA AS COMPRAS, COMPRAS PARA OS RITUAIS

6.1 DO PROFANO AO SAGRADO, DE MERCADORIA À OFERENDA

Como pôde ser observado em campo e na literatura, há um percurso até um objeto tornar-se sagrado para as religiões de matriz africana. É durante esse trajeto que os saberes e os segredos que estão contidos na esfera espiritual passam a incorporar o objeto, que deixa de ser profano e torna-se sagrado. É também nesse mecanismo de sacralização que a força do Axé de um templo ou sacerdote pode ser comprovada. Em seu estudo sobre o percurso que artigos, na idade média, faziam até tornarem-se relíquias, o autor deste artigo, Patrick Geary (2008), parte da visão de que as relíquias são objetos dotados de poderes sobrenaturais, inseridos no contexto da devoção religiosa e originalmente e não seriam bens destinados à circulação e à troca. Outro aspecto importante, os artigos de prestígio, entre eles as relíquias, não circulavam em um contexto comercial. A construção do valor, significado e função do objeto que era tido como relíquia partia de uma construção social e estava intrinsecamente relacionada ao local. Quando transferida, a relíquia deveria passar por uma série de provas de sua autenticidade junto à sociedade e assim adquiria novo valor e significado sagrado, de acordo com as novas estruturas sociais e culturais.

Quando uma relíquia se mudava de uma comunidade para outra, fosse por meio de dádiva, de compra ou de roubo, era impossível transferir segura ou simultaneamente a função ou o significado de que desfrutava em seu antigo local. Tinha de ser submetida a algum tipo de transformação cultural para poder adquirir status e significação nesse novo contexto. (GEARY, 2008, p.231)

Este mecanismo de ressignificação, trazido pelo autor, pode comparar-se à lógica da aquisição de mercadorias para as oferendas e rituais. Depois de adquiridas em mercados, passarão por um processo ritual, adquirindo um significado na cosmologia religiosa e entre os fiéis, que atestarão sua eficácia no momento de utilizá-las no rito.

Além de mercadorias que se tornam oferendas, num templo afro-gaúcho há uma série de artefatos que podem ser tidos como relíquias pelos critérios de valor sagrado,

ancestralidade e importância para a realização do ritual e para a comunidade religiosa. Pai Maíke conta que o objeto mais sagrado, aquele que sem ele o templo não poderia existir e nenhum ritual poderia acontecer, é o assentamento ²⁸ dos Orixás:

“Toda casa tem o assentamento dos Orixás, que é sagrado. No meu caso, como filho de Ogum, o objeto que representa meu assentamento são as espadas de Ogum. Elas são as armas que defendem a casa. Elas são trabalhadas energeticamente e devem ser muito bem cuidadas, pois elas defendem e protegem o templo.” (Maíke de Ogum, 19 de abril de 2019).

Maíke diz que as casas de religião vão acumulando as místicas dos seus ancestrais. Por exemplo, ele herdou uma sineta que fazia parte do “Axé de Búzios” de sua mãe. Do seu pai herdou uma imagem de Santo Antônio e uma corrente que era do “Assentamento do Bará”, Orixá regente do seu pai, que fazem uma conexão afetiva com familiares, mas também, na visão dos adeptos, uma importante ligação com a ancestralidade africana. No salão principal, do templo comandado por Pai Maíke, há um retrato de sua mãe, acima da porta do quarto de santo e, nos rituais, a sua Orixá regente, Oxum, ainda é homenageada em honra à fundadora da casa. Quando participei de festas em sua casa, notei que os irmãos consanguíneos de Maíke dispensam uma preocupação maior do que os demais filiados, para que as cerimônias sejam realizadas dentro do que prescreve o fundamento. Isso aparecia nas atitudes como a de chamar a atenção para que fiéis e convidados não fotografassem os rituais ou para que mantivessem a ordem da cozinha e outras solicitações que demonstravam apego aos laços de sangue e respeito aos ensinamentos herdados dos fundadores da casa.

6.2 MERCADORIAS E OFERENDAS

Quando se trata de adquirir mercadorias, fundamentalmente, o que está sendo levado em consideração é a utilidade, o fim a que elas se destinam. Sua escolha acontece com base numa série de pré-requisitos, sempre relacionados com os aspectos culturais, critérios determinados tanto pelo Pai-de-santo e pela tradição ritualística em si.

No caso da religião de matriz africana que a mercadoria será transformada em oferenda às divindades, uma série de saberes e fundamentos são operacionalizados dentro de um regime próprio de moralidades, preceitos, ritos, que darão a destinação correta de cada mercadoria dentro do espaço ritual.

O trajeto que as mercadorias percorrem ao sair das prateleiras dos mercados até os templos, onde se tornam oferendas, e a sua mudança de *status* decorrente deste ciclo, pode ser pensado como a sua biografia, de acordo com o que escreve Kopitoff (2008):

Uma biografia econômica culturalmente informada de um objeto o encarará como uma entidade culturalmente construída, dotada de significados culturalmente específicos e classificada e reclassificada em categorias culturalmente constituídas. (KOPITOFF, 2008. P.94)

Na sua visão, ao elaborar um esquema para se estudar as mercadorias, propõe que se analise o percurso percorrido pelo objeto até seu destino final. O sentido que se dá ao objeto nesse caminho revela um pano de fundo moral e cultural, que determina as características subjetivas utilizadas para definir o que é “mercadoria” e o que é “coisa sagrada”.

Para Douglas e Isherwood o ato de consumir também é um ritual, ou como escrevem: “O consumo usa os bens para tornar firme e visível um conjunto particular de julgamentos nos processos fluidos de classificar pessoas e eventos. E agora o definimos como uma atividade ritual.” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013, p.113).

Renata Pittas Di Giorgio (2009) em seu trabalho de conclusão de curso sobre o comércio religioso em Porto Alegre, apresenta um estudo das principais características dos estabelecimentos comerciais voltados aos artigos religiosos, os costumes da clientela destes estabelecimentos e as relações sociais que se estabelecem neste campo. Neste trabalho ela divide por zonas o centro da capital do Rio Grande do Sul e os produtos afro-brasileiros apareceriam no que ela denominou como “a parte de baixo

do centro” o mercado público e seus arredores. O bairro Partenon, conforme a autora, também seria um lugar onde se registra um grande número de comércios especializados em artigos para Umbanda e Batuque. Di Giorgio (2015) aborda os circuitos dos objetos religiosos e como os hábitos de consumo dos adeptos religiosos conformam o mercado desses artigos.

Nos templos em que estive pesquisando para este trabalho pude notar algumas das características apresentadas pela autora nas suas pesquisas quando à aquisição de mercadorias religiosas. Uma delas é a procura pelos comércios localizados no Mercado Público de Porto Alegre, pelo fato de agregar um número grande de lojas especializadas nos produtos religiosos que costumam ser adquiridos pelos fiéis. Outra seria a busca por lojas de “confiança” pelos adeptos, nas quais os atendentes “entendem” de religião e, por isso, sabem como deve ser o artigo de acordo com sua finalidade. O conhecimento da proveniência da fonte dos produtos para a religião é fundamental para o seu sucesso de acordo com os colaboradores desta pesquisa.

No relato de Fernando, que mora e tem sua casa de religião no Lami, extremo sul de Porto Alegre, as compras costumam ser feitas em estabelecimentos específicos também na zona sul de Porto Alegre. Sendo adepto de Umbanda, nos rituais que realiza não há necessidade de animais para sacrifício e pode-se dizer que os materiais que ele utiliza são mais básicos e facilmente encontrados no comércio não especializado do que aqueles necessários aos rituais realizados na outra casa que é de Nação. Suas compras basicamente consistem em ervas, velas coloridas para os Orixás e as bebidas para colocar no Congá²⁹.

Já na casa de Pai Maíke de Ogum, que realiza rituais que envolvem animais, em geral galos, galinhas e cabritos, a rotina de compras destes produtos envolve a escolha de fornecedores de confiança e conhecedores da religião e dos fundamentos, pois estes devem criar os bichos de acordo com um protocolo de cuidados especiais, em granjas e fazendas próprias para isso.

