

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**ENTRE GERAÇÕES: TECENDO A TRADIÇÃO DE AXÉ.
UMA ANÁLISE A PARTIR DO *ILÊ AXÉ ORIXÁ OMI* (GRAVATAÍ, RS, 1980-2023)**

**Acadêmico: Jonas Silveira da Silva
Orientador: José Rivair Macedo**

Porto Alegre 2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**ENTRE GERAÇÕES: TECENDO A TRADIÇÃO DE AXÉ.
UMA ANÁLISE A PARTIR DO *ILÊ AXÉ ORIXÁ OMI* (GRAVATAÍ, RS, 1980-2023)**

Trabalho de Conclusão do curso de graduação
apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da universidade federal do Rio Grande do Sul
Como requisito para obtenção do título de Licenciatura em História

**Acadêmico: Jonas Silveira da Silva
Orientador: José Rivair Macedo**

Porto Alegre 2023

AGRADECIMENTOS

Primeiramente quero agradecer ao meu pai Bará Lodê que ilumina meus caminhos e me dá força em momentos que até eu mesmo duvido de mim “Alupo”. A todos do Ilê Axé Orixá Omi. A Tia Jaque de Ogum, Evelin de Oya e ao Kassius de Xangô e especialmente ao Pai Marcio de Oxalá que além de se tornar um pai se tornou um amigo. Ao nosso griô Tio Sarinha. As famílias Lucena e Gouvêa que em vários momentos demonstraram seus apoio nessa minha trajetória de um simples trabalhador metalúrgico que sonhava em se tornar um músico hoje está se tornando um professor de história. Aos meus colegas do Pine e a professora Melina Kleinert Perussatto pela parceria que estamos tendo. Ao meu colega Matheus Marçal que em vários foi um co-orientador no trabalho, mas também durante a graduação. Ao professor José Rivair Macedo que foi meu orientador do trabalho, obrigado pela paciência, humildade e pela confiança. A minha mãe Dona Rejane que no primeiro momento que falei que seria estudante da UFRGS, perguntou como você vai trabalhar? Isso demonstra a nossa luta em ocupar esse espaço, mas hoje ela compreende o quanto é importante. Ao meu avô que apenas fala ‘está quase lá’, ao meu irmão Rafael. E por último e não menos importante a minha companheira Fernanda de Lucena Gouvêa que nunca duvidou da minha capacidade e sempre abraçou essa trajetória comigo. Que em muitos momentos fomos dormir às 04:00 da madrugada finalizando os trabalhos. Ademais esse feito não estaria acontecendo se não fosse pelo apoio dela.

Laroyê

Resumo:

O presente trabalho discute a relevância da continuidade da tradição, que é transmitida através da tradição oral no contexto do batuque gaúcho. A pesquisa tem como foco a tradição religiosa da nação Oyo com jeje que se reconfigura no Ilê Axé Orixá Omi, a partir das experiências vividas pelos entrevistados nos bairros Monte Serrat e Morada do Vale I. Destaca-se a importância da oralidade para a preservação da cultura e espiritualidade afro-brasileira. Avalia a forma como a tradição é transmitida, recriada e mantida através da oralidade e das práticas religiosas, destacando duas obrigações: a do Aganjú do Povo e a homenagem ao Oxalá Bìyi Efã. Além disso, analisa o impacto da urbanização sobre a comunidade, mas não impediu a continuidade da tradição, que se adaptou e preservou sua essência ao longo do tempo. Ademais, analisa a simbologia nas práticas religiosas com o objetivo de demonstrar a continuidade da tradição com suas raízes ancestrais, abordando a memória afetiva e a quebra da linearidade do tempo.

Palavras-chave: Tradição oral, cultura afro-brasileira, continuidade cultural, batuque gaúcho, nação Oyo com jeje, Ilê Axé Orixá Omi, memória afetiva, urbanização, simbologia nas práticas religiosas.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	6
1.INTRODUÇÃO	7
2. O PASSADO CONTEMPLA A MEMÓRIA	12
2.1 Tio Sarinha	12
2.2 Origem familiar de Tio Sarinha	17
2.3 Um corpo político.....	20
3. DO PASSADO AO PRESENTE	24
3.1 Tia Jaque de Ogum Onirê.....	24
3.2 Habitação e Desigualdades: o que a segregação socioespacial tem a nos dizer	26
3.3 A tradição só se faz com continuidade	29
3.4 Terreiro e Axé.....	32
3.4.1 Quem alimenta somos nós (Exu, Bará)	33
4. O PRESENTE ENCONTRA O FUTURO	36
4.1 Márcio de Oxalá	36
4.2 Ilê Axé Orixá Omi.....	40
4.3 Memórias afetiva de <i>um tempo não vivido</i>	42
4.4 O futuro não é nada se não a continuidade do presente	44
4.4.1 Evelin de Oya e Kassius de Xangô.....	44
4.4.2 Um pai só se torna pai a partir de seus filhos	47
4.4.3 Sociedade de consumo e a religião de matriz africana	48
4.4.4 No terreiro manda quem pode	51
5.DE PEDRO IVO 186 A AURÉLIO REIS 233	53
5.1 Despedida	53
5.2 O Aganjú do Povo	54
5.3 Reconfiguração a partir do Oxalá Biyi Efã do Ilê Axé Orixá Omi	57
5.4 Identidade a partir de uma construção do pacto semântico.....	60
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
ROTEIRO BÁSICO	74
GLOSSÁRIO	75

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figure 1- Tio Sarinha	13
Figure 2 - Babalorixá Márcio e seus filhos de santo na bica do Monte Serrat	17
Figure 3 - Guilhermina de Iemanjá, Pai Máximo de Odé, Chininha de Oxalá.....	18
Figure 4 - Tia Jaque de Ogum Onirê.....	25
Figure 5 - Tio Sarinha e certificado afrobras.....	31
Figure 6 - Pai Márcio de Oxalá.....	37
Figure 7 - Faca.....	38
Figure 8 - Ilê Axé Orixá Omi	42
Figure 9 - Ilê Axé Orixá Omi	42
Figure 10 - Kassius de Xangô.....	45
Figure 11 - Evelin de Oya	45
Figure 12 - Mãe Dora de Oxalá	59

CAPÍTULO 1

1.INTRODUÇÃO

Toda tradição necessita de um início. No xirê, a reza de Exu Bará, orixá dos caminhos, é o início. Sem Exu Bará, não há ritual, não há ser humano, não há força sem Exu Bará. E essa escrita não aconteceria sem Exu Bará.

“Alupo”

Segundo Sodré (1997) a questão da ancestralidade é contraditória porque não há história sem ancestral. É a ancestralidade que aprova a força para que a história se movimente e se instale. A ancestralidade é entendida como uma sequência de conhecimentos acumulados entre as gerações, para a continuidade de uma tradição que são transmitidos pela oralidade.

A tradição que se pratica nos terreiros no Brasil é transmitida pela oralidade, sendo ela uma reterritorialização do continente africano pela religiosidade de matriz africana (Sodré 2002). Dessa forma, quando Bâ (2010), ao referir-se à tradição em relação à história africana, ele está se referindo à tradição oral, uma vez que nenhuma tentativa de penetrar na história e no espírito dos povos africanos é válida a não ser que se apoie na herança de conhecimentos transmitidos de forma paciente, de mestre para discípulo.

Podemos replicar essa afirmação em nosso país, em relação aos cultos de matriz africana. Neles, a tradição de terreiro é indispensável para a existência e a sobrevivência do grupo, pois qualquer grupo só sobrevive se conseguir fazer com que todos os seus membros participem da experiência comunitária, e somente se puder assegurar a continuidade desta participação (Bonvini, 2001).

Desse modo, não há justificativa para a ausência de uma herança de conhecimentos que foram pacientemente transmitidos de uma geração para outra. Ademais, a oralidade é a troca direta de palavras que permite a transmissão da experiência. É, além de uma prática, um dado fundamental da cultura afro-brasileira. Dessa forma, a oralidade não é apenas o ato de se expressar oralmente, mas também uma escolha cultural (Derive, 2010).

As fontes orais nos trazem novas possibilidades à historiografia, visto que o historiador, diversas vezes, requer documentos diversificados, não apenas os escritos (Matos; Senna, 2011). Na história oral, o relato gravado ou escrito parte do ponto em que o sujeito a ser entrevistado tem as lembranças, de tal momentos de sua vida, de tal acontecimento que viveu. De acordo com Alberti (1989), a história oral é adequada para pesquisas sobre assuntos mais recentes, ocorridos em um passado não muito distante, ou seja, que a memória dos seres humanos alcance, para que possam ser entrevistadas as pessoas que participaram, seja como atores ou como testemunhas. É claro que, com o decorrer do tempo, as entrevistas apresentadas poderão se tornar fontes de consulta para pesquisas sobre temas não contemporâneos.

Já a tradição oral baseia-se na repetição. Inicialmente, essa premissa parece contraditória. Se afirmo que a repetição é o princípio fundamental da tradição, como compreender os processos de atualização que ocorrem no decorrer da sua transmissão? Esse, talvez, seja o grande atrativo da tradição, uma vez que o corpus da tradição de povo de terreiro é a memória coletiva que não existe sem a ação constante daqueles que a repetem.

Seguindo o que Bâ (2010) relata, ao entender o que é transmitido ancestralmente, é necessário aproximar ao máximo da prática. Apesar do conhecimento científico do pesquisador, a memória afetiva não se baseia em detalhes realistas, mas no vigor narrativo de uma experiência vivida expressa em fragmentos e imagens do que se viveu. Em um tempo em que a linearidade histórica não era uma realidade, mas sim uma pregnância ancestral, na qual as corporeidades coletivas dos fundadores, os falecidos ilustres e significativos só se confirmaram através de ações nos corpos de seus descendentes (Sodré, 2017).

Exu, nos ajuda a atender os tempos que o trabalho percorreu, sendo um orixá que é a travessia de fronteiras e a quebra de barreiras, a inconsistência da ideia de irreversibilidade absoluta, em relação ao tempo e à linearidade. Em seu aforismo “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”, ele questiona a noção de que os eventos na vida são irreversíveis usando a imagem de um pássaro em uma perspectiva diferente ou em um ponto de fuga temporal para sugerir que todos os eventos são uma série infinita de acontecimentos que consiste de início meio início (Santos, 2015).

Assim Exu e seu aforismo demonstra que o trabalho busca quebrar com a linearidade do tempo histórico, sugerindo que o tempo não é estritamente linear e que eventos aparentemente

irreversíveis podem ser vistos de maneira diferente quando consideramos perspectivas alternativas ao avaliar eventos e experiências de vida.

A intenção deste trabalho não é fazer um apanhado etnográfico, entretanto, há necessidade do uso de alguns intelectuais que abordam esse tema para que possamos discutir as questões que serão aqui abordadas. A metodologia da pesquisa foi realizada através da transmissão oral e leva em conta que, conforme demonstraram Amadou Hampaté Bâ e Jan Vansina, (2010), a fala não está apenas no processo de comunicação, mas também é um modo de preservação da sabedoria dos ancestrais; ambos compreendem que as transcrições das tradições orais, ao serem memorizadas, mantém viva a tradição.

As pessoas entrevistadas¹ foram: Luiz Carlos da Silva Ferreira, mais conhecido como Tio Sarinha, filho de Xangô. Em alguns momentos de sua entrevista sua sobrinha Adriana Rosa da Silva (Adriana de Oxalá), ajudou-lhe em algumas partes. Em seguida, foram entrevistados Jaqueline Goulart dos Santos (Jaque de Ogum Onirê), Márcio Goulart dos Santos (pai Márcio de Oxalá), Evelin Barbosa dos Santos (Evelin de Oyá) e Kassius dos Santos Medeiros (Kassius de Xangô). As escolhas dos entrevistados são fruto de uma conversa com Pai Marcio de Oxalá. Quando ele aceitou a ideia do trabalho, que buscou compreender a tradição religiosa do Ilê Axé Orixá Omi, ele destacou que o primeiro que poderia ser entrevistado era Tio Sarinha. Sendo um remanescente ainda vivo de onde nasceu a tradição religiosa do Ilê. A partir desse mais velho, busquei seguir dois critérios para as entrevistas: o recorte a partir da idade, do mais velho ao mais novo, e a vivência religiosa deles na matriz africana yoruba Oyo com Jeje. A escolha por esses recortes vai também ao encontro do que o terreiro mostra no seu dia a dia. Tanto na movimentação que ocorre pelos mais novos e os mais velhos, quanto pela experiência da religiosidade que cada uma carrega.

O equipamento utilizado para auxiliar no processo metodológico do trabalho foi um celular, onde foram salvas as gravações das entrevistas. Entrevistá-los permitiu a construção do

¹ Aconteceu apenas um encontro com cada entrevistado, sendo que dos cinco, quatro foram no Ilê Axé Orixá Omi. Apenas a do tio Sarinha foi feita em sua casa pelo fato de sua condição de saúde. Obviamente houve conversas depois das entrevistas para acertar relatos, falas que poderiam não ser compreendidas. As disponibilidades das entrevistas serão ainda analisadas se serão feitas com a permissão dos entrevistados. Todos os trechos das entrevistas quando forem uma citação indireta estarão entre aspas e quando for uma citação direta estarão entre aspas e em itálico com o ano, dia e a pessoa que foi entrevistada.

conhecimento a partir das narrativas, relatos orais e interpretações que estão vivas tanto nas memórias individuais quanto coletivas. Outro ponto para que esse trabalho fosse bem-sucedido é que, eu me colocasse para além de um pesquisador, mas na mesma posição daqueles que compreendem o valor da tradição, da ancestralidade e o quanto esses conceitos são sagrados, dentro do Ilê e fora dele. Tal atitude desperta a atenção para o fato de que não se trata de uma simples coleta de dados históricos, mas, sim, de um movimento que ultrapassa a ideia de fontes históricas.

Sabe-se que a fonte histórica² é indispensável para o historiador estudar o passado. Entretanto, busquei através das entrevistas não classificar os entrevistados como simples fontes. Não rotulando-os como objetos, livros, peças que ficam estáticas em seu tempo. Mas sim que estão em constante mudança. Dessa forma, reconhecendo a importância cultural e espiritual das tradições do terreiro, respeitando e valorizando seus aspectos. Onde o simples agô que significa pedir permissão ou licenças resulta em uma abordagem mais sensível e respeitosa com Ilê. Sendo assim, tendo uma sensibilidade para reconhecer a importância das tradições e da cultura que se realiza.

O trabalho se dividiu em três pontos principais. O primeiro percorre a fala de dois remanescentes do bairro Monte Serrat, Luiz Carlos da Silva Ferreira, Tio Sarinha, e Silvana Jaqueline Gularte dos Santos, Tia Jaque. Seus relatos são extremamente relevantes para este trabalho. As abordagens deste capítulo abrangem o contexto histórico de dois bairros: Monte Serrat, em Porto Alegre, e Morada do Vale II, em Gravataí. Eles interagem com as mudanças do estado do Rio Grande do Sul e do país.

O segundo ponto nos leva à ideia de continuidade, transformação, memória afetiva e mudança. Demonstrando a continuidade de uma tradição que atravessou gerações familiares, sanguíneas e religiosas, e que se mantém viva em reconfigurações presentes nas falas do pai Márcio de Oxalá, Evelin de Oyá e Kassius de Xangô. É importante explicar que o trabalho não se

² As fontes históricas são matérias-primas para o trabalho do historiador. Elas consistem em tudo aquilo que foi feito pelos seres humanos ao longo do tempo, e o seu acesso possibilita a compreensão sobre o passado (Barros, 2019).

focou diretamente no *Ilê Axé Orixá Omi*, e sim como foram e são transmitidos os fundamentos que se fazem nele.

Por fim, buscou-se compreender duas obrigações³ distintas, uma que era cumprida no bairro Monte Serrat e se manteve por muitos anos a do “*Aganjú do Povo*”, e outra que ocorre atualmente no *Ilê Axé Orixá Omi*, que é uma homenagem ao orixá *Oxalá Biyi Efã*. Analisando-as buscou-se compreender a relação entre elas, mas não a sua prática de execução, mas sim a sua simbologia em relação aos que a executam e ao que elas têm em comum.

A tradição que será aqui abordada mantém uma identidade que também pode ser alterada ao longo da sua continuidade. Ela é como o vento de Oyá, como o perfume da Oxum que não precisam ser vistos para ser sentidos. Oscilando, balançando de um lado para o outro, às vezes de forma simples, como um surdo de marcação, mas às vezes em conjunto com outros instrumentos de uma bateria de carnaval, onde se cria uma identidade. Pensar nesse ponto é compreender que, para aqueles que cultuam os orixás, o toque do Alabê no tambor, na sineta que não para e mantém os orixás no espaço físico, na palavra professada, é a partir desse signos que tradição tem poder, tem axé.

Desse modo o objetivo geral do trabalho é demonstrar a continuidade de uma tradição que transcende o visível, mantendo-se viva na prática diária de seus fundamentos, na configuração e reconfiguração de sua tradição. Contudo, sem perder a sua ligação com a ancestralidade, ou seja, sua essência. Os objetivos específicos se concentram nos fundamentos como as práticas, rituais, na origem de nascimento, fio de continuidade e elementos, que constituem a tradição, como oralidade e memória.

³ Obrigação se refere tanto a objetos rituais, quanto a ações realizadas pelos Orixás em seus assentamentos. A obrigação é entendida como um conjunto de ações guardadas atrás das cortinas de sopeiras e manteigueiras, os assentamentos. São as ferramentas e armas dos Orixás, como a chave e a foice do Bará. Além disso, são os próprios ocutás. Além disso, há momentos como os cortes (matanças), festas e outros eventos. Ouvimos falar sobre o tempo em que cumpriram sua obrigação (Machado, 2013).

CAPÍTULO 2

2. O PASSADO CONTEMPLA A MEMÓRIA

2.1 Tio Sarinha

Luiz Carlos da Silva Ferreira, mais conhecido como Tio Sarinha, é filho de Xangô Aganjú, veio para Gravataí quando já tinha seus 43 anos de idade, morou em diversos territórios de Porto Alegre e também na região metropolitana. Seu apelido Sarinha⁴ vem de Sarará. Tio Sarinha nasceu em 1943, viveu boa parte de sua vida no bairro Monte Serrat, seu último endereço foi na rua Edu Chaves número 45, Morada do Vale II. Ele é um dos muitos oriundos do bairro Monte Serrat que foram se deslocando lentamente para a cidade de Gravataí nas Moradas do Vale.

Nascido e criado dentro de um terreiro⁵, sabia a importância da prática e o culto aos Orixás. Vindo ao mundo com ajuda de uma parteira, Dona Vitória, como bem lembra ele, iniciou desde muito cedo na matriz Iorubá⁶ Oyo com Jeje. Com um ano e quatro meses, fez o seu primeiro chão⁷. Tio Sarinha conta que “as crianças adoeciam e morriam muito fácil, não tinha vacina, não tinha nada” (Tio Sarinha em 20/01/2023). Realmente, a mortalidade infantil neste período era elevada, conforme pesquisas demográficas realizadas por Justino (2019) houve um declínio gradual da taxa de mortalidade infantil no Brasil que em 1930, era de 162,4 óbitos/1000 nascidos vivos e foi reduzida nas décadas de 1940 e 1950 que era de 135,0 por mil nascidos vivos neste período.

A situação começou a mudar no final do século XX, quando foi estabelecido um planejamento sanitário em defesa da funcionalidade da vacina como forma de promoção da saúde. O seu uso teve um impacto significativo devido ao fato de haver uma política

⁴ Perguntado depois para sua sobrinha Adriana o porquê de Sarinha ela comenta que era por causa de sua cor de pele mais clara. No que diz respeito à autoclassificação da cor, o termo negro pode ser usado de forma implícita ou explicitamente política, abrangendo tipos físicos que outros entrevistados denominariam, sobretudo, os seguintes termos: preto, escuro, sarará, mestiço, moreno e até moreno claro (Sansone, 1996).

