



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO
DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA
(ILAACH)**

**ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE
CULTURAL NA AMÉRICA LATINA**

**ESPAÇOS SAGRADOS: UMA ETNOFOTOGRAFIA
DO CANDOMBLÉ DA TRÍPLICE FRONTEIRA ENTRE BRASIL, PARAGUAI E
ARGENTINA**

MAURICIO DOS SANTOS

Foz do Iguaçu

2016



MAURICIO DOS SANTOS

ESPAÇOS SAGRADOS: UMA ETNOFOTOGRAFIA DO CANDOMBLÉ DA
TRÍPLICE FRONTEIRA ENTRE BRASIL, PARAGUAI E ARGENTINA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia - Diversidade Cultural Latino Americana.

BANCA EXAMINADORA:

Orientador. Prof. Dr. Anaxsuell Fernando da Silva (UNILA)

Coorientadora. Profa. Dra. Andréia Moassab (UNILA)

1ª Examinador. Prof: Dr. Waldemir Rosa (UNILA)

2ª Examinadora. Prof. Dra. Giane da Silva Mariana Lessa (UNILA)

Foz do Iguaçu, ___ de _____ de 2016.

AGRADECIMENTOS

Certa vez Mãe Marina me contou um rito, servia pra quem quisesse aprender a tocar algum instrumento musical. Se tratava de um trabalho para o orixá Exu. Nessa empreitada, a pessoa careceria de ir até uma encruzilhada durante a noite levando consigo o instrumento e deveria voltar sabendo tocá-lo. Essa pessoa precisaria cantar as cantigas mais bonitas que conhecesse. E depois de ser chamado, Exu chegaria. Aproximar-se-ia, ficaria bem junto a pessoa e então colocaria sua mão sobre a mão do dito cujo; ensinando - lhe, por meio da condução das mãos, como se poderia tocar o instrumento. Depois do ensinamento, no retorno da empreita, o sujeito deveria trazer os nomes das entidades que o acudiram durante a feitura do trabalho. Sobre os afazeres do trabalho antropológico e esse rito, para mim, vejo diversas semelhanças. Pois, comumente nos vemos embananados em meio a campos, muitas vezes complicados e sem saber como tocar adiante as empreitadas. Quero, portanto, agradecer e nomear algumas das minhas entidades protetoras, sem os quais não conseguiria manter-me nessa encruzilhada. Agradeço aos religiosos/as e aos terreiros da tríplice-fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina. Agradeço especialmente Ile Asé Oju Ogun Funmilaiyó especialmente, Mãe Marina de Ogun, Pai Elias de Oxóssi, Mãe Angela de Iemanjá, Crica de Iansã, Roberta de Ogun por me deixarem entre amigos/as. Agradeço aos/as docentes, pelas ensinamentos, especialmente a Senilde Guanaes, Danielle Araújo, Andrea Ciacchi, Angela Maria de Souza, Barbara Arisi, Giane Lessa, Waldemir Rosa e aos meus orientadores Anaxsuell F. Silva e Andréia Moassab.

Agradeço muito aos meus/minhas colegas, especialmente a Lays, Taisa, Camila, Isadora, Effy, Fernanda, Janaína, Ivanildo, Alex, Daniel, Linda, Leonardo, Gabriela, Josué, Heber, Alejandro, Cyntia, Paula, Bárbara, Micaele, Waldir, Zé Chuva e Paulo Sérgio pelas experiências. E agradeço meus/minhas amigos/as, sobretudo Grivan, Adri Ona, Ariel, Víctor, Nicole, Xaiene, Caiene, Léozona e Lovo. Agradeço profundamente e imensamente a minha família pelos afetos e aconchegos, Maria Salete, Ana Cláudia e Murilo.

RESUMO

Pretende-se, aqui, discutir algumas das questões levantadas a partir da pesquisa de campo ainda em curso, com religiosos/as afro-brasileiros/as. O primeiro capítulo desse trabalho trata sobre a trajetória do povo-de-santo na tríplice-fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina. O segundo capítulo, versa sobre os espaços dentro dos terreiros, essencialmente representados pelo Ilê Asé Oju Ogún Fúnmilaiyó. O terceiro capítulo aborda sobre o espaço exterior dos terreiros e também tenta compreender como as oferendas realizadas por esses religiosos/as acontecem em espaços naturais como: matas, árvores, cachoeiras, rios e lagos ou em espaços ressignificados como: estradas, encruzilhadas e cemitérios.

PALAVRAS-CHAVE: religiões afro-brasileiras; espaços religiosos; tríplice-fronteira.

RESUMEN

El trabajo busca una perspectiva ensayística para eso propone una etnofotografía de los conocimientos y las prácticas religiosas del Candomblé realizadas en los espacios sagrados en la región de la Triple Frontera entre Brasil, Argentina y Paraguai. Se trata de una pesquisa desarrolladas en distintos “terreiros” que se propone a la tarea de relacionar los conocimientos del “povo-de-santo” sobre una mirada antropológica, simétrica y equivalente. Se percibe que esos saberes y prácticas religiosas amplíense para otros lugares en la triple frontera, por medio de

las ofrendas los religiosos del Candomblé incluyeron resignificaciones de los espacios sagrados a los Orixás, crearon nuevas narrativas míticas y cantigas religiosas, hubo la inclusión de la triple frontera en la cosmopolítica del Candomblé.

SUMÁRIO

Introdução.....	08 - 18
1. O povo-de-santo e a tríplice fronteira.....	19 - 42
2. O terreiro visto por dentro.....	43 - 54
3. Além dos terreiros, oferendas nas águas, matas, ruas e cemitérios.....	55 - 72
Considerações finais.....	77 - 79
Referencias Bibliográficas.....	80 - 86

LISTA DE FOTOGRAFIAS:

Abre Caminho. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012.....	02
Filha de Iansã. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012.....	08
Filho de Oxalá. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	19
Filha de Xangô. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	20
Filho de Ossain. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	21
Filha de Oxóssi. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	22
Filha de Oxóssi. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	23
Filha de Iemanjá. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	24
Filha de Oxóssi. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	25
Filho de Oxóssi. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	26
Filha de Omolu. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012	27
Povo de Santo. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012.....	43
Fachada, Mariwo, Quartinha. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012.....	44
Oferenda. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012.....	55
Festa de Iemanjá. Foz do Iguaçu, Brasil. 2013.....	60
Festa de Iemanjá. Foz do Iguaçu, Brasil. 2013.....	61
Festa de Iemanjá. Foz do Iguaçu, Brasil. 2013.....	62
Festa de Iemanjá. Foz do Iguaçu, Brasil. 2013.....	63
Folhas. Foz do Iguaçu, Brasil. 2014.....	67
Loja de artigos religiosos. Foz do Iguaçu, Brasil. 2014.....	72
Mãe Marina de Ogun. Imagem de arquivo. Foz do Iguaçu, Brasil.....	73

Mãe Amanda de Oxum. Imagem de arquivo. Foz do Iguaçu, Brasil.....	74
Vó Benedita. Imagem de arquivo. Foz do Iguaçu, Brasil.....	75
Caboclo Sete Laços. Imagem de arquivo. Foz do Iguaçu, Brasil.....	76
Encerrando os trabalhos. Foz do Iguaçu, Brasil. 2012.....	80



INTRODUÇÃO

Clifford em 1986 já apontava quando escreveu que a etnografia tinha um caminho a ser percorrido, que ela deveria se preocupar cada vez mais com: quem fala? quem escreve? quando e onde? com quem ou para quem? (CLIFFORD, 1986:13). Inspirado por essas perguntas, nos parágrafos seguintes tentarei abordar algumas dessas questões relacionadas a mim e também ao trabalho de campo ou etnográfico. Minha relação com esse trabalho imagino ter começado algum tempo atrás e eu nem sequer sabia. Em 2012 em meio a conversas com uma colega de quarto, na moradia da universidade, ela me disse que iria a um terreiro de Umbanda, demonstrei interesse em conhecer e fomos juntos. Ela frequentava o terreiro há algumas semanas e, além disso, não era uma filha de santo experiente. Eu, inquieto em meus questionamentos estava cheio de perguntas: o que eram as religiões afro-brasileiras? O que seriam os orixás? Ao chegar ao terreiro em busca de respostas, percebi que surgiram ainda mais questionamentos.

O Candomblé é umas das chamadas religiões de matriz africana ou afro-brasileiras. Estas religiões formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas, por exemplo, Xangô em Pernambuco e Alagoas, Tambor de mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul. O Candomblé possui vários ritos, com diferentes ênfases culturais, às quais os religiosos dão o nome de nações. Tratam-se das culturas africanas que foram as principais fontes culturais para as atuais nações de Candomblé vieram da área cultural banto (onde hoje estão os países da Angola,

Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região sudanesa do Golfo da Guiné, que contribuiu com os iorubás e os ewê-fons, correspondentes aos atuais territórios da Nigéria e Benin (PRANDI, 1996). Depois de um tempo, cerca de seis meses, eu passei a frequentar terreiros de Candomblé, inclusive o Ile Asé Oju Ogun Funmilaiyó em Foz do Iguaçu, do qual sou filho de santo.