Normalmente é Maíke que faz e organiza as compras no seu templo, fazendo listas e delegando tarefas aos adeptos. Para ele, a organização de um ritual é

²⁹ A palavra “congá” é utilizada no ritual de umbanda para denominar o “altar sagrado” do terreiro. Este altar é composto de imagens de santos católicos, caboclos, preto-velhos, ciganos e outros. O congá, normalmente, situa-se no fundo do terreiro, de frente para o público.

considerada uma atividade de equipe, pois cada um tem seus afazeres dentro da organização de uma festa, começando com as compras, as caronas de automóvel e as funções na cerimônia.

Os trabalhos que envolvem os bichos utilizados nos rituais são obrigatoriamente tarefa do Pai-de-santo, pois como explicou Maike,

“Tem que ver, tem que olhar, somente eu sei o que precisa, o que foi determinado (pelo Orixá ou pelo fundamento religioso), pois são coisas bem específicas e sou eu que sei enquanto sacerdote.” (Maike de Ogum, 19 de abril de 2019)

O sacrifício dos animais nos rituais afro-brasileiros não é simplesmente o ato de matá-los e oferece-los às divindades. Há uma série de procedimentos que devem ser seguidos para que se obtenha o Axé junto ao Orixá. Aprender sobre o sacrifício e a função dos animais na religião é um fundamento, ensinando nas doutrinas e que eleva os bichos a um patamar de coisa sagrada e dotada de uma “missão” ao ter sua vida doada à divindade. Aprende-se que tem uma maneira específica de sacrificar, executada por uma pessoa habilitada que não deixará o animal sofrer e nem sentir dor, caso contrário, a sua carne não será bem-vinda pelo Orixá e o ciclo do Axé não ficará completo.

Quem faz o corte é o Pai-de-Santo, pois é preciso ter o chamado “Axé de Faca”, que é um grau concedido aos adeptos que possuem todas as “obrigações” completadas dentro da religião (Nação). O corte acontece geralmente dentro de um ritual maior, como, por exemplo, uma iniciação de filhos. Nenhuma parte do animal sacrificado é colocada fora. O couro servirá para os atabaques e seu tratamento também obedecerá aos preceitos da religião. As partes da carne que servirão aos Orixás são separadas e preparadas com esta finalidade e deixadas dentro do Pejí por um tempo determinado. Todos os demais são preparados e servidos no Xirê (cabritos e carneiros assados, galos e galinhas cozidos ou assados, também servidos com farofa.).

As outras partes serão cozidas e servidas na festa ou nas refeições dos filiados que estão trabalhando naquela obrigação, sempre com o sentido de confraternização, de refeição em família, de filhos reunidos com pai ou mãe, repartindo o Axé do Orixá que recebeu a oferenda. As casas costumam fazer o sacrifício dos animais do seu Orixá regente uma vez por ano justamente com a finalidade de renovação das energias vitais.

Quando fala sobre o atendimento dos comerciantes de artigos religiosos estar relacionado com o conhecimento ou prática religiosa, Di Giorgio (2015) coloca algo que foi marcante na minha pesquisa de campo: tanto os líderes quanto os adeptos compram apenas em lugares conhecidos de antemão em função da qualidade dos produtos oferecidos e adequação de cada item necessário para um ritual, pois é preciso ter conhecimento da religião para fornecer o “artigo certo” para cada ocasião, portanto, a eficácia do ritual é conseguida a partir da combinação dos conhecimentos do fundamento e da adequação da matéria-prima empregada. Outro dado importante levantado em campo quanto às razões para a escolha de um estabelecimento comercial, foi a necessidade do mesmo fornecedor possuir todos os produtos de uma lista, para agilizar as compras e poupar o tempo dos adeptos, indicando escolhas baseadas na racionalidade e na busca de eficiência de acordo com o que coloca Laís, colaboradora da pesquisa, quando perguntada sobre as compras:

“... comprar as coisas é ir e comprar, achar tempo, fazer a correria. Já fiz várias coisas de última hora, ter que ir ao centro porque não achei as flores em outro lugar, ter que ir na (casa de artigos religiosos) São Sebastião quase fechando, caminhar quilômetros atrás de um item, ir a várias florais pra fechar a lista, essas coisas... Gosto da São Sebastião porque tem tudo, ou quase tudo, daí o que não tem compro na Pae Ogum (bairro Partenon) ou na Rainha do Mar quando vou ao Mercado Público.” (Laís, 20 de dezembro de 2018).

Em segundo lugar, conta o tratamento despendido ao cliente por parte dos vendedores, sendo valorizados os que tratam com certa distinção aqueles que frequentam a loja há mais tempo e que demonstram maior conhecimento acerca dos produtos.

Para exemplificar este fato temos a informação de Fernando que sempre utiliza a mesma casa de ervas no centro da cidade e que recomenda aos seus clientes e adeptos que digam que foram indicados por ele para que ganhem um desconto. Fernando informa na sua fala que prefere que os clientes comprem a coisa certa no lugar certo e por isso abre mão do desconto que a casa de religião ganharia, deixando-o para os clientes e adeptos da sua casa. Este hábito indica a presença de uma lógica de ação que apareceu muitas vezes e de muitas formas na minha pesquisa: a prevalência da adequação dos rituais religiosos sobre os interesses econômicos.

Ari Oro (1998) ao trazer alguns aspectos das práticas econômicas das casas de religião brasileiras que expandiram seu atendimento aos países do Prata, atenta para

algo que chamou de “a lógica do terreiro” em oposição à “lógica do capitalismo”. Para ele os pais ou mães de santo aplicaram os ganhos econômicos fruto desta ampliação dos serviços religiosos na própria religião, caracterizada por ser materialmente dispendiosa, e não em benefícios pessoais ou bens convencionais, motivados pela ampliação dos capitais que possuem valor no meio religioso:

Mas deve-se também a razões simbólicas. Em primeiro lugar, a conquista de maior prestígio. Ou seja, vivendo num meio sócio religioso altamente concorrencial e competitivo, os pais e mães-de-santo investem seus rendimentos preferencialmente nos símbolos de prestígio internos ao próprio meio e não nos indicadores de prestígio externos aos terreiros. Em segundo lugar, retribuição e oferta aos próprios Orixás dos benefícios alcançados por seu intermédio. (ORO, 1998, p.16)

A escolha das mercadorias que passarão por um ritual de sacralização, cumprindo várias etapas desde quando saem do mercado, até chegarem à divindade em forma de oferenda, leva em conta a tradição, o saber escolher e também, depois, saber preparar uma oferenda para esta que tenha eficácia junto aos Orixás. Na prateleira do mercado, como exemplificou Laís em uma de nossas conversas, um pacote de canjica de milho é apenas um alimento, uma mercadoria, mas na casa de religião, aquela canjica vai passar por um processo de purificação, sacralização, será combinada com outros ingredientes até resultar numa oferenda para uma divindade. Além de ser oferenda, ela vai adquirir significados e passar a fazer parte do sagrado. Pode se dizer o mesmo para as roupas, e todos os objetos que fazem parte do ritual. O sagrado é alcançado muito mais a partir da ressignificação e manutenção das ações que dotam o objeto de eficácia do que na matéria em si:

“As roupas de religião têm critérios para seu uso e cuidados por fazerem parte do “sagrado”. A roupa de religião não pode pegar sol, tem que secar a sombra, lavar a mão, branquear sem alvejante... tem que estar tudo impecavelmente limpo imaculado, o que é branco estar branco...” (Maike de Ogum, 19 de abril de 2019).

6.3 O AXÉ NO ALIMENTO DAS DIVINDADES

Uma questão bastante significativa nos rituais afro-brasileiros é a presença de comidas. Nas religiões de matriz africana, as divindades “comem” e, assim, o alimento

é um bem importante, que media a relação dos humanos com os deuses. Ele é a base das cerimônias, seja em forma de oferendas, seja para ser compartilhado entre os adeptos e convidados nas festas, podendo ser considerado o elemento de uma cerimônia afro-religiosa que melhor representa o Mana de Marcel Mauss.