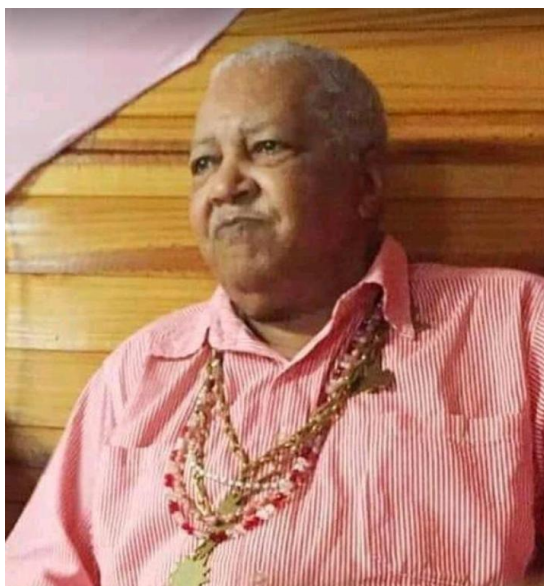
⁵ Nesse trabalho as palavras (terreiro, ilê, casa de santo) possuem o mesmo sentido.

⁶ Quando se fala em matriz é entender que das diversas matriz de religiões africanas no Brasil, trabalho está sendo destaca a matriz iorubá.

⁷ Deitar para o Orixá é ir para o chão, com reclusão no quarto de santo sobre esteira de palha, com sacrifício para o Orixá de cabeça e por tempo correspondente a obrigação em questão.

internacional de cobertura para uma Campanha de Erradicação da Varíola da Organização Mundial da Saúde (OMS) entre 1967 e 1980 (Hochman, 2011).

Figure 1- Tio Sarinha



Fonte-Arquivo pessoal do Ilê Axé Orixá Omi

É importante destacar que, ao longo do primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-45), a produção da vacina e a vacinação deveriam ficar sob responsabilidade dos governos estaduais e municipais e os serviços nacionais ficariam dedicados a combater as doenças vistas como mais agressivas, como a tuberculose, a lepra e a malária, de forma que a varíola não foi contemplada entre elas (Hochman, 2011). Assim, o início precoce ao culto aos orixás era uma estratégia de proteção espiritual à saúde, que atualmente, dependendo da situação, ainda é usada por praticantes ou não da religião de matriz africana⁸. Tio Sarinha e outros desta época iniciaram muito novos por essa razão.

Nos primeiros anos de vida de Tio Sarinha na gestão do governo estadual de Loureiro da Silva (1937-1943), que sucedeu a gestão de Otávio Rocha (1924-1928) e de Alberto Bins (1928-

⁸ A título de esclarecimento, o que chamo por religiões de matriz africana faz referência às religiões que possuem, em sua formação, elementos das religiões tradicionais africanas (Mota, 2018).

1937), a cidade de Porto Alegre passava por um significativo desenvolvimento urbano (Bohrer, 2001; Vieira, 2017). A reformulação da cidade, centralizada na política sanitária mascarava, o que até hoje acontece, o que podemos chamar de segregação socioespacial.

O bairro Monte Serrat, que era conhecido como "Bacia", é um exemplo de bairro que sofreu esse processo, de forma que atualmente é um dos bairros mais valorizados da cidade de Porto Alegre (Vieira, 2017). A região era popularmente conhecida como "Bacia do Monte Serrat" devido ao relevo baixo em seu centro, uma depressão que lembraria o formato de uma bacia e onde se localizava um grande número de importantes casas de Batuque de Nação (Gomes, Scherer; Oliveira, 2021, p.50). No início, o local não era valorizado territorialmente, sendo habitado por pessoas libertas da escravidão, formando o espaço conhecido como Colônia Africana.

A Colônia Africana foi um destes importantes territórios negros da cidade. As primeiras referências a ela datam de fins do século XIX, e provavelmente tenha se formado a partir da década de 1880. A partir do progressivo dismantelamento do sistema escravista, que culminou com a Abolição em 1888, a região foi se constituindo como um reduto de moradia, sociabilidade e resistência da população afrodescendente. (Gomes; Scherer; Oliveira, 2021, p.48).

Na área havia uma grande quantidade de indivíduos negros e casas religiosas que praticavam cultos afro-brasileiros. No entanto, o fator determinante para a remoção desses indivíduos foi a valorização de imóveis situados no local e a exploração imobiliária, que acabaram por elitizar a bacia do Monte Serrat. Esse processo começou no meio do século XX, estendendo a elitização a outros territórios⁹ como: o Areal da Baronesa, a Colônia Africana, a Ilhota e o Parque da Redenção (Vieira, 2017).

Desde início do século XX, o estado brasileiro adotara uma política de remoção da população desses espaços de moradia devido à urbanização dessas áreas, principalmente nos centros das cidades. Rodrigues Alves, então presidente da República nesse período, promoveu uma reforma urbanística na capital federal, Rio de Janeiro, com o objetivo de aprimorar a cidade

⁹Estes espaços de características semi-rurais deram origem aos territórios negros foco deste trabalho – o Areal da Baronesa e a Ilhota, a Colônia Africana e a Bacia do Mont’Serrat. Estes espaços se consolidaram pela concentração de famílias negras e pelas práticas culturais aí desenvolvidas, nomeadamente o batuque e o carnaval, transformando-se em territórios negros.

nos padrões urbanos europeus da época. Ele utilizou o método "bota abaixo", que consistia na demolição dos cortiços e na abertura de vias e estradas largas, mas, acima de tudo, visava a criação de um "novo" Rio de Janeiro (Da Silva, 2018).

Esse processo de modernidade se deu em diversos locais do país, segundo Vieira (2017) em Porto Alegre as obras de remodelação iniciadas por Otávio Rocha e que tiveram continuidade na gestão de Alberto Bins, estavam concentradas na abertura de grandes avenidas sendo a maior parte dessas intervenções restritas ao espaço central. Ademais, o prefeito se comprometeu a remodelar a cidade, apagando aquela imagem de uma antiga cidade colonial, e consequentemente, deslocando a população pobre e negra que ainda habitava neste espaço para as periferias.

Já em meados dos anos 60 e 70, durante o Estado de exceção criado pelo golpe de 1964, houve um sistema conservador e ditatorial que limitava o diálogo político com a sociedade, com reflexos em Porto Alegre (Araujo, 2019). O Governo Militar intensificou a reestruturação das cidades brasileiras, sobretudo das capitais, com projetos para áreas metropolitanas.

Em Porto Alegre, as vilas de Malocas¹⁰ eram um problema urbano e social que deveria ser enfrentado para a aplicação do Plano Diretor¹¹. O Planejamento Urbano era aplicado de acordo com os moldes da ditadura militar, um Estado de exceção que promoveu ações eugênicas e de higienização social, teve como prioridade a desarticulação dos Territórios Negros¹² e pobres (Bohrer, 2011).

No Rio Grande do Sul, é perceptível que sempre houve uma negação da presença negra. O estado é geralmente apresentado como predominantemente branco, composto por descendentes de portugueses, alemães, italianos e outros. Sendo excluído e invisibilizado a contribuição de negros e indígenas. Esse processo foi determinante para a tentativa de apagamento da herança africana da memória coletiva na construção da identidade gaúcha, uma vez que um povo tão

¹⁰ Vilas de Malocas são agrupamentos de estruturas, na maioria das vezes, precárias. A definição para malocas surgiu em um contexto específico no seu surgimento e foi modificada para acrescentar novos significados.

¹¹ O plano de modernização e desenvolvimento do Regime Militar desencadeou obras nas estruturas urbanas de todo o Brasil, no RGS e sua capital não foi diferente. Fernanda JanhVerriem sua Dissertação de Mestrado descreve a atuação da SERFHAU no Rio Grande do Sul entre 1964 a 1975, dando uma visão mais específica sobre o projeto de urbanização aplicado neste processo (VERRI, 2014).

¹² Os territórios negros não se limitam à presença de pessoas negras, mas também aos processos de identificação territorial, o que as torna resistentes à colonialidade, estejam elas envolvidas ou não (Viera, 2017).

virtuoso não poderia ter na sua linhagem histórica pessoas que passaram tanto tempo escravizadas. A filósofa Sueli Carneiro chama isso de epistemicídio¹³.

Ao indagar sobre o terreiro e as casas no Monte Serrat para Tio Sarinha, ele recorda das mulheres que lá moravam, “todas lavadeiras, cozinheiras, tudo mãe de santo, o local não tinha água, não tinha luz, e lembro quando começaram a ligar”(Tio Sarinha em 20/01/2023). Em sua memória as mulheres aparecem como referência nos espaços de trabalho e de espiritualidade. Tal como em outras partes do país, as mulheres que vivem nessa região desempenham suas funções no ramo de serviços domésticos, incluindo cozinhar e lavar roupas para terceiros. Vieira (2017) aponta que,

O Mont'Serrat era conhecido como um bairro de lavadeiras. Os antigos moradores relatam a existência de diversas bicas d'água espalhadas pelas ruas do bairro. Próximo às bicas, acumulavam-se as tinas de lavar roupas, nas quais as mulheres exerciam o ofício, passado de geração em geração (Vieira, 2017, p.153).

Com as mudanças realizadas no bairro, as bicas foram desaparecendo e o trabalho de lavadeira também, aos poucos o bairro foi se projetando com mudanças que resultaram em sua valorização e na retirada dos primeiros cidadãos desse território. Vieira (2017) comenta que ainda há como visitar uma bica de água, na Rua Carlos Trein Filho, nas proximidades da Av. Plínio Brasil Milano. Bica essa que o pai Márcio do Oxalá relata em sua rede social @paimarcio¹⁴, com o seguinte trecho ao visitá-lá,

É bom manter viva a tradição é sempre fazer o mesmo caminho e não deixar a sua essência para trás. Todos os anos na nossa Casa de Axé, viemos buscar as águas na mesma fonte para Oxalá. Essa fonte tem história dos nossos ancestrais e hoje apresento para meus mais novos.” (Goulart, 2022)¹⁵

Mesmo havendo essa reestruturação comercializada dos antigos bairros da colônia africana, sua ancestralidade ainda se mantém viva. Uma tradição viva, até mesmo em uma simples bica que carrega um valor simbólico, que para muitos é uma simples fonte de água de tempos passados, para outros foi um meio de sobrevivência em um passado não tão distante.

¹³ O epistemicídio é a morte do processo de construção do conhecimento, que se dá por meio de múltiplas ações que se articulam e interrelacionam, estando relacionada tanto ao acesso e/ou à permanência no sistema educacional, quanto ao rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro(Carneiro,2005).

¹⁴ <https://instagram.com/paimarcio?igshid=MmU2YjMzNjRIOQ==>

¹⁵ <https://instagram.com/paimarcio?igshid=MmU2YjMzNjRIOQ==>

Márcio, ao enfatizar a bica, estabelece uma relação com o trabalho de Vieira (2017), que propõe a construção de uma memória social a partir do coletivo, que é transferida sem pretensão para uma memória religiosa, mantendo a memória desse local, apesar das alterações na configuração da paisagem inicial (Alencar, 2007)

Figure 2 - Babalorixá Márcio e seus filhos de santo na bica do Monte Serrat



Fonte - Instagram Pai Márcio publicação 17/09/2022- Acesso no dia 23 de ago. de 2023.
<https://www.instagram.com/p/Cim_WTEApIE/?igshid=MmU2YjMzNjRIOQ>

2.2 Origem familiar de Tio Sarinha

O nascimento de Tio Sarinha ocorreu em um terreiro já estabelecido. Sua mãe de santo era Doralice da Silva Alves, conhecida como Chininha de Oxalá, ela era casada com pai Máximo de Odé. Chininha de Oxalá, era irmã sanguínea da avó de Tio Sarinha dona Guilhermina da Silva (Guilhermina de Iemanjá). Chininha de Oxalá, além de aprontar¹⁶ Tio Sarinha e Mãe Dora, aprontou outros descendentes do Oyo, como mãe Vera de Ossãe.

¹⁶ Aprontar ou aprontamento é a pessoa que já fez todos os processos litúrgicos, já tem todos os Orixás feitos na Religião de matriz africana.

Figure 3 - Guilhermina de Iemanjá, Pai Máximo de Odé, Chininha de Oxalá



Fonte: Arquivo pessoal de Tio Sarinha

Tendo sua origem familiar nos municípios de Rio Pardo e Santa Cruz, Tio Sarinha relembrou de suas parentes, mãe e avós remanescentes dessas cidades. Contando-nos que “em muitos momentos ele e seus familiares ouviam histórias do período da escravidão relatadas por essas mulheres, o mesmo menciona que quando elas queriam lhe ocultar detalhes, estas conversavam em particular na língua alemã” (Tio Sarinha em 20/01/2023).

A situação relatada por Tio Sarinha, contudo, pode não ser exclusiva das mulheres mais velhas de sua família. Em um estudo etnográfico realizado por Nunes, Magalhães e Rocha (2013), é possível notar, nas memórias de Vó Nair, então com 94 anos de idade, benzedeira da cidade de Novo Hamburgo, relações sociais típicas de famílias negras no mundo do trabalho na região do Vale dos Sinos. Em uma das falas da entrevista, Vó Nair relata que, ao trabalharem como cozinheira e lavadeira para os alemães, as duas eram bem tratadas e que não havia diferença, até mesmo pelo fato de elas falarem alemão.

Essa relação de mulheres negras que falavam outro idioma é interessante, tendo em vista o contexto em que já se observavam pessoas negras libertas, letradas, alfabetizadas no Brasil e no estado do Rio Grande do Sul. Principalmente após a abolição, onde a população negra enfrentou desafios econômicos significativos, ignorados por diversos setores da sociedade, é importante pensarmos nas diferentes estratégias adotadas por pessoas negras. Em outra perspectiva, podemos pensar o falar alemão ou outros idiomas como um subterfúgio das mazelas escravocratas, como no caso da Vó Nair, onde ela descreve que ela e sua mãe eram bem tratadas porque, além de trabalhar, elas falavam alemão...(Nunes; Magalhães; Rocha, 2013)

No que diz respeito às origens do entrevistado, estas foram cidades escravagistas. Rio Pardo era uma cidade onde o trabalho cativo fazia a economia girar (Meyer; Radünz; Vogt, 2012). Santa Cruz, por sua vez, se construiu a partir da imigração de alemães, foi organizada e dirigida pelo governo provincial, que determinou a colonização e o acesso à terra pelos imigrantes alemães (Spindler; Radünz; Vogt, 2016). Há uma variedade de estudos e pesquisas, principalmente a respeito de Rio Pardo que abordam esse período, com foco no processo escravocrata. Diferentemente da historiografia de Santa Cruz, que tem se dedicado às identidades germânicas, negando o escravismo¹⁷. Mas o que há de comum entre estes trabalhos é que todos demonstram que haviam relações entre colonos e cativos.

Desse modo, é nítido que as colônias de imigrantes não estavam deslocadas no tempo e no espaço, assim, a convivência com pessoas escravizadas era perceptível. De acordo com Moreira e Mugge (2014), destaca-se que os imigrantes europeus, especialmente os alemães, que se deslocaram para o Brasil no século XIX e chegaram por volta de 1824, tiveram uma experiência próxima com ações escravagistas.

O trabalho de pesquisa "História de escravos e senhores em uma região de imigração europeia", de Paulo Roberto Staudt Moreira e Miquéias Henrique Mügge (2014) apresenta uma análise das dinâmicas sociais, econômicas e culturais entre imigrantes alemães e pessoas escravizadas no Brasil do século XIX. Demonstrando como os imigrantes buscaram se inserir na sociedade brasileira da época, incluindo a posse de pessoas escravizadas. Essa pesquisa contribui para uma compreensão mais ampla e equilibrada do passado, desafiando narrativas simplistas e enfatizando a diversidade de experiências e estratégias adotadas por diferentes grupos sociais na época. Desbancando a ideia que as pessoas negras eram tratadas de igual para igual na sociedade que era vigente.

A cultura gaúcha, que continua a valorizar a figura do imigrante europeu, mantém viva as consequências do racismo decorrente do período escravocrata. A narrativa histórica vigente no Rio Grande do Sul, basicamente impede que a população negra se veja nela, o que,

¹⁷ A forma social pela qual um indivíduo tem direitos de propriedade sobre outro, conhecida como escravo ou escravizado, que pode ser imposta por meio de violência física ou moral (Gorender, 1978).

consequentemente, dá legitimidade à historiografia tradicional eurocêntrica. Tal narrativa produzida por grupos dominantes em escolas de ensino superior, médio e entre outros espaços educacionais, realça assim, um discurso que somente os imigrantes europeus eram portadores de trabalho, história e cultura.

Amaral (2010) destaca que os intelectuais sul-rio-grandenses procuraram reconhecer as influências da colonização portuguesa na formação da identidade do Rio Grande do Sul. Em busca de uma construção de uma imagem branca (Amaral, 2010, p, 160) enfatizando a predominância étnica branca e a herança lusitana. Essa abordagem visava a construção de uma narrativa histórica e identitária única para o estado, ao mesmo tempo em que buscava sua inclusão no contexto nacional de maneira distinta.

Para além disso, a população negra ainda que com entraves conseguiu manter-se viva, como podemos observar nesse trecho do livro *Pessoas Comuns* (2017), do qual trata sobre a Sociedade Cultural e Beneficente União (SCBU),

Apesar de se arrogar uma cidade branca, de cultura germânica, há mais pessoas negras vivendo em Santa Cruz do que em Rio Pardo, município ainda hoje associado a seu passado escravocrata. Mas, felizmente, há espaços de luta e resistência, tal como aquele construído pela Sociedade Cultural e Beneficente União, um Clube Social Negro que persiste desde 1923 em Santa Cruz. Na cidade de Rio Pardo também existem associações negras, como a Sociedade Velha Guarda, fundada em 1853 (Silva; Perussatto; Amaral; Sá; Rosa; Costa; Santos, 2017, p.59).

2.3 Um corpo político

"deixe esses branquelos e vem jogar no meio da negrada "

No decorrer da entrevista com Tio Sarinha, perguntei-lhe sobre sua vinda para o bairro Morada do Vale II em Gravataí, o mesmo ressalta que *“foi bem natural, aos poucos os amigos e parentes foram vindo, no boca a boca foram falando que o lugar era bom”* (Tio Sarinha em 20/01/2023). Numa de suas falas descobri que Tio Sarinha não morava no endereço Pedro Ivo 186, em Monte Serrat, mas que sua vivência diária era ali, principalmente após a morte de sua mãe.

E como uma memória que vai se abrindo, que vai se entrecruzando como um ebó¹⁸, para Exu, Tio Sarinha relembra do tempo em que jogou no time Clarão da Lua¹⁹. Clarão da Lua era um time de várzea fundado em 1945 no bairro Monte Serrat. É um dos times mais antigos e tradicionais dos campeonatos de Porto Alegre. Nesse momento de suas lembranças, no desenrolar da conversa, Tio Sarinha menciona que “era goleiro, jogava no juvenil, em meados dos anos 73, 74”. Onde o mesmo entrou no time através de um convite feito por seu amigo Jorge, conhecido como Rapa, provavelmente um homem negro, que, ao fazer este convite para Tio Sarinha jogar no time, teria dito “deixe esses branquelos e vem jogar no meio da negrada” (Tio Sarinha em 20/01/2023).

Seria ingenuidade supormos que ao entrevistá-lo o recorte racial não apareceria em algum momento de nossa conversa, ainda mais se tratando de um dos bairros majoritariamente habitados por pessoas negras. Ao ser questionado se havia racismo na época, Tio Sarinha prontamente respondeu que “sim”. Ainda perguntei-lhe se no espaço de terreiro havia alguma divergência entre pessoas de distintas etnias, ele respondeu “*era tudo junto, tinha bastante branco, mas tudo junto*” (Tio Sarinha em 20/01/2023). Além disso, ele expõe que eles eram “obrigados a ler e ter uma profissão”, para não serem rotulados como vadios, desocupados, já que o batuque e as manifestações negras eram associados à bagunça.