Existe um mito que narra a criação do culto aos orixás, ou do Candomblé, que é muito comum nos terreiros de todo Brasil e que também foi registrado pelo antropólogo Reginaldo Prandi no livro *Mitologias dos Orixás*. Conta-se que no começo não havia separação entre o Orun, o céu dos orixás, e o Aiê, a terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que quando o céu fazia limite com a terra, um humano tocou o céu com as mãos sujas. E assim o céu imaculado dos orixás ficou sujo. O branco imaculado de Obatalá se perdera. E Oxalá foi reclamar a Olorum, Senhor do céu, orixá supremo, que ficou irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais e, enfurecido, soprou e separou para sempre o céu da terra. Assim, o céu separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao céu e retornar de lá com vida. Os orixás também não podiam vir à terra com seus corpos. A partir daí, havia o mundo dos homens e o dos orixás separados. Isolados os habitantes da terra e as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudades de suas peripécias e andavam tristes e amuados. E foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem uma vez por outra retornar à terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare. Assim, Oxum recebeu de Olorum um novo

encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. Seu sucesso dependia da alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Oxum veio a terra e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as pintas das penas da galinha-d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com joias e coroas. O ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar abebés, espadas, cetros, e nos pulsos, pulseiras douradas. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori, ervas e obi mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Finalmente, as iaôs eram a noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses. Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança a terra. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à terra. Então, os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando agogôs e soando os xequerês, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os para a roda do xirê, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Agora os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam (PRANDI, 2001).

Quando cheguei ao terreiro, pela primeira vez, era de Umbanda de Mãe Baiana de Xangô, eu fiquei encantado com o toque dos tambores, as vozes nas

cantigas, os desenhos riscados no chão e com os altares cheios de pequenas estátuas de orixás, santos católicos e de outras entidades. Eu até tentava acompanhar as cantigas junto aos demais, mas não conseguia muito bem, fiquei sentado num banco de madeira junto aos/as outros/as filhos/as de santo e clientes.

No intervalo dessa gira que é o nome da cerimônia religiosa de Umbanda, todos/as estavam comendo feijoada. Eu estava do lado de fora e havia algumas pessoas no lado de dentro da cozinha. E de repente escutei, que a mãe de santo perguntou à minha amiga: "Cadê aquele menino que veio com você?" Então, fui em direção à cozinha e a cumprimentei. Ela me disse: "Gostei de você, tem a áurea muito bonita. Qual é o seu santo?" Respondi com timidez que não sabia, pois era a primeira vez que eu estava em um terreiro. Então, ela me perguntou "Qual seu signo?" Eu respondi: Aries. Então Mãe Baiana me disse que eu era filho de Ogum, o orixá do ferro e da guerra.

Frequentei e participei dessa comunidade por cerca de seis meses, depois disso comecei a frequentar um outro terreiro, que se tratava de um terreiro Candomblé, do qual sou filho de santo. No final do mesmo semestre, em 2012, na universidade, para o trabalho de conclusão de uma disciplina, a professora Ângela de Souza pediu que fosse realizado um exercício de observação antropológica e que deveríamos escrever um ensaio e apresentá-lo. Meu trabalho foi sobre o terreiro da Mãe Baiana e a presença dos idiomas espanhol e do guarani nessa comunidade. E dali em diante, o que era pra mim apenas religioso passou também ser um interesse de pesquisa. E é por isso eu digo que minha relação com esse trabalho imagino ter começado algum tempo atrás e eu nem sequer sabia.

O olhar

Durante o trabalho de campo a obra de Pierre Verger foi constantemente me indicada pelo povo-de-santo. Eles diziam que era uma importante referência sobre as religiões afro-brasileiras ou de matriz africana. Perguntei para o professor Anaxsuell sobre Pierre Verger e ele me disse que á trabalhos fotográficos de cunho antropológico e há trabalhos antropológicos de cunhos fotográficos. A obra de Pierre Verger esta entre esses dois tipos de trabalhos, pois tem uma dimensão etnográfica, pois além de suas fotografias. Pierre Verger fotografou diversos grupos, culturas e esteve em muitos lugares, mas foi em Salvador na Bahia, Brasil, que decidiu morar. Passou a fotografar principalmente o população negra da Bahia, seus costumes e crenças. Tendo com grande trabalho, as fotografias sobre as religiões de matriz africana ou afro-brasileiras.

A proximidade de Pierre Verger com as mães de santo e com a África, fez com que se cria-se um mito. Pierre Verger se tornou um grande sábio das culto aos orixás, entre os pesquisadores mas também entre o povo de santo. Assim o povo-de-santo me ensinou a olhar, observar e analisar as fotografias, mas principalmente as de Verger. Também aprendi que fotografia é, segundo o antropólogo e fotógrafo brasileiro Milton Guran é “uma extensão da nossa capacidade de olhar, e se constitui em uma técnica de representação da realidade que, pelo seu rigor e particularismo, se expressa através de uma linguagem própria e inconfundível” (GURAN. 1992:15).

Ou como escreveu o antropólogo Vagner G. da Silva sobre as fotografias e as religiões afro-brasileiras:

“Como descrever o conjunto de dimensões performáticas e emotivas, presentes no momento ritual, por exemplo: o conjunto em que o orixá de um iniciado grita pela primeira vez seu nome sagrado, provocando o transe coletivo nos membros de sua comunidade e causando uma aclamação estrondosa dos presentes? Ou, como lidar com as intrigadas e sutis negociações entre entrevistador e entrevistado no momento do diálogo, quando o que se diz envolve palavras e silêncios, gestos e olhares?” (DA SILVA. 2010:129).

Pra mim a fotografia e a escrita tinham a função de descrever o trabalho de campo e como escreveu Geertz em 1989 a atividade descritiva já é uma interpretação. Acredito o que deixava o registro escrito e o fotográfico próximos e ou complementares um do outro, eram que ambos funcionavam para os registros, como diários de campo. Mesmo que na antropologia na maioria das vezes a fotografia é usada apenas como objeto para ser interpretado ou as vezes é apenas um recurso para ajudar na compreensão do texto escrito. Nesse trabalho a ideia sobre fotografia é outra, acredito que as fotografias podem auxiliar no trabalho antropológico sem serem objetos e serem recursos meramente ilustrativos, podem revelar sobre os processos de trabalho e serem fontes de descrição e interpretação, as fotografias de Pierre Verger eram assim, mostram o lugar do pesquisador/fotografo e também de religioso, mostram diferentes perspectivas que poderiam ter sobre a mesma coisa ou fato, exemplo disso, é que nos livros de Verger são muito comuns, as fotografias dos orixás dos Candomblés da Bahia

serem colocadas ao lado das fotografias dos orixás na África ou em outros lugares, imagino que Verger deixava assim para que o leitor tivesse acesso aos dados do seu trabalho de campo e as semelhanças e diferenças são os/as leitores/ras que podem perceber/escolher, interpretar. Assim como as fotografias de Pierre Verger, as minhas também, modestamente, foram feitas em contexto de pesquisa e não se limitam a ilustrarem a pesquisa, pois fotografar em muitos dias de meu trabalho de campo, foram como fazer anotações nos diários de campo, então, muitas dessas fotografias falam mais sobre mim do que os próprios fotografados.

O ouvir

O antropólogo Marcio Goldman no artigo “Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos - Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus” de 2003, nos contou uma experiência do qual ele passou durante seu trabalho de campo em um terreiro de Candomblé na Bahia. A pedido da mãe de santo do terreiro, ele ajudou transportando em seu carro um despacho que continha objetos rituais de uma filha de santo que morrera. Ao chegar em uma ponte afastada da cidade, os objetos foram despachados, isso é, jogados no rio. Enquanto isso acontecia, o antropólogo observava a cena e ouviu nitidamente som de tambores, pensou se tratar de sons de um terreiro próximo ou de algum bloco afro ou coisa parecida. Ao retornar, ao terreiro, um dos filhos de santo que havia acompanhado o despacho, contou que há algum tempo, no mesmo local, também havia deixado um outro despacho, de sua falecida avó e que naquela ocasião escutou tambores. Ele disse que pensou que

fosse de algum terreiro próximo, mas ao contar para sua mãe de santo, ela ficou feliz e disse que escutar tambores eram um bom sinal, pois indicavam que os mortos estavam contentes, pois eram os tambores dos mortos que ele tinha ouvido. Marcio Goldman conta que naquele momento sentiu um leve arrepio na espinha. E que então comentou, com o povo do terreiro, que naquele dia, ele também havia ouvido tambores, durante o despacho. Depois que ele falou isso, ninguém disse nada, não houveram comentários dos/as religiosos/as. E naquele momento o antropólogo percebeu então que os tambores que ele ouvira simplesmente não eram deste mundo (GOLDMAN, M. 2003).

O antropólogo chegou à conclusão de que ouvir os tambores indicavam que ele estava realmente inserido em meio ao campo, ao trabalho de campo, ou seja, ele estava em meio à cosmologia do Candomblé, de tal forma que pode ouvir o que os nativos ouviam, ou poderiam ouvir. A etnóloga francesa Jeanne Favret-Saada também nos explica ou pouco sobre o ouvir. Para ela, comumente na antropologia “o povo” é mais falado, do que fala, aparecendo apenas como o objeto do discurso antropológico, e não como o sujeito de um discurso autônomo e ou compartilhado. Para Favret-Saada esse discurso único, ao mesmo tempo privilegia a palavra do etnógrafo numa desqualificação da palavra nativa. E a autora também nos propõem então, que fazer, um bom, trabalho de campo passa por ser “afetado”. O ser afetado seria o resultado de uma vivência com o campo. Não seria a crença na feitiçaria, por exemplo, mas seria saber que a feitiçaria existe para alguém, e conforme pensarmos poderíamos ser afetados por feitiçaria, ou seja poderíamos ser afetados pelas experiências do campo, do trabalho de campo. Ser afetado

assim seria muito mais uma ação de ouvir do que deixar falar. Pra mim, como já mencionado anteriormente, sobre o texto dos tambores dos vivos e dos mortos, ser afetado seria, estar em meio à cosmologia do trabalho de campo, de tal forma, com experiências que poderiam fazer com o antropólogo ouvisse o que os próprios nativos ouviriam.