Para prepará-los e consumi-los há uma série de protocolos a serem seguidos, pois eles constituem parte dos segredos da religião. É na cozinha que as comidas passarão a ter atributos mágicos e assim, terem eficácia junto às divindades. Um exemplo claro: o que acontece no ritual em que há sacrifícios de animais. Neles, primeiramente o sangue do animal alimenta ritualisticamente a divindade. Depois, suas carnes são cozidas e distribuídas aos participantes da festa, fazendo energia divina circular, como acreditam os adeptos religiosos.

A partir do alimento, potencializa-se a concepção de coletividade, propaga-se a sabedoria de culto aos Orixás e garante-se a manutenção da tradição africana, não ficando restrito apenas ao seu preparo e consumo, como explica Corrêa:

'Alimento', entretanto, deve ser entendido numa dimensão ampla, pois além das comidas rituais propriamente ditas, há ingredientes como sal, açúcar, pimenta, vinagre, mel, óleos comestíveis, água, bebidas alcoólicas ou não, hortaliças, frutas, ervas de folhas diversas, que compõem a culinária batuqueira. Porém, para os seres sobrenaturais o de maior valor é o sangue dos animais sacrificados nos rituais." (CORREA, 1996, p. 3).

A propósito da grande quantidade de alimentos oferecida nos cultos afro-gaúchos, de acordo com Corrêa (1996), a sua lógica é oposta à forma de operar do capitalismo ocidental que dá prestígio e reconhecimento àquele que acumula a riqueza. No Batuque, tem prestígio quem distribui. Quanto mais um templo oferece, mais poderosos são seus dirigentes e seu Orixá protetor. E assim, ter condições de dar uma festa com comida farta é sinônimo de poder do Orixá e de eficácia do sacerdote que sabe como utilizar tal poder, dando prestígio à casa de religião e sendo motivo de orgulho de seus filiados.

Fortalecendo a crença de circulação de Axé através da fartura e da distribuição, durante os rituais, além da chamada "mesa", que permite que iniciados e convidados compartilhem das comidas sagradas, depois da sequência de rezas, as divindades

distribuem alimentos, e, no final de uma festa, ainda pode-se levar os alimentos que foram servidos,

Como se não bastasse, cada um leva para casa um pacote - o mercado - no qual há pequenas porções das principais comidas preparadas. Comer dessas comidas é sacralizar-se, se o mercado permite estender tais benefícios aos familiares que ficaram em casa. (CORREA, 1996, p.7)

De acordo com Pai Maíke, objetos e alimentos são fundamentais, essenciais para a sua religião. Não existe maneira de executar o ritual sem eles, porque eles são necessários para trazer a força do Orixá dentro da ritualística. É a partir do alimento, do objeto que se concentra na força desejada e um detalhe que não esteja de acordo pode colocar tudo a perder. A importância dos alimentos, da sua procedência e preparo adequado nas celebrações religiosas garantirá a eficácia do ritual. Esta afirmação intensifica-se a partir da fala de Maíke a respeito da dificuldade de se encontrar os itens necessários para realizar as cerimônias no comércio:

“Os objetos não são sempre coisas comuns e fáceis de achar, além disso, mudam de região para região do Brasil e até do estado (Rio Grande do Sul). Normalmente se acha a maioria deles num mercado público. Além daqueles materiais conhecidos das floras, as ervas, os alguidares, as velas, utilizamos muitos grãos que passam por um preparo que é mágico. Porque se tu não souberes preparar, tu não vais obter o efeito que tu esperarias obter. O batuque começa e termina na cozinha! Para extrair a força mágica daquela coisa, depois do quarto de santo é na cozinha onde tudo acontece.” (Maíke de Ogum, 19 de abril de 2019).

Para garantir que o ciclo do Axé seja completo, as escolhas dos produtos e alimentos que serão oferecidos nas festas seguem critérios rigorosos, prescritos pelos preceitos e supervisionados pelo Babalorixá. Os produtos dos rituais precisam ser de confiança, de qualidade e, assim como coloca Di Giorgio,

Um estabelecimento confiável é parte importante nesse circuito religioso, pois passa a credibilidade de que aquele alimento foi corretamente armazenado e possui as características necessárias para ser utilizado nos preparos rituais. Percebemos como algumas crenças religiosas têm a capacidade de se

materializar no comércio dos artigos e, desta forma, conformar suas práticas comerciais. Isso fica bem claro no comércio religioso de alimentos, que diz respeito à configuração materiais das crenças, dos terreiros e das práticas rituais desenvolvidas neles. A fé tem o poder de determinar a utilização de determinados objetos e, conseqüentemente, determinar a demanda comercial nas lojas específicas. (DI GIORGIO, 2015, p.106)

6.4 OS ARRANJOS DO SAGRADO NUM COTIDIANO PROFANO

Norton Corrêa (2006), ao descrever como funciona a economia da Nação na sua pesquisa a define como:

[...] movimentação de bens materiais que a dinâmica destes templos envolve, ou seja: como obtêm os recursos (receita) e como os emprega (despesa) e qual a sua natureza (dinheiro ou bens). (Corrêa, 2006, p. 83)

O autor considera que a maior fonte de receitas de uma casa de religião são os serviços de leitura de cartas e búzios realizados pelo Babalorixá ou lalorixá. É através da interpretação do que dizem as cartas e os búzios, instrumentos divinatórios de comunicação com as entidades cultuadas, que são indicados os trabalhos ou rituais a serem feitos pelos consulentes, incluindo-se os serviços espirituais tais como as limpezas energéticas e os trabalhos maiores para questões como saúde, amor, família ou negócios que poderão envolver oferendas e sacrifícios e uma preparação mais elaborada.

Durante esta pesquisa, muitas vezes ouvi dos meus interlocutores a expressão “tratamento” para designar os serviços prestados pelo templo. O consulente estaria “se tratando” em uma casa, desejando a “cura” de um problema que seria solucionado se tudo o que foi prescrito for realizado.

Como relatou Fernando, líder da casa no Lami, na Umbanda além do processo iniciático e as obrigações de confirmação serem mais simples em relação aos rituais da Nação, pois, são usadas apenas bebidas e ervas, itens de valor bastante acessível, e não havendo a necessidade de ficar recluso no templo por parte do iniciado, o seu custo costuma ser muito baixo. Da mesma forma para os rituais da Umbanda, que também

não envolvem materiais de custo elevado, utilizando normalmente apenas alimentos, flores e velas.

No templo de Fernando, não há uma entrada certa de dinheiro, pois não cobra mensalidades dos adeptos, como é o costume de muitas casas. Os banhos de descarga energética (banho ritual, em geral à base de ervas, realizado para limpeza energética), reforços de santo (é comum entre os médiuns de Umbanda fazer reforço do ritual iniciático depois de um tempo de iniciação para fortalecer o vínculo sagrado com os deuses) e a leitura de cartas não são pagos pelos médiuns, havendo uma clientela de fora, esporádica e reduzida para isso, sendo atendida apenas quando Fernando está disponível. Desta forma a casa baseia-se num sistema de manutenção através de doações e ajudas por parte dos adeptos.

Fernando mencionou também que faz rifas de objetos para levantar fundos e abater dos gastos das compras de produtos e os custos das celebrações não saírem tão caros para os médiuns. Estes objetos são, em geral, presentes recebidos dos adeptos e frequentadores do templo, como panelas, perfumes, entre outros. Fernando relata que a casa também recebe muitas doações dos adeptos e de pessoas da comunidade relacionadas com a obtenção de uma “graça”. Foi assim, por exemplo, que recebeu os azulejos que utilizou na reforma do terreiro.