Nota-se que, neste período, espaços negros instruíam seus frequentadores a buscarem uma formação e se adequarem em algum serviço. No terreiro, pela fala de Tio Sarinha, não foi diferente. A forma como os terreiros são organizados, as hierarquias, sua conexão com o passado e com a natureza, entre outros aspectos causam estranheza por se distanciar do modelo religioso eurocidental, ainda mais em uma sociedade estruturalmente racista. Segundo Santos e Machado (2020), no entanto, enquanto os terreiros forem espaços que se propõem a preservar o que foi e tem sido, de forma sistemática, negado à comunidade negra, eles serão espaços de resistência e, conseqüentemente, espaços políticos.

¹⁸ Uma oferenda feita para o orixá Exu/Bara, para abrir ou mesmo fechar caminhos.

¹⁹ A referência ao time de futebol Clarão da lua foi obtida através de uma publicação experimental. TRÊS POR QUATRO é uma publicação experimental produzida pelos estudantes de jornalismo da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) sob a orientação do professor Wladimir Ungaretti.

Esse período descrito por Tio Sarinha (entre os anos 60 e 80), foi um dos mais relevantes no que diz respeito à luta racial. Este movimento político-social vinha se estabelecendo em diferentes espaços, inclusive da cultura. Segundo Macedo

A luta negra articulada no pós ditadura do Estado Novo e durante os anos da Ditadura Civil-Militar atuou no campo político-cultural. O movimento negro brasileiro se valeu da cultura como estratégia de difusão. Foram promovidos os bailes black pelo Movimento Black, foram feitas atividades pelo TEN, assim como pelos Clubes Sociais Negros e blocos de carnaval. Ao mesmo tempo, é importante fixar que a luta negra não fica apenas no campo da cultura, e esta não esteve apartada do cunho político. A abertura política que acontece ao final da ditadura possibilita a confluência desses diversos movimentos que surgiram no país. A fundação do MNU em 1978 possibilita enfrentamentos políticos de maneira mais nítida. O Grupo Palmares encerra suas atividades no ano de fundação do MNU, neste momento a ideia do Vinte de novembro como data comemorativa estava difundida por todo o Brasil (Macedo, p.37, 2018).

O poeta, escritor e militante Oliveira Silveira foi um dos líderes mais importantes dessa luta no estado do Rio Grande do Sul, participante do extinto Grupo Palmares, do qual ele era um dos membros mais proeminentes. Grupo este que lutou para transformar a imagem de Zumbi dos Palmares, como um herói nacional. Macedo (2018) nos mostra que nos anos em que o Grupo esteve ativo suas propostas giravam em torno de estabelecer um novo status para a população negra brasileira. Sem esquecer que o Grupo Palmares tinha o intuito de fomentar o debate político, tirando a comunidade negra do imobilismo político (Macedo, 2018, p.24, 31). Este grupo foi o representante da emergente corrente política brasileira que lutou pela denúncia do racismo, do preconceito e da discriminação racial no Brasil ao longo de todo o período da República, tendo concebido a ideia do “20 de Novembro” como Dia da Consciência Negra desde o ano de 1971 (Silveira, 2003).

Além disso, foi em 1978 que aconteceu o protesto nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em decorrência do assassinato de um homem negro em uma delegacia de São Paulo, e em decorrência da expulsão de quatro atletas negros de um clube paulistano. Este ato acabou resultando na formação do Movimento Negro Unificado (Gomes, Oliveira, 2022). O movimento negro teve o objetivo de solucionar problemas de pessoas negras na sociedade, particularmente os relacionados aos preconceitos e às discriminações raciais que os impediam de participar do mercado de trabalho, do sistema educacional, político, social e cultural.

As memórias de Tio Sarinha não são lineares. Elas nos convidam a transitar em um percurso de idas e vindas no tempo, em que as lembranças vão e voltam como em um jogo de

capoeira, onde não há uma finalidade específica para o jogo nem uma divisão radical entre as formas de luta e brincadeira, ou entre os ataques e as defesas. Todos se movem ao ritmo não linear do berimbau que apoia os movimentos dos jogadores de forma gradativa, do menos rápido ao mais rápido, do lento ao prestíssimo (Sodré, 1983).

O foco deste trabalho não é exatidão das datas e horários, mesmo que sejam necessárias, mas sim coletar a narrativa dele. Era evidente a satisfação de Tio Sarinha em alguns momentos quando suas lembranças começam a vir. Na busca de outras narrativas sobre esse processo da transição do Monte Serrat para o bairro Morada do Vale, iremos conhecer alguns outros elementos da história a partir da voz de outra pessoa muito importante como detentora das memórias da comunidade, Tia Jaque.

CAPÍTULO 3

3. DO PASSADO AO PRESENTE

Toda tradição necessita de continuidade

3.1 Tia Jaque de Ogum Onirê

Silvana Jaqueline Gularte dos Santos, chamada pelos mais próximos de Tia Jaque Ogum Onirê, nasceu em Porto Alegre na rua Pedro Ivo 186, no bairro Monte Serrat. Mudou-se para o bairro Morada do Vale I quando tinha 14 anos de idade junto com sua família. Suas lembranças sobre Monte Serrat não eram tão vivas quanto as de Tio Sarinha, pois ela era mais jovem à época. Seu primeiro contato com a matriz yoruba Oyo com Jeje, foi ainda no ventre de sua mãe, Doralice Goulart dos Santos (Mãe Dora de Oxalá).

Mãe Dora de Oxalá, já falecida, em uma de suas várias obrigações, que quem é iniciado faz durante a sua vida espiritual, foi para o chão, sem saber que estava grávida de Tia Jaque. A iniciação no culto aos orixás é o começo de uma jornada sagrada que define a plena socialização do indivíduo aos olhos do grupo (Sodré, 2019). O processo de iniciação é concebido como um renascimento em que a pessoa e o seu Orixá de cabeça irão crescer e adquirir a maturidade religiosa (Dos Anjos, 2006, p. 75). O início de Tia Jaque na espiritualidade de matriz africana foi aos 7 anos de idade quando realizou a obrigação chamada de aribibó²⁰.

Filha de *Ogum Onirê*, Tia Jaque recorda que sua mãe tinha o sonho de ter a própria casa. Por ter muitos filhos, a mãe Dora do Oxalá, mesmo sendo casada com seu Arlindo Goulart dos Santos, tinha grandes dificuldades para manter a família financeiramente. Entre as lembranças e risos, Tia Jaque relata que “quando a sua mãe comprou a casa na Morada do Vale I, seu pai não acreditou, só compreendeu que era verdade quando encostou o caminhão para levar os móveis”, ele percebeu que todos tinham subido no caminhão, quando prontamente veio correndo para dentro do veículo. Até hoje ela, seus irmãos, suas tias comentam essa história de Seu Arlindo.

²⁰ É a sacralização de aves e a segunda obrigação do iniciado no Terreiro.

No ano de 1980, Mãe Dora do Oxalá, seu Arlindo e seus seis filhos, dentre os quais estavam Márcio Goulart dos Santos e Jaqueline Goulart dos Santos, mudaram-se para a Rua Aurélio Reis, 233, na Morada do Vale I, Gravataí. Os outros três filhos do casal, que já eram casados, seguiram os passos da família e compraram os próprios terrenos na mesma localidade. Assim sucedeu-se a vinda de irmãos e parentes de Mãe Dora aos bairros Morada do Vale I, II, II, deslocamento que inicia um novo ciclo familiar fortalecendo laços e possibilitando sua expansão geográfica. A estrutura familiar da mãe Dora é semelhante às famílias negras que surgiram após a abolição, o conceito de família estendida nos ajuda a compreender tal organização.

Figure 4 - Tia Jaque de Ogum Onirê



Fonte - Arquivo pessoal de Tia Jaque de Ogum Onirê

Família estendida se identifica pela presença de outros parentes, como tios, avós, netos, padrinhos que vivem com uma família conjugal (Costa, 2015). Dissociando da família nuclear, que é formada apenas com pai, mãe e filhos sendo o centro da família. Tal estrutura é demonstrada entre a mãe Dora e sua neta que recebeu seu nome em sua homenagem, como forma de estabelecer e fortalecer o vínculo entre as gerações. Além disso, havia a avó Podina, que era uma avó de criação, não era da família sanguínea. Isso demonstra que a estrutura familiar, não se focaliza apenas entre pais, mãe e filhos, havia outros agentes para essa construção.

De acordo com o relato de Tia Jaque, eles foram um dos primeiros moradores do bairro. Ao chegar havia somente “de pé a nossa casa, a casa do lado aqui, do lado esquerdo, do lado direito e a casa da dona Sueli, que em seguida foi feita aqui na frente” (Tia Jaque em 27/01/2023). Ademais ela comenta que “a gente ia pegar ônibus lá na Rondon, era tudo barro e só

tinha um ponto de ônibus na Rondon”. A Avenida Marechal Rondon é uma via de trânsito intenso que contorna junto à RS 020 o Bairro Morada do Vale I, II E III e os bairros Fátima e Vera Cruz (De Almeida; Mog 2013).

3.2 Habitação e Desigualdades: o que a segregação socioespacial tem a nos dizer

A constituição da região metropolitana de Porto Alegre data da década de 1950, ali existiam alguns centros secundários, como Cachoeirinha e Gravataí que abrigavam uma população em grande parte dependente do setor que concentra as atividades econômicas da capital (De Almeida; Mog, 2013). A cidade de Gravataí e a de Cachoeirinha sempre foram vistas como cidades dormitórios, pelo fato da concentração de trabalho e atividades em geral serem centradas em Porto Alegre (Fernanda, 2008). Assim, na década de 1960, esses dois municípios começaram a integrar as cidades que possuíam uma grande mão de obra que usavam a capital para encontrar oportunidades de serviço.

O cenário passou por mudanças significativas nas décadas de 1970 e 1980, quando foram criados os distritos industriais e quando também foi descoberto que haviam ali muitas terras disponíveis ao longo dos eixos a preços acessíveis. Conjuntura essa que desenvolveria a formação dos conjuntos habitacionais chamados Moradas do Vale, na cidade de Gravataí. Essa política habitacional se desenvolveu nos governos militares a partir de 1964, criando companhias de Habitação (COHABs) e as Cooperativas Habitacionais (COOPHABs) que surgiram como sociedades de economia heterogênea para agirem no estado do Rio Grande do Sul (De Almeida, Mog 2013).

Na capital, foi criado o Departamento Municipal de Habitação (DEMHAB), que, como representante promotor do Banco Nacional da Habitação (BNH) para a construção das habitações. Dentro do cenário metropolitano, no início da década de 1970, foi adotado o Plano de Desenvolvimento Metropolitano (PDM) para a Região Metropolitana de Porto Alegre (RMPA). Todos esses projetos foram criados considerando os seguintes aspectos: habitação, indústria, transporte, saneamento, entre outros (Fernandes, 2008). Fernandes comenta que esse,

grande empreendimento chamado Morada do Vale, efetivado em três etapas na década de 1980: Morada do Vale I, II e III. Caracteriza-se por lotes individuais, com casas de alvenaria e, outras, de fibra de vidro. Este conjunto habitacional foi implementado pela

Construtora Guerino S. A, com financiamento do Grupo Habitasul (Fernandes, 2008, p. 72, 73).

Os municípios de Gravataí e Cachoeirinha sofreram uma transformação populacional resultante da centralização do emprego industrial, originando uma grande ampliação do espaço urbano. Ao longo desse período em Gravataí, a população urbana passou a ser maior que a rural, destacando o crescimento da cidade. Já em Cachoeirinha a relação da população rural e urbana não é comparável, pois essa cidade não possui um setor agrícola e um processo histórico de composição a partir de um núcleo rural como a anterior (De Almeida; Mog, 2013, p. 4)

Ao entrevistar Tio Sarinha e Tia Jaque, podemos observar o fenômeno de segregação socioespacial, aplicado no deslocamento de uma boa parte da comunidade que vivia no bairro Monte Serrat para a cidade de Gravataí, mais precisamente para os bairros Morada do Vale nos anos 80 e 90, com apoio do projeto habitacional. A segregação é uma das manifestações mais significativas da desigualdade em nossas sociedades, especialmente no contexto urbano (Villaça, 2011). Segundo Saboya (2020) ela é um produto da desigualdade espacial, mas não só isso ela tem como objetivo o controle pela classe que retêm o poder. Contudo, ela não é exclusivamente uma condição de divisão de classes no espaço urbano, mas similarmente uma ferramenta de controle desse espaço (Negri, 2010).

Carlos (2007) afirma que a segregação se estabelece nas relações de propriedade que impõem limites aos usos dos lugares, e a disposição espacial hierarquizada evidencia a disparidade nesse processo. A segregação ocorre de maneira homogênea e fracionada, resultando em acessos diferenciados a serviços essenciais, como assistência médica, escolas, o traçado e a densidade das linhas de ônibus e dos meios de consumo coletivo.

No caso específico do bairro Mont Serrat, a segregação socioespacial e racial ocorreram pela elitização do bairros em sua volta, a ausência de políticas públicas nas áreas de habitação; a dificuldade de obtenção de financiamentos para a compra de moradias e a política de retirada de uma grande camada de cidadãos negros que habitavam nesse local. A segregação racial assegura aos negros as menores possibilidades no mercado de trabalho e que influencia em suas oportunidades na vida social. Quando adicionamos a variante gênero, as mulheres negras recebem os menores salários em comparação aos homens brancos e negros, assim como às mulheres brancas (De Oliveira, 2020).

Em termos de educação, os homens negros, apesar de receberem em média menos que os homens brancos, apresentam uma superioridade em relação às mulheres. Isso se deve, acima de tudo, à subdivisão dos trabalhadores em diversos graus hierárquicos e esferas da economia, que está fortemente condicionada pelos papéis de gênero. No entanto, no conjunto da economia, as mulheres brancas, segmento com maior nível de escolaridade, apresentam remuneração média maior do que os homens e mulheres negras. Ademais, os efeitos da segregação racial são apresentados na forma como as pessoas se distribuem no mercado de trabalho, em diferentes lugares, ambitos de funcionamento e níveis hierárquicos. É responsável pela diferenciação salarial entre negros e brancos, apesar de terem a mesma escolaridade (Silva, 2013).

A interseção entre gênero e raça desempenha um papel crucial nas disparidades salariais e nas oportunidades de emprego. A discriminação racial e de gênero, juntamente com a segregação no mercado de trabalho, são fatores que contribuem para essas desigualdades. Para abordar esses problemas de forma eficaz, é necessário o reconhecimento das múltiplas formas de desigualdade e a implementação de políticas e ações que promovam a igualdade de oportunidades para todos, independentemente de raça ou gênero.

Mãe Dora teve seu sonho de comprar uma casa facilitada pela política habitacional controlada pelo estado brasileiro, em que não só ela, mas várias pessoas se deslocaram para os municípios metropolitanos. Ribeiro (2007) nos aponta que um dos mecanismos usados para manter a desigualdade racial no país foi também a segregação geográfica dos não-brancos, que permitiu que os "negros" permanecessem em regiões predominantemente agrárias e com baixo nível de desenvolvimento, portanto, em situações sociais nas quais há menores oportunidades educacionais e econômicas. Nesse contexto, as cidade de Gravataí e Cachoeirinha possuíam essa estrutura como forma de regular as próprias aspirações de acordo com o que é culturalmente imposto.

A segregação nas periferias das cidades brasileiras não é voluntária. A voluntária ocorre quando o indivíduo decide habitar um determinado local da cidade por sua própria iniciativa; a involuntária ocorre quando, por força externa, é forçado a habitar ou deslocar-se de determinados espaços (Villaça, 1998). Morar em um bairro de baixa renda não significa somente ser segregado, significa ter oportunidades desiguais em termos de posição socioeconômica, educacional, renda e cultural. Neste cenário, a vinda dos remanescentes do Bairro Monte Serrat para as Moradas do

Vale, se torna voluntária, mas também forçada pela pressão social que estava ocorrendo ao seu redor e também pela manobra de facilitação de compra de terrenos afastados da capital do estado.

Em reportagem chamada *Giro Gravata*²¹, veiculada em 18 de Agosto de 2021, o professor de história Amon Costa, mencionou que havia uma propaganda de televisão, com a participação do comediante Mussum²², que teve um papel importante nas vendas de terrenos nessa região. Na mesma matéria, Amon Costa utiliza o censo de 2010, mostrando que os bairros tinham a maior quantidade de casas religiosas africanas no estado, com procissões para Ogum e Oxum, além de muitos centros espíritas e uma grande diversidade étnica entre os negros e brancos.

Já foi demonstrado que o estado do Rio Grande do Sul é maior em proporção de casas de matriz africana no Brasil, à frente do Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo. Segundo Oro (2020) no Censo de 2010, realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), a média nacional de identificação do Rio Grande do Sul apareceu como o estado com o maior adepto declarado nas religiões afro-brasileiras.

Os bairros dos quais pertencem as “Moradas do Vale”, assim como a antiga Colônia Africana, em Porto Alegre, são referências para a população negra em sua volta devido à sua composição étnica. É possível notar essa presença nas muitas casas de terreiro no bairro que se construíram durante esses anos. Entretanto, o que ocorreu em Monte Serrat é semelhante ao que vem acontecendo com estes bairros, que cada vez mais estão se tornando elitizados, por meio de loteamentos e condomínios fechados, jogando para as margens as pessoas que não possuem boas condições financeiras.

3.3 A tradição só se faz com continuidade

Tio Sarinha e Tia Jaque, remanescentes do bairro Monte Serrat, possuem experiência e conhecimento dos fundamentos dos cultos aos orixás baseados em suas vivências. Nas muitas perguntas sobre fundamentos, tradição, conhecimentos, como eram ensinados e como eram

²¹ <https://www.girodegravatai.com.br/amon-costa-o-bairro-de-300-milhoes-de-anos/>

²² Propaganda dos anos 80 com o trabalho Mussum. link (<https://www.facebook.com/watch/?v=157910709805274>)

compreendidos, ambos lembram que a prática diária era o que fazia essa organização ter vida decorrente de uma tradição que prioriza a transmissão de conhecimento oral e pessoal.

A oralidade proporciona a troca de conhecimentos mútuos e perpetua o grupo, superando a individualidade e ultrapassando as fronteiras invisíveis que separam as pessoas (Fihos; Alves, 2017). A tradição é viva, é um processo contínuo, mesmo que sejam necessárias mudanças ao longo do tempo, sua raiz se atrela ao mais antigo ancestral. Tradição perpassa o tempo, através do hábito. Sendo assim, uma tradição só se faz através da repetição de ações dos atores sociais ali envolvidos, nunca será uma tradição se o que é feito acontece somente uma vez (Bâ, 2010).

Tio Sarinha cresceu dentro do terreiro “a gente vendo tudo, sabendo o que tinha que fazer. A gente aprendeu olhando” (Tio Sarinha em 20/01/2023). O aprendizado em grande parte dos terreiros se baseia na oralidade e na prática no contexto que o ambiente possibilita. Aprende-se fazendo, preparando os axés. Conforme Santos (1986), a transmissão do conhecimento é feita através de uma complexa trama simbólica em que a oralidade é um dos elementos. A oralidade é, nas sociedades tradicionais africanas, a fonte de transmissão dos conhecimentos de geração para geração (Bâ, 2010).

Conceito esse que se aplica nos espaços de cultos aos orixás em que a relação interpessoal é o princípio básico da comunicação. Nessa conversa, Tio Sarinha lembrou de um episódio, com a ajuda de Adriana, em que a sua mãe de santo havia desistido de fazer a obrigação pela falta de dinheiro, mas “*chegou uma Kombi cheia de gente, para ajudar a fazer a obrigação*” (Tio Sarinha em 20/01/2023).

As obrigações são rituais realizados após a iniciação no axé, e, na maioria das casas de axé, esse procedimento se faz em conjunto (Rabelo, 2020). Ademais, ela é um dos grandes momentos daqueles que cultuam a religião de matriz africana iorubá, ela define as etapas de sua trajetória, o processo e o sentimento que se tem, é de um significado muito grande.

Na obrigação cada um bota um pouquinho, todo mundo tira uma provinha, chegando na hora do bolo, todo mundo tira uma provinha, aí formou um bastantão, o pessoal comia, tudo tinha, tudo era diferente. Aquela canjica bem cozida, tinha que passar muito bem para ficar bem cozida (Tio Sarinha em 20/01/2023).

