

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA

ANGELO VINICIUS DA ROSA ALVES

**“BATUQUE” RELIGIÃO NO RIO GRANDE DO SUL: RELIGIOSIDADE NO ILÊ
OJU’OGBA OBA – NAÇÃO IJEXÁ-CABINDA.**

**São Borja
2023**

ANGELO VINICIUS DA ROSA ALVES

**“BATUQUE” RELIGIÃO NO RIO GRANDE DO SUL: RELIGIOSIDADE NO ILÊ
OJU’OGBA OBA – NAÇÃO IJEXÁ-CABINDA.**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Licenciatura em
Ciências Humanas da Universidade
Federal do Pampa, como requisito parcial
para obtenção do Título de Licenciado em
Ciências Humanas.

Orientador: Prof.^a. Dr.^a. Nola Patrícia
Gamalho.

**São Borja
2023**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente com os dados fornecidos pelo(a) autor(a) através do Módulo de Biblioteca do Sistema GURI (Gestão Unificada de Recursos Institucionais).

A472" Alves, Angelo Vinicius da Rosa Alves

"BATUQUE" Religião no Rio Grande do Sul : religiosidade no Ilê Oju'ogba Oba – Nação Ijexá-Cabinda. / Angelo Vinicius da Rosa Alves. – 2023.

66 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - - Universidade Federal do Pampa, CIÊNCIAS HUMANAS, 2023.

"Orientação: Nola Patrícia Gamalho.

1. Batuque do Rio Grande do Sul. 2. Religiões de Matriz Africana. 3. Diáspora e Escravidão. 4. Liturgias e Cosmovisão. 5. Orixás e Nações. I. Título.

ANGELO VINICIOS DA ROSA ALVES

**"BATUQUE" RELIGIÃO NO RIO GRANDE DO SUL: RELIGIOSIDADE NO ILÊ OJU'OGBA
OBA - NAÇÃO IJEXÁ CABINDA**

Trabalho de Conclusão de Curso defendido e apresentado ao Curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Pampa, como requisito parcial para obtenção do Título Licenciado(a) em Ciências Humanas.

Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em: 8 de dezembro de 2023.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Nola Patricia Gamalho
Orientador
UNIPAMPA

Prof. Dr. Edson Romario Monteiro Paniagua
UNIPAMPA

Prof. Dr. Muriel Pinto
UNIPAMPA



Assinado eletronicamente por **NOLA PATRICIA GAMALHO, PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 11/12/2023, às 11:07, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.



Assinado eletronicamente por **EDSON ROMARIO MONTEIRO PANIAGUA, PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 12/12/2023, às 19:00, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.



Assinado eletronicamente por **MURIEL PINTO, PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 14/12/2023, às 15:06, conforme horário oficial de Brasília, de acordo com as normativas legais aplicáveis.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.unipampa.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1319819** e o código CRC **EB6B169A**.

Dedico este trabalho a minha família, amigos, comunidade de axé e aos meus ancestrais.

AGRADECIMENTO

Agradeço à minha mãe Maria Edelinda Silva da Rosa, ao meu pai Everton Luiz da Rosa Alves, pela educação e exemplos dados para me tornar o homem que sou hoje. Às minhas irmãs Annyelly da Rosa Alves, Maria Alice da Rosa Alves e à minha noiva Jully Teicheira Alves.

Aos meus avós paternos e maternos, e aos meus tios e tias paternos e maternos.

Aos meus amigos que sempre estiveram ao meu lado nessa caminhada.

Aos meus ancestrais, Orixás e Olorun, por me fortalecerem para que eu mantivesse a persistência e concluir o curso.

À Prof.^a Dr.^a Nola Patrícia Gamalho, minha orientadora, pelo acompanhamento durante o desenvolvimento da pesquisa e pelos ensinamentos durante a graduação.

Aos professores que tive na graduação.

Ao terreiro Oju' ogba Oba e aos irmãos de axé.

A banca examinadora composta pelos professores Edson Romario Monteiro Paniagua e Muriel Pinto, professores que desde o início da minha jornada no curso me ajudaram e depositaram confiança em mim.

A todas as pessoas que estiveram do meu lado e que transmitiram positivities e seguraram a minha mão nos momentos mais difíceis.

Enfim, agradeço ao meu avô paterno Elcy Ortiz Alves (In memoriam), que me ensinou que mesmo que o tempo se arme para o temporal, depois da chuva vem o tempo bom, com um sol que ilumina todos aqueles que merecem ser iluminados.

“E jí yá wá wá o! Bàbá ìsòro
...E jí wè bàbá ‘rúmalè e jí yà
Elú wa pè kó lupá yà
...Elú wa pè kó ‘rúmalè
Elú wa pè kó Yemoja
... Elú wa pè kó ‘rúmalè
Elú wa pè kó o! Bàbá
... Elú wa pè kó ‘rúmalè”.

Acorde, vire-se e venha, oh! pai, você controla os problemas
...Venha rápido para limpar, pai dos espíritos, venha rápido
Nosso mestre, chame e ensine, venha e se esforce
...amar, chamar e ensinar o espírito
Amor, vamos ligar e nos mostrar, Yemoja
...amar, chamar e ensinar o espírito
Mestre, chame-nos e ensine, pai
...amar, chamar e ensinar o espírito

(Homenagem ao Orixá Oxalá em língua iorubá com tradução em português).

RESUMO

O presente trabalho é destinado ao estudo da temática “Batuque” religião no Rio Grande do Sul: religiosidade no ilê Oju’ogba Oba – Nação Ijexá-Cabinda. Busca-se elucidar na contextualização breve da história, da sociedade e da teologia da religião africana formulada no sul do Brasil. Tem como objetivo geral compreender a formação do Batuque como religião de Matriz Africana no Rio Grande do Sul, perpassando pelos seus desdobramentos litúrgicos, teológicos, desde a sua diáspora à atualidade, na construção da sociedade afro-religiosa dentro do Estado gaúcho. Diante desse objetivo, percorremos o trajeto da religião yorùbà-banto no Brasil, especialmente no Rio Grande do Sul, sua estabilização no Estado e sua expansão. Utilizando a metodologia de observação participante e revisão bibliográfica, relacionando as práticas religiosas com as teorias, partindo do Ilê Oju’ogba Oba – nação Ijexá-Cabinda. Assim pode-se entender o surgimento unificado de “nações” ou “lados” da religiosidade yorùbà instalada desde o começo do povoamento do estado. As etapas deste trabalho são compostas da vivência da comunidade religiosa de terreiro, da análise da formação do Batuque, da religião, da liturgia, da cosmovisão, da originalidade, do hibridismo e da sociedade. Com isso, enfatizar-se-á a preservação de cultos e culturas, que definem a multidiversidade do povo brasileiro.

Palavras-Chave: Batuque, Religião, Nações, Rio Grande do Sul, Brasil.

RESUMEN

El presente trabajo está destinado al estudio de la temática “Batuque” religión en Rio Grande do Sul: religiosidad en la isla Oju’ogba Oba – Nación Ijexá-Cabinda. Se busca elucidar en la contextualización breve de la historia, la sociedad y la teología de la religión africana formulada en el sur de Brasil. Tiene como objetivo general comprender la formación del Batuque como religión de Matriz Africana en el Río Grande do Sul, perpasando por sus desarrollos litúrgicos, teológicos, desde su diáspora a la actualidad, en la construcción de la sociedad afro-religiosa dentro del Estado gaúcho. Ante este objetivo, hemos recorrido el trayecto de la religión yorùbà-banto en Brasil, especialmente en Rio Grande do Sul, su estabilización en el Estado y su expansión. Utilizando la metodología observacional participante y bibliográfica, relacionando las prácticas religiosas con las teorías, partiendo del Ilê Oju’ogba Oba – nación Ijexá-Cabinda. Así se puede entender el surgimiento unificado de “naciones” o “lados” de la religiosidad yorùbà instalada desde el comienzo del poblamiento del estado. Las etapas de este trabajo están compuestas de la vivencia de la comunidad religiosa de terreiro, del análisis de la formación del Batuque, de la religión, de las liturgias, la cosmovisión, la originalidad, el híbrido y la sociedad. Con ello, se enfatizará la preservación de cultos y culturas, que definen la multidiversidad del pueblo brasileño.

Palabras clave: Batuque, Religión, Naciones, Rio Grande do Sul, Brasil.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Fotografia do quarto de santo do Ilê Oju'ogba Oba em homenagem ao Orixá Xapanã.	42
Figura 2 – Fotografia do assentamento de Orixás de rua, Exú Bará Lodê e Ogum Avagã.	50
Figura 3 – Fotografia da entrega dos axés de facas e axés de búzios ao babalawo Gustavo D'Xangô Aganju.	54
Figura 4 – Fotografia da oferenda de chegada do ano em forma de tabuleiro para Orixá Oxum.	60
Figura 5 – Fotografia do ritual de passagem e de início de ano.	61.

LISTA DE SIGLAS

UNIPAMPA – Universidade Federal do Pampa.

RS – Rio Grande do Sul.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	METODOLOGIA	16
3	A DIÁSPORA E A ESCRAVIDÃO NO CONTINENTE AFRICANO	20
3.1	Retratos da escravidão no Brasil e no Rio Grande do Sul	24
3.2	A reestruturação das religiões de Matriz Africana	27
4	O BATUQUE GAÚCHO - AS NAÇÕES DE MATRIZ AFRICANA	35
5	LITURGIA E COSMOVISÃO: ORIXÁS - OS FUNFUN E OS EBORA	46
5.1	Okutá e assentamentos - a ligação entre o mundo material e o mundo espiritual - Oju'ogba Oba	49
5.2	Rituais de iniciação no Batuque - Obori e adjuntó - Oju'ogba Oba.....	51
5.3	Axé de facas e axé de búzios - Ilê Oju'ogba Oba	53
5.4	Passagem de ano - festividade e reverência aos Orixás que governam - Ilê Oju'ogba Oba	57
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
	REFERENCIAS	65

1 INTRODUÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso aborda o estudo do – “*Batuque*” *religião no Rio Grande do Sul: religiosidade no Ilê Oju’Ogba Oba - Nação Ijexá-Cabinda.*”, decorrente de um processo da diáspora africana e a sua ressignificação a partir do Brasil Colônia.

No Brasil, especificamente no Estado do Rio Grande do Sul, predominou o catolicismo, entretanto, existiram outras religiosidades, as de matrizes africanas. A problemática deste trabalho parte da identificação do Batuque e de suas africanidades que vêm sendo preservadas até os dias de hoje, como o conjunto de heranças dos diversos grupos étnicos que forjaram o povo sul-rio-grandense e platino.

Nessa perspectiva, temos o Batuque que inicialmente estava circunscrito aos escravizados e chega à atualidade com amplitude popular, pois o seu caráter familiar e coletivo consegue agregar os diversos setores populares. O Batuque tem como bases as cosmovisões e liturgias africanas. No Rio Grande do Sul configurou-se através dos contatos e trocas das diversas etnias e adaptações regionais, por exemplos como: as comidas de santo e o vestuário.

O objetivo geral do trabalho é: compreender a formação do Batuque como religião de Matriz Africana no Rio Grande do Sul. Quanto aos objetivos específicos, demarcamos: revisar através da bibliografia específica a formação do Batuque e suas nações; re (conhecer) e identificar os rituais, as liturgias, as sociedades, e a cosmovisão do “*Batuque*” *religião no Rio Grande do Sul: religiosidade no Ilê Oju’Ogba Oba - Nação Ijexá-Cabinda* .

O presente Trabalho de Conclusão de Curso vem ao encontro e a necessidade, não só da divulgação do Batuque como expressão cultural, mas como o de preservar elementos ancestrais que ficariam só na oralidade dos iniciados. Essa dimensão articula-se no meio acadêmico, na Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), pois os poucos trabalhos ainda são insuficientes para se perceber e chegar a essa realidade social que é o Batuque.

É importante destacarmos que também se trata de uma pesquisa de campo, em que a nossa vivência na comunidade de terreiro “Ilê Oju’ogba Oba” de Uruguaiana/RS, imprime além do interesse significativo, a motivação necessária para

a sua realização. A preservação da memória, da história, dessa comunidade tradicional é em última instância, a preservação de suas identidades que estão sendo permanentemente “reconstruídas”.

No desenvolvimento desse trabalho temos os seguintes procedimentos: uma revisão da bibliografia que nos deu aporte para a contextualização da diáspora africana e o Batuque no Rio Grande do Sul. A pesquisa de campo, desenvolveu-se da seguinte maneira: primeiro, através da observação e da minha vivência na casa “Ilê Oju’ogba Oba”, como Omorixá; consubstanciado pela tradição oral repassada pelo Babalorixá da casa. Cabe destacarmos que essa observação ocorreu em dias de rituais e de rituais específicos liberados pelo sacerdote.

No desenvolvimento desse trabalho, está constituído de três capítulos. O capítulo I “Diáspora e escravidão no continente africano”, inicialmente o capítulo refere-se às reflexões diaspóricas, percorrendo por reinos ricos e grandiosos, e a escravidão no continente africano. O primeiro subtítulo “Retratos da escravidão no Brasil e no Rio Grande do Sul”, retrata de forma concisa a escravidão no Brasil e no estado gaúcho; o último adentra na reestruturação da religião de Matriz Africana, o Batuque, no Sul do país.

O capítulo II “O Batuque Gaúcho – as nações de matriz africana”, explana o Batuque já como religião em solo gaúcho, mostrando suas características específicas, trazendo suas nações, cultura e a comunidade batuqueira.

Já o último, capítulo III, do trabalho de conclusão de curso, remete-se a cosmovisão e as liturgias, tendo como título “Liturgia e Cosmovisão – Orixás – as divindades pertencentes ao Batuque – os Funfun e os Eborá” este está dividido em quatro subtítulos, que partem dos rituais específicos que são exclusivos do culto da nação Ijexá-Cabinda.

Assim a breve exposição do trabalho de conclusão de curso, poderemos analisar o processo que uniu e fortaleceu essa crença, construindo uma visualização para este povo que por muito tempo esteve silenciado. Portanto, a sequência é uma forma de discussão que remete a tradição religiosa africana no Rio Grande do Sul, o Batuque.

2 METODOLOGIA

Inicialmente o trabalho de conclusão de curso partiu da busca de conhecimentos sobre as nações pertencentes ao Batuque, em especial, a nação Ijexá-Cabinda. Assim, a pesquisa foi efetuada no Ilê Oju'ogba Oba, situado na cidade de Uruguaiana, fronteira oeste do Rio Grande do Sul. O terreiro atualmente é conduzido pelo Babalorixá Everton D'Xângo Aganju.¹

Para conhecimento da casa de religião, que foi realizada a pesquisa, é preciso contar um pouco de sua história. Partindo de sua origem de fundação, que para o batuqueiro é denominado “casa aberta”. O Ilê Oju'ogbà Oba foi fundado em 19 de agosto de 2004, após o apronte² de Everton Luiz da Rosa Alves, conhecido na comunidade de terreiro como Babalorixá Everton d'Xangô Agandjú.