No meu caso, o processo de ser afetado foi mesmo pelo afago, no sentido mais literal, pois eu era religioso, filho de santo, de matriz africana antes de ser pesquisador e ou antropólogo das religiões de matriz africana. Foi mais uma questão de perceber que eu já fazia isso, de que eu era religioso e pesquisador, mesmo que ainda um iniciante, pois passava, e ainda passo, por um duplo processo de iniciação, uma religiosa no Candomblé e a outra iniciação científica, por meio da antropologia. Assim, tanto o conhecimento do povo-de-santo quanto o conhecimento da universidade, foram-me relacionadas de uma forma indesejável, relacional e complementar na minha formação como pesquisador e também como religioso.

Ouvi um dia que Exu é um orixá e que é um ouvinte. Pois antes de ser mensageiro, ele escuta, para somente depois levar as mensagens. Exu ouve também pela boca. Ele come a oferenda, que contém uma mensagem. Eu ouvi também e pude refletir que assim como Exu o antropólogo também devora o que lhe é oferecido, ele come o que poderiam ser “os dados do trabalho de campo”, digere ou reflete sobre tudo o que ele ouviu, viu e fez (ou não ouviu, não viu e não fez) para somente depois, por exemplo, escrever, contar a história (fazer a etnografia para que alguém veja ou leia), ou seja, somente depois de um processo

parecido com esse, ou não, finalmente, o antropólogo, enviaria a mensagem que lhe foi pensada/passada ou que ele se propôs a tarefa de compreender.

De acordo com as seguintes preposições do antropólogo Stephen Tyler:

“[...] A etnografia pós-moderna [...] prefere o “discurso” ao “texto”, ela privilegia o diálogo por oposição ao monólogo e enfatiza a natureza cooperativa e interacional da situação etnográfica em contraste com a ideologia do observador transcendente. Na verdade, ela rejeita a ideologia do “observador-observado”, não havendo nada observado e ninguém que seja o observador. Há, ao contrário, uma produção mútua e dialógica de uma história comum. Entendemos melhor o contexto etnográfico como o de uma construção conjunta de uma história que, em uma de suas formas ideais, resultaria num texto polifônico, de que nenhum de seus participantes teria a palavra final sob a forma de uma história engessada ou de uma síntese simplificadora – um discurso sobre o discurso” (TYLER, 1986:126).

Esse trabalho é também o resultado da escuta de muitas das falas de Mãe Marina, minha ialorixá e uma das orientadoras e interlocutoras desse trabalho, que, além de acompanhar o planejamento do projeto e minhas indagações, leu e comentou os textos. Foram nas conversas com Mãe Marina e com outros amigos do povo-de-santo ouvindo, que eu mais aprendi. Pois a oralidade foi a principal metodologia usada pelo povo-de-santo para me ensinar, discordar e também elogiar, foi por meio das cantigas cantadas e respondidas, das mitologias dos orixás e do contar da vida de outras pessoas, que eu também pude aprender, ensinar,

discordar e elogiar mas principalmente ouvir. Durante o processo desse TCC, também houveram negociações. Percebi que Mãe Marina também me conduziu sobre o que eu deveria prestar atenção, sobre o que eu deveria retratar nos trabalhos e também sobre o que eu não deveria fazer. Algumas coisas questões eu apenas obedeci, outras não, mas sempre houveram escutas disciplinadas. Acho que o diálogo com Mãe Marina e a experiência de ter sido zelado por ela vão além da correção de conteúdo e da fidelidade às conversas. Para mim, de uma forma ou de outra, mesmo que com gesto tão pequeno, talvez insignificante, era reconhecer a autoridade que Mãe Marina é detentora e que ela também me exigia, como ela mesma disse muitas vezes: “quem sabe de Candomblé é quem tem um terreiro”, “Candomblé não se aprende em livros, se aprende no terreiro” e “quem sabe de Candomblé é quem tem três tambores em casa”.

O escrever

O escrever para o trabalho antropológico começa ainda durante o trabalho de campo, com os diários de campo. Pelo menos comigo foi assim, como já avisara Roberto Cardoso de Oliveira quando escreveu algo como: “o ato de escrever para o antropólogo é concomitante ao ato de pensar - ouvir e olhar”(1991:31, grifos nossos). No início do trabalho de campo eu ainda escrevia no diário de campo o que seriam os registros das observações antropológicas, mas também escrevia em uma outra caderneta, o que sereia o meu caderno de axé, que é o nome dado pelo povo-de-santo, aonde se anotam os comentários, notas e ou lembretes, dos

ensinamentos sobre a religiosidade de matriz africana. Com o tempo, passei a ter somente um caderno e ou diário de campo e ou de axé. Esse passou a ser escrito com as observações antropológicas, mas também com os ensinamentos religiosos, eu anotava, por exemplo: os nomes das coisas, os ingredientes, as cantigas e os gestos e ou danças. E as vezes fazia também alguns desenhos. Manuscrito, era a forma que eu mais escrevia. Com canetas e ou com lápis os apontamentos nos cadernos. E alguns dias eu apenas fotografava. Acho que decidi escrever em somente um único caderno e ou diário de campo e ou de axé, por que isso demonstrava, entre outras coisas, que eu estava interessado em apenas uma única coisa, tanto como religioso quanto como antropólogo, estava interessado era em aprender com elas e com eles, sobre as religiões afro-brasileiras.

A seguir, nesse trabalho, o primeiro capítulo trata sobre a história e ou a trajetória do povo-de-santo na tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina. O segundo capítulo, versa sobre o espaço doméstico e sagrado dentro dos próprios terreiros, representado aqui por uma etnofotografia, realizada no Ilê Asé Oju Ogún Fúmilaiyó. O terceiro capítulo aborda sobre o espaço exterior dos terreiros e também tenta compreender como as oferendas realizadas por esses religiosos/as acontecem em espaços naturais como: matas, arvores, cachoeiras, rios e lagos ou em espaços ressignificados como: estradas, encruzilhadas e cemitérios.







355













1. O POVO-DE-SANTO E A TRÍPLICE FRONTEIRA

A região denominada tríplice fronteira situa-se entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina, apresenta uma diversidade cultural composta por trânsitos contínuos entre esses países e também das muitas nacionalidade que ali convivem, segundo a prefeitura de Foz do Iguaçu são cerca de 70 nacionalidades que residem em Cidade do Leste, Porto Iguaçu e Foz do Iguaçu. Lembremo-nos de 2011, quando a tríplice fronteira foi retratada pela imprensa estadunidense como um espaço perigoso e sem a possibilidade de controles estatais. Tida como um lugar propício para ser o “esconderijo de terroristas”. A região foi estigmatizada como um espaço habitado por “máfias étnicas”. Como reação a essa imagem forjada negativamente e também como uma outra iniciativa foram espalhadas informações sobre a celebração da diversidade cultural presente na tríplice fronteira, essa iniciativa contava como “dezenas e dezenas de etnias conviviam aqui em plena paz e harmonia”. Após essas verdadeiras campanhas, foi criado um discurso de cunho ambientalista divulgado na mídia, principalmente digital, que argumentava sobre uma suposta estratégia norte-americana de ressaltar aspectos negativos da tríplice fronteira, com a finalidade de futuramente de legitimar a invasão e a tomada de poder, realizar a exploração dos recursos naturais, sobretudo o “aquífero guarani” que é um grane reservatório e água subterrâneo. Ou seja, as perspectivas mais comuns sobre a tríplice fronteira por um lado estaria ligada ao terrorismo contra os E.U.A e em outro a região aparece como um espaço de riquezas naturais e culturais, própria para o turismo. Além dessas, há uma outra abordagem mais

contemporânea, que inclui os aspectos simbólicos da tríplice fronteira (ARAUJO PEREIRA, 2014).

Se por um lado, a tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina é um espaço de diversidade cultural, por outro, é um espaço marcado pelo conflito. Há uma valorização da colonização gaúcha e europeia em detrimento a uma invisibilidade, por exemplo, da população negra e, conseqüentemente, ao povo-de-santo na região fronteira. Não existem dados oficiais sobre a população negra na tríplice fronteira, mas podemos verificar alguns dados, Foz do Iguaçu tem aproximadamente 290 mil habitantes (IBGE, 2015) e cerca de 35% dessa população é negra (IBGE, 2015). Conforme os sites das prefeituras, Porto Iguaçu conta com aproximadamente 80 mil habitantes, enquanto em Cidade do Leste há cerca de 200 mil moradores, porém não existem dados demográficos atualizados sobre essas duas cidades. Sobre as religiões, em Foz do Iguaçu, cerca de 300 pessoas, se identificaram como religiosos/as de matriz africana ou afro-brasileiras (IBGE, 2015). Pretende-se, aqui, portanto discutir algumas das questões levantadas a partir da pesquisa de campo ainda em andamento, tratando-se das trajetórias do povo-de-santo na tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, temas ainda permanecem invisibilizados. De início, ressaltamos que uma “história definitiva” da formação dos terreiros na tríplice fronteira, já que será sempre parcial e incompleta e terá tantas versões e narrativas quanto se queira escutar.