Desde pequeno, Tio Sarinha se dedicou em aprender a tocar tambor, criado por esses mais velhos e mais velhas vivia ao lado dos tamboreiros/as da época. Grandes nomes como a

tamboreira Evinha de Xangô, Mário de Araújo Souza, conhecido como Mário Bocão, que se destacou como Alabê (tamboreiro) da nação Oyo e também aprendeu a tocar Jeje com os aquidavis²³. Além destes, Conceição e Pirica de Xangô (Astronogildo Barcellos)²⁴, auxiliaram Tio Sarinha em sua construção e no aprimoramento de suas habilidades enquanto Alabê, mas também com ensinamentos da liturgia do batuque gaúcho. Devido à sua pouca idade na época, ele não podia tocar sozinho e sempre contava com a presença de um tamboreiro/a mais experiente ao seu lado.

Figure 5 - Tio Sarinha e certificado afrobras



Fonte: Arquivo pessoal de Tio Sarinha.

Tio Sarinha relata que quando alguém ia "para o chão", sua ialorixá, mais especificamente, "ia comer, seus pais iam comer"²⁵, todos os que precisavam acompanhar, iriam na mesma leva, "se era para um, era para todos", sem a necessidade de dizer que "“minha cabeça (ori) é mais forte”".

As memórias de Tio Sarinha são marcadas pela nostalgia, em alguns momentos existe a sensação de um passado específico, um passado melhor que os dias atuais (Tavares, 2017). Essa idealização do passado que antigamente era diferente não significa que o presente seja decadente, antes significa ressaltar as mudanças provocadas pelo tempo na estrutura da sociedade (Lúcio,

²³ Aquidavis é varinhas de goiabeira, usada para tocar percussão.

²⁴ Entrevista que a Mãe Dora concedeu a uma pesquisadora, Vanessa de Almeida Martins, para sua monografia para o curso de comunicação Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, intitulada Contribuição ao Estudo das Religiões Afro-brasileiras: um Breve Resgate Da Memória Histórica Da Religião Africana Do Rio Grande do Sul Através Da Oralidade (2002).

²⁵ Fazer alguma obrigação para seu orixá.

2000). No curso histórico de uma sociedade, ocorrem diversas mudanças, e os espaços de terreiros não estão imunes a elas.

A religião de matriz africana que tem em seu local de manifestação o terreiro sendo um grande refúgio para aqueles que buscam tranquilidade e acolhimento. Construindo símbolos civilizatórios africanos a partir de uma vivência, passo a passo, no olhar, no cheiro, na movimentação dentro do Ilê.

3.4 Terreiro e Axé

O *Ilê Axé Orixá Omi* localizado na rua Aurélio Reis 233, se constituiu como terreiro desde a chegada de mãe Dora e sua família em Gravataí. Em sua vinda, ela trouxe consigo seus Orixás, ou seja, como dizemos no batuque, ela já era pronta²⁶. Tio Sarinha mesmo não morando ainda no bairro Morada do Vale, ajudou em alguns procedimentos do terreiro, como o assento do Balé²⁷ onde se cultua os ancestrais. Entretanto, é importante salientar que o *Ilê Axé Orixá Omi*, não era considerado uma casa de santo ou terreiro pela sociedade em sua volta, devido a aparência do seu espaço físico.

O terreiro é onde o axé está plantado, é onde diversas energias se congregam, se movimentam. É a partir dele que ocorre a construção de uma casa de santo em sua totalidade (Evangelista, 2015). Isso se torna claro quando Sodré, (2002), mostra-nos que a fundação de um terreiro começa com a "plantação" do axé no solo, que é conservado e simbolizado pela comunidade. Desenvolver essa força é uma obrigação de todos, uma vez que cada um deles através do ritual de iniciação, é um receptor e um impulsionador de axé (Sodré, 2002, p.103).

O terreiro é um espaço onde o bem-estar coletivo, a comunidade, é mais relevante do que a individualidade. Quando um membro desse terreiro desenvolve uma doença, a sua família sente os efeitos dessa doença. Cada membro do terreiro tem a sua importância para que o terreiro permaneça vivo, saudável, como se fosse um membro de um corpo. Ou seja, cada indivíduo que faz parte desse coletivo possui sua relevância única para ele, já que a comunidade se reconhece

²⁶ Pessoa que passou por todos os processos para se tornar um ialorixá, podendo abrir seu terreiro, ilê, casa de santo.

²⁷ Muitas casas de batuque possuem o balé local dedicado aos eguns e onde os ancestrais de religião do chefe do templo "moram". Sempre fica nos fundos do terreiro e em local pouco acessível há crianças na casa.

enquanto grupo (Hendrix, 2014). Nele, as práticas rituais e as relações interpessoais estreitam laços, possibilitando o acolhimento, as trocas afetivas, a construção de conhecimento, a promoção e prevenção à saúde e a renovação de tradições.

O terreiro é sagrado, tem seu valor civilizatório e é um local onde se criam laços que podem se estender por vários anos, como ocorreu com Mãe Dora e Tio Sarinha, que, apesar do distanciamento, mantiveram uma relação recíproca de sentimentos e orgulho. Tia Jaque, por exemplo, já tentou diversas vezes se mudar para outra localidade, mas não teve êxito. Para ela “a mudança é algo muito complicado, especialmente porque ela pode nos separar, nos distanciar um do outro e do Axé. Nossa vida é no terreiro, no Ilê, temos muitas responsabilidades que precisamos cumprir, então como ficaremos longe?”(Tia Jaque em 27/01/2023).

3.4.1 Quem alimenta somos nós (Exu, Bará)

Nos terreiros onde só se pratica o batuque, quem abre os rituais é o Bará, Exu não faz parte do panteão dos Orixás, as linhas não se entrelaçam, a figura do Exu desaparece. Neste local, para o batuqueiro tradicional, que cultua apenas os Orixás, a encruzilhada é dominada por Bará e Ogum. Para aqueles que seguem as três linhas, batuque, linha cruzada e umbanda a encruzilhada é governada pelo Exu. (Anjos, 2006).

Tio Sarinha ao ser perguntado sobre Exu e sobre o Bará do Mercado²⁸, explica que existem três significados de Exu: “tem Exu da umbanda, Exu do batuque, Exu da kimbanda, são entidades diferentes, mas eles fazem a mesma coisa. Vão sempre na frente. Não são, mas tem gente que já faz confusão e acredita que são o mesmo Exu” (Tio Sarinha em 20/01/2023).

Para Muniz Sodré, no livro o terreiro e cidade a forma social negro-brasileiro,

Exu, é um orixá princípio cosmológico de individualização e movimento, responsável pela dinamização do sistema simbólico nagô -, transporta o axé. Este, portanto, além de crescer, transmite-se às coisas e às pessoas, principalmente pelos ensinamentos dos mais velhos (Sodré, 2002, p.103).

Não podemos deixar de explicar que Exu, no candomblé, é o Bará no batuque gaúcho. Segundo Corrêa (2006) essa é uma questão intrínseca no batuque gaúcho. A entidade que

²⁸ Abrigando em seu centro o assentamento do Bará, o Mercado Público é um local de referência para os integrantes das religiões de matriz afro-brasileira. Acredita-se que o Bará tenha sido assentado pelo Príncipe Custódio, importante líder religioso oriundo do Benin, que viveu em Porto Alegre nas primeiras décadas do século XX (2014).

corresponde a Exu no panteão jeje-nagô recebe o nome de Bará no batuque, mas de acordo com o mesmo especialista, o termo "Exu" é utilizado de modo a revelar equivalências com o Bará. Representa uma dualidade, ao mesmo tempo masculina e feminina, o que subverte a lógica disjuntiva que é importante no Ocidente para a consolidação do poder de um dos termos da diferença sobre o outro (Sodré, 2017).

Quando perguntado para Tio Sarinha sobre o Bará do Mercado, ele responde que “é um assentamento antigo onde até tiveram uns loucos querendo abrir ele”, e nessa fala algo que fica muito marcado é que, segundo Tio Sarinha “quem alimenta ele é nós, a gente sai do chão, passa ali, para alimentar ele, para ele se manter, não precisa desenterrar é nada, é nosso” (Tio Sarinha em 20/01/2023).

O impulsor de axé que alimenta o terreiro mencionado por Sodré (2019), vai ao encontro da fala de Tio Sarinha, quando este descreve a importância dos iniciados no axé que vão para o chão e saem dele para o Passeio²⁹, processo no qual um dos rituais é passar pelo o Bará do Mercado Público. Essa tradição é importante, porque é o momento em que:

nós vamos ao mercado público, e o que nós vamos fazer com os nossos noviços? Apresentar eles para o Bará, tu apresentando ele para o Bará, quem é que está na volta? A sociedade, e quem é a sociedade? São todas as pessoas que passam ali e sobretudo as de religião. Então a gente tá apresentando os nossos noviços para a religião, ou seja, para os adeptos da nossa religião. (pai Márcio em 08/02/2023).

Nesse processo há uma simbologia espiritual que se manifesta no corpo, o caminhar, nesta manifestação se configuram como também um processo de resistência. O Passeio é a demonstração, é a alimentação do Bará, mas também a marcação de um território, em que o corpo, que é o visual, demonstra que estamos aqui, estamos vivos e a nossa cultura negra africana está também. Independente de sua etnia, raça, cor, o que se constrói na visão do outro é a pessoa que cultua a religião de matriz africana.

O que aparece nas falas dos entrevistados é repleto de carga simbólica que circula por meio da transmissão oral. Oralidade essa que transmite a tradição e os conhecimentos que são mantidos e transformados, com base nas experiências e memórias desses mais velhos. Essa

²⁹ É um ritual em que é apresentado o noviço iniciado para a sociedade religiosa.

circulação, essa transição, atravessou diversas vezes as falas dos entrevistados, principalmente de Tio Sarinha. Mas, como se diz, toda tradição tem que ter continuidade e é dessa continuidade que falaremos agora.

CAPÍTULO 4

4. O PRESENTE ENCONTRA O FUTURO

*“Não Estaria Sendo Ético Com Aquilo
Que Foi Me Deixado, Não Estaria Sendo Fiel”*

4.1 Márcio de Oxalá

Qual é a sua opinião sobre a forma como o Márcio lida com as questões relativas aos fundamentos da casa? *“Eu acho assim, ele procura fazer o que pode. Mas a religião modificou muito, modificou muito, era tudo diferente. A coisa era mais simples, tudo mais simples. Porque todo mundo era pobre”* (Tio Sarinha em 20/01/2023). Tudo que é vivo está em frequente mudança. A tradição viva é um rio que corre, escorre, se renova, se recria e que durante o caminho se entrelaça para continuar. Iniciar esse capítulo com a fala de Tio Sarinha sobre o pai Márcio é mais que necessário pela autoridade que ele carrega e pelo valor simbólico e ancestral que ele transmite.

Conforme diz Muniz Sodré,

a tradição viva que dá e transmite é a “traição” da igualdade das repetições: só conteúdos, dados, resultados e técnicas de fazer é que se podem repetir e, pela e na repetição, acionar os poderes de diferenciação da ancestralidade. Esta última, para instaurar história, instiga os poderes do “não” das diferenças no “sim” da compulsão de repetir. Não se confina, portanto, à mera repetição “tradicional” de conteúdos (o tradicionalismo), pois é propriamente uma forma de regras e hierarquias destinada a atualizar a origem aqui e agora na mutação acelerada da história (Sodré, 2017, p. 110).

A tradição traí pelo fato da sua transição, não há como destruí-la se ela se renova, se reinventa e por isso ela é viva. A repetição é necessária, mas a cada repetição, em algum momento, ela se modifica. Se na tradução de um livro a fidelidade pode, em um certo ponto, mudar, na tradição de algo que é vivo como as religiões de matriz africana, ela está ainda mais ameaçada.

Márcio Goulart dos Santos, mais conhecido como pai Márcio do Oxalá, é natural de Porto Alegre, bairro Monte Serrat, nascido no dia 10 de dezembro de 1978. É o mais novo entre os nove filhos e filhas de Doralice Goulart dos Santos, Mãe Dora de Oxalá. Atualmente, reside na

rua Aurélio Reis 233, Morada do Vale I, em Gravataí. Márcio, mesmo vindo muito novo de Porto Alegre, com apenas um ano de idade, viu as transformações que ocorrem em sua cidade. Márcio, com 44 anos de idade, se considera um pai de santo contemporâneo, da atualidade, mas diz fazer igual ao que sua mãe fazia:

o que mudou mais foi a filosofia do nosso cotidiano religioso do que a essência religiosa. O que ela fazia é o que eu faço hoje, com algumas modificações através da filosofia de estudo e conhecimento e vivência no qual eu vivo hoje, entende? Mas todas as obrigações são feitas da forma que ela fazia, entendeu? Eu procuro sempre remeter ao passado, quando eu vou, quando estou na frente do quarto de santo com meu obé, que é a faca, que a gente usa, Sagrada para fazer uma feitura de orixá (pai Márcio em 08/02/2023).

Mas ele bem sabe que o tempo não para e esse tempo faz com que ocorra mudanças dentro de um todo, mesmo através de sua continuidade (Sodré, 2017). A convivência diária com sua mãe foi determinante para que Márcio seguisse esse caminho, e entendesse a responsabilidade que é conduzir um terreiro, um Ilê. Seu início não foi como aconteceu com algumas de suas irmãs, por questões de saúde ou por obrigatoriedade, mas sim por curiosidade de aprender.

Figure 6 - Pai Márcio de Oxalá



Fonte - Arquivo pessoal de Pai Márcio

Figure 7 - Faca



Fonte - Arquivo pessoal de Pai Márcio

Aos doze para treze anos de idade, ele foi iniciado na nação Jeje com Ijexá, realizando a primeira obrigação de bori. Sua primeira yalorixá foi Maria Regina, mais conhecida como Regina de Oxum, filha de santo da mãe Antonia de Bará Exu Elupanda. Mas, pouco tempo depois, ele retorna para sua nação de origem, Oyo com Jeje. Seu retorno se deu "por questões acredito eu de Orixá, não sei, hoje eu tenho como entendimento é que meu retorno para nação Oyo com Jeje, se deu até mesmo pela herança que tenho religiosa "(pai Márcio em 08/02/2023).

No passado, mãe e pais sanguíneos não eram responsáveis pela iniciação de seus filhos. Segundo Machado (2013), o pai/mãe de sangue deve, obrigatoriamente, ser diferente do pai/mãe de santo; ninguém pode ser duas vezes filho/a ou pai/mãe de alguém (Machado, 2013, p. 30). Com a mãe Dora de Oxalá, não foi diferente. Ela dizia, nas palavras de seu filho Márcio “que mãe não dava a luz aos seus filhos duas vezes” (pai Márcio em 08/02/2023). Isso diz muito sobre ela e sobre a responsabilidade e entendimento do que estava fazendo. Como Márcio comentou, seu retorno, tanto para sua nação de origem quanto se tornando novamente filho de sua mãe, é algo que estava em seu destino.

Márcio teve poucas oportunidades para trabalhar fora. Quando sua mãe faleceu, ele estava fazendo um curso técnico de Enfermagem. Em 2005, Márcio se aprontou de Bará a Oxalá³⁰, ele estava com 27 anos de idade, dois anos depois sua mãe veio a falecer. Após um luto de um ano,

³⁰ A pessoa que tem todos os Orixás feitos. Podendo, pela permissão de babaloxá abrir seu ilê.

foi feito o jogo dos búzios, onde foi destinado que dois filhos conduzissem o *Ilê Axé Orixá Omi*, um de Oxalá e outro de Ogum, Márcio de Oxalá ao lado de sua irmã Jaque de Ogum Onirê.

Márcio explica que sua “mãe não era de fazer todos os santos deles, ela esperava a pessoas ter mais maturidade para aprontar”, isso inclui seus filhos sanguíneos, tanto é que Márcio recebeu de herança da casa alguns axés, como o jogo de búzios e alguns Orixás herdados³¹ do tempo de sua mãe, assim completando a sua obrigação. Mas, antes disso, curioso, ou nas palavras de sua mãe, “abelhudo”, Márcio começou a estudar mais sobre a sua espiritualidade, sobre a religião que pratica, caminho esse que possibilitou a ele adquirir mais informações, conhecimentos e questionamentos. Isso fez com que durante esse trajeto algumas transformações internas ocorressem no terreiro, como seu visual e seu nome. Derrubando algumas barreiras que a mãe Dora ainda mantinha pelo fato de sua vivência religiosa adquirida ainda no bairro Monte Serrat.

Ao buscar entendimento sobre a religião de matriz africana, fazendo cursos de teologia afro, Márcio se depara com outra visão sobre o que ele praticava dentro do terreiro. Ele começa a entender que a “religião de matriz africana é uma coisa, que Orixá é divindade e não entidade”. Alguns dos estudos e cursos que Márcio fez foram durante a estadia de Olorode Ògìyán Kálàfó Jayro Pereira de Jesus, uma das referências sobre teologia afro-brasileira, terreiros e Orixás no Brasil. Márcio então, participa de cursos e seminários como Pedagogia do Àṣẹ (Jesus, Alves, 2020) que ocorria no Centro ecumênico de culturas negras Teologia (CECUNE). O Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE) está localizado em Porto Alegre. Foi fundado em 1987 com o objetivo de promover o estudo e a se repensar a identidade negra que tinha como fundamentos o resgate histórico, o reconhecimento da tradição e a memória negra. Além disso, o CECUNE também foi criado como uma alternativa ao estado então vigente no movimento negro organizado (Cirne, 2008).

Além desses cursos, Márcio lia conteúdos que se centravam na religiosidade, no batuque no Rio Grande do Sul, em sua nação Oyo com Jeje, que se difere das “tradições de Oyo ditas

³¹ Divindades ‘já prontas’ ou já ‘feitas’ que são transmitidas a um descendente, ou mesmo a pessoas apenas próximas, após o falecimento do transmissor.

puras” porque, nas palavras do pai Márcio que replicou a fala da Mãe Stella de Oxóssi, “no Brasil não tem nada puro, caiu no Brasil nós somos Jeje, somos Oyo, somos Banto ” (pai Márcio em 08/02/2023). Segundo Machado (2013), os antigos atestam essa ideia de pureza, recordando frequentemente “somos de Oyó puro”.

De acordo com Silva e Campos (2010), se analisarmos a história das religiões de origem afro-brasileira, perceberemos que, devido às diferenças étnicas dos negros que chegaram ao Brasil, a religião oriunda dos afrodescendentes não permaneceu pura sofrendo grandes alterações e miscigenações. Além de Mãe Stella de Oxóssi (2003), pai Márcio, também absorveu as contribuições de Pierre Verger (1983), Norton Figueiredo Corrêa (2006), Carlos Galvão Krebs (1988) compreendendo os conhecimentos e os processos históricos religiosos das religiões de matriz africana e entendendo como o batuque gaúcho se localiza dentro dessas discussões.

4.2 Ilê Axé Orixá Omi

Ao longo do tempo, mãe Dora e Márcio foram deixando de lado alguns procedimentos do sincretismo religioso, herança da matriarca do ilê. Assim o terreiro que se chamava *Sociedade Africana Luz do Divino*, até 1995, passou a se chamar *Ilê Axé Orixá Omi*. A denominação seguiu os elementos que fazem parte de cada Orixá que regem o terreiro. Ilê é a casa, Axé é a força que a casa carrega, Omi é água, o elemento mútuo dos dois orixás Oxalá e Iemanjá, que são os Orixás que regem o terreiro. Desse modo, *Ilê Axé Orixá Omi* significa Casa das forças dos Orixás da Água.

Nesse período da troca de nome do terreiro estava havendo uma efervescência em torno das religiões de matriz africana e do movimento negro. A Constituição de 1988 já havia estabelecido a igualdade racial como um princípio fundamental. Nos anos 90 o Brasil foi marcado por avanços, desafios e mudanças significativas. As religiões de matriz africana tiveram um aumento na visibilidade e no reconhecimento. As comunidades religiosas trabalharam ativamente para promover suas tradições e combater estereótipos negativos. Em 1993, foi aprovada a Lei 7.716, que especifica crimes raciais; e na saúde pública, sexualidade e saúde produtiva (Adão, 2008, p, 321).