A pesquisa se concretizou através do meu pertencimento a casa de religião, pois sou filho sanguíneo dos donos do ilê, sendo filho de axé do Babalorisá Everton, e afilhado na religião da iyalorixá Maria. Este pertencimento ao terreiro facilitou as formas de tratativas de quais rituais poderiam ser descritos e quais fotos poderiam ser divulgadas, mas o mais importante em concordância com o chefe do terreiro, é de que este trabalho fica como um registro da comunidade do axé.

A minha vivência estimulou o levantamento desses dados e a elaboração desta pesquisa. Sou iniciado desde 2016, no qual fiz a minha obrigação³ de iniciação, atingindo um grau a mais dentro do culto. Conforme essas exposições, foi preciso saber quem deu início neste culto no estado do Rio Grande do Sul, mas sabe-se que os recursos históricos referentes a esta religião são difíceis. Assim, seguiremos a historiografia oral, isto é, que foi passada pelos mais velhos e está viva dentro da comunidade pertencente ao Ilê.

Através desta oralidade, foi possível conhecer alguns de meus antepassados religiosos, no qual podemos partir do tataravô do babalorixá Everton e da Iyalorixá Maria, o reconhecido Tati D' Bará. Seguindo a linhagem vem o Bisavô o Babalorixá

¹ O Ilê Oju'ogba Oba também tinha uma outra liderança, só que feminina, a Maria Edelinda Silva da Rosa, conhecida na comunidade batuqueira como Yalorixá Maria D'Yemanjá, mas por questões pessoais se retirou do terreiro.

² Quando o batuqueiro adquire todos os fundamentos materiais dentro da religião;

³ Obrigação é o ritual de adentramento do ser humano com a religião Batuque;

Eliseu D' Ogum Adiolá, posteriormente a linhagem é acompanhada pela avó Iyalorixá Eva D' Timboá, e por último o Babalorixá Paulo D' Ogum Onira. Diante desta árvore religiosa, na qual nós batuqueiros chamamos de Goa⁴, pode-se analisar a força da oralidade para a comunidade de terreiro.

Para iniciar a discussão que estabelece os métodos utilizados nesta pesquisa, é necessário entender qual seria a definição de métodos científicos, para assim termos conhecimento sobre as formas metodológicas na ciência. Conforme Lakatos:

Todas as ciências caracterizam-se pela utilização de métodos científicos; em contrapartida, nem todos os ramos de estudo que empregam estes métodos são ciências.[...] Assim, o método é o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objetivo - conhecimentos válidos e verdadeiros -, traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando as decisões do cientista. (LAKATOS, 2003, p. 83).

Entretanto, foi feita, nesta pesquisa a procura de conteúdos teóricos e bibliográficos, isto é, uma pesquisa em materiais escritos e publicados por pesquisadores e religiosos. Esta busca bibliográfica garante a sustentação histórica do culto religioso estudado, pois é através de uma extensa coleta de informações que formalizam a instalação da religião Batuque no Rio Grande do Sul e a sua originalidade.

Juntamente aos ensinamentos orais transmitidos no terreiro foi feita uma analogia entre a história bibliográfica e a oralidade transmitida pelo babalorixá. Para isso Lakatos retrata o conceito de pesquisa:

A pesquisa, portanto, é um procedimento formal, com método de pensamento reflexivo, que requer um tratamento científico e se constitui no caminho para conhecer a realidade ou para descobrir verdades parciais. (LAKATOS, 2003, p. 155.)

Assim sendo a pesquisa bibliográfica foi a primeira trilha a ser percorrida nesta pesquisa, buscando-se as marcas históricas do período escravocrata, a reformulação das religiões africanas no Estado do Rio Grande do Sul, a formação das nações religiosas pertencentes ao Batuque, os fundamentos religiosos que foram descritos em livros, isso como um todo foi a primeira parte de uma pesquisa longínqua. Desta

⁴ Goa é a linhagem da casa de religião, como se fosse uma árvore genealógica.

forma, para salientarmos a importância da pesquisa bibliográfica nesta pesquisa, afirmarmos o conceito utilizado por Lakatos:

Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto, inclusive conferências seguidas de debates que tenham sido transcritos por alguma forma, quer publicadas, quer gravadas. [...] a pesquisa bibliográfica não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras. (LAKATOS, 2003, p. 183.)

Dentro desta metodologia foi efetuado a pesquisa de campo, utilizando o conceito de observação participativa, ou seja, o observador pertence ao grupo analisado, no caso o Ilê Oju'ogbà Oba da nação Ijexá Cabinda, que foi efetuada apenas nos dias de rituais religiosos.

Devido ao conceito de pesquisa de campo, foi necessário pelo pesquisador servir como um agente duplo, sendo o agente de observação, para descrever os procedimentos ritualísticos e cerimoniais, e o agente participante ativo, no qual é aquele que está em uma posição de atuação contínua na comunidade e em seus rituais. Desta forma, para Lakatos:

Pesquisa de campo é aquela utilizada com o objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema, para o qual se procura uma resposta, ou de uma hipótese, que se queira comprovar, ou, ainda, descobrir novos fenômenos ou as relações entre eles. [...] As fases da pesquisa de campo requerem, em primeiro lugar, a realização de uma pesquisa bibliográfica sobre o tema em questão. (LAKATOS, 2003, p.186).

Mantendo a base nos conceitos antropológicos, no qual coube a observação, baseado nos conceitos etnográficos, e a participação do pesquisador, focando na análise de alguns rituais como: o de iniciação, oferendas, festividades e assentamentos de divindades, salienta-se o fundamento da pesquisa de campo para Lakatos:

O interesse da pesquisa de campo está voltado para o estudo de indivíduos, grupos, comunidades, instituições e outros campos, visando à compreensão de vários aspectos da sociedade. (LAKATOS, 2003, 189).

A pesquisa tem inspiração nos métodos etnográficos, assim foi necessário conhecer a aplicabilidade e o conceito baseado nas visões antropológicas. Com isso Geertz define que:

[...] O ponto a enfatizar agora é somente que a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas, irregulares e implícitas, e que ele tem, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividades do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. (GEERTZ, ano, p. 07)

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não como os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, ano, p. 07).

Todavia, este método de pesquisa observacional e participativa, ao ponto de vista da estrutura da objetividade do trabalho tem uma contribuição de facilitar a exposição e a explicação de conceitos ritualísticos e históricos do Batuque e sua comunidade. Em consideração a Lakatos:

Consiste na participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo. Ele se incorpora ao grupo, confunde-se com ele. Fica tão próximo quanto um membro do grupo que está estudando e participa das atividades normais deste.[...] O observador participante enfrenta grandes dificuldades para manter a objetividade, pelo fato de exercer influência no grupo, ser influenciado por antipatias ou simpatias pessoais, e pelo choque do quadro de referência entre observador e observado. (LAKATOS, 2003, p. 194).

Em consequência às práticas eurocêntricas instaladas na sociedade, a pesquisa em meios bibliográficos, buscou quais reflexões os povos africanos e afro-brasileiros, silenciados, garantiram para a cultura religiosa no Rio Grande do Sul. Assim, proporcionando um desenvolvimento aplicado pela pesquisa de campo, construindo uma ligação entre os materiais bibliográficos, a pesquisa de campo, e a oralidade visando a importância social e religiosa do Batuque a partir da casa de religião Oju' ogba Oba.

3 - A DIÁSPORA E A ESCRAVIDÃO NO CONTINENTE AFRICANO

O capítulo retrata as riquezas sociais e econômicas do continente africano, perpassando pelo histórico de escravização dentro do continente e a introdução de outros tipos de escravização, que partiram de outros povos que se intitulavam superiores aos povos que viriam a ser dominados.

Conforme os fatos históricos, “Na África havia impérios poderosos como o Mali, reinos bem consolidados como o Kongo (que não deve ser confundido com o atual país Congo), mas também pequenas aldeias agrupadas por laços de descendência ou linhagem.” (ALBUQUERQUE, 2006. p. 13 - 14).

O continente africano, na antiguidade, foi o centro do sistema do mundo, assim afirma Hendrix Silveira:

Dali se exportava ouro e marfim, intelectualidade e mão de obra para todo o mundo que estava interligado por rotas comerciais. Durante a Idade Média essa centralização mudou de mãos para a Ásia, sobretudo a China. Em menos de 100 anos hégira, o islã chegou na África Ocidental, dominando as rotas comerciais. (SILVEIRA, 2020, p. 70 - 71).

Tais impérios eram ricos em recursos naturais, intelectuais e com uma medicina avançada, mas com o passar do tempo sofreram imposições, ataques, saques e exploração, por outros povos. A tomada das rotas comerciais pelos islâmicos no norte africano e a adaptação ao islã como retrata Albuquerque:

Um dos primeiros povos a se converter ao islamismo, na África do Norte, foi o povo berbere. As cáfilas, como ficaram conhecidas as grandes caravanas que percorriam o Saara, eram formadas principalmente por berberes islamizados. Foi assim, seguindo a trilha desses comerciantes, que o islamismo ganhou adeptos na região sudanesa, na savana africana ao sul do deserto do Saara.” (ALBUQUERQUE, 2006. p. 16).

Em processos de dominação, tem-se a criação, posteriormente, de entrepostos europeus na costa africana por lusitanos, para obtenção do controle dos produtos e preços de comércio. Diante disso aconteceu a exploração dos negros e do continente, modificando a estrutura social, econômica e política. Conforme informa Silvério no livro “História Geral da África: século XVI ao século XIX”:

As estruturas sociais, econômicas e políticas africanas não pararam de sofrer mudanças entre os séculos XIV e XIX. Isto se deveu, notadamente, tanto a fatores internos – de ordem demográfica e ecológica –, quanto a forças externas tais como o comércio de escravos, o cristianismo, o Islã e o capitalismo. (SILVÉRIO, 2013, p.24).

A cobiça destes entrepostos visava a exploração baseada nos sistemas de comércio e na captura de pessoas e a inserção no sistema escravista comandado pelos europeus nas Américas e na Europa. Na concepção do Teólogo e pesquisador Hendrix Silveira: “O objetivo principal destes entrepostos era o da exploração da cultura açucareira e captura de pessoas para serem direcionadas ao mercado escravista no próprio continente europeu.” (SILVEIRA, 2020, p. 71).

A introdução da mão de obra africana, ou seja, negra, se dá a partir do rompimento de uma lógica atribuída pelo cristianismo e islamitas, onde era permitido escravizar inimigos de sua fé. Com isso, deixam de lado as questões religiosas e começam a escravizar por conta da etnia, isto é, a cor da pele. Assim, Hendrix Silveira explana que: “Para o europeu, o negro era um ser inferior e essa inferioridade foi justificada tanto pela religião quanto pela ciência.” (SILVEIRA, 2020, p. 105).

Para as formações da religião cristã, os africanos teriam em si e em seu continente uma maldição, proferida de Noé a seu filho Cam. Isto é, a chamada “maldição de Cam” em que todos os descendentes deveriam servir para a eternidade, e seguindo as escrituras bíblicas, os filhos de Cam se deslocaram para o continente africano; sendo uma validação da igreja católica a favor do sistema escravista.

Segundo a tradição, os descendentes de Canaã teriam ido para África, onde se tornaram escravos até o fim dos tempos. Durante os três séculos e meio de escravidão na América, inúmeros teólogos, pregadores e chefes de Igreja usaram a maldição de Cam para defender o cativo dos africanos. (GOMES, 2019, p.74).

Anteriormente, a escravidão étnica, o conceito de escravidão na África Atlântica tinha um vínculo doméstico, isto é, confrontos entre tribos e reinos que garantiam ao vitorioso o domínio sobre os derrotados, conforme Albuquerque:

Nesses confrontos era comum que os vitoriosos fizessem alguns escravos dentre os membros de um vilarejo vencido em luta armada. Era a chamada escravidão doméstica, que consistia em aprisionar alguém para utilizar sua força de trabalho, em geral, na agricultura de pequena escala, familiar. (ALBUQUERQUE, 2006, p.14).

Tendo em vista que a escravidão doméstica não visava ter a tendência de uma escravidão compulsória e de vínculo de produção, que garantia trabalho escravo a inúmeros cativos. Todavia, em concordância com Hendrix Silveira referente a escravidão doméstica expõe que:

Na antiga África Atlântica, a escravidão era doméstica ou, para utilizarmos um termo mais técnico, “de linhagem” ou “de parentesco”. Tal definição implica reconhecer que o trabalho cativo, nessas paragens, somente após a chegada de colonos europeus se tornou comercial, pelo estabelecimento de fazendas monocultoras, voltadas para a exportação. [...] Então, entendemos que a escravidão em África não era um modo de produção, mas uma relação de produção. (SILVEIRA, 2020, p. 73).

A escravidão no continente africano deve ser questionada em comparação ao sistema escravocrata criado na Europa, que se baseia nos termos mercantilista e capitalista, ambos ligados ao tráfico de seres humanos. A escravidão africana não se encaixa ao conceito de escravidão elaborado pelos países europeus. Mas em questionamento, sobre o negro ser escravizado, o teólogo Hendrix Silveira pergunta e responde sua própria indagação:

Mas por que os negros? Ora, os negros eram mestres nas técnicas de agricultura tropical, na pecuária ostensiva, na metalurgia e na mineralogia. Esses fatores foram determinantes para se utilizar a mão de obra negra nas colônias americanas. (SILVEIRA, 2020, p. 104).

A visão de mundo africana não abrange essa nomenclatura, pois se trata de um conceito não elaborado pelas sociedades africanas. Consequentemente, não se pode pensar que não havia trabalho forçado, mas deve-se entender que esta forma de trabalho era definida pela cultura que estava inserido e tratado como trabalhador ou servo.

Consoante o jornalista e escritor sobre História do Brasil Laurentino Gomes: “O início oficial do tráfico negreiro para a América é marcado por um decreto de 22 de janeiro de 1510, proclamado pelo rei Fernando de Espanha, na cidade de Valladolid”. (GOMES, 2019, p. 106)

Desde o século XV, fez com que Portugal virasse a detentora do processo de captura, comercialização e transporte de seres humanos. O tráfico transatlântico conheceu várias fases de desenvolvimento, entre os finais do século XV ao séc. XIX, nas questões geográficas e numéricas.

Para compreender a prosperidade do tráfico de escravizados é preciso considerar os interesses de europeus e africanos. De acordo com Albuquerque cita-se o controle de escravos:

É bem verdade que as nações européias tentaram manter o controle sobre as regiões produtoras de escravos, mas o tráfico africano era um negócio complexo e envolvia a participação e cooperação de uma cadeia extensa de participantes especializados, que incluía chefes políticos, grandes e pequenos comerciantes africanos. Há estimativas de que 75 por cento das pessoas vendidas nas Américas foram vítimas de guerras entre povos africanos. (ALBUQUERQUE, 2006. p. 26).