O Povo-de-santo de Porto Iguaçu

Porto Iguazu (em espanhol é Puerto Iguazú) é uma cidade do estado de Misiones, no extremo nordeste da Argentina, está localizada a 17 km das Cataratas do Iguazu, o turismo é a principal atividade econômica, embora o comércio internacional também se destaque, a cidade faz fronteira com Foz do Iguazu no Brasil e Cidade do Leste no Paraguai.

Em Porto Iguazu não há terreiros. Pelo menos até o momento, nenhum dos/as interlocutores/as sabem da existência. Andreia Benites é argentina, vive em Porto Iguazu e conta que: “En Porto Iguazu no hay terreiros, pero tengo muchos amigos que son “filhos de santo” en Brasil. Así como yo”. Mãe Marina de Ogun também já disse o mesmo, que nunca ouviu falar sobre nenhum terreiro em Porto Iguazu, apesar de que ela tem muitos/as clientes que vêm da Argentina para consultar com o caboclo. Pai Junior de Oxóssi, também falou que em Porto Iguazu não tem terreiros e que: “O povo de lá vem para os terreiros em Foz do Iguazu”, disse ainda que tem filhos/as-de-santo iniciados/as que são Argentinos/as, de Porto Iguazu.

Para Rita Segato (1991), Alejandro Frigerio (1997) e Ari Oro (1999), a presença das religiões de matriz africana na Argentina não é recente, considerando que haviam reuniões de negros/as para “dançar o santo” que é como chamavam (ORO, Ari.1999) Alejandro Frigerio cita um registro de culto religioso afro-argentino:

Solían reunirse a ‘bailar el santo’ [...]. Al son de tamboriles y otros instrumentos africanos se hacían frendas en especies ante un altar afrocatólico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etc. El sacerdote o brujo hacía

invocaciones em su lengua africana que, a veces, eran repetidas o coreadas por laconcurrencia, hasta que alguna de las negras presentes se ponía a bailar, agitándose cada vez más, hasta caer presa de un ataque histero-epileptiforme, seguido de un sopor cataleptoideo, que, según la protagonista, duraba pocos minutos o varias horas. Ya el 'santo' (nombre colectivo del altar o de alguna imagen), estaba 'bailado'; entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo, si estaba allí, o le enviaba algún talismán o amuleto, por medio de sus parientes, si se encontraba lejos (apud FRIGERIO. 2011:21).

Para o povo-de-santo na Argentina, mesmo que existam terreiros em outras partes do país, a maior parte dos religiosos preferem frequentar os terreiros no Brasil, obtivemos indicações de que o terreiro mais próximo de Porto Iguaçu é em Posadas, a 300 km dali, se tratar do terreiro de Umbanda de Mãe Guilhermina de Iansã, que é uma filha de santo argentina de Vó Benedita, que foi a primeira mãe de santo de Foz do Iguaçu - sobre Vó Benedita trataremos mais adiante.

Para o povo-de-santo de Porto Iguaçu, seus terreiros estão do outro lado da ponte, eles ficam localizados em Foz do Iguaçu. Essas pessoas têm residência em Porto Iguaçu e desenvolvem suas práticas religiosas em Foz do Iguaçu.

A região da tríplice fronteira dispõe da facilidade de circulação de pessoas, instituições, porém, há também uma abrangência simbólica que atinge dois pontos entre os religiosos de matriz africana, são eles: o primeiro é que os/as religiosos/as argentinos/as acham que os terreiros brasileiros contam com "mais axé" do que os terreiros de seu país, pois consideram o Brasil como o "lugar da essência" das religiões de matriz africana. O segundo ponto é que eles também atribuem a presença de pessoas negras nos terreiros como fator determinante da existência do

axé que seria, conforme eles/as, a força de realização e vital que está em tudo e todos/as. Resumidamente em conversa argentinos/as nos terreiros de Candomblé de Mãe Marina de Ogum, Mãe Edna de Xangô, Mãe Jó de Oxum, Mãe Amanda de Oxum, de Pai Junior de Oxóssi e nos terreiros de Umbanda de Mãe Baiana de Xangô, de Mãe Marina de Ogum do Ecomuseu e de Mãe Bete de Iemanjá, esses/as religiosos/as acreditam que os terreiros em Foz do Iguaçu têm “mais axé” “mais legitimidade ou tradicionalidade”, do que os terreiros na Argentina e comandados/as por argentinos/as.

A presença da comunidade afro-argentina é resultado do comércio de escravos no final do século XVI e essa população tem sido historicamente subalternizada assim como em outros lugares da América Latina. Um censo de 1778 na Argentina já estimava que em várias províncias do norte, continham mais de 50% da população negra e outras porcentagens elevadas foram registradas no resto do país, isso segundo dados da Secretaria de Direitos Humanos da Argentina, que também aponta: “além da escravidão, a população afro-argentina teve um grande declínio demográfico devido à participação nas guerras de independência onde atuaram na linha de frente nos combates, em seguida sofrendo com a praga da febre amarela, também verifica-se, simultaneamente, um processo social e político de ocultação desses grupos”. Segundo George Reid Andrews, no livro *Afro-Latinoamerica 1800-2000* de 2007, há outros aspectos que explicam a redução drástica demográfica. Em um processo de suburbanização os/as afro-argentinos/as deixaram os bairros centrais das cidades para viverem em áreas mais pobres e periféricas, o que aumentaram sua invisibilidade social, além disso, o processo de

mestiçagem e uma mudança nas categorizações raciais fizeram com que muitos/as negros/as claros/as passassem a ser considerados/as brancos/as, eles/as se tornaram cada vez mais numerosos/as, a partir da segunda metade do século XIX, quando a política econômica do país, baseada na agroexportação, incentivou uma onda de imigração europeia para suprir a mão de obra e substituir a população miscigenada, considerada inferior. O impacto dessa política causou a duplicação da população branca. Entre 1869 e 1895, ela saltou de 1,8 milhões para 4 milhões. Em 1914, os/as imigrantes vindos/as da Europa já representavam cerca de 30% da população argentina, índice que ajudava a reforçar a predominância do imaginário europeu no país latino-americano.

Dentre as religiões de matriz africana que se encontram na tríplice fronteira, Pai Junior de Oxóssi conta que o povo-de-santo de Porto Iguaçu tem maior afinidade ou procura pela Umbanda, conta: “eles gostam do culto das entidades como Exu, Pomba-gira, Caboclos, Pretos-Velhos, Marinheiros e Erês, acho que inclusive pela facilidade que eles têm com o idioma pelo sincretismo que existe dos orixás com os santos católicos que a Umbanda proporciona”, o pai de santo continua: “os argentinos têm uma certa rejeição pelo Candomblé, eles ainda têm muito da orientação católica, da orientação evangélica e isso incide de forma geral na renúncia pelo Candomblé, seja pela rejeição do sacrifício de animais em práticas religiosas seja pela forma de iniciação no Candomblé, por exemplo. Eles provavelmente, veem algo do mal cristão nisso tudo, por isso preferem a Umbanda, pela aproximação com o cristianismo por meio do sincretismo religioso”.

Conflitos de certa intensidade ocorrem entre os/as pais/mães de santo argentinos/as mais experientes (que já cortaram relações com seus próprios pais/mães brasileiros/as, (geralmente já falecidos/as) e seus pares brasileiros. A partir da observação dos/as religiosos/as de matriz africana na fronteira entre o estado do Rio Grande do Sul no Brasil e a Argentina, Ari Oro explica que “líderes argentinos mais jovens ainda possuem brasileiros como guias espirituais, e se não os têm, os veem com melhores olhos do que seus compatriotas mais antigos. Os religiosos argentinos veteranos já não se impressionam tão facilmente com os diplomas religiosos de seus vizinhos”(ORO, Ari Pedro, 1999: 12).

O Povo-de-santo de Cidade do Leste

Cidade do Leste (em espanhol é Ciudad del Este) é a segunda maior cidade do Paraguai, atualmente fica apenas atrás da capital Asunción, possui uma das maiores zonas francas de comércio do mundo, o fluxo de pessoas, objetos e instituições acontece pelo Rio Paraná, nesse caso sobre a Ponte da Amizade que a liga a cidade de Foz do Iguaçu.

Conhecida como “Vó Benedita de Nanã”, foi uma mãe de santo de Foz do Iguaçu que é tida por muitos como a reuniu os/as brasileiros/as, paraguaios/as e argentinos/as nos terreiros, essencialmente em Foz do Iguaçu. Pai Junior de Oxóssi conta que era na casa de Vó Benedita, que o povo-de-santo se encontrava “Lá iam, Mãe Marina, Mãe Edna, Mãe Cida de Obaluaiê, Pai João Carlos, junto aos/as seus/as filhos/as de santo”. Disse que era frequente aparecer por lá clientes

paraguaios/as e argentinos/as e frisou que não somente no terreiro de Vó Benedita que isso acontecia, mas em outros terreiros era igual, era comum ver brasileiros/as, paraguaios/as e argentinos/as, mas o primeiro terreiro onde isso aconteceu foi o de Vó Benedita.

Pai Junior de Oxóssi é de Candomblé e também de Umbanda, nasceu em Foz do Iguaçu e foi também iniciado nessas religiões na cidade, por Mãe Juracema de Oxum, na nação angola, e posteriormente, transferindo-se para o Candomblé de Ketu. Junior é o pai de santo do Axé Ouro Verde e as raízes de seu axé estenderam-se para Cidade do Leste no Paraguai e a Porto Iguaçu na Argentina, como ele conta “Cerca de 80% de meus filhos de santo são paraguaios ou argentinos”.