Isso representou um passo importante para a proteção das religiões de matriz africana. Organizações e ativistas religiosos trabalharam para denunciar casos de violência e discriminação

contra praticantes das religiões afro-brasileiras. Em 1995 ocorria o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, líder quilombola onde aconteceu a "Marcha dos 300 Anos de Zumbi dos Palmares.". A marcha reuniu milhares de pessoas e destacou a importância da luta contra o racismo e pela igualdade racial. Período esse que o movimento negro continuou a pressionar por avanços legais e políticos na luta contra o racismo.

Esses movimentos exerceram um papel muito importante para preparação e a participação de uma delegação brasileira na Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias, mais conhecidas como Conferência de Durban. Que ocorreu entre 31 de agosto e 07 de setembro de 2001 (Adão, 2008).

Todos esses eventos poderiam ter influenciado ou não na troca do nome do ilê, uma vez que, como já foi mencionado, era no momento em que Marcio estava estudando as religiões de matriz africana. Ademais, Márcio explica que respeita o sincretismo “os dias de São Jorge e de Santa Bárbara e outros, mas que Santa Bárbara é Santa Bárbara, Iansã é Iansã, São Jorge não é Ogum, mas que dentro da fé que ainda enraizada, ainda se faz às homenagens” (pai Márcio em 08/02/2023). Para Corrêa,

Sincretismo, quanto às religiões afro-brasileiras, seria o ato de considerar que certos orixás se equivalem a santos católicos: Xangô seria São Jerônimo, Iansã Santa Bárbara, etc. A explicação mais popularizada para isto é que teria sido uma tentativa, por parte dos escravos, de "esconder" suas divindades e práticas rituais por baixo das católicas para evitar perseguições (Corrêa, 2006, p. 256)

O sincretismo nas religiões de matriz africana se dá, diante e durante a diáspora escrava no Brasil (Sodré, 2017). Seus múltiplos processos nasceram com os jogos e bordados dessas linguagens (negra, lusa e indígena, principal, mas não exclusivamente) que sustentaram a maior parte da formação cultural do Brasil em seus primeiros quatro séculos (Da Rosa, 2020, p. 32). A mistura, muitas vezes, ocorre como no tabuleiro, na roda de capoeira, onde se entrecruzam entre África e Europa, no território do sagrado (Da Rosa, 2020), mantendo, apesar de disfarces, transações e rejeições, diferenças vitais entre o que se mostra na avenida e o que se cultua “da porteira pra dentro” (Da Rosa, 2020, p.32, 33).

As religiões de matriz africana são sistemas compostos por diversos elementos, nos quais se estabelecem intensas relações que envolvem a incorporação, a cura, os cruzamentos e a criação de novos conceitos sobre a pessoa, o corpo e o território. De acordo com Dos Anjos (2006), a

religião afro-brasileira apresenta uma forma peculiar de lidar com as diferenças, sendo a encruzilhada um local onde diferentes caminhos se cruzam, mas seguem rumos distintos.

Márcio, de sua maneira, atualiza o seu modo de conduzir o terreiro dentro de um contexto cultural específico, o batuque gaúcho, correspondendo à capacidade de relacionar diversos elementos que são partes fundamentais para o seu próprio processo de religiosidade. Cruzando saberes, práticas constantes no Ilê resultam nas enunciações que ativam e engatilham outros modos de fazer que se desdobram a partir da memória contínua (Santos; Santos 1993).

Figure 8 - Ilê Axé Orixá Omi



Fonte- Arquivo do Ilê Axé Orixá Omi

Figure 9 - Ilê Axé Orixá Omi



Fonte- Arquivo do Ilê Axé Orixá Omi

4.3 Memórias afetiva de *um tempo não vivido*

mem/orí/a é testemunho

Marcio, como já foi dito, se considera um pai de santo contemporâneo, mas que ao mesmo tempo carrega fundamentos em sua memória de um tempo que ele não viveu. Mas que tempo é esse? Em seu cotidiano, as mulheres de sua família, tias, irmãs, falam de acontecimentos que ocorriam ainda no Monte Serrat. Como o nascimento de Ney, seu irmão que foi amparado por Orixá "quem trouxe o Ney à vida porque estava trancado na hora de nascer foi o Xangô da minha avó" (pai Márcio em 08/02/2023). E através de fragmentos de memórias e vivências que essas mais velhas compartilham em suas conversas diárias, ele sente como se tivesse vivido tais eventos por conta própria.

A memória pode ser coletiva ou individual. Neste caso em questão a memória que está sendo descrita é coletiva. Para além de mera construção individual, é a reconstrução a partir de um grupo de referência. Neste caso, a partir das mulheres de sua família, a memória se reconstrói coletivamente em um espaço extremamente importante para a preservação das tradições afro-brasileiras, o terreiro. Segundo Silva (2022), a memória coletiva ecoa em nossas vidas como rastros do tempo que entrelaçam a pluralidade de conhecimentos dos mais velhos (Silva 2022, p, 33).

A oralidade dessas mais velhas estimula Márcio a ir ao encontro de suas falas preservando em sua memória. Dessa forma, o relacionamento com o tempo é construído sem as amarras coloniais (Silva 2022). Segundo Reis, a *mem/orí/a* é testemunho, testamento e recordação do que retorna, no tempo espiralar, como continuidade, ancestralidade e porvir, as linhas costuradas de histórias, contatos e exílios, diásporas e dispersões, reunidas como direito humano à experiência histórica, à identidade e à vida (Reis, 2022, p, 90).

Ao mudar a semântica da palavra *mem/orí/a*, Reis adiciona uma carga de africanidade que altera o significado original da palavra memória (Reis, 2022). Lélia Gonzalez destacaria esse processo chamando-o de pretuguês, que é uma identidade africana composta por expressões populares e linguísticas africanas, que reformulam os termos para carregarem um valor semântico africano. Isso não significa apenas a troca do acento da letra ó para a letra í na palavra "*mem/orí/a*". O pretuguês, nos faz reconhecer também as influências africanas na nossa história

e cultura. Esse processo torna a compreensão da memória ainda mais relevante no campo religioso das matrizes africanas.

A memória incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar afetado pela territorialização (Sodré, 2017, p. 92). Dos Santos (1993) nos mostra que os terreiros, os Ilês, do candomblé nagô tem a reconfiguração a partir de um pacto semântico nagô³² que tem suas especificidades que o diferem das práticas gaúchas de matriz africana, mas que a construção de uma memória coletiva vem a partir de símbolos onde a repetição da palavra, dos gestos, até mesmo do silêncio são processos de uma memória contínua, não muito diferente do que acontece no batuque gaúcho.

Assim, a história pelo caminho da memória opõe-se à história oficial e linear, gerando a perspectiva de tecê-la ao método específica de um grupo estabelecido que a reconstrói. Nessa temporalidade, não é relevante a data, nem o realismo obsessivo dos fatos, mas sim a narrativa de uma experiência existencial, transmitida por famílias, vizinhos, conhecidos, todos os membros de uma comunidade (Sodré, 2017). Ora, o tempo do terreiro não é solar, mas litúrgico (Sodré, p,115, 2017), como veremos na etapa final deste trabalho.

4.4 O futuro não é nada se não a continuidade do presente

4.4.1 Evelin de Oya e Kassius de Xangô

Evelin Barbosa do Santos tem 27 anos de idade, nasceu no dia 30 de novembro de 1995, seu atual endereço é na rua Paquistão, número 33, cidade de Gravataí. Por ser criada por sua avó desde os três anos de idade, ela sempre conviveu dentro do terreiro, mas foi quando Márcio assumiu a frente da casa que ela conseguiu se iniciar. Seu início na nação Oyo com Jeje foi no dia 14 de maio do ano de 2009, quando ela tinha 13 anos de idade. Sua madrinha de axé foi a Iyálorisá Katia de Oyá, que hoje já é falecida. A sua entrega de axé foi no dia 7 de dezembro de 2013, aos seus 18 anos de idade e 4 anos de feitura de santo.

³² É uma forma própria de relações sociais, valores e linguagem características e originais que está ancorada nos egbés (terreiros) tradicionais.

Kassius dos Santos Medeiros, também entrevistado, tem 16 anos de idade. Nasceu no dia 10 de Setembro de 2006. Filho de Xangô Aganjú, ele não teve a oportunidade de conhecer a avó, que faleceu quando ainda era um bebê de colo. Atualmente, Kassius mora com sua mãe, Simone de Iemanjá, e seus irmãos, em frente ao *Ilê Axé Orixá Omi*. Seu início na nação Oyó com Jeje foi a partir de 2017, quando fez arribibó, tendo por madrinha Evelin de Oyá e como Babalorixá Márcio de Oxalá.

Figure 11 - Evelin de Oya



Fonte- Arquivo pessoal de Evelin.

Figure 10 - Kassius de Xangô



Fonte - Arquivo pessoal Kassius.

Os estudos que o babalorixá Márcio de Oxalá buscou e busca adquirir fazem com que sua prática espiritual ganhe mais firmeza. Mas nada se compara a vivência do espaço de terreiro, a liturgia que se faz nesse local. Esta só é sentida quando se está ali. Tio Sarinha expressa isso na seguinte frase: “*uma coisa é a gente se criar dentro de uma casa e outra a gente ir para dentro de uma casa*” (Tio Sarinha em 20/01/2023). Isso diz muito sobre a vivência da Evelin de Oya e Kassius de Xangô, sobrinhos sanguíneos e filhos de santo de Márcio. Nas palavras do pai Márcio “o Ilê é um local transparente; sendo assim, seus fundamentos são passados conforme o interesse de cada filho de santo”. Segundo este “*as coisas serão passadas conforme o tempo da pessoa*” (pai Márcio em 08/02/2023).

Atualmente, é comum ver Márcio ensinando e orientando seus sobrinhos e sobrinhas a realizarem suas tarefas, permitindo que eles tenham mais habilidades e responsabilidades para ajudar quando necessário. No caso dos dois gêmeos, Kassius e Henrique, Tia Jaque relata que “eles executam suas tarefas com consciência, sabem exatamente o que estão realizando. Kassius e Henrique são jovens estudiosos e que buscam o máximo sobre o conhecimento religioso”. É possível observar, hoje, no *Ilê Axé Orixá Omi*, os mais jovens, como Kassius, Henrique e

Dorinha, realizando tarefas que sua Mãe Simone de Iemanjá e sua Tia Jaque Ogum Onirê não podiam executar em sua época, especialmente no caso de Kassius e Henrique, que com apenas 17 anos de idade, já estão prontos de Bará a Oxalá, é surpreendente até mesmo para aqueles que convivem com eles.

Evelin teve a oportunidade de conviver com sua avó, Mãe Dora do Oxalá. “Naquela época, a casa estava sempre aberta para clientes. A mãe Dora estava sempre cozinhando para fazer uma axé para um cliente” (Evelin em 21/03/2023), Evelin era responsável por buscar os materiais para os serviços. Tudo estava escrito no papel, ela coloca “axé de Bará” e depois os materiais “milho pipoca, batatinhas”. Mãe Dora deixava ela torrar o milho, de vez em quando, macerava uma erva, mas tudo muito limitado. Evelin descreve que “Ela era uma pessoa muito cuidadosa, eu lembro dos filhos de santos delas virem com muito carinho, tratando ela com muito carinho, sempre com aquela questão mãe mesmo”(Evelin em 21/03/2023).

Ao serem questionados sobre suas lembranças de como era o terreiro no passado, Evelin relembra que “a casa da minha avó, tinha muito mais cara de casa do que casa de religião, tanto é que em dia de batuque era tirado os móveis do salão para se tocar o batuque” (Evelin em 21/03/2023). Já Kassius lembra de detalhes como “o altar” em que ficava o Oxalá da Mãe Dora em cima, os Orixás do seu Tio e os santos da família um pouco mais abaixo e depois os filhos de santos. A estrutura da casa se manteve por um tempo do mesmo jeito que era quando Mãe Dora era viva.

Atualmente a residência difere das outras residências do bairro, pelo menos no interior, já que ao entrar em outras residências, as estruturas permanecem as mesmas. No entanto, a construção do terreiro, devido ao processo de construção do salão, sofreu modificações ao longo do tempo. As casas de Batuque não eram como as de hoje. Braga, (1998) descreve que é comum que o salão sirva como sala de visita da “casa”(os móveis sendo retirados quando se realizam cerimônias maiores) ou mesmo, da família do próprio “pai de santo”. (Braga, 1998, p, 43).

Além disso, Evelin ressalta que “hoje o Ilê, por ser uma casa já com certo status, tem maior fluxo de pessoas do que na época da mãe Dora. Diante disso, como havia poucas pessoas que poderiam segurar uma galinha, segurar um galo, para ajudar o pai Márcio nos axés, sendo que somente algumas pessoas com certo grau de feitura poderiam mexer”. O aprontamento de Kassius e Henrique foi necessário. Kassius comenta que seu Tio “sempre demonstrou

flexibilidade na transmissão dos fundamentos e do funcionamento da casa, que a intenção dele sempre foi em garantir a continuidade da casa”, algo que aparece em suas palavras, quando Márcio diz que “quero deixar uma estrutura já montada pra vocês, para que o dia que eu não estiver mais aqui, vocês possam só continuar aquilo que eu deixei pra vocês” (pai Márcio em 08/02/2023).

4.4.2 Um pai só se torna pai a partir de seus filhos

Os fundamentos de uma casa, de um terreiro, de um ilê, não existem sem seus filhos, filhos não existem sem seus pais e mães e esses últimos não os seriam se não tivessem seus filhos e filhas. Cada ilê, cada família religiosa tem suas vivências, seus fundamentos. O Orixá que nasce dentro de um fundamento prontamente seguirá a sistemática da casa em que nasceu. Segundo Dos Anjos, o Orixá de cabeça aprende, é “ensinado”, “domesticado”, acostumado ao ritmo da casa. Poder-se-ia dizer que a pessoa e o Orixá passam por um processo de individuação. O Orixá é feito na casa do pai de santo com as características singularizantes do processo de construção da entidade neste momento, por este pai de santo (Dos Anjos, 2006, p 75, 76).

Márcio entende que esse processo de nascer um Orixá no ilê, e como ele será ensinado, diz mais sobre como ele será conduzido no plano dos humanos, no visível para que os seres humanos possam ter a compreensão de que o Orixá está ali, até porque quem ensina são Orixás para os humanos e não o contrário. Márcio, como já comentado, segue a mesma essência e responsabilidade do que foi passado para ele, e sabe que os aprendizados passam pela vivência do terreiro, na rotina que ele possui. Sabendo disso, entende que só há um jeito de se aprender, que é praticando.

As obrigações no *Ilê Axé Orixá Omi*, têm uma sequência que é do arribóbó, de bori de aves e bori de angola,

“aqui em casa no Ilê Axé Orixá Omi a gente é Oyo com Jeje, e o quatro pé da nossa cabeça é galinha da angola, aqui no tio primeiro ele encosta o Orixá, faz a primeira feitura do Orixá, com a galinha da angola, né, que é um dos nosso fundamentos, cada casa tem o seu fundamento, mas ele faz os Orixás no caso, cabeça, corpo e passagem” (Kassius em 24/02/2023).

Há casos, como pai Márcio salienta, de pessoas que começaram com quatro pés³³, mas são exceções. Seus sobrinhos e sobrinhas que vão carregar essa herança, tanto sanguínea quanto religiosa, passaram por todos os processos iniciáticos. Desse modo, quando alguém precisar fazer as primeiras obrigações eles poderão conduzir.

Márcio explica que sempre foi um babalorixá que soube muito bem a responsabilidade de estar à frente de um terreiro e sabendo disso sempre soube que mesmo mudando a filosofia da casa uma coisa ele não podia perder: a “essência dela”(pai Márcio em 08/02/2023). Perdendo isso, como ele mesmo comentou “ não estaria sendo ético com aquilo que foi me deixado, não estaria sendo fiel” (pai Márcio em 08/02/2023). A essência, em outras palavras, é o fundamento, o modo de se fazer certos processos litúrgicos, o que tem que ser dito ou não dito em alguns momentos, sendo transmitido tanto pela fala, quanto pela corporeidade.

4.4.3 Sociedade de consumo e a religião de matriz africana

Para a manutenção de uma casa de batuque, é necessário a entrada de dinheiro para despesas diárias. O dinheiro permite a compra dos alimentos para preparar os axés dos Orixás, a distribuição de comida durante as festas, a compra dos animais, e cobre os gastos com água e luz (Braga, 1998).

Como Tio Sarinha, Márcio , Jaque e Evelin comentam, o batuque gaúcho sempre foi feito por pessoas de baixa renda, sendo uma religião de pessoas pobres. Evelin lembra-se do mercado "hoje em dia, acho que são poucas pessoas que fazem o mercado completo. Onde ia um pedaço do frango da obrigação que era cortado pelos Orixás, a pipoca da Mãe Iansã, o acarajé da Mãe Iansã, sarrabulho dos quatro pés, um pedaço do quatro pés"(Evelin em 21/03/2023).

Pai Márcio comenta que:

aqui a gente se perdeu. A nossa religião aqui no Sul, ela se perde pela parte estética, fundamento todo mundo tem...a gente tem tudo a gente tem uma riqueza muito grande do nosso batuque só que ao mesmo a gente acaba, eu acabo percebendo, pela parte estética acaba se perdendo demais.” (pai Márcio em 08/02/2023).

³³ Quatro-Pés: considerado como apronte de cabeça, principalmente quando junto ao Bori ocorre o assentamento do Orixá de cabeça do filho-de-santo. <https://zeze-de-oxala-centro-africano.webnode.page/obrigacao-do-bori/>

É importante salientar, segundo Oro (2008) que no Brasil na década de 1960, o capitalismo se consolidou. Atualmente os efeitos da sociedade de consumo estão cada vez mais evidentes em diversos lugares, sendo que as religiões de matriz africanas não se diferenciam desses lugares. A transformação, aceleração e consolidação do capitalismo na sociedade brasileira entre os anos 1930 a 1980 foi de grande impacto, tornando o consumo uma consequência natural que não deixou excluídas as religiões de matriz africana. Tanto é que, a partir dos anos 1960, houve uma efervescência no campo da cultura e das mentalidades, as religiões de matriz africana tiveram um destaque maior na mídia brasileira. Ocorrendo diversas mudanças em relação aos modos de vida (Prandi, 1998) .

A mudança nas religiões de matriz africana ocorre em um contexto em que há uma crescente valorização sobre elas, tanto sob a perspectiva midiática quanto na liderança dos terreiros. Isso pode ser atribuído, em parte, a uma maior conscientização sobre a importância da diversidade cultural e religiosa podendo atrair pessoas de diferentes origens étnicas e culturais para essas tradições, incluindo uma grande massa de pessoas brancas. Ocorrendo o que é bem visível atualmente que são as mudanças de lideranças negras para pessoas brancas a frentes dos terreiros. Onde uma boa parte dessas pessoas possui um poder aquisitivo maior do que aqueles que tradicionalmente conduziam essas práticas religiosas. Acarretando um impacto na dinâmica do terreiro, mudanças na forma como essas práticas são financiadas e organizadas, bem como em questões de representação e autenticidade nas religiões de matriz africana.

Há muito tempo as religiões de matriz africana estão envolvidas nesse processo de mudança social, e isso não poderia ser diferente, uma vez que toda sociedade brasileira é dependente do sistema capitalista. A mudança social operada pelas religiões de matriz africana remonta aos anos 1960-1970, momento próximo do deslocamento de alguns membros da comunidade Monte Serrat que passaram a morar em Gravataí. De acordo com Souza (2022), entre 1930 e 1980, houve um aumento das atividades econômicas, da oferta de empregos e da riqueza socialmente produzida no Brasil, que resultaram no beneficiamento da burguesia a partir das estruturas sociais brasileiras em termos de força de trabalho e naturalizando as situações de exclusão e a disparidade social. Resultando também no agravamento de problemas sociais, como o desemprego, a insegurança, as doenças e outros (2008).