Para as leituras de cartas e búzios, os Babalorixás costumam ter um preço fixo, e este valor pode estar ligado ao status que o Pai-de-santo ou a casa têm entre os membros da comunidade. No caso de Fernando, que trabalha numa região muito pobre de Porto Alegre, o valor que costuma cobrar de 50 reais para a leitura de cartas é considerado baixo, mas, como me explicou em entrevista, Gabriel, o seu companheiro e auxiliar na administração da casa, a população do Lami tem uma renda muito baixa e os clientes não poderiam pagar mais. Quando Fernando atende semanalmente no município do interior, na região da Serra do Rio Grande do Sul, onde mantém um consultório de psicologia e eventualmente faz a leitura de cartas, ele pode aumentar o valor cobrado, pois a renda das pessoas de lá é maior e o preço chega a 120 reais.

Quando se calcula o valor da realização de um trabalho, como me explicaram os adeptos que colaboraram com esta pesquisa, cobra-se o material, que são os produtos utilizados, tais como velas, alimentos, alguidares, entre outros e o Axé, que é um cálculo feito considerando o número mítico do Orixá que está envolvido na questão. Normalmente é a quantia destinada ao Axé que fica no caixa da casa para custeio de despesas de rotina e manutenção do templo.

Em conversa com César, adepto da casa do Pai Maike de Ogum, pedi que ele me explicasse como funcionavam os “cálculos” dos valores cobrados pelas limpezas, trabalhos e demais serviços oferecidos ao público de um templo afro-brasileiro. Esses valores também são chamados de Axé pelos adeptos e costuma-se utilizar a simbologia presente nos números dos Orixás envolvidos na demanda para se chegar ao “valor” final. César enfatizou que não devemos nunca considerar um valor monetário e sim num número, a simbologia do número, pois cada Orixá pertence a um grupo, classificado por suas características míticas e cada grupo desses é representado por um número e seu múltiplos, então, como ele disse,

“Se for um trabalho para Xangô, pensa-se o seu número, que é o 6 e seus múltiplos para fazer o cálculo. Não é que tenha um valor, não vamos botar num valor monetário e sim no simbólico. O número é o símbolo. Cada Orixá tem o seu número e este número entra na sua conta para representá-lo.” (César, 10 de janeiro de 2019).

Na gestão dos gastos de uma casa, os custos mais elevados, segundo Corrêa (2006), são os dos rituais que envolvem sacrifícios animais, como por exemplo, a iniciação de novos adeptos. No caso das iniciações e outros rituais para os adeptos o costume é que eles mesmos arquem com os custos do ritual, podendo ser rateado entre os filhos da casa, dependendo das circunstâncias. Por exemplo, na casa de Pai Maike está previsto para o mês de julho de 2019 uma homenagem à Ogum, quando serão comemorados os seus 40 anos de “aprontamento”, e o gasto mínimo previsto é de 30 mil reais, apenas para a parte do material da obrigação. Na ocasião, além da festa, haverá três semanas de rituais de obrigação dele, da casa e de aproximadamente 20 filhos, entre eles os novos iniciados do templo que estarão fazendo “chão” na mesma época.

Conforme Pai Maike de Ogum relatou em entrevista, os adeptos da casa já vinham se organizando desde julho de 2018, a pedido do Babalorixá, para esta obrigação, tanto com a parte financeira, quanto com o tempo de dedicação ao templo. Os que trabalham em empregos fixos planejam tirar férias, para ter uma disponibilidade maior para o ritual religioso.

Quando acontecem rituais que demandam um grande número de adeptos e muitas horas de trabalho, Pai Maike costuma dividir em escalas, para que nenhum filho

fique sobrecarregado. Durante a realização desta pesquisa o templo passava por uma reforma. Uma das filhas da casa assumiu a tarefa de administrar as contas e todos os valores arrecadados que sobravam depois de pagar as despesas de manutenção são direcionados à finalização da obra. As obras estavam sendo realizadas em mutirão pelos adeptos aos sábados e domingos, empenhados em finalizá-las até o mês de julho (2019) em função desta comemoração e importante obrigação para o Orixá regente da casa, Ogum.

6.5 DINHEIRO DAS COMPRAS, DINHEIRO DO AXÉ

Para articular a questão da compra de bens materiais no âmbito da ação religiosa e a presença do dinheiro nesse contexto, além das elaborações trazidas por Baptista (2006), utilizarei as produções de Viviana Zelizer sobre o tema.

Algumas destas noções são apresentadas no artigo *Pagos y Lazos Sociales* (2008), no qual a autora aponta que embora as pessoas façam distinções entre os tipos de pagamentos e tipos de moedas utilizadas no cotidiano, a presença do dinheiro não anula os laços pessoais, sociais e morais que existem entre os indivíduos, “[...] *la gente se preocupa mucho en hacer esas distinciones; la transferencia (monetaria) incorrecta desafía, confunde o viola la definición de las relaciones sociales particulares.*” (ZELIZER, 2008, p. 3)

Para Zelizer (2008), nas sociedades contemporâneas, o pagamento realizado em dinheiro ou em forma de presentes passou a ser uma prática cultural e social complexa e não apenas uma atividade econômica, naturalizando a sua presença em meios como as relações afetivas. Nas religiões afro-gaúchas nota-se a participação de dinheiro e de mercadorias funcionando como meios necessários para que determinadas ações aconteçam. A sua presença também é aceita, fazendo deles elementos que irão permitir acessar o sagrado no ritual. A fala da informante, quando perguntada sobre como ela enxerga a necessidade de comprar tantos objetos para a atividade religiosa da qual ela é filiada em oposição à finalidade espiritual que uma religião pressupõe ilustra esta questão:

“Não é uma questão, para mim, e acho que não é uma questão pra religião como um todo. As coisas simbolizam algo, ou, no caso da comida, é oferecida ao Orixá porque é o que ele come. Além do que, não se oferta coisas aos

Orixás para ser moeda de troca, mas para que eles saibam que temos respeito e estamos doando ou devolvendo o que é deles.” (Laís, 20 de dezembro de 2018).

É através do dinheiro que os adeptos adquirem os materiais que serão utilizados no ritual, elementos estes que podem ser comprados em comércios especializados ou convencionais, e que serão sacralizados a partir de um ritual que irá ressignificá-los. A sua necessidade para a atividade religiosa não se mostra como um elemento oposto à fé e à tradição, pelo contrário, a presença e o uso do dinheiro são naturalizados e administrados pelos fiéis.

O que escrevem Douglas e Isherwood (2013) sobre as sanções sociais que limitam ou proíbem a participação do dinheiro em uma relação, confirmando que a cultura e a moral de cada grupo social direcionam seus atos:

Esta é, sem dúvida, a razão pela qual, em nossa sociedade, a linha que separa o dinheiro do presente é tão cuidadosamente traçada. É correto mandar flores para uma tia no hospital, mas nunca mandar o dinheiro que elas custariam com um bilhete dizendo “vá comprar flores”; é certo oferecer um almoço ou uma bebida, mas nunca o preço do almoço ou da bebida. (p.102)

Cada uma das casas que pesquisei possui uma política própria de organização dos recursos e mobilização de gastos para os rituais.

Na casa do Lami, que é um centro de Umbanda, seu líder Fernando costuma ele próprio realizar as compras e depois dividir os valores entre os médiuns da casa, pois, conforme ele afirma, fica mais fácil de administrar o gasto e o custo é igual para todos. Fernando acredita que dessa forma evita-se “disputas” entre os filhos, pois, se cada um optasse por aquilo que levaria como contribuição, geraria desequilíbrio entre os adeptos.

“Aqui na minha casa eu faço assim com as compras: eu fui lá comprei e gastei 100 reais, eu compro e divido e cada médium dá igual. Senão um vai querer dar a bandeja (de frutas) de 10 reais, de 20 reais, outro de 30 reais...aqui não acontece por causa do ego,...e depois virem dizer ...” mas eu dei mais “... eu compro e divido, se somos em 10 divido em 10; em 8 divido em oito. Desde o início da casa faço assim.” (Fernando, 28 de julho de 2017)

Em entrevista, Fernando enfatizou a sua rigidez com a organização e a gerência do templo, bem como a sua preocupação em não desperdiçar recursos e materiais, reutilizando tudo que pode (papéis e tecidos utilizados nas decorações das festas, por exemplo), e, além de dividir os custos entre os filiados, ele divide também as tarefas

durante os rituais e de limpeza da casa depois das festas. Na opinião dele, outro aspecto que acaba interferindo na economia do templo é o fato dele não depender da religião para o seu sustento, pois tem sua profissão. Como possui uma casa com um número reduzido de adeptos, realiza os rituais quinzenalmente, tornando-se menos dispendioso para o templo e os fiéis.