Os terreiros estabelecidos em Cidade do Leste, são ligados a Pai Junior de Oxóssi, ele conta: “há dois terreiros descendentes de meu axé no em Cidade do Leste. Um deles é o de Lilian de Iansã e de Pedro de Xangô, desde o ano 2000 e o outro é de Marisa de Iansã, que também por volta de 2003, fundou seu terreiro em Cidade do Leste. Tem também o Leandro de Xangô, que é meu filho de santo e que tem seu terreiro em Asunción, desde os anos 1990”.

Os/as pais/mães-de-santo paraguaios/as são brancos/as. E isso me instigou a investigar sobre a população afro-paraguaia. O historiador argentino residente no Paraguai Ignacio Talesca, em seu artigo “A Historiografía Paraguuaia y Los Afrodescendientes” (2008), apresenta os resultados de uma revisão historiográfica sobre os/as afro-paraguaios/as. Ele afirma que Josefina Pla, com o trabalho “Hermano Negro”, de 1972, o primeiro trabalho relevante em que se trata da

escavidão no Paraguai utilizou fontes como o Arquivo Nacional de Asunción – ANA, analisou desde o período escravagista até a Guerra da Tríplice Aliança, Talesca cita Pla “actitudes sórdidas y crueles” que estão descritas nos materiais do arquivo nacional “constituyen la excepción”, exprimindo sua frase célebre: “los esclavos felices no tienen historia”. Talesca aponta que, por outro lado, pode-se pensar que os documentos do Arquivo Nacional de Asunción, representam essa minoria de escravizados/as livres que puderam, por alguma razão, acessar os estados nacionais. O historiador estadunidense John Hoyt Williams aprofundou as investigações no ANA e na obra de Josefina Pla (Williams John Hoyt, 1974) ele analisou o livro *Hermano Negro* e para Ignacio Telesca sobre o trabalho de Williams disse “sin decir lo explícitamente queda claro que para él, no todos los afrodescendientes se sentía o no eran considerados como hermanos”. O tema da abolição da escravidão no Paraguai, desde o decreto do ventre livre até o final da abolição, depois da Guerra da Tríplice Aliança, foi também tema do trabalho de Jerry Cooney em seu artigo publicado em 1974, ele analisa fundamentalmente os alcances da lei e o processo da abolição, tendo como marco a Guerra da Tríplice Aliança, relaciona dados do censo de 1846 no Paraguai. Ignacio Telesca conclui sobre o artigo de Cooney, afirmando que “faltan aún investigaciones más concretas y seriales como por ejemplo sobre la venta de esclavos, entrada y salida de esclavos, profesiones, familias, diferenciación entre la ciudad y el campo, etcétera”. De acordo com Talesca a característica comum desses trabalhos é considerar os/as afro-paraguaios/as como um grupo homogêneo e distinguível do resto da sociedade, considerando apenas o surgimento, o desenvolvimento e um

“desaparecimento”, sem problematizar as identidades paraguaias (TELESCA, 2008).

Não existem dados oficiais sobre a composição racial ou étnica da população paraguaia, devido a Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos do Paraguai não incluir o item raça ou etnia, embora incluam a porcentagem de indígenas que habitam o país. A população do Paraguai, que antes da Guerra do Paraguai ou da “triple-aliança” (1864-70) era de 500.000 habitantes, foi reduzida a menos da metade depois do conflito. A evasão por questões políticas ou econômicas também contribuiu para a baixa densidade demográfica.

Sobre os/as filhos/as de santo paraguaios/as, Pai Junior de Oxóssi explicou: “eles aprendem e falam lorubá perfeitamente, tudo cantado, rezado assim como no Brasil”. Contou também que: “os paraguaios, assim como os argentinos, são ainda mais dedicados aos orixás do que os brasileiros, elas prestam mais atenção nas coisas. Além disso, eles enfrentam dificuldades nos terreiros seja pela “confusão” da relação dos idiomas espanhol e português e o ioruba, seja pelas complicações possíveis de se viver em uma cidade e frequentar o terreiro em outra”. Disse: “aqui, no Brasil aprendemos assim também o lorubá, aos poucos. Mas, se for cantar em português, eles vão cantar, só que daí então com sotaque”. O pai de santo contou que aprendeu guarani para melhorar a comunicação com o povo-de-santo de Cidade do Leste: “Eu também tive que aprender um idioma com os paraguaios, eu falo Guarani. Aprendi para me comunicar com eles, com a convivência eu aprendi”.

Certa vez, em uma conversa, ele me explicou que assim como no Brasil, os caboclos são as entidades que representam os donos da terra no Paraguai, disse:

“No Brasil existem dois tipos de caboclo, os chamados caboclos de couro, que são os boiadeiros que representam o homem rural e existem os caboclos de pena, que são os espíritos de indígenas” - vale lembrar que os caboclos são espíritos afro-indígenas presentes nas religiões afro-brasileiras, principalmente na Umbanda – Pai Junior continuou dizendo que “no Paraguai também se encontram dos dois tipos de caboclos, só que, se tiver caboclo de pena, ao invés de falar português, a entidade vai falar o idioma guarani, por que ele é um índio paraguaio e é em guarani que o caboclo vai dar as consultas, orientações espirituais e dar receitas de remédios”.

Pai Junior disse que houve um desses caboclos que falam guarani em Foz do Iguaçu, contou que era uma entidade bastante conhecida pelo povo-de-santo da tríplice fronteira, tratava-se do Caboclo Aimoré de Vó Benedita. Pai Junior disse que quando o caboclo estava em Vó Benedita, ela/ele falavam guarani, inclusive com paraguaios/a e demonstrava bastante desenvoltura. Segundo Pai Junior a representação do caboclo como índio, é o que une o povo-de-santo do Paraguai, Argentina e Brasil, pois se a entidade representaria o dono da terra aqui no Brasil pelo índio ou pela figura do próprio caboclo que seria o “mestiço, entre o branco e o índio”, assim como no Paraguai e na Argentina, disse: “por que aqui nessa região tinha indígenas, tinha xamãs e tanto brasileiros como paraguaios e argentinos sabem que eles são os donos das terras. São ancestrais, assim como os africanos, os primeiros a cultuar as forças da natureza aqui nesse lugar”. Assim, é essa figura do indígena e/ou o caboclo ou mesmo negro, ou ainda a “miscigenação” entre esses/as, comum no imaginário e nos cultos entre o povo-de-santo do Brasil,

Paraguai e Argentina, que teriam aproximados os/as religiosos/as e facilitado suas amizades.

O Povo-de-santo em Foz do Iguaçu

Foz do Iguaçu está localizada no extremo oeste do estado do Paraná, na divisa do Brasil com o Paraguai e a Argentina, a cidade é um dos centros turísticos mais importantes brasileiros. Dentre diversas visões acerca do estado do Paraná, a que mais se destaca, é a de uma região multiétnica com um grande contingente populacional de origem europeia, porém, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) 24% da população desde 2010 se autodeclara negra, o que configura o estado do Paraná com a maior população negra do sul do Brasil.

Entre um dos fatores para o surgimento dos terreiros de Umbanda e Candomblé em Foz do Iguaçu está a imigração de populações atraídas pela construção e inauguração da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Os/as religiosos/as vieram de regiões em onde o Candomblé tem um maior visibilidade como o Nordeste e os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e o Rio Grande do Sul. Essas pessoas vieram em busca de melhores condições de vida e principalmente, para trabalhar. Alguns/umas deram continuidade à trajetória religiosa fazendo a reconstituição das famílias de santo em Foz do Iguaçu. Assim a formação do das religiões afro-brasileiras na tríplice fronteira teve início com o povo-de-santo de Foz do Iguaçu que entre as décadas de 70 e 80 fundaram os primeiros terreiros.

Mãe Marina de Ogun veio de São Paulo nos anos 90 e estabeleceu seu terreiro no bairro Morumbi. Ela conta que até mesmo sua vinda para Foz do Iguaçu teve a interferência de seu caboclo. Ela vivia estabelecida em um espaço alugado para o terreiro em São Paulo e a comunidade já contava inclusive com vários/as filhos/as de santo já iniciados/as. Até que um dia, o caboclo¹ falou pra quem estava no terreiro, que, Mãe Marina e sua família deveriam se mudar pra Foz do Iguaçu, no Paraná e quem quisesse deveria ir junto. Sete Laços disse isso logo após ter recebido o pagamento de uma promessa de um cliente, tratava-se um lote para o estabelecimento do terreiro.

Mãe Marina conta que foi por causa de seu caboclo, Sete Laços, que começou a ser cada vez mais procurada por pessoas que buscavam a ajuda religiosa, Mãe Marina de Ogun chega até hoje a ser conhecida por muitos como a “Marina do Boiadeiro”. Ela nos conta que seu caboclo é muito importante em sua vida, disse: “foi ele quem me deu a casa onde eu vivo, onde criei minhas filhas, meus/minhas filhos/as de santo e é esse caboclo que garante minha subsistência”, contou emocionada.

¹ Os caboclos exercem um papel fundamental no relacionamento dos povos de terreiro, pois eles são encarregados de trazer mensagens dos ancestrais, principalmente de entes queridos falecidos há pouco tempo. Eles aconselham, recomendam pequenas oferendas para resoluções dos problemas. Para Jocélio Teles dos Santos a presença dos caboclos no Candomblé, mesmo em terreiros de origem nagô não deve ser encarada como uma fusão entre grupos africanos e indígenas. A partir da visão dos religiosos das religiões afro-brasileiras, o culto aos caboclos é uma representação simbólica do que seria a cultura indígena. Mas, deve-se descartar a visão de que tal fenômeno se trate de um “sincretismo afro-ameríndio”.