Entre 1450 e a primeira metade do séc. XVII, foram deportados cerca de um milhão de africanos, isto é, no período dos dois primeiros séculos de tráfico de escravizados foram transportados um numeroso contingente. Mas foi entre 1760 e 1830 que o tráfico atingiu o seu auge, tornando o Brasil a principal fonte de renda. Segundo o professor Hendrix Silveira, estima-se desde que:

O número exato de africanos transportados para as Américas é muito discutido e especulado e a falta de uma documentação confiável ajuda muito nessa incerteza. A quantidade média mais aceita é de que 12 milhões de africanos foram traficados para as Américas. Desse contingente, metade foi jogada ao mar por vários motivos, dos 6 milhões restantes, 2 milhões foram dispersos entre a América Latina e América do Norte e 4 milhões desembarcaram apenas no Brasil. (SILVEIRA, 2020, p. 76).

Para que esta proporção de comercialização de cativos chegasse a essa estrutura colossal, ganhando força em todos os lugares onde se desenvolveu. Sendo a procura europeia para o abastecimento de suas colônias, com mão de obra escrava, no Novo Mundo não poderia ter alcançado essa estrutura sem a ajuda de líderes locais africanos. Ou seja, de reinos inteiros que se fortaleceram com a venda de cativos para os europeus.

O escravismo se tornou comercial, nos padrões mercantis, após a introdução do europeu na África Atlântica, a procura de escravizados para a produção em larga escala nos latifúndios e para o povoamento do novo mundo. A escravidão no modelo

ocidental virou um negócio lucrativo para as nações europeias. Assim, Albuquerque elucida a transição da escravidão doméstica para a mercantilista:

Desse modo, a escravidão doméstica africana foi dando lugar à escravização em larga escala. A partir do século XV, com a presença europeia na costa da África, esse processo ganhou dimensão intercontinental e fez da África a principal região exportadora de mão-de-obra do mundo moderno. Todas as grandes nações europeias de então se envolveram no tráfico e disputaram acirradamente sua fatia nesse lucrativo negócio. Holandeses, franceses, ingleses, espanhóis e, principalmente, portugueses lançaram-se na conquista dos mercados africanos. (ALBUQUERQUE, 2006. p.19).

Posto que no século XVI, durante o apogeu do Império Português, os escravizados eram a terceira mais importante mercadoria, ficando atrás respectivamente das especiarias e do ouro. O tráfico transatlântico de seres humanos enriqueceu a Europa e devastou o continente africano.

3.1 – Retratos da escravidão no Brasil e Rio Grande do Sul.

A escravidão não foi apenas um ato de desumanização e exploração de trabalho, e sim, foi o pilar da criação da nação brasileira, estando introduzida de forma institucional agindo nas questões políticas, sociais e econômicas durante os séculos de dominância escravocrata. Para o historiador Boris Fausto:

A escravidão foi uma instituição nacional. Penetrou toda a sociedade, condicionando seu modo de agir e de pensar. O desejo de ser dono de escravos, o esforço para obtê-los ia da classe dominante ao artesão das cidades. [...] O preconceito contra o negro ultrapassou o fim da escravidão e chegou modificado a nossos dias. Até pelo menos a introdução em massa de trabalhadores europeus no centro-sul do Brasil, o trabalho manual foi socialmente desprezado como “coisa de negro. (FAUSTO, 2018, p. 33).

Entretanto, a introdução do africano no Brasil foi em larga proporção, durante quase quatrocentos anos, era legal escravizar, comercializar, e desumanizar seres humanos por questões raciais. Para o Brasil vieram diversos grupos étnicos, para trabalhar inicialmente na exaustiva plantação de cana-de-açúcar, os canaviais, nas charqueadas, extração de ouro e pedras preciosas e café, entre outros afazeres.

Em concordância com o escritor Jaime Pinsky que relata os acontecimentos concisos da escravidão no Brasil: “O negro foi, portanto, trazido para exercer o papel de força de trabalho compulsório numa estrutura que estava se organizando em função da grande lavoura.” (Pinsky, 2015, p. 23).

A diáspora africana está totalmente embutida em um processo econômico ligado ao continente americano (América do Sul, Central e Norte), incluindo a Europa e África, esta ligação formou um tráfico transatlântico de seres humanos que, foram desarraigados de suas terras de origem, sendo escravizados, transportados e comercializados pelo “mundo” dominado pela Europa. O Brasil foi o local que mais recebeu escravizados na América, de acordo com Albuquerque:

A maioria dos cativos, cerca de 4 milhões, desembarcou em portos do Brasil. Por isso nenhuma outra região americana esteve tão ligada ao continente africano por meio do tráfico como o Brasil. O dramático deslocamento forçado, por mais de três séculos, uniu para sempre o Brasil à África. (ALBUQUERQUE, 2006, p. 39).

A estruturação desenvolvida para o mantimento de controle dos senhores sobre seus cativos tinha como protocolo, assim podendo dizer, a de misturar as diversas etnias vindas como mão de obra, isto é, se misturava os cativos para que eles sofressem com a diversificação de hábitos, línguas e religião, acionando uma dificuldade de comunicação e integração da comunidade cativa, servindo como controle sobre qualquer ameaça de organização entre os africanos.

O povoamento do Brasil por parte da metrópole, Portugal, não seria possível, diante disso foi alinhada uma iniciativa de povoamento, como explica Albuquerque:

No século XVI, não havia população suficiente em Portugal para levar à frente a ocupação da colônia. Foi através da importação maciça de africanos que os lusitanos conseguiram defender o território da cobiça de outras potências coloniais, que também tinham planos para ocupar e explorar as riquezas tropicais aqui encontradas. (ALBUQUERQUE, 2006, p. 42).

O sistema econômico brasileiro, desde o seu início, até a abolição da escravatura, no dia 13 de maio de 1888, foi conduzido pela mão de obra escravizada. Significativamente, a construção das bases da riqueza brasileira deu-se, sobretudo, à exploração da força de trabalho do africano. Segundo o jornalista e escritor sobre história do Brasil, Eduardo Bueno:

Mas, no Brasil, os escravos foram ainda mais do que isso: foram os olhos e os braços dos donos de minas; foram os pastores dos rebanhos e as bestas de carga; foram os ombros, as costas e as pernas que fizeram andar a Colônia e, mais tarde, o Império. (BUENO, 2012, p.126).

Economia constituída de uma mão de obra e trabalho em excesso, sem benefício para o trabalhador escravizado, dando lucro exacerbado ao proprietário do polo “industrial” charqueador, açucareiro, minerador e cafeicultor.

Diante disso, é notório que esta tentativa de controlar através do agrupamento de diversas etnias não foi tão efetiva, partindo desse entrelaço pode-se citar a origem das religiões afro-brasileiras, especificamente o Batuque, que é foco nesse trabalho, pois esta se formou com a mistura de diversos cultos oriundos dos povos sudaneses e bantos, facilitando a comunicação entre eles e construindo um corpo, uma unidade física e espiritual.

Entretanto, saberíamos mais sobre os povos que adentraram no Brasil e na região sul, se não tivesse ocorrido o ato negativo de apagamento histórico que Braga cita em seu livro:

De qualquer forma, estas tentativas de explicação, são apenas suposições que carecem de evidências ainda a serem comprovadas. Não fosse a volúpia incendiária de Rui Barbosa, ministro da Fazenda da então criada República, quem sabe teríamos mais subsídios sobre esse passado relativamente recente da história brasileira. (BRAGA, 1998, p. 31).

Juntamente a estes grupos, vieram seus costumes e crenças que lutaram para se manterem vivos perante uma sociedade que hostilizava quaisquer manifestações culturais, costumes e crenças dos povos africanos. Como se refere Albuquerque, os africanos foram fundamentais para a constituição do Brasil, em inúmeros aspectos, que temos hoje:

Os africanos para aqui trazidos como escravos tiveram um papel civilizador, foram um elemento ativo, criador, visto que transmitiram à sociedade em formação elementos valiosos da sua cultura. Muitas das práticas da criação de gado eram de origem africana. A mineração do ferro no Brasil foi aprendida dos africanos. Com eles a língua portuguesa não apenas incorporou novas palavras, como ganhou maior espontaneidade e leveza. Enfim, podemos afirmar que o tráfico fora feito para escravizar africanos, mas terminou também africanizando o Brasil. (ALBUQUERQUE, 2006, p. 43).

A institucionalização do escravismo no Brasil garantiu a desigualdade social que está em vigor, efetuando o preconceito com o negro, o genocídio, o racismo, a intolerância/racismo religiosa/o que são marcas doloridas para a história da população brasileira.

3.2 – A reestruturação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul.

Juntamente aos cativos vieram heranças que foram fortalecidas, embora a opressão e os meios para o apagamento de seus modos de vidas originais estivessem agindo para que suas tradições e crenças fossem esquecidas, algumas manifestações permaneceram ativas e estão vivas até hoje, os exemplos são dados através da fé como: o Batuque, o Candomblé, o Xangô ou Nagô, o Tambor de Mina, o Vodun (cultuado no Haiti, República Dominicana), a Santeria e o Xambá.

Entretanto Braga vê estas religiões como: “São todas consequências imprevistas do tráfico de escravos que ia buscar em diferentes pontos da costa africana a mão-de-obra necessária aos trabalhos das minas e às plantações de cana-de-açúcar, tabaco e café”. (BRAGA, 1988, p.11 - 12).

Esta totalidade de religiosidades serviram como movimentos para a permanência e adequação ritualística vinda de África. Muitas destas religiosidades tiveram que se (re)estruturar, nos locais no qual foram inseridas. Todavia, mantiveram suas raízes tradicionais religiosas que permaneceram na memória dos escravizados e que constituíram um novo modo de culto a suas divindades nas Américas.

As religiosidades africanas se espalharam pelo Brasil, buscando-se manter os contatos com as culturas vindas do continente africano. Consoante à Dillmann:

As religiões afro-brasileiras são o resultado de um longo processo envolvendo a conservação e a transformação da memória coletiva africana no Brasil. Num contexto marcado pela realidade escravocrata, populações negras traficadas como mão de obra trouxeram consigo crenças, rituais, práticas e visões de mundo que foram adaptadas e rearticuladas de acordo com as demandas desta nova realidade social e geográfica imposta. (DILLMANN, 2016, p. 142).

A reestruturação das tradições africanas se efetivou fazendo o uso de agregações, adaptações e de cessações de elementos originais dos costumes africanos devido o processo de destituição epistemológica, e conseqüentemente da realidade vivenciada pelo negro no sistema escravista. Para Hendrix Silveira:

Atualmente tem se empregado o termo Tradição de Matriz Africana para definir as religiões de origem africanas como o Batuque do Rio Grande do Sul, Tambor-de-Mina do Maranhão, o Xangô-Nagô de Pernambuco e o

Candomblé da Bahia, pois essas expressões são formas regionais de sobrevivência das tradições africanas que guardam mais do que aspectos religiosos, guardam uma proposta civilizatória. (SILVEIRA, 2020, p. 81).

A perda de liberdade de expressão, física e de culto, as suas religiosidades advêm de um processo que estimula o apagamento histórico de acordo com Jesus: “desenraizamento material e simbólico [...] configurando-se no processo de desumanização mediante às sucessivas etapas de desterritorialização operado pelo tráfico transatlântico” (JESUS, 2014, p.23 - Jesus, Jayro Pereira de; et al. Reivindicações das Religiões de Matriz Africana ao Governo do Estado do RS).

Apesar deste sistema opressor, autoritário, excludente e escravocrata, se formos pensar a matriz civilizatória africana no Estado do Rio Grande do Sul, poderemos enfatizar que ela se manteve viva, assim como outras matrizes civilizatórias no Brasil, nas senzalas de Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre, e posteriormente nos terreiros e quilombos espalhados pelo Estado e Nações vizinhas, tais como Uruguai e Argentina.

Uma expressão da expansão da religião africana teve seu enraizamento na religião que é o Batuque, que através desta religiosidade se extrapolou classes sociais, níveis socioeducativos e grupos étnicos; constituindo uma inter-relação entre as cidades do Estado sul-rio-grandense com os países da bacia do prata. Segundo Ari Oro:

Este processo ocorreu primeiramente nas cidades platinas fronteiriças com o Rio Grande do Sul e dali alcançaram as capitais federais. Deveu-se de iniciativas que partiram de ambos os lados da fronteira, ou seja, de pais e mães-de-santo brasileiros que procederam à expansão da religião para os países platinos e de cidadãos desses países que procuraram terreiros brasileiros. (ORO, 2002, p.363).

Devido a isto, o Batuque exhibe uma forte tradição de matriz africana no Brasil meridional e na região do Prata, pois ela é estruturada nos princípios e nos valores civilizatórios da comunidade negra africana. Ao falar em valores civilizatórios africanos, é de suma importância lembrar dos povos étnicos, troncos linguísticos, cultura, formação social, musicalidade entre outros, que formaram a sociedade afro-gaúcha no início da colonização do sul do Brasil.

O complexo cultural jeje-nagô-bantu expõe as diferentes formas culturais, sociais, religiosas e linguísticas que estiveram no Brasil. De acordo com a explicação do teólogo Hendrix Silveira os Bantu:

A tradição Bantu não chegou a se estruturar no Rio Grande do Sul como as outras tradições, formando um espaço de atuação próprio (os terreiros) ou centrado num culto a divindades (Nkisi) como acontece com o Candomblé de Angola na Bahia e no Rio de Janeiro, mas deixou um legado civilizatório muito forte no cotidiano das famílias negras e também brancas do Rio Grande do Sul, além da expressiva agregação de palavras à língua portuguesa falada no Brasil. (SILVEIRA, 2020, p.69).

Os povos que caracterizaram fundamentalmente o Batuque foram os denominados sudaneses, que de modo extensivo, conforme Norton:

Os sudaneses ocupavam a região do antigo Sudão, onde hoje estão a Nigéria e República do Benin, principalmente, além do Togo, Camarões e Gana. Entre os grupos mais representativos, no Brasil, estavam os jeje e os nagôs (ou iorubá) que, em função da proximidade geográfica e cultura semelhante, foram chamados de jêje-nagô [...].” (CORRÊA, 2016, p.39).

Apesar das duas etnias estarem vinculadas à presença negra no estado sul rio-grandense uma se sobressaiu sobre a outra, de acordo com a explicação de Reginaldo Gil Braga em seu livro:

Os negros Bantos foram os primeiros a chegarem ao Brasil, ainda no século XVI. Os sudaneses, foram introduzidos do final do século XVII e início do século XVIII, em diante. Surpreendente, é que apesar do menor número de indivíduos aqui chegados, a supremacia da cultura sudanesa sobre a banto no tocante às religiões afro brasileiras é flagrante. (BRAGA, 1998, p. 27).