Em festas populares da Umbanda e que atraem um grande público, como a de Cosme e Damião, que são “entidades crianças”, Fernando costuma fazer um evento grande e chamar as pessoas do bairro, em especial as crianças carentes. Para esta festa ele pede a colaboração de pessoas da comunidade para oferecer doces, pipocas, bolos, salgadinhos, refrigerantes, brinquedos e presentes ao público infantil da região. Já na Homenagem aos Ciganos, que é uma festa que, de acordo com Fernando, se gasta muito, pois é muito rica em decorações e alimentos, costuma preparar um “banquete” com os alimentos considerados típicos dos ciganos (porco assado, lentilha, vinhos, champanhes, doces de massa, entre outros) e vender os ingressos à comunidade, minimizando as despesas do templo.

No templo da Glória, comandado por Pai Maike de Ogum, que realiza além das festas da Umbanda, os rituais de Nação (Batuque) e estes muitas vezes envolvem o sacrifício de animais, a divisão dos gastos de uma festa ou ritual de obrigação é feita de forma diferente: na maioria das vezes, fica a cargo dos filhos a escolha dos itens que levarão a partir de uma lista elaborada previamente ou da decisão de cada um quanto ao valor que contribuirão na ocasião. Maike argumenta que os filhos gostam de levar os objetos e alimentos característicos do seu Orixá³⁰ e por isso deixa livre para que eles dividam as compras e contribuições de acordo com o investimento que pretendem fazer. Nas festas maiores, explica ele, a casa acaba bancando uma parte maior dos gastos com o dinheiro arrecadado em outras oportunidades, com os serviços prestados aos clientes, por exemplo.

Para as iniciações e obrigações, em geral os gastos que são altos ficam por conta do próprio adepto que está realizando a “obrigação”, quando se trata de um trabalho para um dos filhos da casa. Caso seja necessário algo de custo muito elevado, Pai

³⁰ Para as religiões de matriz africana cada divindade representa um arquétipo e nos símbolos que os representam, encontram-se elementos da natureza, objetos, cores, números, alimentos locais de devoção, entre outros.

Maike divide os custos e as tarefas para a compra entre seus filhos , como explica na sua fala :

“[...] se tu és cliente ou se tu és filho tem a diferença que a obrigação do meu filho, tendo ou não tendo dinheiro (o filho), o que está sendo pedido pelos Orixás ou Guias vai ser feito. Ou eu dou, ou o grupo (de fiéis) dá e assim ajudamos o filho. Aquele filho que está mal hoje, amanhã vai estar bem; e o que ajudou poderá precisar de ajuda; e o que teve ajuda poderá retribuir. Quando é cliente, vira uma prestação de serviço então se quiser que seja feito tem que pagar, paga o material e a mão do Babalorixá. E quando tem as obrigações (espirituais) da casa, distribuo (custos) entre todos os filhos. Enquanto Babalorixá , eu sei exatamente o que um filho consegue ou não consegue dar .” (Maike de Ogum, 19 de abril de 2019)

Maike ainda diferencia o dinheiro do templo, normalmente arrecadado junto aos adeptos para a realização dos rituais obrigatórios, e o dinheiro que provê o seu sustento, que entra através dos seus clientes, mas que muitas vezes fica reservado para as obrigações, pois como sacerdote e responsável pelo templo não pode deixar de fazê-las. Os clientes, como explicou Maike, são as pessoas que procuram a casa de religião para algum trabalho espiritual, ou como costumam dizer os féis, “para algum tratamento”. Diz ele que, destes costuma cobrar a consulta, pois normalmente joga-se búzios ou cartas para verificar a questão a ser resolvida e procurar aconselhamento com os Orixás. Se as cartas ou búzios indicam a necessidade de se realizar algum trabalho, cobra-se o material e a “mão”. A mão como dizem os iniciados, é o “poder” do Babalorixá, é acumulado a partir da experiência, do conhecimento religioso, e está diretamente relacionada à eficácia.

Verifica-se nas falas dos líderes dos templos pesquisados que há uma gestão dos recursos financeiros baseada nas informações que cada líder tem da vida de seus filhos e das necessidades (rituais) das casas de religião enquanto espaço coletivo. Sublinhando as principais características das religiões de matriz africanas, o senso comunitário e entendimento de “família” de santo, expresso na fala a seguir:

“A coisa comunitária é muito forte na minha religião, na minha casa...a gente se junta e faz a mágica. A solidariedade é muito forte e o Pai-de-santo é muito responsável... O Axé se mobiliza...isso que é legal, a gente se mobiliza e a gente faz acontecer... o Ifá disse isso (joga-se búzios para perguntar por exemplo se deve ser feita uma limpeza para determinado assunto e quais itens tem que ter), vamos fazer acontecer , nos mobilizamos e acontece!” (Cesar, 10 de janeiro de 2019)

Um ponto de convergência, é que, nos dois casos a gestão dos recursos, a presença das ajudas mútuas e das doações aparece como ações habituais dentro das

famílias-de-santo, podendo ser consideradas elementos característicos dos templos afro-brasileiros e do sacerdócio, como nos aponta Oro:

Ora, nesta religião de deuses ricos e fiéis pobres, a caridade e a cooperação são constantes no interior dos terreiros, não configurando isso porém uma obrigação penosa, mas, como dizia R. Bastide, um “privilegio que não é concedido a qualquer um” (Bastide, 1971:318). Igualmente, nesta religião de deuses ricos, os pais e mães-de-santo, além de sacerdotes, precisam se desempenhar enquanto microempresários para constituir um fundo econômico capaz de garantir a infraestrutura e o funcionamento do terreiro, além do seu próprio sustento e o de sua família. (ORO, 1998, p.8)

Baptista (2006) considera que nas casas de religião o dinheiro é aceito naturalmente, tratando-se de um mecanismo de troca já consagrado e moralmente aceito.

O que se pode perceber é que o cliente tem uma demanda claramente definida e por isso um dispêndio também definido. Um cliente pode desembolsar muito dinheiro em várias situações, porque compreende que está numa situação explícita de compra e venda de serviços. Para os membros da família o pagamento ou o preço destes serviços não é objeto de preocupações. Para um filho de santo, ao contrário, isso não pode existir, pois, sendo um “membro da família”, não pode ser tratado como “cliente”. (BAPTISTA, 2006 p.64)

Verifica-se este mecanismo de duas formas: há os clientes, que são as pessoas que utilizam os serviços que uma casa de religião oferece, tais como limpezas espirituais e jogos de cartas de tarô. Os clientes não possuem as mesmas obrigações que os filhos-de-santo, apenas contratam um serviço e pagam por ele, caracterizando uma relação de laços menos intensos com a comunidade religiosa. Por outro lado, dos filhos-de-santo, pessoas diretamente vinculadas ao Babalorixá e à casa de religião, obedecem a uma hierarquia estabelecida no seio da atividade religiosa e deles espera-se sempre algum tipo de contribuição material ou financeira, seja em função das compras para a realização de um ritual, seja em função de alguma ajuda solicitada pelo Pai-de-santo.

As trocas ocorridas no cotidiano do templo religioso acontecem de maneira sutil, respeitando o código ético do terreiro. Para Baptista (2006), o dinheiro assume outro significado na troca de coisas sagradas, pois além dele ser um elemento constitutivo das relações neste campo, respeita uma etiqueta própria de circulação. O autor considera que as relações de troca no âmbito religioso assumem um caráter misto, podendo envolver dom e mercadoria. São os atores que atribuem sentidos distintos, compatíveis com seus interesses e com o contexto. Embora não sejam motivadas pelo lucro, há interesses em jogo, constituindo uma economia própria na qual circulam os bens materiais, o dinheiro, os bens espirituais e o Axé. As trocas realizadas entre os

indivíduos pode não envolver o uso de dinheiro diretamente, porém há uma movimentação de recursos de outras ordens. Por exemplo, na organização das tarefas dos trabalhos religiosos propriamente ditos, que mobilizam, além do dinheiro, o tempo de dedicação para elaborá-los.