Da família de santo que estava em São Paulo apenas um casal de filhos de santo acompanharam a mãe de santo, vieram junto, Mãe Ângela de Iemanjá e Pai Elias de Oxóssi. Mãe Ângela de Iemanjá é Equede, que é um nome dado para o cargo feminino de grande valor religioso afro-brasileiro. Equede é o equivalente ao cargo masculino de Ogã. Pai Elias de Oxóssi é Ogã e exerce a função de Axogun que é o homem responsável pela imolação de animais no terreiro. Foi Pai Elias quem veio primeiro para Foz do Iguaçu, ele conta que o caboclo Sete Laços disse: “o terreno que vai ser meu, tem uma árvore no fundo do quintal e vai ser ao redor dessa árvore que minha casa vai ficar”. E foi exatamente o que Pai Elias encontrou, então, foram comprados três lotes, um ao lado do outro, em Foz do Iguaçu, no bairro Morumbi. No primeiro lote fica o espaço do terreiro, no terreno do meio ficam a horta e o pátio, e no último lote, a residência de Mãe Marina, assim foi fundado o terreiro Ilê Asé Oju Ogún Fúnmilaiyó..

Depois de algum tempo, Pai Elias e Mãe Ângela compraram uma casa na frente do terreiro de Mãe Marina, mas antes disso, todos viveram numa na mesma casa. O Caboclo de Mãe Marina, seu Sete Laços, tornou-se famoso na tríplice fronteira e em uma de suas cantigas, assim canta:

“Eu sou aquele boiadeiro. Sou aquele boiadeiro / Morador de
fronteira / Quando eu pego meu berrante / Eu pego meu berrante /
O meu gado vem ligeiro“.

Sete Laços, por meio dessa cantiga, tomou o espaço da tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina como uma característica para si próprio, e essa

identificação atinge dois pontos. Por um lado, acerca-se dos espaços, da invenção dessa cantiga em que o caboclo narra onde mora, descrita na seguinte frase: “eu sou aquele boiadeiro, morador de fronteira” e por outro lado, é inevitável não perceber que essa inclusão da categoria fronteira na cantiga é um fator característico do caboclo, algo simbólico e que diferencia-o de outros caboclos, pois como Mãe Marina conta: “eu acho que ele é o único que canta essa cantiga”.

O Terreiro de Mãe Carmem de Ogum, também está localizado no bairro Morumbi, em Foz do Iguaçu, desde a década de 1980, mas atualmente realiza apenas práticas religiosas internas, não sendo abertas ao público.

Mãe Jô de Oxum, assim como Pai João Carlos de Oxóssi e Mãe Edna de Xangô, foram filhos/as de santo do pai de santo conhecido como Kafu, que teve seu terreiro de Candomblé nação Jejê, localizado no Jardim América em Foz do Iguaçu. Após seu falecimento, seus filhos de santo transferiram-se para a nação Ketu com outros pais e mães de santo.

O Ilê Asé Igba Odé fica no bairro Porto Meira, em Foz do Iguaçu, fundado por Pai João Carlos de Oxóssi, sendo o primeiro terreiro de Candomblé de Foz do Iguaçu, instaurado em meados da década de 1970. Atualmente, o terreiro é liderado por Mãe Amanda de Oxum, que é paraguaia e tem muitos filhos de santo no Paraguai e na Argentina.

Mãe Jô de Oxum é a mãe de santo do terreiro de Candomblé Ilê Asé Ya Omim Deró, que fica no Jardim Panorama. A filha biológica de Mãe Jô de Oxum, conhecida como Leyde de Iansã, foi iniciada na nação Jejê pelo Pai João Carlos de

Oxóssi. Mãe Leyde de Iansã tem seu terreiro, o Ilê Axé Igba Egunita Megê, estabelecido no bairro Cognópolis.

O Ilê Alaketu Bayó Asé Baru Orobolape é o terreiro de Mãe Edna de Xangô, localizado no jardim Canadá e fica próximo do terreiro de Pai Hidelmar de Oxum, que fica na região da Vila A.

É na região do Porto Meira que fica localizado o terreiro de Candomblé Angola de Mãe Juracema de Oxum e o terreiro de seu filho de santo que também é Pai de santo: Junior de Oxóssi da Casa de Asé Ouro Verde, no bairro Ouro Verde.

A Mãe de Santo Maria Benedita Ribeiro, conhecida como Vó Benedita de Nanã, foi uma liderança dos terreiros em Foz do Iguaçu e sua fama se estendeu para o Paraguai e a Argentina, onde teve/tem muitos/as filhos/as iniciados/as. Vó Benedita foi a fundadora do primeiro terreiro da tríplice fronteira, localizado até hoje na região central de Foz do Iguaçu. Iniciada na Jurema, tinha como práticas religiosas também a Umbanda e o Candomblé. Após o falecimento de Vó Benedita, a comunidade de seu terreiro somente passou a realizar atividades internas para o povo-de-santo da própria casa. Foi ela também quem começou a Festa em Homenagem a Iemanjá, em 1976, às margens do Rio Iguaçu e do Rio Paraná.

A trajetória e a formação do povo-de-santo da tríplice fronteira em Foz do Iguaçu não ocorreram, contudo, simplesmente pela transposição das famílias de santo e das nações de outros locais para a cidade, sem choques ou impedimentos. Para Mãe Marina a migração religiosa também trouxe alguns problemas adicionais, por exemplo, quando ela estabeleceu seu terreiro, sofreu rejeição do próprio povo-de-santo da cidade, disse: “eu acho que isso aconteceu porque, era nova na

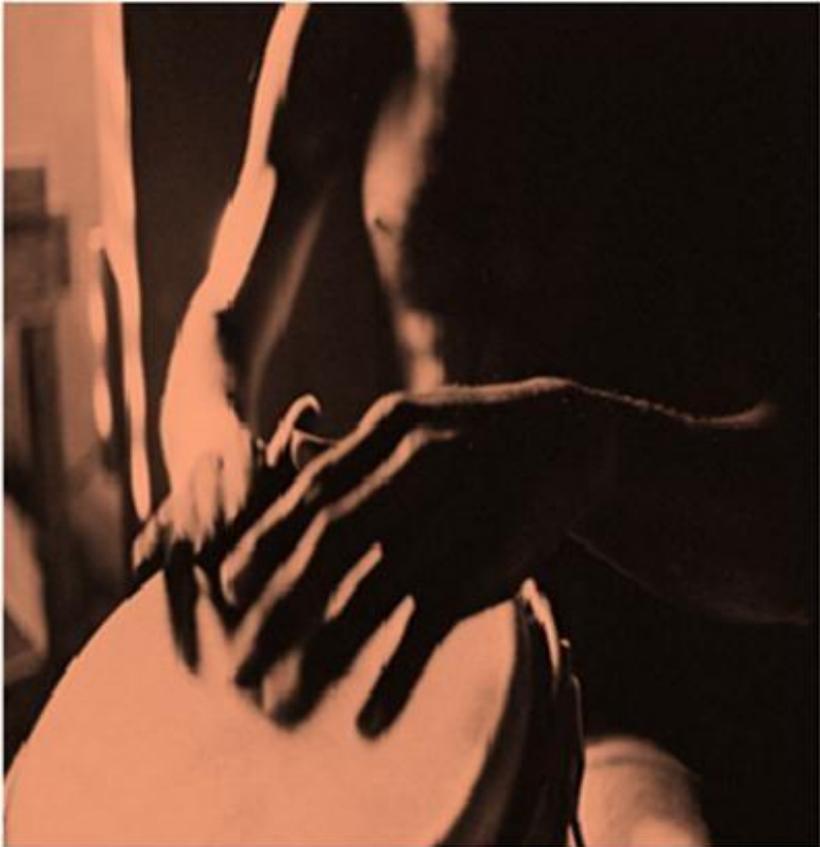
cidade”, contou que os/as religiosos/as de outras casas não costumavam ir visitar seu terreiro, nem mesmo em dias de festa.