Para Ari Pedro Oro, deu-se: “A introdução do escravo no RS ocorreu a partir da primeira metade do século XVIII. Trabalhavam na agricultura, nas estâncias e, sobretudo a partir de 1780, na produção do charque, na região de pelotas.” (ORO, 2002, p. 348). Podendo salientar que Corrêa retrata as charqueadas como: “No Rio Grande do Sul registra-se o surgimento de grandes charqueadas, em nível industrial, fundadas também nos finais do século XVIII.” (CORRÊA, 2011, p. 44).

Entretanto, as raízes do negro estão vinculadas anteriormente as grandes produções de charque, conforme expõe Hendrix Silveira:

Embora esteja clara a presença do negro no estado durante todo o período anterior a 1780, os historiadores são unânimes em apontar esta data como marco para a consolidação de sua presença como mão de obra escravizada no Rio Grande do Sul. (SILVEIRA, 2020, p. 87).

Diante disso, trata-se da incorporação dos negros a região, esclarecendo que o negro está profundamente ligado a fundação da província de São Pedro, atualmente Rio Grande do Sul, que se inaugura com o Forte de Jesus, Maria e José, no ano de 1737, na região de Rio Grande, neste período inicia-se a sua trajetória dentro do território rio-grandense.

Segundo Corrêa, os negros integravam cerca de 30% da população provinciana em 1780 e 40% do total em 1814. A historiografia sul-rio-grandense ainda tem se conduzido para um debate sobre a origem dos negros escravizados que adentraram à província. Mas para Ari Oro, no que se trata da introdução do negro no estado e sua contribuição:

Há, no entanto, algum consenso de que essa população se dividia entre negros “crioulos”, ou seja, indivíduos nascidos no Brasil e para aqui transferidos, “ladinos”, isto é, indivíduos que já haviam trabalhado em outras regiões do país, e africanos, aqui chegados após terem passado por algumas regiões brasileiras, entre elas, Bahia, Pernambuco, São Paulo, Santa Catarina, e mesmo africanos que chegaram ao Rio Grande do Sul provenientes da Argentina e do Uruguai. (ORO, 2002, p.348).

Assim como nas demais regiões do Brasil, durante o período de escravidão e até hoje, os negros foram as mãos do país, como mão de obra escravizada e atualmente como mão de obra livre assalariada. Com isso, a economia, cultura, território e seus desenvolvimentos devem ser associados à construção negra e sua ancestralidade.

A ligação do Estado gaúcho com o tráfico ainda é discutida, não havendo uma exatidão sobre as entradas dos escravizados no Rio Grande do Sul. Assim, afirma Silveira que: “O Rio Grande do Sul nunca fez parte do tráfico transatlântico de mão de obra africana, o estado sempre recebeu esta mão de obra por rotas continentais”. (SILVEIRA, 2020, p. 85).

O trabalho exercido pelos escravizados negros era, em sua maioria, baseado na agricultura e pecuária das grandes propriedades latifundiárias, especificamente na produção do charque, nas chamadas charqueadas. Deste modo o Professor Ari Oro

refere-se à participação do africano no Estado: “Os negros africanos e seus descendentes participaram diretamente do desenvolvimento econômico dos dois primeiros séculos da história do Rio Grande do Sul.” (ORO, 2002, p. 347).

Os africanos e descendentes compunham cerca de 51% da população riograndense em meados de 1820, mas com a introdução da imigração alemã, em 1824, e a italiana, em 1875, concluiu-se o declínio percentual da população negra. O aumento da população branca no estado é o principal fator do branqueamento da religião afro no Rio Grande do Sul, como descreve Pedro Ari Oro:

É praticamente impossível saber quando este encontro começou a ocorrer. Tudo indica, porém, que data ainda do século XIX, tendo aumento nas primeiras décadas do século XX e se consolidado a partir da segunda metade daquele século, quando, então há notícias de brancos que ocupam a condição de pais e mães-de-santo.” (ORO, 2002, p. 361).

Iniciando uma modificação tanto nos afazeres, nas pronúncias linguísticas que foram amortecidas ou esquecidas durante a introdução da branquitude na religião que originalmente pertencia aos negros. Isso tudo ocorre pela atuação do preconceito racial que atinge as terreiras e a religião de matriz africana. De acordo com Oro:

No entanto, há terreiros multiétnicos onde o preconceito de cor tende a se manter. Isto se dá especialmente quando os brancos implicados na religião detêm pouca consciência da origem africana desta e não realizam uma aproximação mais efetiva com a etnia negra. (ORO, 2002, p. 362).

A historiografia indica que a origem do Batuque emerge na região de Pelotas e Rio Grande, no qual Hendrix Silveira destaca: “Contudo a afirmação de que Rio Grande é o berço do Batuque está mais vinculada ao fato dessa cidade ser a primeira fundada em território gaúcho, pois não há nenhum registro que comprove.” (SILVEIRA, 2020, p. 89).

Diante disso vincula-se que por ser regiões fundamentais para a economia - pois se trata de uma região portuária e de grandes aglomerados de escravizados. Entretanto na visão de Reginaldo Gil Braga sobre:

O estabelecimento do Batuque como uma religião afro-brasileira de características regionais é incerto no tocante à filiação das suas origens e do

seu local de nascimento. Sem a comprovação em fontes seguras, as opiniões colocam-se no plano das hipóteses. (BRAGA, 1998, p. 30).

A aglomeração dos escravizados que saíram do campo, ou das famílias escravizadas que deixaram as zonas rurais e foram deslocadas para os centros urbanos, deram início à formação dos templos religiosos, as Terreiras ou os Terreiros, e do enraizamento cultural, social e político do Batuque no Rio Grande do Sul. A definição sobre Terreira/Terreiro estabelecida por Hendrix Silveira é:

Terreira é um termo genérico para templos da tradição de matriz africana no Rio Grande do Sul, mas devido à influência da literatura sobre o Candomblé o termo “terreiro” também tem sido empregado. (SILVEIRA, 2020, p. 91).

Com a urbanização foi se criando as características desta religião com a demarcação de localidades dentro do cenário urbano, que serviam como identificação das casas de religião, os assentamentos, específicos para divindades guardiãs que determinam quem é bem-vindo ou não, guarnecidos por uma casinha na frente da casa do sacerdote ou sacerdotisa, demarca o pertencimento daquela família a religião afro. Na explicação de Braga seria: “À frente da casa reserva-se lugar para a “casa” do Bará Lodê”. (BRAGA, 1998, p. 44).

Tornou-se cultural no Rio Grande do Sul que o templo seja construído dentro do terreno da família do sacerdote, diferenciando-se das demais religiões afro no Brasil. Após a libertação de alguns negros do cativeiro pode-se introduzir as cosmovisões e liturgias africanas, mesmo sofrendo perseguições foi no terreiro, local de religiosidade e resistência, que se perdeu a noção de cativeiro, que para o escritor Laurentino Gomes se retrata ao cativeiro como:

O cativeiro separava pais e filhos, maridos e mulheres, famílias e comunidades inteiras que, na África, tinham convivido e compartilhado os mesmos costumes e crenças por muitas gerações. A identidade original do escravo era praticamente eliminada. Para trás ficavam seus laços familiares, suas convicções religiosas, seus status social, as memórias coletivas. (GOMES, 2019, p. 310).

Todavia, se estabeleceram os laços de familiaridade, religião, estruturas sociais e memórias coletivas que ganham força e se tornaram ativas na comunidade através da oralidade, contos sobre os ancestrais, salvaguardando a ancestralidade e os

saberes religiosos. Ou seja, a terreira se tornou a instituição coletiva do povo de matriz africana, afro-brasileira e afro-indígena.

Conduzidos por um pensamento histórico, referente às grandes massas negras urbanas, o templo pertencente ao “Batuque” atua desde a sua formação como um lugar de resgate histórico da cultura negra, sociabilidade, de identidades e como proteção coletiva, incluindo, até os não iniciados, adeptos e quem procura ajuda, em sua proteção, consolidando uma proteção coletiva.

Tem-se como base aquilo que foi transmitido pelos seus antepassados através da oralidade⁵, a defesa e a proteção de seu povo e de qualquer injustiçado, baseando no que seus ancestrais viveram durante o período escravocrata e suas perseguições. Para a compreensão de como foi o surgimento da religião de matriz africana que é o Batuque Ari Pedro Oro explica que:

Quanto ao mito fundador do batuque, há duas versões correntes: uma que afirma ter sido o mesmo trazido para esta região por uma escrava, vinda diretamente de Recife; e outra que não associa a um personagem, mas às etnias africanas que o estruturam enquanto espaço de resistência simbólica à escravidão. (ORO, 2002, p. 349).

O Batuque está atrelado às africanidades, isto é, as expressões, as memórias, as histórias, a cultura e o modo existencial das comunidades que enraizaram e reformularam uma nova crença africana no Brasil. Os Bantos estavam em sua maioria em relação aos Sudaneses no Rio Grande do Sul, conforme relatam os fatos históricos, mas foram os sudaneses os oriundos nas práticas religiosas para fundar o Batuque.

Os iorubás, da Nigéria, e os fons, do Benin, foram, sem dúvida, uma vez reunidos no Brasil, os que forneceram o modelo estrutural das organizações religiosas afro-brasileiras chamadas de candomblé na Bahia, com nítida predominância da influência iorubá no conjunto das seitas africanas, pela introdução de seus deuses e da estrutura de suas cerimônias. (BRAGA, 1998 p. 14).

A diversidade étnica presente no Rio Grande do Sul e as trocas exercidas entre os grupos estabelecidos nesta região, pode-se concluir que houve um envolvimento

⁵ Oralidade, tradição oral ou conhecimento oral é a cultura imaterial e tradição transmitida oralmente de uma geração para outra.

étnico linguístico banto e religiosidade sudanesa, efetuando um hibridismo cultural⁶, a respeito das ritualidades, cantos, rezas, histórias orais e instrumentos musicais, que envolvem o Batuque.

A relação das ritualidades para a formação desta religião partiu dos entendimentos absorvidos pelos negros no continente africano, que detinham dos conhecimentos, segredos, teologia e conselhos determinados pelos oráculos (jogo de búzio e ifá). Na explicação do Babalorixá Hendrix Silveira os africanos, criadores das religiões afro-brasileiras tinham um livro sagrado o Ifá:

Ifá é o nosso texto oral sagrado, a nossa Bíblia, com a diferença que é totalmente oral, ou seja, fica guardada a memória dos iniciados. Mesmo que estes textos sejam publicados em forma de livros, este jamais terá a mesma configuração sacramental que tem a Bíblia para os cristãos, o Torá para os judeus, o Alcorão para os islâmicos ou os Vedas para os hinduístas. A sacralidade das narrativas está na sua reprodução através da fala, pois é através dela que está o poder criador de Deus – o axé. (SILVEIRA, 2020, p.162 - 163).

Diante desse histórico, o Batuque foi reformulado com os conhecimentos que alguns cativos tinham sobre a religião e religiosidade, sendo iniciados nos cultos em África ou em outros já constituídos no Brasil. Concretizou-se o ressurgimento teológico, fazendo readaptações territoriais, isto é, utilizando de recursos naturais, culturais e objetos disponibilizados na região.

Sem embargo, os africanos não favoreceram apenas nas demandas do trabalho forçado, sim, marcaram a sociedade brasileira em inúmeros aspectos, sendo na cultura, na musicalidade, nos meios familiares, no parecer comunitário, e no que traz o foco desta pesquisa que é a religiosidade. No Batuque foi composta a união desses lados, ocasionando uma mistura de nações, que serviu como unificação para as casas, e a ampliação de adoração aos orixás, utilizando uma mescla de cada culto e cada canto e rezas.

⁶ Hibridismo cultural se trata de uma mistura de duas ou mais culturas, gerando uma nova com elementos das antigas.

4 – O Batuque Gaúcho – as nações de matriz africana.

A denominação de Batuque foi por muito tempo percebida e atribuída pelos brancos e senhores de escravizados, por conta dos toques produzidos nos rituais e festas desses sujeitos. A nomenclatura de Batuque, aplicada por antropólogo Ari Oro, é a seguinte:

O Batuque é um termo genérico aplicado aos ritmos produzidos à base da percussão por frequentadores de cultos cujos elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e ritualísticos são de origem africana. (ORO, 2002, p. 352).

Assim para Braga amplia a noção de Batuque, para a comunidade branca é pejorativa, mas para o povo de terreiro é sinônimo de identidade, pois:

Apesar da aparente insignificância e repulsa demonstrada pela sociedade branca dominante ao Batuque, em que pensam todos os estigmas de “batuqueiro” como sinônimo de feiticeiro, gente de baixa categoria, “a religião” (forma como é chamada por seus membros) representa muito para os seus praticantes e para as demais modalidades religiosas afro-brasileiras do estado. (BRAGA, 1998, p. 31).

Todavia, hoje é reconhecida como nomenclatura desta religiosidade do sul do Brasil, fazendo parte das religiões de Matrizes Africanas. Para o Babalorixá/Teólogo Hendrix Silveira, a nomenclatura da religião de matriz africana no Rio Grande do Sul, o Batuque:

[...] foi um apelido dado pelos brancos à religião africana praticada em nosso estado devido ao barulho provocado pelos tambores. Os vivenciadores também chamam de Nação, como forma mais respeitosa, pois, geralmente, o termo Batuque é utilizado pejorativamente, com intenções ofensivas. (SILVEIRA, 2020. p. 83 - 84).

Desta forma, considerando a definição de Silveira o Batuque no Rio Grande do Sul está formado por cinco nações que compõem este núcleo religioso, sendo: Oyó, Ijexá, Jeje, Nagô e Cabinda. As representações do Batuque na sua forma embranquecida geraram o efeito contrário. Permitiu a união dessas nações/lados, e os contatos e trocas estabelecidos serviram o fortalecimento das casas e a

ressignificação dos cultos aos Orixás, utilizando uma mescla de cada culto, canto e rezas. Para Dillmann a representatividade do Batuque é:

O Batuque representa a expressão mais africana do complexo afroreligioso gaúcho, pois a linguagem litúrgica é iorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às “nações” africanas. (DILLMANN, 2016, p. 144).

A denominação das nações, estava relacionada aos locais de origem, onde os escravizados eram agrupados nas feitorias, eram embarcados nos navios negreiros destinados à colônia portuguesa do Brasil. Essa denominação das nações não representam os locais de origem desses grupos, pois provinham de vários pontos do continente africano.