Outro elemento de troca seria o conhecimento necessário para realizar os rituais da forma correta e em conformidade com os preceitos da tradição religiosa (pai-de-santo, filhos mais velhos e cambonas) garantindo sua eficácia. É o que os adeptos chamam de “mão” e funciona, na lógica dos templos, como um verdadeiro instrumento de poder, legitimação e também como um capital. Ter um pai reconhecidamente poderoso é importantíssimo no meio religioso, pois como me explicara Pai Maike de Ogum “...acender uma vela aqui e uma coisa se resolver lá é uma forma de poder e muitos dos que entram para a religião visam ter este tipo de força e prestígio.”

Deve se considerar também aquilo que Baptista (2007) chamou de ajuda como um dos mecanismos que movimenta as relações nas casas de religião. Ela vai além da ação religiosa em si e do sustento da estrutura da casa e pode acontecer sob a forma de favores trocados entre os membros da comunidade para resolver uma questão fora do contexto religioso mas ainda entre os membros da comunidade.

Baptista (2007) considera a dinâmica das trocas entre os adeptos religiosos (os humanos) e as entidades cultuadas na religião (os deuses) como sendo uma relação de interdependência. Em que pese, os deuses necessitam da presença dos humanos para que existam e façam sentido, assim como o contrário, os adeptos, por acreditarem na existência dos deuses organizam a sua lógica de vida cotidiana em função desta crença, da sua fé e da demonstração de apreço e respeito pela religião e pelos deuses. Esta interdependência pode ser muito bem observada na rotina de trabalhos que uma festa religiosa demanda, por exemplo.

Na casa de Maike de Ogum, de acordo com as informações levantadas em campo, o sistema de entrada de dinheiro é muito parecido com o relatado por Norton Corrêa (2006). A maior parte do dinheiro que a casa arrecada é proveniente dos serviços de leitura das cartas e dos búzios e da possibilidade de algum trabalho espiritual para algum adepto ou para os clientes externos. Há um público que não pertence ao grupo dos fiéis religiosos que costuma acessar este tipo de serviço junto aos templos. Normalmente são conhecidos dos filhos-de-santo que procuram as casas através de indicação de conhecidos para a solução de problemas de saúde, amor, finanças, entre outros.

Outra forma de entrada de dinheiro no templo é através das “limpezas energéticas” realizadas em determinadas datas, como a de fechamento do ano, que acontece anualmente em dezembro, frequentadas pelos adeptos e abertas à comunidade externa. Nas “limpezas energéticas” realizadas em determinadas épocas pela casa, ritual este que atrai um grande número de pessoas da comunidade, organiza-se um caixa com dinheiro para dar de troco e um caderno para registros de entradas e saídas de dinheiro num canto do salão, normalmente dentro do Congá. Um dos adeptos fica encarregado de fazer a cobrança pelo serviço de limpeza espiritual e o devido controle das entradas de dinheiro. Há um valor fixo para a realização do serviço, anunciado em uma lousa no salão. O cálculo deste valor considera o número mítico relacionado às entidades envolvidas no ritual.

Conforme escreve Zelizer (2013), um circuito econômico se dá a partir de diversas relações sociais através do compartilhamento de valores, atividades e administração dos recursos econômicos daquele grupo.

Instead, circuits (in this case, circuits of commerce) define a special social structure. Every circuit certainly includes a network – that is, particular ties and relations – and boundary. But it also contains distinctive cultural materials, particular forms of economic transactions and media, as well as crucial relational work involved in the constant negotiation and maintenance of relations. Circuits therefore are not simply a culturally sensitive version of networks. Thinking about circuits raises questions about meanings and relational work that remain invisible to strictly network analysts. (ZELIZER, 2013, P. 307).

Os templos, os religiosos e os fornecedores de mercadorias para os rituais, fazem parte de um circuito, ao entenderem as lógicas e significados dos rituais, dos sacrifícios, das oferendas às divindades, obedecendo a fundamentos que ficam restritos ao grupo. Nos rituais, conhecem a maneira de se comportar, adotando posturas e práticas que são partilhadas, códigos que, para a eficácia do ritual, precisam ser dominados e ficam restritos ao circuito. Para que tudo isso aconteça, administram seu tempo, seus saberes e recursos econômicos e materiais.

Magnani, no seu livro “Um estudo antropológico sobre o circuito Neo-Esotérico na metrópole”, problematiza a possibilidade de haver uma marca comum, um estilo de

vida dos adeptos do “neo-eso”³¹, que funcionariam como marcas de comportamento que pudessem ser reconhecidas fora dos seus “pedaços”(espaços dentro da cidade utilizados como ponto de referência) , faz uma relação com aquilo Pierre Bourdieu elaborou sobre estruturas, habitus e estilos de vida:

“Quando se entra neste campo é obrigatória a referência às categorias de Pierre Bourdieu - Estruturas, Habitus e Estilos de vida(1983). Na análise desse autor, as categorias mencionadas encadeiam-se umas às outras a partir de uma série de determinações: os habitus, “ sistemas de disposições socialmente constituídos”, ancorados em estruturas objetivas , funcionam como mecanismos de reprodução dessas mesmas estruturas. Por outro lado, enquanto princípio unificador e gerador de todas as práticas, eles dão unidade aos estilos de vida, entendidos como todo conjunto de práticas, símbolos, distintivos e propriedades que expressam as condições de existência.” MAGNANI (1999, p.17)

Nos moldes do que escreve Magnani, entre os praticantes das religiões afro-gaúchas, há um conjunto de comportamentos, produtos, valores e símbolos que fazem sentido para aquele grupo e que por serem recorrentes, podem ser vistos como um padrão, que, juntamente com o conjunto dos bens e as maneiras que o grupo faz uso deles, podem sinalizar um “ estilo de vida” do adepto religioso.

O adepto típico da religião afro-gaúcha, reserva um dia da semana para “bater cabeça”, ou seja, saudar no templo o seu Orixá. Tem presença obrigatória nos rituais significativos da sua religião e naqueles do calendário do templo. Compromete-se na realização de tarefas no intuito de ajudar o ritual acontecer, na organização da festa, na contribuição com os gastos materiais necessários e, no dia do ritual, a presença enquanto fiel. Para tanto, faz arranjos entre estes afazeres e os da sua vida fora do templo. O fiel do Batuque também tem uma lógica de operar que inclui, quando passar por problemas, os serviços prestados por uma casa no seu itinerário de cura, em geral, uma leitura de cartas ou uma “limpeza”. Ele necessita de objetos e roupas adequadas para uso no ritual que são adquiridos em comércios específicos já que, conforme foi observado, existe uma rede específica de estabelecimentos comerciais e serviços que atendem a estas demandas.

³¹ Neo- eso para Magnani são os adeptos de um estilo de vida que reúnem várias práticas de cura e vida saudável e espiritualidade.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como demonstrado ao longo deste trabalho, pode-se afirmar que as religiões de matriz africana têm seu *ethos* fundamentado na lógica da dádiva. Sua base é fazer circular a energia divina, chamada de Axé pelos adeptos. O Axé é uma energia sagrada e coletiva que acomete e beneficia toda a comunidade religiosa. Por esta razão, neste ciclo, mantêm-se os laços de ajuda mútua e o zelo pelo Axé enquanto bem comum. Nestas religiões, a oferenda cria o vínculo com a divindade e este deve ser renovado a cada oportunidade, mantendo a base da relação.

Ao acompanhar os ritos que aqui descrevi, me foi possível compreender que a demonstração de apreço ao Orixá e a gratidão pelas graças obtidas justificam o montante de esforço, trabalho e dinheiro dispendidos nas obrigações, festas ou oferendas. Todavia, estas trocas acontecem dentro de um esquema que possui uma escala de valores e uma moralidade próprias da religião, não podendo ser comparadas ao “lucro” no sentido dado pelo capitalismo.