O relato anterior de Tio Sarinha sobre as festas, as obrigações e que atualmente houveram diversas mudanças. Ou em relação ao capito³⁴, “o pessoal só quer o capito... já assenta, antigamente era diferente” (Tio Sarinha em 20/01/2023). Infelizmente, existem indivíduos que se utilizam do nome e da reputação que construíram através do culto aos Orixás para tirar proveito da fé e da ingenuidade com o objetivo de ter uma vida luxuosa. Tio Sarinha quando aponta que pessoas só querem o dinheiro (capito) aprontando seus filhos de santo o mais rápido para lucrarem mais e mais. Além de que, como ele diz, “hoje em dia tudo mudou, hoje um pai de santo quer dar rasteira no outro”(Tio Sarinha em 20/01/2023).

Além disso, o boom que foi demonstrado do capitalismo influência as religiões de matriz africana a todo o momento. Se antes as oferendas eram feitas em folhas, hoje elas são feitas em bandejas de plástico ou papelão nas encruzilhadas que as cidades asfaltadas têm. O sentimento de que o passado era diferente em alguns aspectos, como a questão do fazer religioso por amor, cria um sentimento de nostalgia nas palavras de Tio Sarinha.

Ademias o processo capitalista é intrinsecamente presente em todos os ambientes da sociedade. Sendo assim, as religiões de matriz africana acabam entrando nesse processo. Mas isso não quer dizer que não há resistência daqueles que tentam ao mínimo reduzir a influência desse processo capitalista e o processo de embranquecimento dos terreiros. Enfatizando a importância dos fundamentos espirituais sobre os aspectos materiais, mantendo a integridade espiritual das práticas religiosas ensinando a história e a cultura africanas, destacando a importância da preservação das tradições. Havendo solidariedade e compartilhamento para garantir que todos os membros tenham acesso às práticas religiosas, independentemente de sua condição socioeconômica e uma luta contra o racismo e a discriminação.

Isso significa defender os direitos e a igualdade das comunidades negras e reforçar a importância da liderança e representação negras nos terreiros. Essas formas de resistência demonstram o compromisso de muitos praticantes em preservar a herança cultural e espiritual das religiões de matriz africana e resistir às influências que possam prejudicar essas tradições.

³⁴ capito é apresentado como dinheiro.

4.4.4 No terreiro manda quem pode

Como se constrói uma liderança no terreiro? A partir desse questionamento podemos observar nas falas de pai Márcio que a experiência espiritual difere muitas vezes da idade biológica daquele que ali pratica a religiosidade. Como no caso de suas irmãs que mesmo sendo mais velhas que ele, são suas filhas de santo no axé. Mas estejamos cientes de que a pessoa mais velha, além do princípio da senioridade³⁵ (Oyèwùmí, 2021), tem o respeito à hierarquia. Entretanto, nem todos têm em seu destino o ideário de conduzir um terreiro.

Diante disso, o que se tem não é somente uma hierarquia etária, pois não está relacionada à vinda ao aiyê (este plano de vivência), mas a compreensão do fluxo aiyê-orun (Emil, p. 45. 2013). Assim, o presente e futuro estão nos mais novos, se faz neles como um processo de circularidade, mas que não representa a ausência de hierarquia que no batuque gaúcho, se faz por quem veio primeiro, pela ancestralidade. (Emil, 2013).

Um outro ponto importante é que Márcio assume a liderança de uma casa tendo como sua base mulheres, suas três irmãs, primas e tias. Ele compreende que sua base é totalmente feminina. Anteriormente, foi mãe Dora, como a matriarca. hoje ele toma conta, mas tem consciência de que dentro do sacerdócio a mulher se torna mais importante no sentido de cuidar de uma família, a mulher que “carrega o útero” (pai Márcio em 08/02/2023).

Além disso, as mulheres que adentram o terreiro adquirem novos modelos de comportamento que se contrapõem aos papéis pré-estabelecidos pela ideologia dominante quando praticam o culto aos Orixás. O homem é secundário em relação a uma Iyalorixá. Isso demonstra a posição que cada um tem quando se pensa no espaço de terreiro. Márcio consciente disso comenta que “dentro daquilo que eu imagino é que eu serei o único aqui dentro homem” (pai Márcio em 08/02/2023).

Evelin, comenta que “pai Márcio sofreu muito com a questão do preconceito de tomar a frente de uma casa que já tinha uma história muito grande” (Evelin em 21/03/2023). Pai Márcio

³⁵ O estudo, fundamentado na sociedade yorubá, onde não há gêneros hierarquizados, ao contrário das perspectivas ocidentais, nos permite compreender como as relações baseadas em perspectivas não-dicotômicas valorizam a senioridade como princípio de organização.

sofreu preconceito devido ao fato de, na época, ter assumido um terreiro que já possuía uma história. Evelin, hoje, compreende esse sentimento. Com 27 anos de idade, ela já é uma yalorixá, mesma idade que o pai Márcio assumiu Ilê Axé Orixá Omi.

A continuidade de qualquer tradição depende dos mais jovens, dos noviços. A tradição que se criou no *Ilê Axé Orixá Omi*, a partir da mão do pai Márcio, é essa, do mais velho ao mais novo. Depois da sua avó, sua mãe, ele e seus sobrinhos, estão na quinta geração da família religiosa de uma tradição, de uma raiz que com o tempo foi se transformando, reconfigurando-se em uma nova identidade.

CAPÍTULO 5

5.DE PEDRO IVO 186 A AURÉLIO REIS 233

do Aganjú do Povo ao Oxalá Biyi Efã

5.1 Despedida

Antes de iniciar esse último capítulo, é necessário entender que estamos falando de algo vivo que não se mantém parado no tempo, que se reconfigura a partir de um espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos materiais espirituais que foram restituídos em associações, os egbe, as comunidades-terreiro (Santos, Santos, 1993, p. 42). Neles se continua e renova a adoração das entidades sagradas, a tradição dos Orixás e a dos ancestrais ilustres, os egun (Santos, Santos, p. 42, 1993). Torna-se necessário compreender essa reconfiguração, uma vez que, por meio desse processo, conectamos os endereços Pedro Ivo 186 e Aurélio Reis 233, e a obrigação do Aganjú do Povo ao Oxalá Biyi Efã do Ilê Axé Orixá Omi.

As tradições passadas pela transmissão oral são fontes ricas, mas ao mesmo tempo impõem desafios interpretativos. As narrativas orais guardam os nomes dos ancestrais, os quais fornecem pontos de partida, cruzando informações podemos reconstruir as trajetórias. Na busca por saber mais sobre a obrigação do Aganjú do povo, pouco foi achado, mas como Tio Sarinha comentou “a história do Aganjú a gente tem que contar outra história” (Tio Sarinha em 20/01/2023). Esse outro momento infelizmente como descrito não aconteceu pelo o seu falecimento.

Tio Sarinha em 2023 completaria 79 anos de idade e seu orixá 79 de *vasilha*³⁶. Mas no decorrer desse trabalho Tio Sarinha veio a falecer, mas ainda assim em vida pode nos transmitir um pouco de seu conhecimento e vivência. Diferente do que se imaginou para os rituais de passagem de uma pessoa de axé e um tamboreiro bastante conhecido, o funeral de Tio Sarinha contou com poucas pessoas. Posto que aqueles que ali compareceram eram pertencentes ao

³⁶A vasilha corresponde ao recipiente onde o assentamento é depositado para que possa comer o que lhe for ofertado.

terreiro de pai Márcio de Oxalá. Um dos rituais que é o balançar do caixão³⁷ foi realizado pelos gêmeos Kassius e Henrique, Evelin e seu companheiro Vitor de Bará. Podemos perceber diante de tal situação que a valorização e o respeito que são tão amplamente propagados por muitos adeptos às religiões de matriz africana, são direcionados a alguns e não a todos.

5.2 O Aganjú do Povo

A oralidade transmite tradição e conhecimentos que são mantidos e transformados, com base nas experiências e memórias dos mais velhos. Essa circulação, essa transição, atravessou diversas vezes as falas dos entrevistados, principalmente de Tio Sarinha, que com sua voz rouca, mas consciente, quando perguntado sobre os fundamentos de lá ou de cá, sua memória se direcionava diversas vezes, para uma obrigação chamada de *Aganjú do Povo*. A cada olhar, a cada respiro, essa obrigação do Aganjú povo reaparecia, tanto nas memórias de Tio Sarinha, de Tia Jaque e de Márcio.

O Xangô Aganjú do Povo é um assentamento feito na África que foi passado por gerações formando uma sociedade em torno desta obrigação. É importante explicar que o assentamento é a representação material de qualquer Orixá (Martins, 2002). Seus materiais são colocados dentro de uma vasilha, um exemplo de assentamento é o do Oxalá Biyi Efã na figura 12³⁸. O assentamento do Aganjú do Povo saiu da casa da Dona Mariazinha de Bará, filha do falecido Antoninho de Oxum Pandá Olobomi, e ficou sob responsabilidade da Chininha de Xangô, que construiu um salão para ele.

Os materiais do assentamento, o Ojubó, são de responsabilidade da pessoa que já fez todas obrigações de Bará a Oxalá. Caso essa pessoa não possua seu próprio terreiro, o Ojubó ficará no Ilê do seu Babalorixá. Durante entrevista, Márcio comenta sobre Dona Conceição do Xangô, iniciada pelo pai Antoninho de Oxum Pandá Olobomi, que foi uma das únicas pessoas

³⁷Um dos rituais onde tem um cortejo embalando o esquife de um lado para outro, para que o Egun vá se desprendendo do mundo físico.

³⁸ Imagem do quarto de santo e acima do armário branco está o assentamento (ojubó) do Oxalá Biyi .

iniciadas na gamela³⁹ de *Xangô Aganjú do Povo*, fato curioso é que ela não possui o Ojubó em forma física e sim seu corpo (ara) é tido como seu Ojubó⁴⁰.

É importante compreender que os assentamentos, construídos na África, são criados com o objetivo de servir uma comunidade inteira, incluindo uma cidade onde um Orixá específico é venerado. O culto aos Orixás era distribuído de forma dispersa, ou seja, cada localidade era dedicada ao culto de uma divindade específica, Orixá. Nesses locais, havia um assentamento para aquela divindade específica. Na Nigéria, encontram-se as nações Ijexá e Oyó, a terra de Xangô, o Obá (Rei) de Oyó (Prandi, 2000). Possivelmente foi esta tradição que deu origem ao *Xangô Aganjú do Povo*. Ainda no que diz respeito à mitologia iorubá, Aganjú era filho de Dadá Ajaká e sobrinho de Xangô. Os terreiros de matriz africana são uma nova instituição e um novo modelo de culto criado a partir da junção de um conjunto de divindades do panteão iorubá, que aqui se reterritorializa no terreiro.

Para que a obrigação do *Aganjú do Povo* tivesse continuidade, havia uma reunião 32 dias depois da morte da última ialorixá ou babalorixá que cuidava da obrigação do Aganjú do Povo. Se tocava um batuque, um xirê, apejó (jogo de búzios) para escolher para onde iria o assentamento. Jorge, irmão de Mãe Dora, foi o último *madiobé*⁴¹ do Aganjú do povo, quem o entregou para ele foi sua vó Podina e seu Mário Araújo (Martins, 2002). Quem podia cortar em cima dessa obrigação era uma pessoa exclusiva, Axogum (Asògún)⁴².

Quando essa obrigação ocorria, no dia vinte e dois de julho, movimentava todos batuqueiros de Porto Alegre e arredores. “Tinha o livro de ouro, tinha cofre ou copo. Todos os batuqueiros se juntavam, davam um pouco de dinheiro para a festa”. “O café da terça-feira, todas as terças tinha café” (Tio Sarinha em 20/01/2023). Segundo o Site da Sociedade Africana Reino de Xangô,

As tradições deste ritual foram passados à mãe Donga, e não é apenas um okutá de Xangô, é sim um conjunto de Orixás (Irúnmòle), que foram preparados para servir a comunidade inteira daquela família religiosa de tradição Oyó da bacia de mãe Donga de

³⁹ Igualmente a uma vasilha.

⁴⁰ <https://www.reinodexango.com.br/o-batuque-rs-1/>

⁴¹ Mão de Faca, responsável por cortar em alguma obrigação. Nesse caso no Aganjú do Povo tinha que ser alguém bem específico.

⁴² Um homem que teria a função de fazer o sacrifício dos animais para este ritual; talvez sendo a mesma pessoa que era madiopé. (<https://www.reinodexango.com.br/o-batuque-rs-1/>)

Oxum, e ser passado pelas gerações vindouras. E assim aconteceu; os assentamentos após passar por vários terreiros de Oyó, hoje estão, nas mãos de uma descendente direta de mãe Donga, a Yalorixá Nélia de Ossãe, que humildemente tem a guarda destes assentamentos em seu terreiro⁴³.

Para o pai Márcio essa obrigação do Aganjú do Povo

foi um estrutura formada para manter uma tradição de uma família de santo, de uma nação, digamos assim, entende. Principalmente na época do Getúlio Vargas, toda essa parte onde reprimiam muito a religião, foi uma forma de unir, eu vejo como uma base muito política, entendeu. Onde essa família de santo se reunia, os mais antigos para fazer a consulta ao jogo de búzios, para saber que tipo de obrigação iria ser feita, cada um tinha uma importância ali dentro (pai Márcio em 08/02/2023).

Márcio ainda cita os terreiros Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé e Axé Opô Afonjá⁴⁴ como exemplo de organizações que ainda funcionam tal qual o Aganjú do Povo era feito. São dois terreiros que possuem uma organização que se formou no final do século XIX, que não buscavam tão somente uma expressão mítico-religiosa, mas, na verdade, têm também uma dinâmica de influenciar a organização política dos segmentos religiosos e mantém atenção aos processos da definição do Estado-Nação brasileiro (Sodré, 2002).

O Aganjú do Povo, sob a perspectiva do babalorixá Márcio de Oxalá, pode ser compreendido como uma forma de resistência e manutenção da identidade Oyó, que se mantinha através do ritual, carregando consigo tradições e costumes, características que a diferenciam das outras nações⁴⁵. Sendo que essa obrigação ficou na casa da avó de Márcio, Dona Emília Alves Ferreira, de nome religioso Chininha de Xangô Gogô Omi, mãe sanguínea da Dora, por mais de 30 anos.

Ademais, no processo de simbolização, o Aganjú do Povo aparece como território sendo um dado necessário à formação de sua identidade grupal/individual e ao reconhecimento de si por outros. A identidade que está fundamentada no sentimento de pertencimento e é construída

⁴³ <https://www.reinodexango.com.br/o-batuque-rs-1/>

⁴⁴ O Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé, ou o Terreiro do Gantois, como é mais conhecido, é um dos mais antigos candomblés da Bahia. Tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)(Castillo 2017), e o Axé Opô Afonjá, o primeiro terreiro de candomblé do Rio de Janeiro, fundado pela ialorixá soteropolitana e filha de africanos Eugênia Anna Santos, que ficou conhecida como Mãe Aninha em 1886 na Pedra do Sal (Passos, 2022).

⁴⁵ Nação é o nome da religião que se divide em diferentes lados, também chamados de nação. É sinônimo de batuque; quando este significa a religião, pode-se dizer que alguém é batuqueiro, de batuque, de nação ou de religião (Machado, p. 4, 2013).

através da obrigação do Aganjú do Povo é direcionada para o esforço da comunidade que, na organização sócio-espacial própria dele.

Como destacado por Sodré (2002) as relações de fé, de força, da memória e do poder estão ligadas, relacionadas aos princípios de uma afirmação de identidade e autonomia em relação à sociedade que, historicamente, oprimiu os afro-descendentes. Analisando historicamente, os grupos yorùbá chegaram ao Brasil como escravizado entre os séculos XVIII e XIX, sendo de diversas origens, como *Ketu*, *Ijexá*, *Ekiti* e *Oyo*. Sua cultura foi sendo difundida na formação da cultura afro-brasileira, ao lado dos bantos, oriundos da Angola, Congo e Cabinda, influenciando o modo de ver estar no mundo.

Durante as entrevistas, podemos perceber que existia além do movimento espiritual em torno do Aganjú do povo, uma problemática social que se deu por conta das diferenças de pensamentos daqueles que faziam parte desta obrigação. Como vimos, o Aganjú é uma obrigação que passa de pessoa para pessoa, mas houve um rompimento dessa tradição em determinado momento da história. Num dos rituais de passagem da obrigação, mãe Dora decidiu que não iria participar, mas Tio Sarinha enfatiza: “*O pessoal sempre dizia que quem deveria carregar o aganjú era a Dora*” (Tio Sarinha em 20/01/2023).

5.3 Reconfiguração a partir do Oxalá Biyi Efã do Ilê Axé Orixá Omi

Doralice Goulart dos Santos, conhecida como Mãe Dora do Oxalá, nasceu no dia 17 de abril de 1940, filha de Francisco Alves Ferreira e Emília Alves Ferreira (Chininha de Xangô Gogô Omi). Sua avó emprestada era Leopoldina Carvalho (Vó Podina de Oxalá) e tinha a sua tia Dinda Rosália de Xangô Taió. A iniciação de Mãe Dora na nação Oyó com Jeje se deu por questões de saúde. Seguindo orientações de Chininha do Oxalá, Mãe Dora necessitou jogar búzios com seu Idalino, que viu o espírito da sua avó Podina, já falecida, em sua volta. Depois desse dia, a mãe Dora se tornou filha de santo de Chininha do Oxalá.

Oxalá Biyi Efã é uma herança da avó Podina. Márcio explica que “após seu falecimento o assentamento do Oxalá Biyi Efã não foi despachado” (pai Márcio em 08/02/2023). Um tempo depois, a Mãe Dora herdou Oxalá, provavelmente após o jogo de búzios, sendo ele uma “herança familiar”. Os Orixás têm famílias próprias e membros de famílias humanas. A relação familiar ou ancestral com um Orixá é evidenciada com frequência no jogo de búzios, indicando que, por

vontade deste, estaria ali naquele momento. Um orixá pode ser herdado por outra pessoa quando uma pessoa pronta na religião morre. Realiza um jogo divinatório para determinar se deve despachar o Orixá, confiar em alguém ou manter o Ilê (Flaksman, 2018).

As três opções se assemelham ao Oxalá Biyi Efã, a primeira quando ele se apresenta no jogo de seu Idalino, no qual aparece o espírito da avó Podina, falecida, na volta da mãe Dora. Em seguida, ela herda o Oxalá Biyi Efã e, por fim, há a permanência dele no Ilê Axé Orixá Omi após o falecimento da mãe Dora.

Depois do falecimento da Mãe Dora, o Oxalá Biyi Efã decidiu ficar para zelar e cuidar do *Ilê Axé Orixá Omi* e durante esse tempo ele desceu três vezes para comer⁴⁶, no período em que o pai Márcio está à frente da casa. Para Tia Jaque de Ogum Onirê “é grandioso um Orixá querer ficar na família, para cuidar daquela família, é o que aconteceu do pai Oxalá ter ficado” (Tia Jaque em 27/01/2023). Entenda-se também que não é somente no *Ilê Axé Orixá Omi*, ou na nação Oyo com Jeje que acontece de um Orixá ficar na casa de santo zelando por aquela comunidade. Outro ponto importante salientar que o dia 18 de outubro, que é dedicado ao Oxalá Biyi Efã, é também o dia da primeira feitura do Xangô do Tio Sarinha, uma coincidência? No culto aos Orixás, não há coincidências.

Atualmente, Márcio procura organizar o *Ilê Axé Orixá Omi* a partir de alguns conhecimentos e estrutura mais próximas das tradições africanas, seguindo um caminho da africanização, fazendo um processo de Sankofa⁴⁷. Ele se baseia em organizações dos terreiros de candomblé, uma vez que Márcio é filho de Oxaguiã⁴⁸, Orixá cultuado na tradição de matriz africana do Candomblé. Márcio procura transmitir aos seus filhos que o *Ilê Axé Orixá Omi* é, na verdade, um espaço que pertence a todos os filhos de santos, sendo zelado pelo *Oxalá Biyi Efã*.