Conforme, Ari Pedro Oro as nações no Rio Grande do Sul estão restritas a um pequeno número, pois:

Oyó, tida como a mais antiga do estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; Jeje, cujo maior divulgador no Rio Grande do Sul foi o Príncipe Custódio, [...]; Ijexá, Cabinda e Nagô, são outras nações de destaque neste estado. Nota-se que o Keto esteve historicamente ausente no RS, vindo somente nos últimos anos a se integrar por meio do candomblé.(ORO, 2002, p. 352.).

As nações são compostas pelas mesmas divindades. Dentro de cada culto e cada casa existem as suas diferenças, que não são identificadas pelos não iniciados. Entretanto, os iniciados e frequentadores identificam e reconhecem as diferenças entre as nações que são fundamentais nas identificações de cada lado e culto religioso. Seguimos o pensamento do antropólogo Norton Corrêa:

Numa cultura como a batuqueira, é a tradição (o passado) que fornece o modelo para a ação. Frisar estas diversidades (mesmo idealizadas), que remetem para as raízes, é valorizar e dar um significado transcendental para o presente. (CORRÊA, 2016, p. 51).

Cada nação ou lado tem sua especificidade, não há dentro do Batuque um questionamento sobre qual “lado” está correto, pois cada reduto religioso segue os ensinamentos dos seus ancestrais. Isto é, os ensinamentos que foram passados de geração para geração na formação dos sacerdotes através da oratória.

Estes segmentos tais como, fundamentação de obrigações, formas de cozinhar os alimentos, como se pronuncia as rezas, quais as cores dos orixás entre outros

fundamentos, os transformam em fundamentos religiosos que devem ser continuados pelos filhos de santo. Segundo Ari Oro a nação de Oyó:

Segundo a tradição local, esta nação chegou a Porto Alegre vindo da cidade de Rio Grande. Foi cultuada no Areal da Baronesa e dali no Mont Serrat onde se situam as principais casas deste culto. [...] trata-se de um culto praticamente em extinção, restando algumas poucas casas no estado.” (ORO, 2002, p. 353).

A diferenciação da nação Oyó começa na ordem das rezas, que se diferencia das demais nações que seguem o mesmo padrão, este lado começa os orikis para os orixás masculinos, depois para os orixás femininos, a seguir encerra se com os orikis para Yansã(Oyá) e Xangô, que são denominados rei e rainha da nação de Oyó, para finalizar se reza para o orixá Oxalá.

A nação de Ijexá é para Oro: “Trata-se da nação predominante hoje no estado. Os deuses invocados são os orixás e a língua ritualística é o iorubá”. (ORO, 2002, p.353).

Os baluartes desse lado, que assim podem ser chamados, são babalorixás, já falecidos, de grande importância para o culto aos orixás, tais como Babá Manoelzinho de Xapanã e Babá Tati do Bará, ambos tiveram sua iniciação na Cabinda, e posteriormente se introduziram no Jêje, fazendo com que seus filhos criarem a união das nações Jêje-Ijexá. Conforme Norton Corrêa expõe:” O Ijexá predominava nas regiões negras de Porto Alegre como o Monte Serrat e Colônia Africana”. (CORRÊA, 1998, 76).

A nação Jeje é marcada por vários nomes que influenciaram no batuque e em sua expansão no Estado e para toda região do Prata. Mas de acordo com Norton Corrêa:

O último pai-de-santo de maior nomeada que adotava unicamente o jêje era o falecido Joãozinho do Bará, em cuja casa tocava-se ainda tambor com varetas chamadas “oguidavís” ou “aguidavís” e utilizava-se o “agogô”, duas campânulas de ferro unidas por um cabo.[...] O toque do jêje é rápido, o que obriga os tamboreiros a colocarem os tambores entre as pernas, enquanto que para os outros toques põe-nos sobre os joelhos, transversalmente, ou sob o braço. (CORRÊA, 2016, p. 53).

Outro importantíssimo personagem nesta nação foi a presença de Custódio de Almeida, príncipe oriundo da própria comunidade Jeje da África. O nome desta nação é ainda hoje bem questionado, pois não se sabe a verdadeira origem, e diversos pesquisadores lançam teorias para tentar descobri-la.

A Cabinda, também considerada uma nação, tem um dos focos fundamentais para essa nação é a sua relação com os mortos, podendo ser dito que o início desta religião é nos cemitérios de forma genérica, mas que na realidade é iniciada nas casas dos mortos “Igbalé” ou nos assentamentos de Balé “assentamento exclusivo para os egunguns”. Na descrição do antropólogo Norton Corrêa:

É um lado, pelo que sei, com poucos templos, igualmente, em relação aos outros, embora em maior proporção do que o nagô. Talvez haja cerca de cinco chefes auto-denominados de cambíni. E mesmo assim, inserem, apenas, elementos desta origem em meio aos de ijexá, que domina o ritual.(CORRÊA, 2016, p. 55).

É peculiar encontrar uma casa de religião, que segue os preceitos desta nação, sem o devido assentamento para o culto aos mortos ou que não tenham materiais e artefatos que possibilitem a efetivação dos cultos aos ancestrais.

Um realce que deve ser explanado juntamente as nomenclaturas das nações constituídas como religião no Brasil, são os seus cultos, que de certa maneira não são iguais ao do passado, mas que tentam nos deixar próximos às antigas tradições. Requer uma afirmação que as tradições cultuadas hoje pelos membros do Batuque não sejam idênticas aos rituais exercidos em África, dado que os rituais e outras práticas destes cultos sofreram um processo de ressignificação e adaptação no novo mundo.

Seguindo os conceitos religiosos das tradições africanas, tem-se como segmento o caráter animista⁷, apontando o valor que a natureza exerce dentro do culto e para suas comunidades. Ao terem que deixar, forçadamente, suas terras no continente africano, os escravizados buscaram a adaptação, nos territórios que foram inseridos, com a finalidade de manter seus preceitos religiosos, cultuados em África, ou tentar manter suas ligações com seus ancestrais e segmentos litúrgicos, cosmovisões e religiosidades. Conforme explana Dillmann:

⁷ Animista, parte do animismo que são rituais realizados para manter as relações entre humanos e espíritos, essa relação se dá através do sacrifício de animais específicos.

As religiões afro-brasileiras são o resultado de um longo processo envolvendo a conservação e a transformação da memória coletiva africana no Brasil. Num contexto marcado pela realidade escravocrata, populações negras traficadas como mão de obra trouxeram consigo crenças, rituais, práticas e visões de mundo que foram adaptadas e rearticuladas de acordo com as demandas desta nova realidade social e geográfica imposta. (DILLMANN, 2016, p. 142).

Apesar dos obstáculos geográficos espaciais que os cativos sofreram, também, com as imposições de ordem social, política e religiosa, já que a religião e rituais pertencentes às camadas afro-brasileiras eram proibidas durante a governança imperial no Brasil, pois o Catolicismo era a religião oficial do Estado. Assim esta imposição religiosa ocasionava na opressão da população não adepta aos valores cristãos. No qual Dillmann cita que:

Assim, a formação das afroreligiões no Brasil se dá num contexto, desde o período colonial, em que o catolicismo já se assumia enquanto religião oficial do país, e em que todo o brasileiro, obrigatoriamente, deveria ser batizado, assumindo assim a fé católica. (DILLMANN, 2016, p. 145).

O catolicismo como detentor do poder social e político do Estado fez com que se criasse uma barreira para a não continuidade das crenças trazidas pelos africanos, nos núcleos cativos, mas esta tentativa do catolicismo acabou sucumbindo com o passar do tempo. Isso fomentou a organização de redutos escravizados com objetivos de permanências das suas crenças, concluindo com a formatação das religiões afro-brasileiras, exemplo como o Batuque.

As nações que constituem o Batuque gaúcho têm suas peculiaridades, tendo em vista que cada uma delas tem seus segmentos conforme a sua formação original, isto é, o que foi transmitido de Bábálorisà⁸ a omorixá⁹. Essas peculiaridades estão instituídas nos modos de rezas, vestimentas, oferendas e ondulações ritualísticas.

Merece destaque o percurso da caracterização do vestuário do Batuque, que em sua origem, formação no Rio Grande do Sul, os homens usavam as vestes tradicionais da cultura gaúcha. Já as mulheres usavam saias brancas e turbantes e muitas delas aderiram a vestimenta típica da mulher gaúcha, o vestido de prenda. Conforme Braga:

⁸ Pai que cuida do orixá. Sacerdote dos orixás;

⁹ Omorixá - Filho iniciado nos fundamentos dos orixás.

Os “axós” são as vestimentas usadas nas cerimônias. São uma combinação de elementos da herança africana conjugados com os da cultura regional. Então, temos para as mulheres a saia comprida rodada e blusa com decote e sem mangas e para os homens, a camisa de mangas compridas e o uso da bombacha, a mesma calça larga utilizada pelos homens pastores do interior do estado. (BRAGA, 1998, p. 47).

Hoje há uma busca pelo reconhecimento e a volta às origens diretamente da África. Os adeptos do batuque estão utilizando batas originais, os Axós¹⁰, da Nigéria, local de onde vieram muitos escravizados que caracterizaram o Batuque. Diante disso, a mistura da cultura original e da cultura regional, que a religião foi instalada, retrata o hibridismo cultural e as relações entre os povos.

De acordo com Braga: “As “casas de nação”, “de religião” ou “de Batuque”, como são chamados os templos afro-gaúchos, localizam-se principalmente nos espaços periféricos da cidade”. (BRAGA, 1998, p. 42).

Seguindo a concepção de Braga temos a definição de “Casa de nação”:

Aos olhos menos avisados sua presença pode parecer despercebida, uma vez que a aparência externa dos templos é de uma casa normal como as demais da maioria das vilas periféricas da cidade. Não fosse o “sentamento” do Bará de rua (local onde estão os objetos que representam o orixá), em forma de uma casinhola colocada na parte da frente da casa e pintada com cor vermelha, nenhum outro indício nos avisaria de tratar-se de um templo “de nação”. (BRAGA, 1998, p. 41).

Os terreiros estão localizados no terreno do líder religioso, no qual compõem-se as casas de assentamentos de orixás, templo e a casa do babalorixá. As “casas” variam uma para as outras, mas elas mantêm os principais pontos, que são fundamentais para concepção de casa de religião de Batuque, tendo como centro do terreno o salão, local onde é feito os rituais aos orixás.

A definição de Reginaldo Gil Braga sobre o terreno do terreiro é de que:

No terreno, reservam-se locais para cultivo de plantas utilizadas nos rituais e áreas livres para enterrar os restos dos animais sacrificados. [...] Há ainda, gaiolas para as aves, utilizadas frequentemente na rotina das “casas” e encerras para os “quatro-pés”: cabritos, porcos e ovelhas que são sacrificados por ocasião das “festas” maiores [...]. (BRAGA, 1998, p. 44 - 45).

¹⁰ Axós - roupas, vestimentas tradicionais do Batuque.

O salão é o local mais utilizado pelo batuqueiro, é nele que se desenvolvem as cerimônias destinadas aos filhos da casa e o “Batuque”, festa para a comunidade batuqueira, adeptos e simpatizantes. Para Braga a definição de salão é:

O “salão” é a peça maior do templo, nele se desenrolam as cerimônias privadas e públicas do Batuque. Suas dimensões são variáveis, porém, são proporcionais ao tamanho do terreno e das outras construções necessárias ao culto. (BRAGA, 1998, p. 43).

Assim o antropólogo Norton Corrêa retrata o salão como:

Nele se realiza a parte mais ativa (as danças sagradas, a possessão) das cerimônias públicas, as “festas”; mas é utilizado também na “matança” quando, em uma grande toalha colocada no chão, são deitados os corpos dos animais sacrificados no quarto-de-santo, que lhe fica contíguo. (CORRÊA, 2016, p.76).

Dentro deste grande salão tem uma peça chamada de “quarto de santo” ou “pejê” que é o espaço mais sagrado da casa de religião, sendo neste local que são realizados os rituais de iniciação e são guardados os ocutás e os objetos dos orixás. Para Norton Corrêa:

Recebendo o nome, também, de “pejê” ou “pará”, é a peça mais importante e sagrada de uma casa-de-Batuque, sendo usada apenas para o culto. [...] Fora dos momentos rituais ela costumeiramente permanece trancada a chave: é para evitar que pessoas mal-intencionadas (dentre as muitas que circulam diariamente num templo de Batuque) possam causar malefícios, por meio de feitiçarias, para o chefe e/ou seus filiados. (CORRÊA, 2016, p. 77-78).

Figura 1: Quarto de santo do ilê Oju'ogba Oba em homenagem ao Orixá Xapanã.



Fonte: Angelo Alves, Foto referente a data 30/12/ 2020- Uruguaiana/RS.

Como forma decorativa deste local sagrado tem imagens dos orixás, ao centro em um pedestal o orixá rei da casa, deste modo a figura ao centro, no ilê do babalorixá Everton, seria a referência ao orixá Xangô, composto por flores e os artefatos sagrados para esta nação. Seguindo a explicação e exemplo de Norton Corrêa, é cultural em todos os quartos de santo pertencentes ao Batuque, em qualquer nação, que:

Bem à frente, enfileiradas no solo, existem quartinhas de barro coloridas que contém a água sagrada dos deuses. Num canto, também sobre o pavimento, há uma casinha vermelha onde fica o “Jelú” (ou Ajelú) o Bará de dentro de casa. (CORRÊA,2016, p. 78)

No interior deste “quarto de santo” estão guardadas as facas sacrificiais fincadas em uma madeira com o fio voltado para rua; juntamente a estas facas estão as “quartinhas¹¹” garrafas de barro, pertencentes ao babalorixá e as comidas de

¹¹ Garrafas de barro que guardam a água sagrada dos Orixás.

obrigação que são oferendas aos orixás. No íntimo deste local, especificamente em prateleiras ocultadas por cortinas, estão os assentamos, os ocutás, dos orixás de cada filho e do babalorixá.

Estes assentamentos seguem uma ordem de cima para baixo e da esquerda para a direita, os primeiros assentamentos, estando no topo é o do babalorixá, seguindo de seus filhos mais velhos de religião e mais novos.

É no quarto de santo também que são realizados os rituais, as obrigações. Para Braga: “Nele é que estão guardadas as pedras chamadas de “ocutás”, onde estão fixados ritualmente os orixás e os objetos de ferro e madeira que os representam”. (BRAGA, 1998, p. 43).

Para Norton Corrêa a denominação de comunidade ligada a religião Batuque:

Denomino de “comunidade do Batuque” ao conjunto formado pelos praticantes mais efetivos do culto, isto é, aqueles que, ou cumpriram pelo menos iniciações rituais menores, ou frequentam mais regularmente os templos, sendo portadores do etos batuqueiro: em outras palavras, que têm em comum um conjunto articulado de crenças e símbolos que lhe são próprios. (CORRÊA, 2016, p. 65).