Assim, a fartura de alimentos, o grande número de convidados, a beleza da decoração do salão e das roupas dos adeptos que participam das festas são formas de demonstrar a força do Axé e o poder do sacerdote de uma casa. São vistos pelos religiosos como uma forma de circulação de energia divina.

A “lógica do Mana” e a “lógica da Eficácia” entram em jogo quando se percebe as maneiras de agir e pensar dos fiéis nos rituais e nas rotinas “mundanas” de uma casa de religião. Os sacerdotes são os principais responsáveis pela provisão dos recursos destinados aos rituais de cunho coletivo, assim como pela organização e divisão das tarefas para as cerimônias, garantindo, a partir da sua supervisão, que os objetos e mercadorias considerados adequados façam parte do rito.

As compras são feitas em fornecedores que garantem a procedência dos materiais para que estes funcionem conforme o esperado nas preparações e rituais. Todavia, para se tornarem oferendas, estas mercadorias dependem de que a “mão”, a força do “Axé” do sacerdote as transforme nos elementos mágicos de um ritual, podendo, assim, comunicarem-se com as divindades.

Os sacerdotes costumam separar o dinheiro de acordo com a sua origem e sua destinação. Os clientes, sempre pagarão pela realização dos serviços prestados por uma casa de religião. Os adeptos, nem sempre, pois, entende-se que é obrigação de um Pai-de-santo prover seu filho ou fazer com que a comunidade religiosa o auxilie numa eventual dificuldade. Há um senso comunitário que opera entre os filiados a uma casa de religião, justificado na manutenção do Axé, energia divina. Essa concepção de coletividade, que se expande para o cotidiano e ultrapassa os momentos rituais, pode ser considerada uma das estruturas mais importantes para a manutenção do sentido familiar que as religiões deste campo pregam.

Quanto à manutenção da tradição religiosa, considerando que as religiões afro-gaúchas têm uma forte ligação com os elementos da natureza, alguns rituais foram sendo adaptados para se ajustarem aos modos de vida dos fiéis, porém mantendo e reproduzindo os aspectos que os adeptos consideram ser essenciais dentro dos fundamentos religiosos. O mesmo pode ser dito dos materiais usados para as oferendas, que, embora sejam comprados em comércios, passam por processos de ressignificação que os dotam de poder, seguindo as prescrições do rito.

Em que pese esta pesquisa ter buscado uma análise ampla dos rituais de religiões de matriz africana, reconhece-se que o trabalho de campo teve um recorte bastante específico. A permanência em campo por um período extenso, porém, permitiu retomar conversas, aprofundar observações, e, no limite, participar mais de perto dos momentos rituais em questão. Deste modo, afasto a pretensão de concluir de forma abrangente a respeito de qualquer ponto aqui apresentado, sendo esta muito mais uma contribuição reflexiva ao campo dos estudos de religião afro-gaúcha, da dádiva. da aquisição e circulação de bens e consumo de mercadorias, inclusive as intangíveis.

Resta a certeza de que um terreiro é um espaço onde pessoas se relacionam com o sagrado, mas também entre si, envolvendo, além de fé, trabalho, lazer, aprendizado, afetos e disputas. É um lugar pautado pelos saberes ancestrais das populações afro-brasileiras, que enfrenta constantes transformações para se manter no mundo moderno.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: Ondina Fachel Leal. (Org.). Corpo e significado. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 139-151, 1995.

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Porto Alegre: Debates do NER, Ano 9, número 13, p. 77-96, jan/jun, 2008.

APPADURAI, Arjun. A Vida Social das Coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. (introdução)

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé**. Mana, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, Abr. 2007.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé**. Dissertação de mestrado. 2006.

BARBOSA, Livia. Sociedade de consumo. Zahar, Rio de Janeiro, 2004.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. A Distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007b.

CARDOSO, Ruth. (org). A aventura Antropológica. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. **A economia do Axé: Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários**. In Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. 2008.

CORREA, Norton Figueiredo. A Cozinha é a Base da Religião: A Culinária Ritual no Batuque do Rio Grande do Sul. **Horizontes Antropológicos**, nº 4, pp. 49-60. 1996.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O Batuque no Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense**. São Luís: Cultura e Arte. 2006.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. O Mundo dos Bens: Para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2013.

GARY, Patrick. Mercadorias sagradas: a circulação de relíquias medievais. In Arjun Appadurai. A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, EDUFF, 2008.

GIORGIO, Renata Pittas Di. **Comércio de produtos religiosos em Porto Alegre : uma abordagem dos circuitos afro-brasileiro, esotérico e evangélico**. Dissertação de Mestrado Escola de Humanidades PUCRS, 2015, 168 folhas.

JUNGBLUT, Airton Luiz. **Globalização e Religião. Efeitos do pluralismo global no campo religioso contemporâneo.** Civitas, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 419-436, set.-dez. 2014.

KOPYTOFF, Igor. **A biografia cultural das coisas: mercantilização em processo.** In Arjun Appadurai. A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, EDUFF, 2008.

MCCRACKEN, Grant. **Cultura e Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo.** Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica Urbe: Um estudo antropológico sobre o circuito Neo-Esotérico na metrópole.** São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAUSS, Marcel. HUBERT, Henry. **Sobre o Sacrifício.** São Paulo: UBU Editora , 2017.

_____. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003, 536 p.

MEIRELLES, Cléber dos Santos. **Nguzu : um estudo sobre identidade do "povo do santo" no candomblé de matriz Kongo e Angola.** Dissertação de Mestrado Escola de Humanidades PUCRS, 2017, 159 f.

MILLER, Daniel. **Teoria das Compras: o que orienta as escolhas dos consumidores.** São Paulo: Nobel, 2002.

_____. **Trecos, Troços e Coisas: Estudos Antropológicos Sobre a Cultura Material.** Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MÜLLER, Lúcia Helena . **A antropologia das instituições e organizações econômicas.** In: Hermílio Santos. (Org.). Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea.. 1ed.Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, v. 1, p. 139-156.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (org). **Mauss.** São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

ORO, Ari Pedro. **As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul.** Debates do NER Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 9-23, jan./jun. 2008.

_____. **As Religiões Afro-gaúchas.** In RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento. Orgs. Silva, G.F.; Santos, J. A. dos. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2009.

_____. **O atual campo Afro-Religioso Gaúcho.** Civitas, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 556-565, set./dez. 2012.

_____. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente.** Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002

_____. **Religião e mercado no cone-sul: as religiões afrobrasileiras como negócio.** (XXII Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 27-31 de outubro de 1998)

PEIRANO , Mariza (org). **O Dito e o Feito: Ensaios de Antropologia dos Rituais.** Rio de Janeiro : Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEIRANO , Mariza. **Rituais Ontem e Hoje.** Rio de Janeiro:Zahar, 2003.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, 2004.

_____. **Deuses africanos no Brasil contemporâneo: introdução sociológica ao candomblé de hoje.** *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 10-30, 1995.

_____. **Mitologia dos orixás.** São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo:Hucitec, 1991.

PAIVA, Kate Lane Costa de. **Odara: uma etnografia do gosto e da beleza em um terreiro de candomblé queto.** Tese (doutorado). Programa de Pós-graduação em Artes Visuais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros.

Disponível em: <http://www.mds.gov.br/gestaodainformacao/disseminacao/alimento-direito-sagrado/Alimento_Direito%20Sagrado_web.pdf/view>. Acesso em: 09 nov 2017.

SAHLINS, Marshal. **A sociedade afluyente original.** In. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras.** 1ª edição. 1ª reimpressão. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. **Candomblé e Umbanda, caminhos da devoção brasileira.** São Paulo. Editora Ática 1994

_____. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo.** *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, Abr. 2007.

_____. **Orixás da Metrópole.** Petrópolis/RJ: Vozes 1995.

ZELIZER, Viviana A . Dinheiro, poder e sexo. *Cad. Pagu* (32), jan-jun 2009: 135-157.