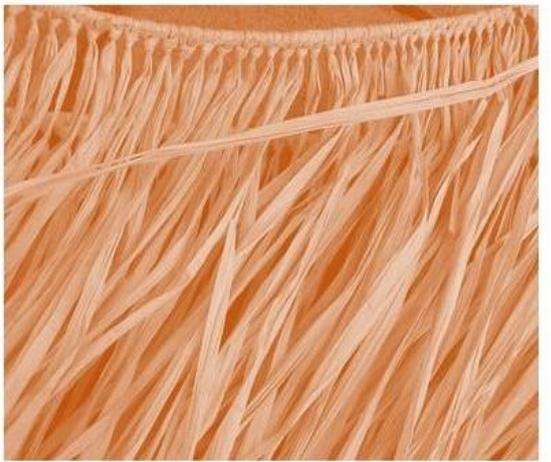
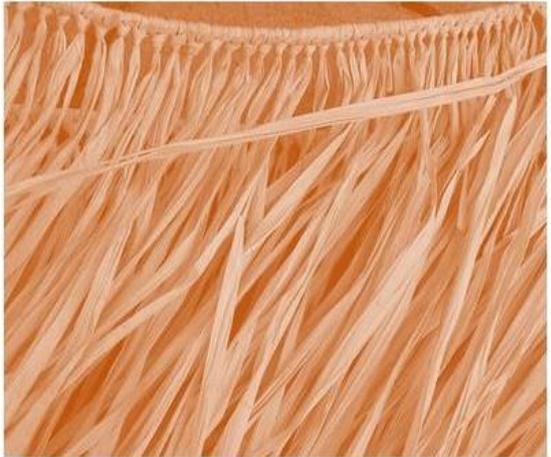
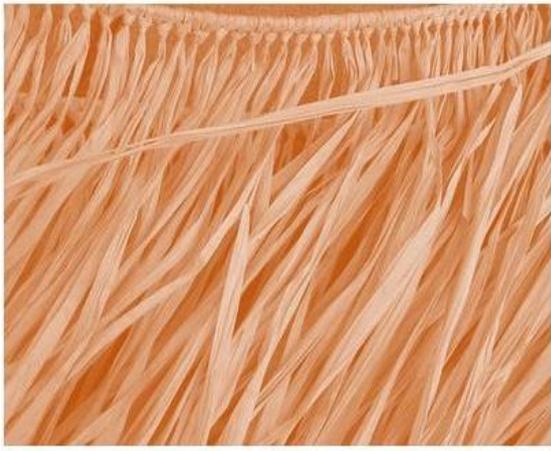
Além dos conflitos pessoais e de ordem religiosa dentro e fora da comunidade, os terreiros também têm problemas com conflitos de espaço, ambientais e políticos, por exemplo: os terreiros de Umbanda da tríplice fronteira, em sua maioria, têm suas ascendência, principalmente, do estado do Rio Grande do Sul, como é o caso de Mãe Marina de Ogum, líder do Centro Espirita Ogum Beira Mar, conhecida como Mãe Marina do Ecomuseu, porque seu terreiro fica localizado atrás de um Ecomuseu, no bairro Jardim Itaipu, em Foz do Iguaçu (o Ecomuseu é um museu mantido pela Itaipu sobre a história da usina e da região brasileira onde foi construída a hidrelétrica) Mãe Marina conta que seu terreiro era localizado na vila A, que é um bairro de classe média-alta em Foz do Iguaçu. Na década de 1980, porém, Mãe Marina ganhou um terreno da Usina Hidrelétrica de Itaipu, localizado atrás do Ecomuseu (ela foi convidada a se retirar da Vila A) com novas instalações construídas propriamente para o terreiro. Diferente da localização anterior, contudo, a atual localização fica numa região de classe baixa. Este é apenas um exemplo de conflito por espaço que acontece em Foz do Iguaçu e que mostra que a tomada de decisões ambientais envolve acordos de poder da elite predominante e de seus dispositivos e instituições, num processo de remoção de pessoas e práticas culturais indesejadas.

Há um outro terreiro que enfrenta uma situação de conflito ambiental: o terreiro de Umbanda de Mãe Baiana, localizado na região central de Foz do Iguaçu no bairro Boicy, teve início com a formação do bairro, em uma área

ocupada/invadida às margens do rio M'Boicy. Atualmente, a região é um bairro reconhecido pela prefeitura, com abastecimento de água e energia elétrica. Porém a população desse bairro vem sofrendo alguns problemas, já que o rio M'Boicy foi canalizado e hoje recebe o esgoto de várias residências do entorno. Além do mau cheiro, quando chove o rio transborda e a água invade as casas da vizinhança, incluindo a casa e o terreiro de Mãe Baiana, que relata: “as pessoas jogam lixo e esgoto no rio. E quando chove, o rio transborda e água adentra nossas casas. Não sabemos o que fazer com essa situação”.

Assim os terreiros de Foz do Iguaçu mantêm-se de maneira muito singular, uma vez que tida como manifestação religiosa e cultural da cidade são os únicos espaços religiosos que não possuem isenção de impostos, assistida por lei, ao contrário de outros espaços religiosos que gozam deste direito. Tampouco há referência aos terreiros de Foz do Iguaçu nos informativos e manuais turísticos da cidade, diferentemente do que acontece com outras religiões. Há uma oposição das autoridades locais em reconhecer o dia 20 de Novembro, Dia da Consciência Negra, como feriado municipal, uma vez que a demanda da comunidade negra local e dos terreiros se manifesta de maneira bastante participativa ao reivindicar seus direitos. Mesmo após a promulgação da Carta Magna (BRASIL, 1988) que garante a liberdade de culto, com a instituição do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa e a criação da Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, ainda são inúmeros os casos de intolerância religiosa em relação aos praticantes das religiões de matriz africana na tríplice fronteira e especialmente em Foz do Iguaçu.





2. O TERREIRO VISTO POR DENTRO

Os espaços onde se realizam as práticas religiosas afro-brasileiras são conhecidos por muitos nomes, “roça”, “casa de santo”, “ilê”, entre outros, entretanto a palavra “terreiro” é usada frequentemente por diferentes comunidades e religiosos/as, inclusive é o nome que as políticas públicas e o Estado utilizam no Brasil para se referirem a esses grupos. Os terreiros concebem que os espaços e os objetos contem axé, isto é, possuem força de realização, energia vital das religiões afro-brasileiras que esta em tudo e todos/as. O terreiro é concebido como um ser vivo, ao qual se deve, por vezes, prestar homenagens, proporcionando oferendas como grãos, flores, frutas. Resumidamente, ao chegar em um terreiro a “fachada” é o primeiro espaço que pode ser visto por quem está do lado de fora, na rua. Quem entra, logo se depara com o “quarto de Exu” que sempre fica próximo à entrada ou ao lado do portão. O barracão é um espaço onde acontecem as cerimônias públicas. E os “quarto-de-santo”, são reservados às cerimônias privadas ou seja, apenas os/as religiosos/as tem acesso a eles, pois neles são guardados segredos como por exemplo, os atos da iniciação religiosa. A “cozinha” do terreiro também contém muitos segredos, por ser o local onde são preparadas as oferendas. Porém as práticas religiosas afro-brasileiras não se restringem apenas aos muros dentro dos terreiros, muito pelo contrário, é comum que as oferendas sejam levadas para outros lugares, como rios, mares e matas, ou ruas, cemitérios e encruzilhadas. A seguir anotaremos mais sobre esses espaços:

Os terreiros não são tão identificáveis ou reconhecíveis, já que se misturam aos cenários urbanos com as fachadas das residências que podem inclusive abrigar suas instalações. Não chamar a atenção, até mesmo por meio do espaço construído, é uma estratégia das religiões afro-brasileiras, como prevenção aos ataques oriundos do racismo religioso que as comunidades frequentemente são vítimas. Na maior parte das vezes, quando nos deparamos com terreiros, eles são reconhecidos por alguns determinados objetos religiosos que os caracterizam:

Por exemplo, podemos identificar os espaços religiosos afro-brasileiros pelas folhas de “Mariwo” que são as folhas do dendezeiro e ou da palmeira colocadas ao redor das portas e janelas como uma cortina que os/as religiosos/as acreditam proteger das coisas ruins e também para apaziguar a cólera de Ogun que é o orixá metalúrgico e guerreiro. Outra planta comum que pode também indicar os espaços religiosos de matriz africana é o “Peregun”, que por ser de uso indispensável e cotidiano nos terreiros, é comum vê-lo plantado no entorno dessas comunidades. Há ainda as “Quartinhas” ou “Quartilhões” que são basicamente vasos de barro com água que são colocados junto aos portões de entrada dos terreiros.

Outro importante elemento, talvez o que mais facilite o reconhecimento de um terreiro é uma bandeira branca hasteada, essa bandeira na maioria dos terreiros é chamada de “a bandeira de Tempo”, que é uma divindade relacionada ao tempo cronológico e ao clima, representado por uma bandeira de pano branco num bambu, colocada numa altura superior ao telhado do terreiro. Algumas outras casas consagram essa bandeira como sendo de Oxalá, da mesma forma é feita de tecido e trocada anualmente. Esses e outros elementos das religiões de matriz

africana ou afro-brasileiras podem nos dar sinais de que alguns espaços se tratam de terreiros, certamente sem contar com as placas de identificação que cada vez mais aparecem nas fachadas dessas comunidades que ainda por medo não procuram chamar atenção.

O barracão é onde são realizadas as cerimônias religiosas afro-brasileiras públicas. É o espaço onde acontecem as festas, as recepções dos/as visitantes, vestiário das divindades e também pode servir como dormitório. No barracão ficam alguns dos elementos arquitetônicos mais importantes, por exemplo, os atabaques que são os três tambores religiosos afro-brasileiros, o "rum", o "rumpi" e o "lé", ou "ilu, ilu osi e ilu otun" antigamente ficavam escondidos ou prontos para serem escondidos facilmente, na época que a polícia invadia os terreiros para impedir as cerimônias, os atabaques eram um dos principais alvos das apreensões, assim como assentamentos, roupas e outros instrumentos musicais e que por isso era comum serem inseridos ou tocados em um vão na parede que ainda era coberto por uma cortina, para esconder ainda mais os tocadores e os tambores, pois caso a polícia chegasse se soltavam as cortinas que os esconderiam, nesse época assim também todos/as se voltavam para as imagens de santos/as católicos/as fingindo que estavam rezando para eles/as, omitindo o culto das divindades afro-brasileiras, até hoje alguns terreiros ainda permaneceram com os tambores nos vãos das paredes, assim como as imagens dos/as santos/as católicos/as, mesmo que alguns tiraram ou as substituíram por imagens de divindades afro-brasileiras ou africanas.