As vivências sociais dentro dos templos de Batuque são comunitárias em sua maioria, com um grande fluxo de entrada e saída de pessoas, tanto filhos da casa como clientes, que vão para jogar búzios, ou fazer oferendas e efetuar serviços religiosos. Esta vida comunitária afeta diretamente a vida privada do babalorixá, dentro da casa de religião os problemas dos demais se tornam problemas de todos, isto é, se segue a concepção de unidade.

Os assuntos debatidos nos templos são focados nas trocas de saberes com o babalorixá, através da oralidade. Ensinamentos são passados, histórias são contadas, referentes aos antepassados, quais são os fundamentos de um serviço religioso específico etc.

Costuma-se dizer em um terreiro que todos são irmãos filhos de um pai ou mãe, esta concepção cria um laço familiar fortíssimo, onde esses laços se espalham construindo uma família não sanguínea, mas religiosa que ajuda e vive a comunidade, ou seja, o terreiro e seus integrantes.

Assim como toda comunidade, os terreiros também exercem funções econômicas e tem um sistema econômico, no qual cada casa tem o seu. A

manutenção do funcionamento dos templos em sua maioria parte dos serviços realizados pelo babalorixá, e em muitas casas o terreiro se torna a renda do sacerdote.

Os terreiros funcionam também como formas de sustento dos babalorixás e ialorixás, onde dedicam ação exclusiva ao templo e aos filhos. De acordo com Braga:

O dinheiro que permite a receita que sustenta o “pai de santo”, ou pelo menos as exigências mínimas do culto, provém principalmente dos “clientes” - uma categoria de frequentadores dos templos que buscam principalmente a resolução imediata dos seus problemas através da intervenção dos orixás. (BRAGA, 1998, p. 45).

O terreiro conta com a entrada de dinheiro através do jogo de búzios e serviços religiosos prestados à comunidade. Em conformidade com o Babalorixá Ronie D’Ogum Adioko a cobrança do axé é:

Muito se têm falado sobre a cobrança de axé. Como toda instituição, um terreiro possui diversas formas de despesa, e o axé é uma forma de minimizar um pouco as despesas da casa. Sim minimizar, pois dificilmente o axé é suficiente para cobrir todas as despesas que a casa gera com água, com luz e a manutenção em geral do axé, os que pensam que uma casa de axé se sustenta com filhos não possuem compreensão nenhuma de quanto alta é esta manutenção, que implica em muitas despesas com água, com luz, produtos variados e a manutenção do espaço físico do Ilê, que implica na substituição do mobiliário que quebra, de pinturas e tantas outras coisas que são necessárias e utilizadas dentro de um axé. (PEREIRA, 2017, p.136).

Há relatos de acordo com Pereira, referente aos pagamentos de axés, isto é, serviços de curas etc., ou de consultas ao jogo de búzios:

De acordo com alguns relatos na África antiga quando alguém consultava um babalaô, como forma de agradecimento e pagamento por o que recebeu, levava presentes como frutas, animais, entre outros agrados. (PEREIRA, 2017, p. 137).

O terreiro é território tradicional das nações pertencentes ao Batuque, é neste local que se constituem espaços que levam a busca do pertencimento à cultura e religião africana. Mesmo que as diferenças de terreiros nas regiões do Brasil existam, todos eles têm o significado que é o mantimento da representação histórica, material, litúrgica, mítica, social e política dos povos africanos.

Os terreiros se tornaram durante o passar dos anos uma fortaleza de resistência, transmissão de conhecimento e de preservação de identidades baseadas nos modelos étnicos africanos. Conforme Norton Corrêa:

A identidade batuqueira é construída em torno do campo religioso através dos elementos que compõem, como os deuses e suas histórias, os ritos, e ela se estabelece e reforça, individual e socialmente, pelas oposições que estes compreendem em relação aos correlatos da cultura envolvente, ocidental. (CORRÊA, 2016, p. 68).

Assim, os terreiros e territórios tradicionais são os espaços que detêm uma alta complexibilidade, por serem detentores do local onde se ritualizam as origens e os destinos da cultura da comunidade tradicional ou religiosa, conforme as representações deixadas pelos ancestrais.

Desse jeito, são estes locais que nos ensinam a não nos distanciar do sagrado e da vida comunitária, sendo os locais de manifestações de vida, de enfrentamento e de reorganização e pertencimento, reconhecendo a diáspora e sua importância no presente e no futuro da comunidade.

Portanto, os territórios de terreiros são fundamentais para a preservação da essência e da identidade do negro no Brasil, pois é nele que se garante a preservação da cultura e resistência do povo negro, mestiço e pobre que ao longo da história sempre foi a peça-chave para o crescimento do país.

5 LITURGIAS E COSMOVISÃO – Orixás – os Funfun e os Eborá.

Na liturgia e na cosmovisão destas comunidades, o Batuque tem como centro um Deus soberano chamado de Olorun¹² (também chamado de Olódùmarè¹³), é composto por doze divindades ligadas aos meios naturais, os Orixá Funfun e os Orixás Eborá. Cada um desses Òrìsà¹⁴ possui nomenclaturas próprias para identificação em relação ao culto e seus filhos. Conforme a explicação de Norton Corrêa os orixás são:

As divindades cultuadas são denominadas de orixá, compõem uma grande família e são dispostos numa ordem hierárquica de idade, os “jovens” e os “velhos” que sempre deve ser respeitada. Jovens são o Bará, Ogum, Oíá ou Iansã, Xangô, Odé, Otim, Ossanha, Obá e Xapanã. E os velhos, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Cada um deles preside certos locais, como matas, rios, onde vivem e desenvolvem atividades, como os humanos: guerrear, namorar, preparar alimentos etc. (CORRÊA, 2011, p.51).

Seguindo as convicções das crenças africanas, nos segmentos baseados na religiosidade diaspórica do Batuque atualmente, os Orixás estavam vinculados como regentes das famílias, das tribos, das cidades, da região e do reino. Tinham seu Orixá principal, conforme as necessidades e origens, podendo ser incorporado como único Orixá ou trabalhando junto a outros Orixás, sendo coadjuvantes ou subalternos à divindade principal. Para o Babalorixá Hendrix Silveira a classificação de orixás Funfun consta que:

Seriam os Òrìsà Funfun, ou Òrìsà do branco, mais conhecidos no Brasil como Òsàálá. Na África são chamados Òrìsànlà (grande Òrìsà), Obatálá (rei do pano branco), ou ainda Obarìsà (rei dos Òrìsà). São divindades relacionadas à criação do mundo e dos homens. (SILVEIRA, 2020, p.37).

Os Òrìsà Funfun¹⁵ fazem parte de um grupo restrito, que no Brasil não recebe tantos rituais, são conhecidos como senhores do branco, que no Brasil é conhecido popularmente como Oxalá, mas que dentro do culto são diversos seres que detêm o conhecimento da criação, da purificação e da força do céu.

¹² Deus supremo, senhor do espaço infinito;

¹³ Olódùmarè. O mesmo que Olorun. Um dos nomes atribuídos ao deus supremo na cosmovisão Yorùbá;

¹⁴ Òrìsà, ou Orixá são divindades pertencentes ao panteão Yorùbà. Divindades ligadas aos meios naturais.

¹⁵ Orixás do manto branco, ou Orixás que vestem o manto Branco;

Dentre esses senhores dos orixás citados pelo babalorixá Hendrix, há outras nomenclaturas que ainda existem dentro do Batuque gaúcho, assim como Olokun¹⁶, Jobokun, Òrúnmilà entre outros.

Já os Eborá, ou Irúnmolè¹⁷, são as demais divindades conhecidas e cultuadas pelos povos yorùbà e comunidades de religiões de matizes africanas no Brasil. Estes Orixás são divindades intermediárias entre o Òrun¹⁸ e os humanos, dentro dessa classe também se encontram os ancestrais que pertencem aos Egúngún¹⁹ e ancestrais que foram divinizados.

A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá [Eborá] seria, em princípio, um ancestral divinizado, que em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiram um controle sobre certas forças da natureza, como trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, à se, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. (VERGER, 1997, p.18.).

Cada divindade recebeu um aprendizado para ensinar os seres humanos, pois para os povos yorùbá e comunidades seguidoras de suas crenças, os orixás viviam entre os homens para dar-lhes ensinamentos e como deveriam conviver em sociedade. Na visão dos pertencentes ao Batuque e estudiosos desta religião o Orixá é representado como uma força (ou poder) imaterial, no qual podemos ter essa percepção somente quando está incorporado em seu Omo Orixá (filho do orixá).

O filho é o portador fundamental para a presença do Orixá no Aiye (Terra), pois é através dele, com a incorporação, que o Orixá vem ao mundo dos humanos para dançar, ser reverenciado, conceder graças e conversar com os humanos. “De acordo com Braga: “Através dos orixás, as explicações para os fatos da vida e da morte tomam sentido”. (BRAGA, 1998, p. 51).

O Omorixá que recebe a graça de servir como hospedagem da divindade é denominado como “cavalo de santo”, pois tem a simbologia de que o Orixá monta em

¹⁶ Divindade dos oceanos;

¹⁷ Nome primitivo dos Orixás;

¹⁸ Espaço infinito, mundo espiritual;

¹⁹ Espírito de ancestral falecido.

seu filho, mas na verdade é a possessão, assim como um cavaleiro monta e conduz o seu cavalo na lida do campo.

O escritor e batuqueiro Paulo Tadeu Ferreira descreve em seu livro “Os fundamentos Religiosos da Nação dos Orixás” o que seria o Orixá:

O Orixá seria em princípio um antepassado divinizado que em sua vida fixará ligações permitindo-lhe um domínio sobre certas forças da natureza, bem como o trabalho em geral, e o conhecimento das qualidades e propriedades das plantas. O seu manuseio e sua utilização para diversos fins. (FERREIRA, 1983 p. 25).

À vista disso, os Orixás, as divindades sagradas para o batuqueiro, pertencem tanto ao mundo espiritual quanto o material. Os orixás estão ligados ao terreiro e são cultuados no quarto de santo, mas também tem outras “moradas” assim chamado por Braga:

Quanto às “moradas”, ou seja, os locais onde os orixás vivem e “respondem” (recebem suas oferendas), variam de acordo com as características dos orixás pertencerem ao “povo do seco” ou da “praia”. (BRAGA, 1998, p. 52).

As divindades agem de forma espontânea na vida de seus filhos, os conduzindo pelos caminhos da vida, garantindo que tudo o que eles passam faça com que adquiram aprendizados, e é neste momento que o Orixá se torna presente, nos momentos necessários eles mostram a direção e deixam de livre escolha aos seus filhos.

Conforme os ensinamentos passados pelo Babalorixá Everton D’Xangô, isto é, a oralidade trabalhada no terreiro com seus filhos, ele transmite os fundamentos sobre os orixás, fundamentos adquiridos com as suas vivências no terreiro e transmitidos pelo seu Babalorixá Paulo D’Ogun Onira, suas explicações sobre as características dos orixás, suas ferramentas, animais usados no ritual, com especificidade de cada orixá.

Isto posto, é através da oralidade que se aprende sobre as divindades, aprendendo suas rezas, seus alimentos, ervas e ferramentas, sendo que cada Orixá tem a sua determinada singularidade.

5.1 - Okutá e assentamentos – a ligação entre o mundo material e o mundo espiritual – Oju’ogba Oba.

A respeito da diversificada liturgia yorùbà, os Òrìsà estão representados nos elementos da natureza, puramente, nos Okutá para o Batuque, esta representação físico-natural são rochas basálticas, comumente encontradas nas margens dos rios ou dentro das matas e que servem como simbologia para o culto aos Òrìsà. Desta forma, o Bàbàlorìsà Ronie Pereira retrata a relação entre os Okutá (meio natural físico) e os Òrìsà (divindades espirituais):

De forma nenhuma podemos confundir um ocutá com o próprio orixá, pois este não fica fixo ali, está em todo o lugar, não está preso, pois o orixá é a própria natureza. O ocutá é apenas um local para culto, um local para receber suas oferendas, para ser venerado, para receber suas obrigações, um local de fé, de respeito. (PEREIRA, 2017, p.128).

O pesquisador Paulo Tadeu Barbosa Ferreira, retrata em seu livro o meio de permanência e resistência dos escravizados para o mantimento do culto de seus orixás em seus okutas:

Com o objetivo de evitar choques com as autoridades, sem deixar de persistir na prática do seu culto, os escravos escondiam argutamente os ocutás dos orixás, colocando sempre à frente deles uma imagem de santo católico que mais se aproximasse, segundo cada Nação de Orixá, bem como das peculiaridades e características do Orixá a ser cultuado, de acordo com a vida do santo católico. (FERREIRA, 1983, p. 26).

Muitos terreiros de Batuque ainda seguem utilizando imagens católicas em seus terreiros e quartos de santo, mantendo a suposta camuflagem para não sofrer ataques. Para Ferreira, “Okutá é o centro, o ímã que atrai o Orixá, o ponto principal entre o Orixá e a pessoa” (FERREIRA, 1983, p. 95).

Os okutás exibem distinções em formas, tamanhos, cores e consistências. São escolhidos, os okutás, de acordo com orixá que vai ser assentado e cultuado, este assentamento passa pelo jogo do búzio, pois é através do oráculo que o orixá a ser assentado escolhe o okutá (pedra basáltica) que mais se enquadra a sua personalidade, feita e ao seu nome, Orixá de adjuntó e as demais passagens que conduzirão o iniciado ou o orixá assentado.

Para a realização desta escolha diante o jogo de búzios, o okutá deve estar limpo e cru, não tendo nenhum preparo, para assim iniciar o processo de seleção entre o orixá e o okutá. Após ser efetuado o jogo do búzio o okutá escolhido recebe uma preparação ritualística passando por lavagens com omieró (macerado de ervas específicas) e ficar um repouso em um Àlà²⁰ para depois ser colocado em sua vasilha ou alguidar juntamente com as ferramentas dos respectivos orixás para receber o axorô durante a obrigação.

Outra prática sagrada para os cultuadores do Batuque é o “nascimento” de orixás²¹, exemplo são os assentamentos em okutás, pois é neste ritual que se faz a ligação do orixá que está sendo fundamentado com os humanos. Exemplo se traz a fundamentação dos orixás de cruzeiro, assim chamados no Batuque gaúcho, que são o Exú Bará Lodê e Ogum Avagã, são Eboras que para liturgia do Batuque são os defensores do terreiro, são aqueles que abrem os caminhos e guarnecem para que se possa trabalhar e cultuar outros orixás dentro do templo.

Para o batuqueiro, é fundamental sacralizar, alimentar, cuidar e pedir permissão para estas divindades, para que o progresso e as energias positivas possam adentrar no terreiro e atingirem as suas comunidades, pois no Batuque não se faz religião sem começar agradecer os seladores do templo.

Figura 2: Assentamento de Orixás de rua, Esù Bará Lodê e Ogum Avagã.