_____. Dualidades perigosas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, Apr. 2009.

_____. *Economic Lives: How Culture Shapes the Economy*. Princeton University Press, 2013.

_____. **A negociação da intimidade**. Coleção Sociologia. Tradução de Daniela Barbosa Henriques. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 310p.

_____. Pagos Y Lazos Sociales. a Revista Crítica en Desarrollo, Buenos Aires, n. 02 Segundo Semestre de 2008, Pág. 43 a 61.

_____. *The purchase of intimacy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

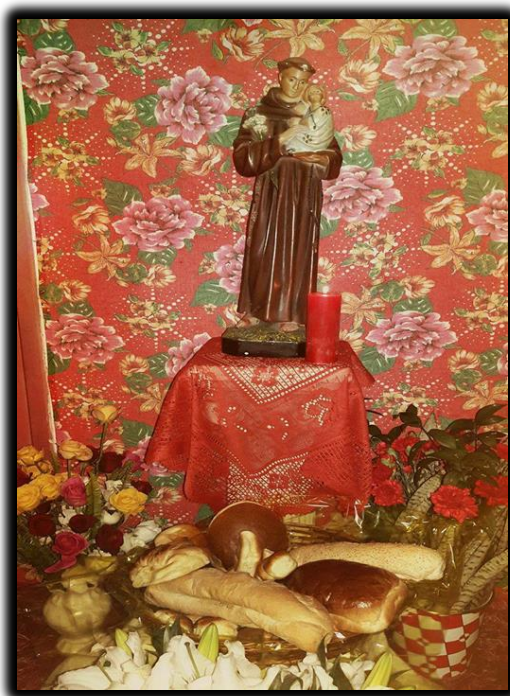
_____. *The Social Meaning of Money*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

WEBER, Florence. **Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis RJ: Vozes, 2007.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001

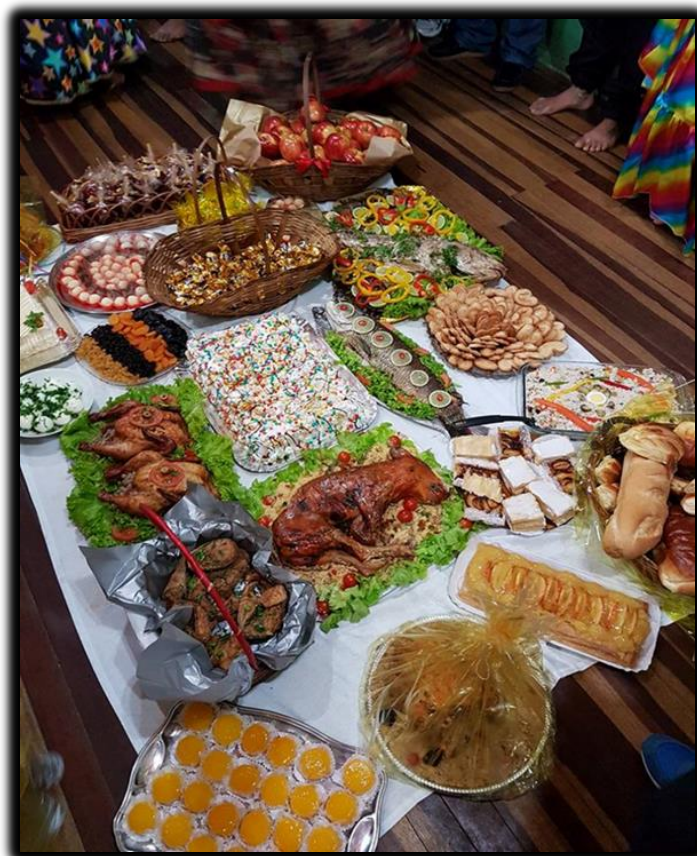
APÊNDICE A – Registros Fotográficos

A Gira Cigana
Casa da Glória
Porto Alegre, RS



Junho de 2017





A Obrigação para Iemanjá
Cidreira e Balneário Pinhal, RS



Fevereiro de 2019









A Obrigação de Ogum

Casa da Glória

Porto Alegre, RS



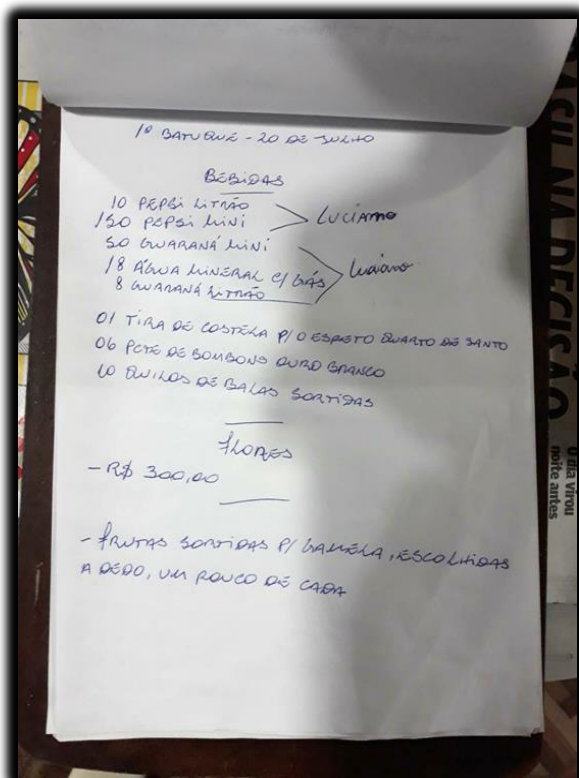
Julho de 2019

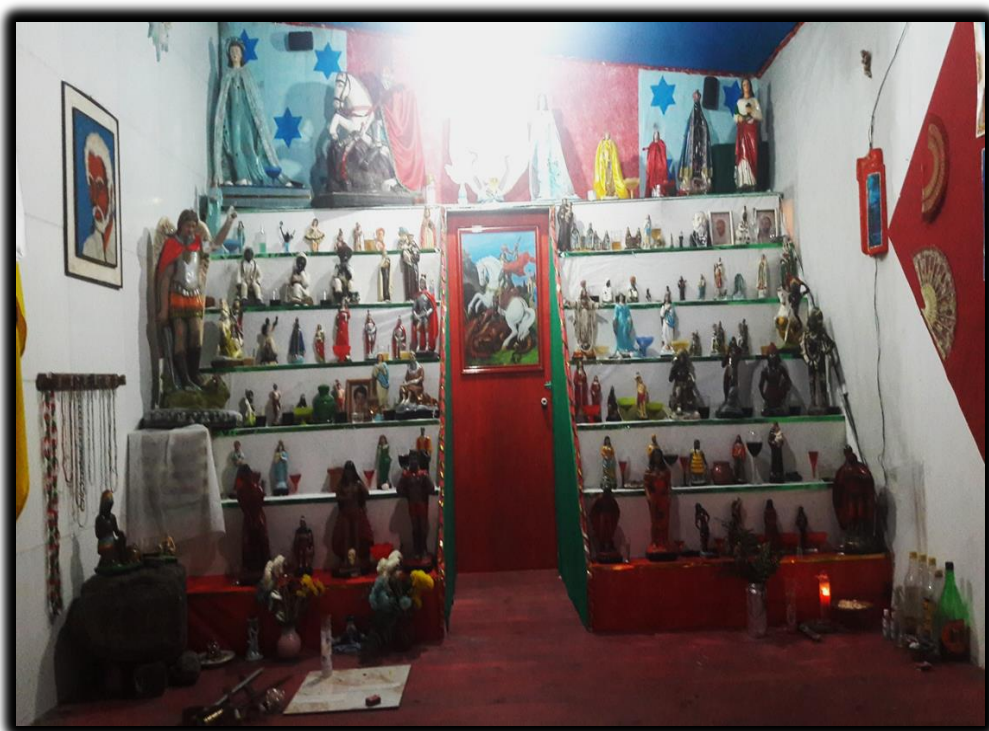






Mercadorias e Oferendas







Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br