⁴⁶ Descemos a obrigação, o assentamento, que fica na prateleira, e em tempo, em tempo nós damos para comer, para alimentar essa energia, desse orixá.

⁴⁷ O termo Sankofa significa que “Nunca é tarde para retornar e apreender o que ficou para trás. É um símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro.” (Nascimento, 2009)

⁴⁸ Oxalá no candomblé

Figure 12 - Mãe Dora de Oxalá



Fonte- Arquivo do Ilê Axé Orixá Omi

Sodré (2002) nos explica que, na África, a estrutura, baseada nos Orixás, seria distinta, uma vez que cada Orixá seria cultuado em um estado diferente, enquanto aqui se vê todos eles no mesmo local. Para Sodré (2002), esse processo é uma reterritorialização da África no Brasil, localizada nas comunidades de terreiro.

A homenagem a Oxalá Biyi Efã, seu assentamento, é a forma como os fundamentos são sistematizados se para recriar e reconfigurar uma tradição do Ilê Axé Orixá Omi, fortalecendo sua identidade específica daquele terreiro que é aceita e compartilhada grupalmente. Nesse ponto o conceito do pacto semântico, que Deoscóredes Maximiano dos Santos e Juana Elbein dos Santos, sintetizam a partir da tradição nagô, nos serve para pensarmos a tradição do Ilê Axé Orixá Omi. As formas de comunicação que estabelecem são baseadas em uma linguagem comum. Esta linguagem é composta por uma rede de signos que interage ou estabelece relações simbólicas (Santos; Santos, 1993).

Este pacto semântico é estabelecido pelo Ilê e trabalhado pelo seu babalorixá ou ialorixá. Um exemplo disso, foi tratado no primeiro capítulo em relação ao ritual desenvolvido em torno

da bica de água no bairro de Mont Serrat, mencionado por pai Márcio. O ato de visitar a bica e descrevê-la como um espaço ancestral, usando como referência as águas de Oxalá, e a busca por essa água, está intimamente ligado à volta a sua origem. Nesse ato, Márcio talvez tenha construído uma tradição religiosa, a partir de um espaço social ao ponto de relacionar as raízes, a ancestralidade do *Ilê Axé Orixá Omi* na Bacia do Bairro Mont Serrat.

A bacia do Mont Serrat nos instiga a pensar em sua simbologia para além da construção de um território negro. Ela é assim conhecida pelo fato de seu baixo relevo que lembra o formato de uma bacia. Podemos notar, aqui, a transformação do bairro da bacia do Monte Serrat em um espaço de religiosidade que transcende o aspecto visual. Ao pensar o seu formato geográfico, que semelhante a uma bacia, essa bacia, poder ser analisada no culto religioso de matriz africana iorubá, como uma vasilha. A Vasilha é onde são feitas as obrigação dos Orixás, é o espaço real e simbólico em que se assenta ou deposita os Ojubó e onde o Orixá pode comer o que lhe for oferecido.

A bacia do Monte Serrat, representada por uma vasilha, nesse ponto é compreendida como um espaço intenso de religiosidade de matriz africana. Um corpo, um local de criação, de ancestralidade, início, meio e início (Santos, 2015). Sendo para seus remanescentes ou ainda seus habitantes um pulsante espaço de ancestralidade. E nesse território onde há diversas nações, lados de cultos da matriz africana iorubá, cada um dessas nações no imaginário representa o Ojubó de um assentamento (objetos simbólicos).

A bacia de Monte Serrat é justaposta à vasilha, em que cada nação é um Ojubó, e a comunidade de matriz africana é o corpo que cuida desse assentamento. Não é por acaso que a bacia de Monte Serrat é conhecida como Colônia Africana. Sodré (2002) analisa que o terreiro é no território brasileiro um espaço de luta e resistência para além do processo religioso, onde a África ressurge. A bacia do Monte Serrat, pode ser tanto o terreiro ou mesmo o corpo que carregou essa religiosidade.

5.4 Identidade a partir de uma construção do pacto semântico.

A legitimidade de uma rede simbólica se dá pelo consenso dos membros do grupo, que se baseia nos atributos aceitos pelas alianças e que se reconhecem. Somos filhos do *Ilê Axé Orixá Omi*, onde a nossa ancestralidade religiosa perpassa o território do Monte Serrat. Essa linguagem

se manifesta através da atividade individual e coletiva, através do conjunto de cerimônias e ritos públicos e privados, que constituem esse organismo simbólico, vivo e atuante.

Este processo de comunicação é composto por gestos, sons e ritmos, que são compreendidos de forma integrada, se articulando para significar o sagrado. Essas linguagens são constituídas por um pacto semântico do grupo (Santos; Santos 1993). No entanto, o pacto do grupo está inserido numa realidade mais ampla. Ele deve elaborar as contradições e polêmicas em relação aos outros segmentos da sociedade, criando, a partir de suas identidades, estratégias de contato e relações.

Pacto semântico, por sua vez, é uma construção de ideias a respeito de uma comunidade e daquilo que a identifica. Sendo assim, o discurso simbólico desta sociedade tal como "eu sou, por que nós somos". Fortalecendo assim, uma configuração que estrutura um conjunto social, como um terreiro. Dessa forma, um terreiro passa a criar um pacto semântico com seus adeptos quando perpassa uma tradição de forma sistematizada.

Essa sistematização tem um local a ser praticado que é o terreiro, nesse caso o *Ilê Axé Orixá Omi*. A partir dele, reafirma-se uma tradição ancestral, reconfigurada na diáspora africana, que conseqüentemente, tem seus próprios elementos filosóficos, que constituem uma outra "existencialidade afroperspectivada", que só a designação de um espaço de culto não dá conta de expressar o seu significado (Sodré, 2017).

Nele, os bens simbólicos representam um patrimônio familiar que regenera a linhagem que traça e dá sol às relações de uma descendência que ultrapassam a ascendência biológica. São conhecimentos, técnicas e responsabilidades que se depositam nas seivas das paredes, das portas, dos instrumentos, nos lugares-espacos e nos objetos que recebem o Axé, a força vital que promove o desenvolvimento vital, o poder de transformação, o desenvolvimento e a realização (Da Rosa, 2020, p, 36).

Tudo isso se projeta a partir da memória contínua ou podemos dizer da essência que foi e é transmitida. A tradição que está presente na ancestralidade simboliza um momento de emancipação coletiva, enquanto memória contínua e vigilância de um conjunto de regras e personagens históricos que estão pertencentes a uma forma particular de ordenamento do mundo (Sodré, 2017).

Márcio, a partir da sistematização que vem organizando, cria novos processos de condução ao ilê. Isso ele tem afirmado há algum tempo, mas foi no dia 05 de agosto de 2023, durante uma obrigação de axexê, que ele e sua filha de santo Suelen Dorneles da Iemanjá criaram um código de ética e comportamento dentro do terreiro.

Ao 5 dia do mês de agosto de 2023, às 20h, no *Ilê Axé Orixá Omi*, com o comparecimento de todos que assinaram este documento, realizou-se o 29º Ritual de Axexê. Na data de hoje, está sendo criado um código de ética e comportamento dentro do terreiro. Visando a padronização da identidade do axé, ou seja, tudo deve ser feito igualmente no que se refere aos rituais e demais questões da casa. Fica estabelecido que todos os filhos com santo na casa deverão contribuir com uma mensalidade de 30 Reais; 1 vela de 7 dias branca e 1 pacote de velas brancas. Para melhor organização, será feita uma lista de controle. Sendo o ilê um espaço de todos os filhos, todos poderão contribuir com materiais de limpeza e utensílios para o cuidado e a manutenção da casa. Todos são responsáveis pelo quarto de santo, Orixás de rua ,Exu , balé,casa das almas. Depois de 3 meses afastado sem justificativa será feito um contato e após esse contato será decidido o que ocorrerá. Feitura de Santo: caso for se aprontar só levará a obrigação após 1 ano, a depender do comprometimento com a casa e com o pai de santo. Comportamento de casais: independentemente de serem irmãos de santo ou não, o comportamento deve respeitar sua posição religiosa.Todos os filhos com casa aberta deverão seguir o mesmo padrão do que é feito na casa (vestimenta,guífas,cantigas de feitura,comidas de santo as frentes, e rituais).No ilê,todos devem estar com a vestimenta adequada independente do dia (roupas brancas ,pano de cabeça e eketé para os homens), sendo proibido o uso de roupas curtas (Ata do dia 05/08/2023 Ilê Axé Orixá Omi)⁴⁹.

A presente ata tem como objetivo organizar e padronizar a sistemática, criando uma identidade grupal. A parte litúrgica, que já estava sendo realizada dentro ilê, será seguida pelos filhos e filhas de santos em seus respectivos terreiros. Ao elaborar a ata, Pai Marcio de Oxalá reafirma o pacto semântico do *Ilê Axé Orixá Omi* com seus filhos de nação Oyó com o Jeje. É importante salientar isso, porque nem todos da nação Oyo com Jeje seguirão os mesmos procedimentos praticados no *Ilê Axé Orixá Omi* e sim somente aqueles que fazem parte deste terreiro, sendo eles uma extensão do terreiro. No *Ilê Axé Orixá Omi* essa identidade se desenvolveu devido uma ancestralidade vinda da Bacia do Monte Serrat.

⁴⁹ Ata do 05/08/2023, Ilê Axé Orixá Omi.

CAPÍTULO 6

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro da tradição há diversas tradições que se confluem (Santos, 2015). Fazem com que uma tradição específica se fortaleça se recrie e se mantenha firme. O trabalho se propôs a partir das vivências dos entrevistados, nas diferentes facetas que aqui foram mostradas, a compreender um pouco da essência da tradição no batuque gaúcho e sua continuidade.

Ampliando a perspectiva e não se limitando em apenas estudar o *Ilê Axé Orixá Omi*, mas buscando entender como os fundamentos da tradição são transmitidos em geral. Isso significa olhar para além de uma única instituição e considerar a forma como a tradição é praticada e transmitida em toda a comunidade. Enfatizando que os conhecimentos e saberes transmitidos ao longo das gerações não dependem necessariamente de um espaço físico específico para serem mantidos. Em vez disso, eles dependem da preservação da comunidade que se forma em torno dessas tradições.

O cuidado com as fontes de pesquisa foi evidente, até porque cada um dos entrevistados, possuem suas experiências extremamente pessoais e distintas entre si. Além disso, cada um relata suas experiências de forma individualizada, recordações que ficaram gravadas em sua memória, mas foram construídas coletivamente. Da vivência de Tio Sarinha no Monte Serrat ao aprontamento de Kassius e seu irmão Henrique no *Ilê Axé Orixá Omi*. Buscando dentro delas a prática da religiosidade, da tradição que atravessa suas vivências sociais e conecta.

Pode-se observar a transmissão da vivência religiosa, da responsabilidade de ser um babalorixá novo, em que o destino não depende somente dele, mas, sim de Bará, porque se ele não quiser não há ebó que o convença. O trabalho demonstra que qualquer tradição, qualquer fundamento perpassa a ideia de ser somente religiosidade. Suas práticas diárias, convívio, entre idas e vindas, o modo que vivemos o modo que agimos tudo interfere nesta tradição.

Vimos que o processo de urbanização, foi fator para que muitos dos habitantes do Monte Serrat acabassem se mudando para cidades metropolitanas, neste caso Gravataí. Entretanto, esse processo de mudança não impediu a continuidade da comunidade de matriz africana, que foi continuada e reconfigurada. Ocorreram mudanças que recriaram identidades, mas que também preservam sua essência, ainda presente.

Os rituais de feitura, de iniciação, da nação Oyó com Jeje que são realizados no Ilê Axé Orixá Omi, a oralidade e a tradição, certamente são uma das mais expressivas formas de se manter vivo o pertencimento dos afro-brasileiros. Assim, são a prova de que a memória, embora diluída, ainda sobrevive, nos obrigando a uma inevitável releitura do passado através da manutenção da tradição.

Demonstrou-se que havia uma organização que se desenvolvia em torno do *Aganjú Povo*. Desse modo, confirmando a ideia de estrutura, organização e identidade das matrizes africanas do batuque gaúcho. Mesmo essa tradição não sendo mais realizada, sua história é transmitida pela transmissão oral que perpassa o tempo. E se recria, se reconfigura em novos modelos em um pacto semântico simbolizado na homenagem do *Oxalá Biyi Efã*, assim demonstrando a continuidade de uma tradição.

Dessa forma, foi possível observar através do *Ilê Axé Orixá Omi* e de suas práticas religiosas a reconfiguração de uma tradição, que se faz não só por ações, mas por pertencimento das pessoas que ali cultuam seu axé. Sendo assim, fica evidente que o batuque gaúcho pode ser usado como instrumento de manutenção de uma tradição através da oralidade e de seus componentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adão, Jorge Manuel. "Ações afirmativas em educação: políticas de cotas em universidades públicas." Silva, Gilberto Ferreira da; Santos, José Antônio dos; Carneiro, Luiz Carlos da Cunha. RS negro: cartografia sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2008.
- Alberti, V. História Oral: A Experiência Do Cpdoc. Rio De Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- Alberti, Verena, And Amilcar Araujo Pereira. Movimento Negro E'democracia Racial'no Brasil: Entrevistas Com Lideranças Do Movimento Negro, 2005.
- Alberti, Verena. História Oral: A Experiência Do Cpdoc. Rio De Janeiro: Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil, 1989.
- Alberti, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. História oral 8.1, 2005.
- Alencar, Edna. "Paisagens Da Memória: Narrativa Oral, Paisagem E Memória Social No Processo De Construção Da Identidade." Teoria & Pesquisa: Revista De Ciência Política 16.2, 2007.
- ALVES, Fernando Cardoso Rezende. Xirê: o ritual como performance entre a cultura e o corpo. 2017. 38 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teatro)—Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.
- Amato, Andrea Silva D. Tempos compostos: Babá egún, fotografias, ancestralidade e memórias no Omo ilê Agboulá (Itaparica/BA), 2020.
- Amaral Silva, Sarah Calvi.. Africanos e Afro-descendentes nas origens do Brasil: raça e relações raciais no II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador (1937) e no III Congresso Sul-rio-grandense de História e Geografia do IHGRS (1940). Dissertação de Mestrado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.
- Anjos, José Carlos Gomes Dos. No Território Da Linha Cruzada: A Cosmopolítica Afro-Brasileira. Ufrgs, 2006. p. P. 75,76.
- Araujo, Neila Prestes De. Origens Do Bairro Restinga, Entre Versões, A Inversão Do Olhar Sobre A Memória: Uma História Autocentrada No Discurso Do Sujeito Subalterno Sobre O Processo De Ocupação Da Comunidade Entre 1967–1971, 2019.
- Bâ, Amadou Hampatê. "A tradição viva." História geral da África 1, 2010
- Barros, José d'Assunção. Fontes históricas: uma introdução aos seus usos historiográficos. Histórias e Parcerias: Anpuh, 2019.

- Bastide, Roger. O Candomblé da Bahia: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Bohrer, Maria Dalila. O Aterro Praia De Belas E O Aterro Do Flamengo. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul. Faculdade de Arquitetura. Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura, 2001.
- Bonvini, Emilio, and Yara Aun Khoury. "Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade." Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História 22, 2001.
- Braga, Reginaldo Gil. Batuque Jêje-Ijexá Em Porto Alegre: A Música No Culto aos Orixás. Fumproarte, Prefeitura Municipal De Porto Alegre, Secretaria Municipal Da Cultura, 1998.p, 43.
- Campos, Vera Felicidade. Mãe Stella De Oxóssi: Perfil De Uma Liderança Religiosa. Zahar, 2003.
- Campos, Zuleica Dantas Pereira. Religiosidade Popular No Nordeste Oriental Do Brasil: Os Afro-brasileiros no Recife–Oralidade, Textualidade E Imagem. Relatório De Pesquisa De Pós-Doutoramento. Digitado. São Bernardo do Campo, 2010.
- Cardoso, Rosane. Associativismo Negro No Rio Grande Do Sul, De Magna Lima Magalhães. Revista Práxis 1, 2019.
- Carlos, A. F. A. O Espaço Urbano: Novos Escritos Sobre A Cidade. São Paulo:Fflch. 2007.
- Carneiro, Aparecida Sueli; Fischmann, Roseli. A Construção Do Outro Como Não-Ser Como Fundamento Do Ser . 2005. 339 F. Tese (Doutorado Em Educação) – Universidade De São Paulo, São Paulo, 2005
- Castillo, Lisa Earl. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. Revista de História (São Paulo), p. a05616, 2017.
- Cirne, Michelle. Não é uma tonalidade de pele, é uma posição política": a formação da identidade negra através do Projeto Universidade Livre. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal da Bahia Centro De Estudos Afro-Orientais Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos E Africanos (2008).
- Corrêa, Norton Figueiredo. O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. CA, Cultura & Arte, 2006. p. 256
- Da Rosa, Allan. Pedagogia, Autonomia e Mocambagem. Pólen Produção Editorial Ltda, 2020. p.32, 33, 36

Da Silva, Carlos Eduardo Elias. Candomblé E (Re) Africanização: Um Estudo Sobre A Religião Tradicional Yorùbá No Mato Grosso Do Sul. Democracias E Ditaduras No Mundo Contemporâneo: Xiii Encontro Da Associação Nacional Da História, 2014.

Da Silva, Marcelo Penna. O Processo De Urbanização Carioca Na 1ª República Do Brasil No Século Xx: Uma Análise Do Processo De Segregação Social. Estação Científica (Unifap) 8.1, 2018.

De Almeida, Maria Soares, And William Mog. St9-A Imagem Do Ambiente Habitacional Dos Anos 1970 A Região Metropolitana De Porto Alegre: O Caso Da Morada Do Vale I. Anais Enanpur 15.1, 2013. p.4.

De Matos Oliveira, Ilzver, Tagore Trajano de Almeida Silva, and Kellen Josephine Muniz de Lima. A imolação nas liturgias de matriz africana: reflexões sobre colisão entre liberdade religiosa e proteção dos direitos dos animais não-humanos. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito 25.27, 2015.

De Moura, Julia Lobato Pinto. A Geografia Do Sagrado Nos Terreiros De Candomblé Ketu .Revista África e Africanidades – Ano XI – n. 29, 2019.

De Oliveira Cunha, João Alipio. "Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé-À memória de Marlene de Oliveira Cunha." Cadernos de Campo (São Paulo-1991) 26.1, 2017.

De Oliveira, Reinaldo José. Segregação racial e desigualdades urbanas nas cidades brasileiras: elementos para uma observação da necropolítica. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 12, n. 34, 2020.

De Quadros, Denis Moura. O Batuque Do Rio Grande Do Sul Representado Em Dois Contos, De Maria Helena Vargas Da Silveira (1940-2009). Revista De Letras 22.38, 2020.

Derive, Jean. "Literarização da oralidade, oralização da literatura nas culturas africanas." Oralidade, literarização e oralização da literatura, 2010.

Domingues, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo, v. 12, 2007.

Dos Santos, Evelin Barbosa. Depoimento, em 24/02/2023. Entrevistador Silva, Jonas Silveira. Ufrgs. Entrevista Concedida Para Trabalho De Conclusão Do Curso De Licenciatura Em História, Entre Gerações: Tecendo A Tradição Do Axé Uma Análise A Partir Do Ilê Axé Orixá Omi (Gravataí, Rs, 1980-2023), Porto Alegre, 2023.

Dos Santos, Filho, Eudaldo Francisco, and Janaína Bastos Alves. A tradição oral para povos africanos e afrobrasileiros: relevância da palavra. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) 9, 2017.

Dos Santos, Jaqueline Goulart. Depoimento, em 27/01/2023. Entrevistador Silva, Jonas Silveira. Ufrgs. Entrevista Concedida Para Trabalho De Conclusão Do Curso De Licenciatura Em História, Entre Gerações: Tecendo A Tradição Do Axé Uma Análise A Partir Do Ilê Axé Orixá Omi (Gravataí, Rs, 1980-2023), Porto Alegre, 2023.