Fonte: Angelo Alves, dia 10 de julho de 2022 - Uruguaiana/RS.

²⁰ Imaculado; Puro; Limpo; Brancura; Pano branco;

²¹ Nascimento de Orixás, ligação do imaterial com o material; ligação do sagrado com o mundano.

Este assentamento (Figura 2) foi realizado para o filho de santo mais velho do ilê, que iria receber o axé de abertura de terreiro, no qual ele passaria a conduzir e zelar pelos Orixás pertencentes a ele e das pessoas que irão segui-lo. O ritual de assentamento dos orixás de rua é exercido com o “nascimento”, isto é, recebendo o ligamento da matéria natural com a matéria espiritual, obtém o mesmo sangue do Orixá já assentado e que conduz o cruzeiro do terreiro de seu babalorixá

De acordo com o babalorixá Everton D’Xangô Aganju, é um acontecimento de união das casas, e reconhecimento entre os Orixás como se fosse entre pai e filho quando nasce. Para Pereira, na liturgia batuqueira: “[...] Para cada orixá um tipo de ocutá correspondente, este ocutá possui uma forma específica, um tamanho, uma cor, e um tipo de rocha que também determina”. (Pereira, 2017, p. 128).

Os assentamentos de orixás em okutás conduzem o filho de santo ao um elevado grau dentro do culto, e é nesse sentido, gradual, para os assentamentos dos orixás que vão se formando babalorixás, ialorixás e babalawos. Diante disso, é fundamental que os filhos de religião aos poucos possam trilhar os caminhos do culto litúrgico e assentar seus orixás que conduziram a sua vida e os pós morte.

5.2 - Rituais de iniciação no Batuque - Obori e adjunto – Ilê Oju’ogba Oba.

Os rituais de iniciação na cultura de matriz africana são os marcos fundamentais da introdução do ser humano com a religiosidade e divindade que rege a sua cabeça. É através destes rituais que o ser humano passa a ser conduzido pelo orixá e deve seguir os preceitos religiosos e culturais do culto afro-religioso.

Partindo do conceito de Obori, que quer dizer alimentar a cabeça, esta palavra surge da união de duas outras palavras, tais como Orí, que quer dizer cabeça, destino parte de cima, e Ebo, que quer dizer oferenda ou sacrifício. Isto é esta união gramatical criou o conceito que para os batuqueiros tem a sua maior importância como religioso, sendo assim, o Obori não é apenas alimentar a cabeça através do sacrifício animal, é na verdade reverenciar e oferendar o alimento para a sua força vital, alimentar o espírito e a divindade.

Para entendermos o que seria Obori é preciso adentrar no conceito de “fazer chão” que na visão do Babalorixá Ronie D’Ogun:

No batuque fazer chão é a expressão utilizada para referir-se ao ato de realizar uma obrigação religiosa aos orixás. Como toda a obrigação é realizada no chão tornou-se rapidamente um sinônimo de se recolher ao orixá, de fortalecer e recuperar forças, além de se ligar ao sagrado, desenvolvendo nossa fé, religiosidade e entendimento sobre nossa crença. (PEREIRA, 2017, p. 141).

Os Orò²² são peculiares para religiosidade e teologia yorùbà, exemplo de Orò é o de iniciação religiosa no Batuque Sul rio grandense. Este rito é chamado de Obori (alimentar a cabeça) e é a chave fundamental para o comprometimento com a religião e com o Òrìsà, conforme descreve o teólogo e Bàbàlorìrsà Hendrix Silveira:

É o rito mais importante para essa tradição, pois quem a realiza estabelece um vínculo com seu Òrìsà, garantindo um relacionamento mais profundo. Este rito também é escatológico, pois garante longevidade e uma pós vida plena garantida na ancestralidade. (SILVEIRA, 2020, p.166 - 167).

O ponto de vista sobre os adjuntó, no entendimento dos batuqueiros, são combinações existentes entre o Orixá principal e os orixás coadjuvantes, assim construindo um elemento, tais como a árvore e suas raízes.

Para o Ferreira o assentamento de Obori:

O assentamento de Obori é feito para que seja estabelecida uma ponte entre o orixá e a pessoa; é a segurança da cabeça (eledá) em caso de alguma necessidade, onde seja preciso fazer certas obrigações e a pessoa não possa estar junto. É a raiz da pessoa no Templo Religioso a que está ligado espiritualmente. (FERREIRA, 1983, p. 84).

O ser humano é composto, no olhar litúrgico do batuque, guiado por Orixás pais e Orixás mães, transcrevendo a sua identidade em um equilíbrio, o corpo humano é regido pelo “Orí” (cabeça) que é completado pela “ara” (corpo) e pelo “ese” (pés), e estas duas últimas partes são conduzidas por orixás escolhidos pelo orixá principal, o detentor da cabeça, essa escolha forma a cosmovisão de adjuntó, os orixás adjuntos à divindade principal. Ferreira descreve o ritual chamado de Obori ou alimentar a cabeça:

²² Ritual; Culto; Liturgia.

Após o sacrifício dos animais para o obori (assentamento) na cabeça da pessoa e na bacia, onde os animais de quatro patas da cabeça da pessoa são sacrificados, sempre tirando o axé de reza (cântico) do Orixá da cabeça[...]. (FERREIRA, 1983, p. 87).

As nações e suas diversas casas de culto tem suas especificidades, onde cada um segue a sua fundamentação, passada pelos mais antigos no culto. O que mais deve ser salientado referente ao Obori, é que este é o principal passo dentro do culto de matriz africana, isto é, no Batuque, pois é através desse ritual que é ligado o orixá ao humano, ocorrendo que se eleve a um nível mais elevado dentro do culto.

5.3 - Axé de Facas e axé de Búzios – Ilê Oju’ogba Oba.

Na tradição da religião Batuque, para chegar a um grau elevado, assim como em outras religiões, o integrante deve passar por etapas que o consagram preparados para conduzir ou auxiliar irmãos e adeptos. Após o cumprimento dos rituais de iniciação o Omorixá (filho de orixá) é preparado pelo babalorixá (pai de orixá), deixa-se claro que nem todos os filhos atingem o grau máximo, se tornar zelador de Orixás.

Para chegar neste posto o iniciado passa por diversos procedimentos, tais como ter assentado todos os orixás de Bará a Oxalá, ter conhecimentos sobre os rituais e seus preparativos, saber como se conduz uma obrigação no terreiro, e entre outras peculiaridades que só o Batuque propõe devido suas respectivas características. Em congruência com Corrêa:

Ganha axé de faca quem, ou vai auxiliar diretamente nas cerimônias da matança, quando poderá segurar a cabeça do animal e, ocasionalmente, completar o corte iniciado pela mãe de santo; ou terminou o aprontamento e deseja ser chefe. (CORRÊA, 2016, p. 99).

À medida que se deseja este axé é preciso fazer o assentamento do Orixá Ogum, que para os yorubás é o detentor do ferro, ferro este que integra a matéria do objeto. A explicação de Braga sobre o Orixá Ogum: “É o orixá da guerra, do trabalho manual e do ferro - suas ferramentas são todas forjadas em ferro ou aço. Além disso, é o dono do “obé”, a faca que é usada na “matança”. (BRAGA, 1998. p. 56).

Tendo em vista que para chegar neste procedimento de axé de facas o filho deve ter uma longa caminhada junto ao seu sacerdote ou sacerdotisa. Além de Ogum²³, os demais orixás são detentores do obé²⁴ (faca) e cada um tem uma especificidade com este objeto.

Os obé têm diversas utilidades e servem para fazer diversos rituais tais como um simples serviço de abertura de cruzeiros, trocas de vida, rituais fúnebres e de cerimônias aos ancestrais, e de iniciação de novos filhos e de assentamento de orixás.

Figura 3: Entrega dos axés de facas e axé de búzios ao babalawo Gustavo D' Xangô Agandjú.



Fonte: Axé Mídia. Entrega dos axés de facas e axé de búzios ao babalawo Gustavo D' Xangô Agandjú - data: 29/07/2022 - Uruguaiana/RS.

A figura 3 é descrita como o axé de búzios²⁵, axé que foi entregue pelo babalorixá Everton D' Xangô Agandjú ao seu filho mais velho de religião, com dezoito anos de iniciação e de pertencimento a casa de santo, Gustavo D'Xangô Agandjú. Esta imagem contém os objetos fundamentais que fazem parte do oráculo, jogo de búzios, contendo a imperial de búzios²⁶, este utensílio é marcador do grau mais elevado das ritualidades desta religião.

²³ Orixá da guerra, da tecnologia, do ferro, do aço e da agricultura e da força;

²⁴ Obè, objeto cortante, especificamente uma faca.

²⁵ Entrega do oráculo que pertence ao orixá orunmilá;

²⁶ Colar que abarca todas as cores dos orixás cultuados no Batuque;

Juntamente ao centro está uma sineta coroadada com os dezesseis búzios, peças-chaves para a prática da adivinhação, as conchas marinhas e o casco de caramujo pertencem ao orixá Oxalá Orunmilá²⁷, no qual está representado pelo okutá que está junto a imperial, o senhor supremo da adivinhação, ou seja, o senhor dos segredos, senhor do passado, presente e futuro.

E para finalizar as facas que consagram o axé de facas, garantindo o apronte²⁸ do filho de santo, dando-lhe o passe livre para realização de alguns rituais. Na descrição de Norton Corrêa explica o que seria a guia imperial:

Outro colar, igualmente relacionado ao jogo de búzios, é a “imperial”, usado nas solenidades públicas atravessadas ao ombro, a insígnia dos chefes. Tanto pode ter as cores dos orixás de seu proprietário como as de todos, de Bará a Oxalá. (Corrêa, 2016, p.99).

O sacerdote da adivinhação é chamado de Babalaô²⁹, sendo ele o condutor do jogo de búzios, e da sabedoria de Ifá³⁰, oráculo da adivinhação através do búzio, em uma visão antropológica na região da Nigéria e do Benim, na África ocidental. Este sacerdote recebe diversos nomes, mas no Brasil foi preservado a nomenclatura “Babalaô”. Diante do plano hierárquico existente em África, o babalaô pertencia ao primeiro plano juntamente com os curandeiros e os detentores dos conhecimentos das plantas.

Ifá é um oráculo e uma espécie de “livro não escrito”, contendo todos os conhecimentos, sabedorias e experiências acumulados pelos iorubanos desde, pelo menos, o século V d.C., segundo a tradição. (LOPES, 2020, p.69).

A composição deste oráculo é formada pelos odus, espécie de sinais que regem a vida de cada pessoa e que é somente revelado pelo jogo de búzios, este conjunto de odus são a sustentação da tradição iorubá, tanto na África quanto no Brasil. Dentro dos odus estão as possibilidades e os caminhos que cada ser carregará

²⁷ Orixá patrono do oráculo, senhor da visão.

²⁸ Apronte, para a cultura batuqueria quer dizer que o filho de santo está com todos os utensílios materiais e imateriais para assumir o grau de babalawo ou babalorixá.

²⁹ Pai do segredo. Sacerdote do oráculo de Ifá;

³⁰ Ifá, Oráculo praticado por sacerdotes iorubanos cujo patrono é Orunmilá. Compêndio do saber yorubano contendo ensinamentos e textos sobre música, literatura, história, religião, mitologia, ecologia, ciência, filosofia, arte etc.

para toda vida e pós vida, nesta perspectiva, o odu é o destino de cada ser humano pertencente a esta tradição.

Por conseguinte, o conhecimento sobre esses odus e adivinhações ficaram destinados ao babalorixá que para o Batuque gaúcho é o centro de todos os conhecimentos e fundamentos litúrgicos, em especial, da nação que pertence à sua casa e sua linhagem familiar-religiosa.

A iniciação do babalaô tem diversos procedimentos que detêm especificidades únicas, no qual é percorrida durante sua formação como filho de santo, onde deve aprender com os mais velhos, em exclusividade seu babalorixá.

No ritual de entrega de búzios, que é feito na festa religiosa de caráter público, participam os babalorixás que detêm do conhecimento do jogo da adivinhação, do jogo de búzios, assim será concretizada, fundamentada e presenteada ao filho que se tornará babalaô ou babalorixá. Na visão, adquirida através de sua pesquisa, do antropólogo Norton Corrêa o axé de búzios confere:

O axé-de-búzios é dado a quem já tem aprontamento completo e prepara-se para ser chefe. É muito raro, nas casas mais ortodoxas, alguém receber os búzios antes de cerca de 10, 12 anos de religião, no mínimo. Este axé está relacionado com o Oxalá Oromiláia (ou Oromiláú), o mais velho de todos, cego, associado a Santa Luzia. Oromiláia é quem dá a “visão”, de ver aspectos da situação que só o búzio revela. (Corrêa, 2016, p.99).

O filho iniciado aos fundamentos de babalaô passa por um treinamento junto de seu babalorixá, este treinamento vai fazendo com que pegue a prática e adquira os conhecimentos das caídas de búzios, formas que o búzio cai na mesa, trabalhando as suas interpretações, análises e o que os orixás têm a falar em seus ouvidos.

Desta maneira, o babalaô é o intérprete do oráculo, e deve permanecer convicto dos valores a ele atribuído, devendo se aprofundar nas filosofias determinadas pelo jogo de búzios.

É através do jogo de búzios, ou olhar os búzios, que o babalorixá e o babalaô veem qual é o orixá que rege o Orí (cabeça) da pessoa, e seus orixás de passagem, que irá se iniciar no ritual. É no búzio que será visualizado quais rituais devem serem feitos e quais os procedimentos que agradaram o orixá, independentemente do local o babalorixá e o babalaô podem consultar o seu oráculo, conforme explica Ferreira:

O jogo de búzios pode ser realizado em qualquer local da casa de santo ou dependendo do caso, a critério do Babalorixá ou Yalorixá, nos mais variados locais fora da casa-de-santo. (Ferreira, 1983, p.104).

As descrições das preparações para o axé de búzios e seu assentamento não será realizada devido a permanência do segredo religioso, pertencente apenas a quem é da religião ijexá-cabinda, por conta dessa restrição não foi possível descrever o passo a passo do processo de fundamentação do axé de búzios.

As experiências do jogo de búzios se aprimoram com o tempo e com a prática, mas que fique explícito, como em conversa com o babalorixá Everton D'Xangô, nem todos os filhos de santo nasceram para ter o axé de búzios, isto é, serem senhores da adivinhação, isso requer tempo e determinação dos orixás para a preparação do Omorixá.

5.4 - Passagem de ano – festividade e reverência aos Orixás que governam – Ilê Oju'ogba Oba.

A liturgia e a cosmovisão do Batuque, religião afro-brasileira instalada no Rio Grande do Sul, carrega junto a seus fundamentos e conhecimentos a troca festiva de final de ano, no qual é representada pela entrega do Orixá regente ao próximo que irá conduzir o ano que adentrar. Conforme Braga:

Na crença batuqueira, cada ano que entra é governado por aquele orixá que governa o dia da semana pelo qual o ano se inicia. Como muitas vezes mais de um Orixá compartilham o mesmo dia, existe uma hierarquia entre os de maior e menor influência sobre os dias de semana, que se estende ao grau de domínio de cada um sobre o ano vindouro. (BRAGA, 1998, p. 73).

É conduzida por um calendário no qual os anos são marcados não por datas e sim por orixás que vão conduzir o ano que vai adentrar, juntamente com orixás auxiliares nesta condução. Este calendário segue a regra de cada casa de nação, seguindo a sequência dos orixás conforme a sua cosmovisão, sendo está da casa Oju'ogba Obá de Bará a Oxalá, a tradição mais comum entre as casas de Ijexá.

A transição de ano é marcada pela “limpeza espiritual” e “marcação simbólica” da casa e de seus integrantes e adeptos. A limpeza espiritual consta com os axés de

todos os orixás do panteão iorubá pertencente ao Batuque, com as aves próprias do Orixá que vai governar durante o ano que está por entrar.

Estes axés são passados no corpo dos filhos e adeptos, na simbologia de estar limpando, tirando a carga negativa que os filhos tiveram durante o ano que passou. Considerando os fundamentos Norton expõe que:

Estes, entretanto, correspondem às cores dos orixás que vão “mandar” (presidir) no ano que entrará. “Governa-o” mais efetivamente aquele cujo dia da semana que lhe é dedicado coincidir com o primeiro dia do ano, secundado pelos outros santos. (Corrêa, 2016, p.106).

Nesta limpeza tem a marcação simbólica que seria fios coloridos que são passados no omieró³¹, que é um macerado de plantas específicas do orixá que governará o ano, estes fios são marcados, atados nos tornozelos ou nos pulsos dos filhos da casa. Na visão de Braga este ritual pode ser realizado:

Pode ser realizada coletivamente, geralmente só para os “filhos” e “filhas de santo” e individualmente para os “clientes”. Cobra-se um pequeno “axé” (quantia em dinheiro) de todos que realizam a “limpeza” e a “marcação” de fim de ano. (BRAGA, 1998, p. 73).

Os rituais de fim de ano em um terreiro de Batuque, ou casa de nação assim como gostam de chamar os batuqueiros, é uma festividade que representa a entrega do ano que está por vir ao orixá que vai conduzir o ano.

Nesta cerimônia são arriados no chão do quarto de santo os alimentos das divindades, os axés, o ritual é conduzido pelo babalorixá em solenidade ao orixá que entrega e ao orixá que recebe o novo tempo a ser percorrido pelos humanos. O ano que se inicia dispõe das características do orixá que irá reinar, este fato é exemplificado por Corrêa:

Ano de Oxalá, por exemplo, que é um santo considerado “velho”, será um ano calmo; da lemanjá, das águas, com enchentes, chuvas e inundações, e assim por diante. Muitas vezes o pessoal do templo comparece, à noite, aos locais onde os orixás do ano “moram”, como o mato, praias, pedreiras, onde deixam oferendas. (Corrêa, 2016, p.106).

³¹ Água que acalma e purifica; água com ervas, plantas maceradas;

Os fundamentos e as cosmogonias do batuqueiro conduzem suas vidas antes mesmo de entrar o ano, pois o membro desta religião já se prepara para as atividades que o novo ano trará, através do jogo do búzio o babalorixá ou a ialorixá já identificam quais serão os cuidados a serem tomados por seus filhos e membros da casa, tentando os prevenir dos percalços e adversidades que o ano trará.

O ritual de fim de ano é marcado pelo Osé, ritual que é efetuado por todos os filhos da casa, independente se tem orixá assentado ou não, todos participam do ritual. Para o Teólogo e Babalorixá, Hendrix Silveira, o Osé é:

Aqui o Osé tem quase o significado de “limpeza ritual dos assentamentos dos Orixás”. Geralmente ocorre no mês de dezembro, mais ou menos próximo ao final de ano, onde o quarto sagrado onde ficam os assentamentos dos Orixás é completamente desmanchado, as quartinhas esvaziadas, tudo é limpo, deixado como novo, e por fim refeito, reconstruído, reorganizado, pronto para as renovações anuais das imolações que alimentará o povo na grande festa pública que acolhe iniciados e não-iniciados, assim como os Orixás que se manifestam em seus Ìyàwó. (SILVEIRA, 2020, p. 172).

Por conseguinte, a limpeza é dos materiais palpáveis e astral, isto é, uma limpeza espiritual no qual o orixá recebe o carinho de cada filho que se prepara para a transição do ano. O ano novo para a nação do Batuque, em especial a nação Ijexá-Cabinda, inicia-se no Osé, e permanece até a entrega dos axés a água doce, onde se entrega os alimentos dos orixás em uma água corrente e limpa, especificamente em córregos e rios.

Figura 4: Oferenda de chegada de ano em forma de tabuleiro para Orixá Oxum.



FONTE: Angelo Alves, Data: 30/12/21. Ilê Oju'ogba Oba localizado na cidade de Uruguaiana/RS.

A imagem acima retrata a troca de ano de 2020 para 2021, em que o orixá Xapanã outorga o ano para o orixá Oxum. A imagem expõe o quarto de orixá, ou quarto de santo, repleto de oferendas, alimentos das divindades, instrumentos do orixá que vai reger o ano, neste caso os espelhos e os pentes que pertencem a divindade da beleza Oxum, gamelas de frutas que serão distribuídas para os filhos da casa e pessoas que participaram do ritual, e muitas flores que estão a volta de um tabuleiro específico para o determinado orixá regente.

O babalorixá faz a cerimônia chamando todos os orixás da casa e do panteão pertencentes à nação Ijexá-Cabinda, começando pelo orixá Bará e terminando no orixá Oxalá. Em aprendizado com o babalorixá ele explica que para começar um ritual sempre se chama pelo orixá detentor do caminho, Bará, e sempre se finaliza com a permissão do pai de todos os orixás, oxalá, só assim o ritual pode ser puramente consagrado.

A finalidade deste tabuleiro é de saudar a chegada do ano novo para a nação e de agradecer o orixá Oxum, pois nele será sacramentado um animal que a divindade pediu no jogo do oráculo, sendo uma galinha amarela, estes detalhes, segredos que não pode ser passados para quem não é do axé, juntamente neste tabuleiro vai os objetos da divindade, junto com todos os seus alimentos com bastante flores,

perfumes e moedas, moedas que são entregues por cada filho da casa, durante este ritual os filhos devem pedir caminhos abertos e clareza para orixá.

FIGURA 5: ritual de passagem e de início de ano.



Fonte: Jully Teicheira Alves - Ilê Ojú'ogba Oba. data: 30/12/21.

Já nesta imagem é exposto o momento no qual o babalorixá Everton D'Xangô Agandjú, está fazendo chamamento de todo Irúnmolè, onde todas as divindades do Batuque são reverenciadas, louvadas e agradecidas pelo ano que se passou e pelo ano que está se encaminhando.

Após esse procedimento é realizada uma roda de danças para os orixás, em que se dança para todos as divindades em forma de festejo e agradecimentos. Nota-se que a maioria dos filhos estão ajoelhados na frente do quarto de orixás, ou com a cabeça baixa, em sinal de reverência às divindades, e ao deus supremo, que para os batuqueiros é Olorun.

Depois do ritual ser efetuado no terreiro a comunidade se desloca até a beira do rio onde serão entregues as oferendas que estão dentro do tabuleiro. Os filhos de Oxalá em sua maioria são os que adentram ao rio e entregam o tabuleiro,

pronunciando rezas em gestos de agradecimentos e de prosperidade para a comunidade pertencente ao terreiro.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o aporte das observações no trabalho de campo, levantamentos do referencial bibliográfico, através da análise de textos e criando uma ligação entre ambos, atingiu-se à conclusão de que a tradição religiosa do Batuque praticada pela nação Ixejá-Cabinda, especificamente o Ilê Oju'Ogba Oba, é um conjunto de rituais ligados à africanidade, à ancestralidade e a origem do Batuque no Rio Grande do Sul.

Em referência a isso, é de fundamental importância a força histórica que o Batuque construiu no Estado gaúcho e na região do Prata. A permanência de tradições, costumes, cultura e sociedade enriquece a diversidade do nosso Estado, em especial, a cidade de Uruguaiana, onde é localizado a terreira explanada.

A formação simbólica do Batuque garantiu a essa pesquisa o aprofundamento em rituais, práticas, cosmovisões e liturgias pertencentes à comunidade afro-brasileira, isto é, as comunidades de Matrizes Africanas que ainda persistem em manter as suas origens vivas e ativas na sociedade.

Garantindo os resultados desejados através da problemática foi possível identificar o Batuque como religião original da região sul do Brasil, especificamente o Estado do Rio Grande do Sul, que com tem heranças africanas ativas que corroboraram, e corrobora, para a formação da sociedade localizada na região platina.

O trabalho de Conclusão de Curso se introduziu nas respectivas heranças trazidas com os diversos grupos étnicos vindo do continente africano, foi através desta busca de resultados que se pode estruturar um trabalho com um volume cultural e religioso significativo para a Universidade Federal do Pampa, com isso ampliando os conceitos de estruturas sociais e culturais que estão inseridos na instituição.

O culto às divindades é o alicerce do Batuque, os entendimentos ritualísticos são os elementos míticos da essência africana em terras Platinas e Sul Rio-grandenses. A permanência, a resistência e a unificação foram as ações que conduziram essa religião, isto é, estas nações a formarem uma grande manifestação religiosa dos povos escravizados oriundos do continente africano, em particular, os povos Yorubá e Banto.

As expressões religiosas, sociais e culturais pertencentes ao Ilê Oju'Ogba Oba estão explicitamente ligadas ao Batuque e a sua originalidade, pois diante das pesquisas bibliográficas e observação participativa, conclui-se que os rituais, o culto

a ancestralidade, o culto aos Orixás, o assentamento de Okútas e seus cuidados, seguem a linhagem da formação do Batuque.

Portanto, os objetivos pretendidos neste Trabalho de Conclusão de Curso – TCC, foram atingidos, isto é, as análises, as ligações entre referencial teórico e o pertencimento. Contudo, não é dever deste trabalho colocar a nação Ijexá-Cabinda como a mais pura entre as nações, e sim, mostrar que está segue os preceitos dos antepassados e garante a permanência ritualística tendencialmente original do Batuque.

Com isso, revela-se alguns segredos míticos dos rituais pertencentes a nação pesquisada, fazendo com que seja registrado, sem ser pela prática da oralidade, mas sim, por uma pesquisa de viés acadêmico, dando uma valorização ao povo de terreiro e suas peculiaridades. Os hábitos, os conhecimentos transmitidos pelos religiosos são como pontes que nesta pesquisa ligaram a Universidade Federal do Pampa com a comunidade de axé, a comunidade batuqueira, isto é, o Ilê Oju’ogba Oba.

Por fim, percebe-se o Batuque da nação Ijexá-Cabinda como um culto ligado a natureza, a vida imaterial, ou seja, ao espírito e a vida, mostrando a preservação de suas tradições africanas, e suas adaptações em seu meio, através do hibridismo cultural. Porém, essas adaptações não tiram suas características, pelo contrário, introduzem um olhar crítico, histórico e social em relações ao período de escravização e de luta pelo mantimento do culto a seus Orixás. A sobrevivência destas nações transmite a pluralidade que construiu, transforma e acolhe o Estado, primordialmente a cidade de Uruguaiana.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de **Uma história do negro no Brasil** / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. Salvador : Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira, Editora/EDUSP, 1971.

BASTIDE, Roger. **Contribuição ao estudo da Adivinhação no Salvador (Bahia)**. In: *Revista Museu Paulista*, São Paulo, Vol. VII: 357-380, 1953.

BRAGA, Julio. **O jogo de búzios :um estudo da adivinhação no candomblé** /Julio Braga.São Paulo :Brasiliense,1988.

BRAGA, Reginaldo Gil. **Batuque Jejê-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos orixás/** Reginaldo Gil Braga. Porto Alegre, FUMPROARTE, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, 1998.

BUENO, Eduardo. **Brasil: uma história: cinco séculos de um país em construção** / Eduardo Bueno. – Rio de Janeiro: Leya, 2012.

COSTA LIMA, Vivaldo da. **A família de santo nos candomblés jêje-nago da Bahia: um estudo das relações inter-grupais**. Salvador, Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

CHRISTOPHER Omoloye Fajemirokun - **La tribu yoruba y sus orisa - leyendas - gramática - vocabulario rezas** / 1993.

CLARKSON, Thomas. **Os Gemidos dos Africanos, por causa do tráfico da escravatura: ou, Breve exposição das injurias e dos horrores que acompanham este traffico homicida.**[Translated from the English.]. Harvey & Darton, 1823.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul - antropologia de uma religião afro-riograndense**.3 ed. - São Luís: Editora Cultura & Arte, 2016.

CORRÊA, Norton F. **Os bímembranófonos ioruba no Brasil** . EUROPEAN REVIEW OF ARTISTIC STUDIES - 2001, vol.2, n3, pp. 42 - 76.

DA COSTA BRITO, Ênio José. **Leituras Afro-brasileiras: Reconstruindo Memórias Afrodiaspóricas entre o Brasil e o Atlântico**. Volume 3. Paco e Littera, 2019.

DILMANN, **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: matriz afrobrasileira** / organização: Mauro Dillmann.– São Paulo: ANPUH, 2016.

FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa. **Os fundamentos religiosos da nação dos orixás**. Porto Alegre: Toquí , 1983.

LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5. ed - São Paulo : Atlas, 2003.

LOPES, Nei, 1942 - **Filosofias africanas: uma introdução** / Nei Lopes, Luiz Antonio Simas. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MACEDO, Bispo, 1945 — **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Bispo Macedo. Rio de Janeiro: Universal. 2005.

NAPOLEÃO, Eduardo. **Vocabulário Yorúbá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**.— São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

NEGRÃO, Lísia L. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileira do Rio Grande do Sul: Passado e Presente**.Revista Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, nº2, 2002, pp. 345 - 384.

PEREIRA, Jesus Jayro (et. **AlReivindicações das Religiões de Matriz Africana ao Governo do Estado do RS**).

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção História Geral da África : século XVI ao século XIX** / coordenação de Valter Roberto Silvério e autoria de Maria Corina Rocha e Muryatan Santana Barbosa. – Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SUÁREZ, Juan Antonio. **Fundamentos Nación Cambinda**. 1º ed. - Buenos Aires: Dunken, 2011.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400 – 1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier; 2004.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

<https://www.loc.gov/pictures/item/98504459/>

(Jornal do Comércio, Pelotas, 9/4/1878, p. 2 apud Mello, 1995:26).