Dos Santos, Márcio Goulart. Depoimento, em 08/02/2023. Entrevistador Silva, Jonas Silveira. Ufrgs. Entrevista Concedida Para Trabalho De Conclusão Do Curso De Licenciatura Em História, Entre Gerações: Tecendo A Tradição Do Axé Uma Análise A Partir Do Ilê Axé Orixá Omi (Gravataí, Rs, 1980-2023), Porto Alegre, 2023.

Dos Santos, Nílsia Lourdes. Ori O Orixá Maior Sob A Perspectiva Do Povo Yorùbá. (2020). Faf - Departamento De Antropologia E Arqueologia, Programa De Pós-Graduação Em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Dissertações de Mestrado, 2020.

Elhaji, Mohammed. Memória Coletiva E Espacialidade Étnica. Galáxia. Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Comunicação E Semiótica 4, 2002.

Emil, Luana Rosado. Habitar Entre Dois: Etnografia Com A Egbé Do Ilê Asè Omi Olodô, Em Porto Alegre, Rs, 2013.p, 45.

Evangelista, Daniele Ferreira. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. *Religião & Sociedade* 35, 2015.

Fernandes, Ana Clara. "A Cidade Esparramada Considerações Sobre A Produção Do Espaço Urbano-Industrial Em Gravataí-Região Metropolitana De Porto Alegre (Rs), 2008. p. 72, 73.

Ferreira, Luiz Carlos Da Silva. Depoimento, em 20/01/2023. Entrevistador Silva, Jonas Silveira. Ufrgs. Entrevista Concedida Para Trabalho De Conclusão Do Curso De Licenciatura Em História, Entre Gerações: Tecendo A Tradição Do Axé Uma Análise A Partir Do Ilê Axé Orixá Omi (Gravataí, Rs, 1980-2023), Porto Alegre, 2023.

Glass, R. London: Aspects Of Change. London: Macgibbon & Kee, 1964.

Gomes, Denis Pereira, Jovani De Souza Scherer, And Vinicius Pereira De Oliveira. Histórias De Batuques E Batuqueiros. Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre. Pelotas, RS : Ed. dos Autores, 2021.p. 50, 48.

Gomes, Edlaine De Campos, And Luís Cláudio De Oliveira. Memórias Documentadas Do Grupo Tradição Dos Orixás: Reações, Resistência E Ressonâncias Afro-Brasileiras Dos Anos 1980. *Religião & Sociedade* 41, 2022.

Gorender, Jacob. O Escravismo Colonial. Vol. 29. São Paulo: Editora Ática, 1978.

Herskovits, Melville J. The southernmost outposts of new world Africanisms. *American Anthropologist*, v. 45, n. 4, 1943.

Hochman, Gilberto. "Vacinação, Varíola E Uma Cultura Da Imunização No Brasil." *Ciência & Saúde Coletiva* 16.2, 2011.

Jesus, Jayro Pereira De, And Míriam Cristiane Alves. *A Matriz Africana: Epistemologias E Metodologias Negras, Descoloniais E Antirracistas*, 2020.

Jesus, Nara Regina Dubois De. *Clubes Sociais Negros Em Porto Alegre-Rs: A Análise Do Processo De Recrutamento Para A Direção Das Associações Satélite, Prontidão E Floresta Aurora, Trajetórias E A Questão Da Identidade Racial*, 2005.

Júnior, Luis Vitor Castro. *Capoeira angola: olhares e toques cruzados entre historicidade e ancestralidade*. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, v. 25, n. 2, 2004.

Justino, Dayane Caroliny Pereira, Et Al. *Avaliação Histórica Das Políticas Públicas De Saúde Infantil No Brasil: Revisão Integrativa*. *Revista Ciência Plural* 5.1, 2019.

Krebs, Carlos Galvão. *Estudos de batuque*. Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1988.

Lins, Gertrudes Gomes. *A Coleção Xangô: A Cultura Material Afro-Religiosa No Museu Do Estado De Pernambuco*. 2019. 174 F. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica De Pernambuco. Programa De Pós-Graduação em História. Mestrado em História, 2019.

Lúcio, Ana Cristina Marinho, and Diógenes André Vieira Maciel. "O coco em Forte Velho: uma poética entre o rio e o canavial." *Cocos, alegria e devoção*. Natal: EDUFRN, 2000.

Macedo, Greice Adriana Neves. "vai ao escritório hoje 1 : Grupo Palmares (1971-1978) Luta e resistência negra através da cultura em Porto Alegre. Monografia em História na Universidade Federal do Grande do Sul, 2018. p.24, 31, 37.

Machado, Cauê Fraga. "Desfazer Laços E Obrigações: Sobre A Morte E A Transformação Das Relações No Batuque De Oyó/Rs." Rio De Janeiro: Ufrj/Ppgasmn, 2013. p, 30.

Magalhães, Magna Lima, And Claudia Schemes. "Mulheres, Memória E O Associativismo Negro Em Novo Hamburgo (Rs/Brasil). XXXI Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia - Alas, 2017.

Mammarella, Rosetta, Et Al. "Estrutura Social E Organização Social Do Território: Região Metropolitana De Porto Alegre-1980-2010." Porto Alegre: Transformações Na Ordem Urbana. Rio De Janeiro: Letra Capital/Observatório Das Metrôpoles, 2015.

Martins, Vanessa de Almeida. *Contribuição ao Estudo das Religiões Afro-brasileiras: Breve Resgate Da Memória Histórica Da Religião Africana Do Rio Grande do Sul Através Da Oralidade*. Monografia na Comunicação Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, intitulada, 2002.

Matos, Júlia Silveira; Senna, Adriana Kivanski de. História Oral Como Fonte: problemas e métodos. In: *Historiæ*, Rio Grande, 2 (1), 2011.

Medeiros, Kassius dos Santos. Depoimento, em 21/03/2023. Entrevistador Silva, Jonas Silveira. Ufrgs. Entrevista Concedida Para Trabalho De Conclusão Do Curso De Licenciatura Em História, Entre Gerações: Tecendo A Tradição Do Axé Uma Análise A Partir Do Ilê Axé Orixá Omi (Gravataí, Rs, 1980-2023), Porto Alegre, 2023.

Meihy, José Carlos Sebe Bom, and Fabíola HOLANDA. "Gêneros em História Oral." *Manual de História Oral*. 5a Edição. São Paulo: Loyola, 2005.

Meyer, Maximiliano, Roberto Radünz, And Olgário Paulo Vogt. "A Escravidão E Os Focos De Resistência Em Rio Pardo." *Revista Jovens Pesquisadores*, 2012.

Miranda, E. A. M., *As Religiões De Matriz Africana E O Racismo Religioso No Brasil: Os Velhos E Os Novos Agentes Da Perseguição Ao Candomblé Na Bahia*. Monografia Curso De Direito. Universidade Federal Da Bahia, 2018.

Moreira, P. R. S.; Mugge, M. H. *Histórias de escravos e senhores em uma região de imigração europeia*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2014.

Moreira, Paulo Roberto Staudt, and Miquéias Henrique Mügge. *Histórias de escravos e senhores em uma região de imigração europeia*. Oikos Editora, 2014.

Mota, Emília Guimarães. *Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: Racismo Religioso e História*. *Revista Calundu* 2.1, 2018.

Nascimento, Elisa Larkin, and Luiz Carlos GÁ. "Adinkra: sabedoria em símbolos africanos. Rio de Janeiro: Ed." Pallas, 2009.

Nascimento, Elisa Larkin, Ed. *Guerreiras De Natureza: Mulher Negra, Religiosidade E Ambiente*. Vol. 3. Grupo Editorial Summus, 2008.

Negri, Silvio Moisés. "Segregação Sócio-Espacial: Alguns Conceitos E Análises." *Coletâneas Do Nosso Tempo* 8.08, 2010.

Nunes, Margarete Fagundes, Magna Lima Magalhães, And Ana Luiza Carvalho Da Rocha. *Trabalho Negro, Memória Negra No Vale Do Sinos (Rs): Narrativa Etnobiográfica De Vó Nair*. *Horizontes Antropológicos* 19, 2013 .

Oro, Ari Pedro, Erico Tavares De Carvalho, And Juan Scuro. *O Sacrifício De Animais Nas Religiões Afro-Brasileiras: Uma Polêmica Recorrente No Rio Grande Do Sul*. *Religião & Sociedade* 37, 2017.

Oro, Ari Pedro. *As religiões afro-gaúchas. RS Negro. Cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

Oro, Ari Pedro. O Atual Campo Afro-Religioso Gaúcho. *Civitas-Revista De Ciências Sociais* 12, 2020.

Oro, Ari. Religiões Afro-Brasileiras Do Rio Grande Do Sul: Passado E Presente. *Estudos Afro-Asiáticos* 24, 2002.

Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. A Invenção Das Mulheres: Construindo Um Sentido Africano Para Os Discursos Ocidentais De Gênero. Bazar Do Tempo Produções E Empreendimentos Culturais Ltda, 2021.

Passos, Ana Paula. Memórias De Axé: O Ilê Axé Opô Afonjá. Dissertações, Mestrado Profissional em Bens Culturais e Projetos Sociais, FGV, 2022.

Pereira de Queiroz, Maria Isaura. Bastide (Roger) Sociologia do folclore brasileiro. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 8.1, 1959.

Pernambuco, Adalberto Ojuobá. As Religiões Africanas No Rio Grande Do Sul (Batuque). *Debates Do Ner*, 2019.

Perussatto, Melina. Arautos Da Liberdade: Educação, Trabalho E Cidadania No Pós-Abolição A Partir Do Jornal O Exemplo De Porto Alegre (C. 1892 - C. 1911). Tese de Doutorado. Ufrgs. Porto Alegre, 2018.

Polidoro, Maurício, And Neudy Alexandro Demichei. Segregação Sociorracial Na Periferia Da Metrópole Gaúcha: Análise Do Bairro Restinga, Porto Alegre/Rs. *Vii Congresso Brasileiro De Geógrafos*. Vol. 4, 2014.

Ponte, Carlos Fidelis. Vacinação, Controle De Qualidade E Produção De Vacinas No Brasil A Partir De 1960. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 10, 2003.

Porto Alegre, Achylles. *História Popular De Porto Alegre*. Porto Alegre: Pmpa – Unidade Editorial, 1994.

Prandi, Reginaldo. De Africano A Afro-Brasileiro: Etnia, Identidade, Religião. *Revista Usp* 46, 2000.

Prandi, Reginaldo. O Brasil Com Axé: Candomblé E Umbanda No Mercado Religioso. *Estudos Avançados: Dossiê Religiões No Brasil*. São Paulo, Vol.18. N.34. P.1. 2004. Disponível em: <[Http://Www.Scielo.Br/Scielo.Php?Script=Sci_arttext&Pid=S0103-40142004000300015](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015)>.

Prandi, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes antropológicos* 4, 1998.

Rabelo, Miriam. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. *Mana*, v. 26, 2020.

Reis, Diego Dos Santos. Corpo-Docmento. Interritórios Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, BRASIL | V.8 N.16, 2022.p, 90.

Ribeiro, L. C. Q. Status, Cor e Desigualdade Socioespaciais Na Metrópole Do Rio De Janeiro. In: Xii Encontro Nacional Da Anpur, 2007, Belém Do Pará. Anais Do Xii Encontro Nacional Da Anpur, 2007.

Ribeiro, Ronilda Iyakemi e S L MI, Sikir  (King). Exu e a ordem do universo. . São Paulo: Oduduwa. . Acesso em: 01 set. 2023, 2015.

Saboya, Renato Tibiri  De. "O Estudo Da Forma Urbana Em Santa Catarina, Brasil." Urbe. Revista Brasileira De Gestão Urbana 12 (2020).

Sanhudo, Ary Veiga. Pôrto Alegre, Cronicas Da Minha Cidade. Vol. 1. Livraria Sulina, 1961.

Santos, Ant nio Bispo dos. Coloniza o, quilombos: modos e significa es. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

Santos, Beatriz Ricarte, And Adilb nia Freire Machado. "Trajetórias Política E Religiosa De Mulheres De Terreiro." Revista Espaço Acadêmico 20.225, 2020.

Santos, Beatriz Ricarte; MACHADO, Adilb nia Freire. Trajetórias política e religiosa de mulheres de terreiro. Revista Espaço Acadêmico, v. 20, n. 225, 2020.

Santos, Deoscoredes M.; Santos, Juana Elbein. A Cultura Nag  No Brasil-Memória e Continuidade. Revista Usp, N. 18, 1993.p. 42.

Santos, Irene, Vera Daisy Barcellos, And Silvia Abreu. Negro: Em Preto E Branco: História Fotográfica Da Popula o Negra De Porto Alegre. Do Autor, 2005.

Santos, Juana Elbein Dos. Os Nag  E A Morte: Pad , As s  E O Culto  gun Na Bahia. Petrópolis, Vozes, 1984.

Sansone, Livio. Nem somente preto ou negro: o sistema de classifica o racial no Brasil que muda. Afro-Ásia 18, 1996.

Silva, Alexandre Moreira Da. Orixás Do Batuque E Entidades De Quimbanda Que Se Manifestam Em M diuns Do G nero Oposto: O Posicionamento De Adeptos De Religiões De Matriz Africana Em Bagé / Rs. 61 P. 2022. Trabalho De Conclusão De Curso (Gradua o Em Licenciatura Em Letras - Português) – Universidade Federal Do Pampa, Campus Bag , Bag , 2022.

Silva, Aline Cavalcante. História E Cultura Histórica: A Escrita Negra De Oliveira Silveira (1962-2009), 2015.

Silva, Fernanda; Perussatto, Melina; Amaral, Sarah; Sá, Jardélia; Rosa, Marcus; Costa, Luciano; Santos, Santos. Pessoas comuns, histórias incríveis: a construção da liberdade na sociedade sul-rio-grandense. 1. ed. Porto Alegre: UFRGS; EST Edições, 2017. p.59.

Silva, Laíza Ferreira. Tempo Espiral e Encantamentos Do Rio Das Cobras. Bs Thesis. Universidade Federal Do Rio Grande Do Norte, 2022.

Silveira, Hendrix Alessandro Anzorena. "Tradições De Matriz Africana E Saúde: O Cuidar Nos Terreiros." Identidade! 19.2, 2014.

Silveira, Oliveira. Vinte De Novembro: História E Conteúdo. Educação E Ações Afirmativas: Entre A Injustiça Simbólica E A Injustiça Econômica, 2003.

Silva, Tatiana Dias. Panorama social da população negra. Igualdade racial no Brasil: reflexões no ano internacional dos afrodescendentes. Brasília: IPEA 2013.

Simões, Chico. "A Necessidade Da Mudança Na Continuidade Da Tradição Do Mamulengo." Móin-Móin-Revista De Estudos Sobre Teatro De Formas Animadas 2.21, 2019.

Sodré Muniz. Palestra conferida no Encontro Internacional de Capoeira Angola, organizado pelo Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (Gecap) Salvador. 1 fita cassete, 1997.

Sodré, Muniz. Capoeira, Um Jogo De Corpo. A Verdade Seduzida. Por Um Conceito De Cultura No Brasil, 1983.

Sodré, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Salvador: SEC, 2002.p.103.

Sodré, Muniz. Pensar nagô. Editora Vozes Limitada, 2017.p,92,110,115.

Vieira, Daniele Machado. Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800–1970): geografia histórica da presença negra no espaço urbano. 2017.p.153.

Villaça, Flávio. São Paulo: segregação urbana e desigualdade. *Estudos avançados* 25, 2011.

Villaça, Flávio. Espaço Intra-Urbano no Brasil. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

ROTEIRO BÁSICO

Dias das entrevistas.

- 20/01/2023 - Tio Sarinha de Xangô
- 27/01/2023 - Tia Jaque de Ogum
- 08/02/2023 - Pai Márcio de Oxalá
- 24/02/2023 - Evelin de Oya
- 21/03/2023 - Kassius de Xangô

1. Nome, endereço atual, data de nascimento, estado civil, lugar de nascimento?
2. Qual foi seu primeiro contato com a nação Oyo-jeje ou era de outra nação?
3. Sua família de religião é a carnal também?
4. Quem foi seu babalorixá ou iyáloriṣa, como conheceu?
5. Quando se iniciou e quando aprontou, lembra quem estava, onde foi?
6. Sabe como nasceu a nação no Rio Grande do Sul?
7. Como foi o processo de vinda para Morada do Vale II ? Quais motivos?
8. Como era o espaço quando chegaram aqui ?
9. Como conheceu o terreiro da mãe Dora, Como era o terreiro?
10. Como eram transmitidos os fundamentos da casa?
11. Qual a relação dos mais velhos com os mais novos?
12. Como a mãe Dora era?
13. O que é ancestralidade para você?
14. O que é para você o fundamento do terreiro?
15. O que mudou e o que não mudou nos fundamentos que são passados?

GLOSSÁRIO

Aganjú - Uma das variedades do Orixá Xangô é considerada como a sua forma mais jovem.

Aiyê - é uma palavra da língua yorubá que significa Terra.

Alabê - tamboreiro.

Aquidavis - varinhas de goiabeira, usada para tocar percussão.

Aribibó - a segunda obrigação do iniciado no batuque gaúcho.

Axé - tudo que se relaciona com sagrado poder ou força.

Axexê - é uma cerimônia ritual fúnebre

Axogum - um homem que teria a função de fazer o sacrifício dos animais para este ritual

Babalorixá - pai de santo, sacerdote do terreiro

Bará - uma das variedades do Exu Orixá.

Balé - construção destinada às pessoas mortas construída atrás do terreiro.

Bori - primeira obrigação que o iniciado faz quando se torna praticante, Dar bori significa dar-de-comer à cabeça, ou seja, alimentar o Orixá dono da cabeça daquele que passa por tal ato cerimonial

Eke di - A **ekedi** é aquela que cuida do Orixá enquanto ele está incorporado

Eketé - é uma peça que compõe as roupas usadas nos trabalhos feitos no terreiro. Sua principal função é proteger a coroa/ori de quem a usa.

Exu - é um Orixá guardião da comunicação

Iansã – Orixá feminino que tem sob seu domínio os ventos e as tempestades.

Ilê - terreiro,, casa de batuque

Jeje - Uma das nações ou lados do batuque gaúcho

Madiobé - mão de Faca, responsável por cortar em alguma obrigação. Nesse caso no Aganjú do Povo tinha que ser alguém bem específico.

Mogbás - podendo ser chamada de obás, os ministros de Xangô.

Nagô - ou nagôs são compostos por uma variedade de indivíduos e um conjunto de conhecimentos africanos difundidos pelas comunidades de terreiro, onde se constituem esses conhecimentos.

Obá - rei

Obé – faca

Ogum - Ogum é um orixá que está relacionado à guerra, à coragem, à força e à proteção. Além disso, é considerado o patrono dos ferreiros e dos trabalhadores braçais, devido à sua ligação com o ferro e ao simbolismo da forja, onde as armas e ferramentas são criadas.

Ogum Onirê - uma das variedades do Orixá Ogum

ojubó - o assentamento completo, matérias do assentamento (objetos simbólicos).

Ori - cabeças

Orixá - várias divindades da cosmologia yoruba

Omi - água

Orun- orum é uma palavra da língua iorubá que define o céu ou o mundo espiritual.

Ossãe. É uma orixá que significa conhecimento das ervas, das plantas medicinais e da cura. Ele é considerado o curandeiro divino e é reverenciado por aqueles que procuram ajuda na cura de doenças físicas e espirituais.

Oxalá - É um orixá que é considerado o pai dos orixás e frequentemente é associado à criação, à paz, à pureza e à sabedoria.

Oxalá Biyi Efã - uma das variedades do Orixá Oxalá.

Oxóssi – É um orixá que é frequentemente associado à caça, à floresta e à alimentação. Ele é considerado o senhor das matas e das florestas, sendo um caçador divino e protetor dos animais e das plantas.

Oyá – É um orixá que é considerada a divindade dos ventos, tempestades, raios, trovões e também é associada ao espírito guerreiro e à transformação.

Oyo - uma das nações ou lados do batuque gaúcho.

Xangô – É um orixás que é frequentemente associado ao fogo, à justiça, à autoridade, à música e ao trovão.

Yalorixá - mãe de Santo, sacerdote do terreiro.