A cadeira do/a pai/mãe-de-santo é outro elemento arquitetônico bastante importante, essa cadeira pode ser feita de diversos materiais mas principalmente de vime que é uma espécie de cipó ou de madeira, a cadeira do/a pai/mãe-de-santo representa são somente o próprio pai/mãe-de-santo mas também os/as pais/mães-de-santo antecessores/as, a cadeira é um trono afro-brasileiro por isso é um símbolo de autoridade religiosa e somente seu/sua dono/a pode sentar-se nela, está sempre muito enfeitada seja com motivos das divindades afro-brasileiras ou ainda com panos ou saias amarradas, a cadeira do pai/mãe-de-santo é saudada como se fosse o/a próprio/a, mesmo que o dono/a não se encontre no terreiro e as vezes nem mesmo vivo/viva, isso porque alguns terreiros trocam as cadeiras quando o/a pai/mãe-de-santo morre, assim o/a sucessor/ra recebe uma nova cadeira, mas a do/a ancestral permanece no barracão representando o/a próprio/a divinizado/a.

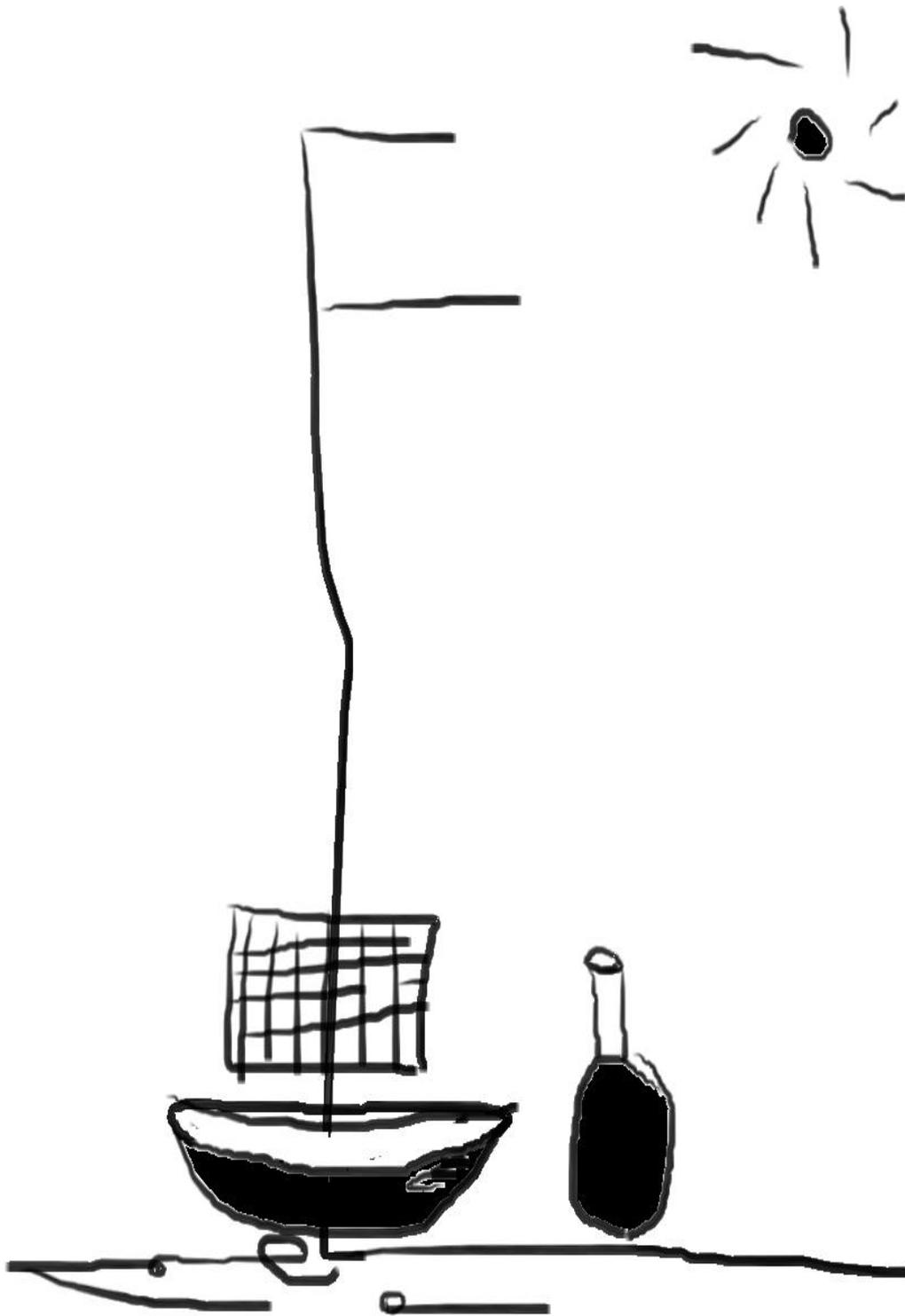
No barracão outro elemento que chama atenção na arquitetura dos terreiros é o forro por que é feito com um tecido esticado, esse pode ser em cores variadas, mas na maioria das vezes é mesmo um tecido de cor branca. Outra variação do forro são as bandeirinhas, feitas de papel, às vezes feitas em forma de triângulo ou tiras, são colocadas como varais no forro, podem ser coloridas, mas o comum é que sejam na cor branca. Tanto o forro de tecido quanto o forro de bandeirinhas são trocados anualmente, principalmente nas festas das divindades padroeiras dos terreiros.

O “Ixé” é um marco zero ou fundador do terreiro, ele fica no chão, no meio do barracão, e representa o Aiyé que é a terra, logo em cima do Ixé no teto escondida

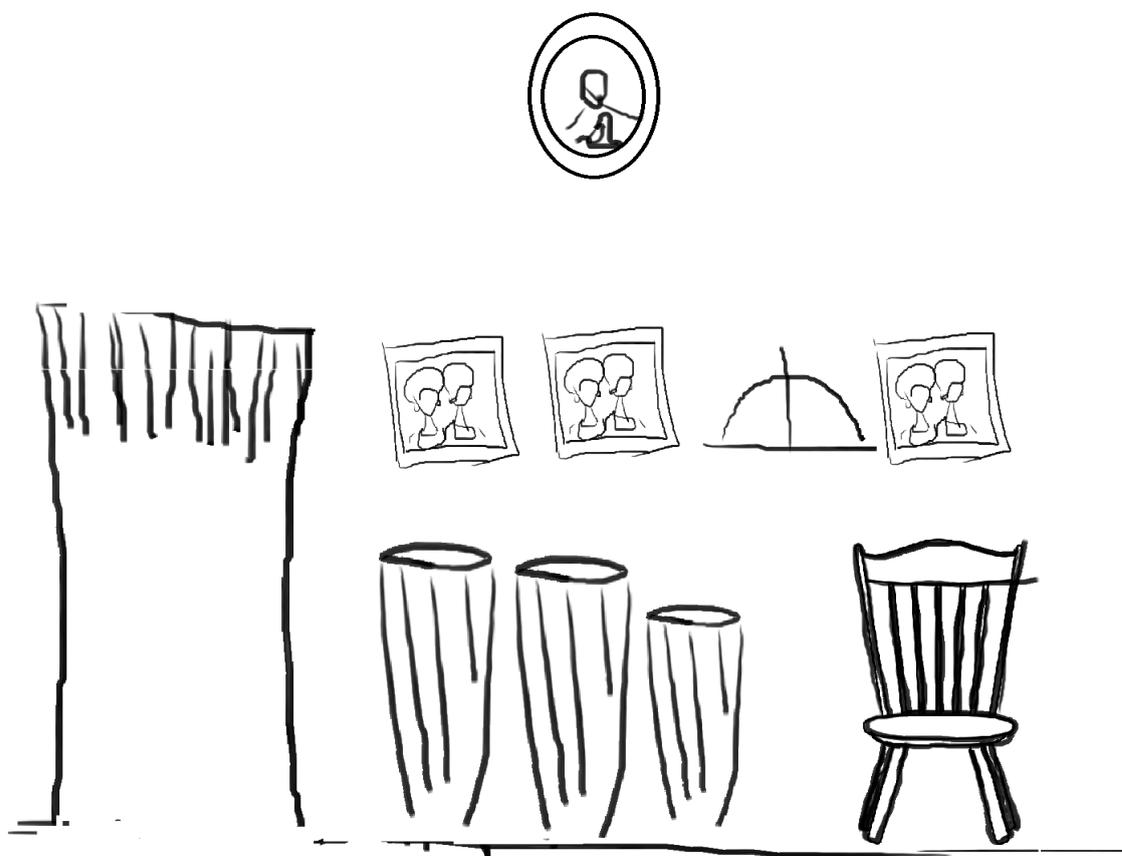
pelas bandeirinhas ou tecidos está a “Cumeeira”, na qual representa o Orun, o céu das religiões afro-brasileiras ou de matriz africana, quando um terreiro é fundado uma das primeiras coisas a serem feitas é plantar o axé, isso significa, instituir o Ixé e a Cumeeira, na qual no chão são enterrados alguns objetos que recebem oferendas, e no alto são colocados outros elementos. O Ixé e a Cumeeira são consagrados a alguma divindade afro-brasileira, por exemplo, no terreiro de Mãe Marina, o Ixé é de Xangô e a Cumeeira é de Iemanjá. Os/as religiosos/as salientam que Ixé e a Cumeeira não devem ser entregues a divindades coléricas pois estes/as não conseguiriam controlar seus ímpetos e poderiam desestabilizar o terreiro/axé.

Comumente só os/as religiosos/as iniciados/as podem entrar nos “quartos-de-santo” e mesmo assim se estiverem com o “corpo limpo” isto é, sem terem tido relações sexuais, ingerido bebida alcoólica no mesmo dia ou no dia anterior, entre outras coisas, todo esse respeito deve-se aos quarto-de-santo é porque neles são guardados objetos, ingredientes e os eminentes “assentamentos” ou “igbás”, que são objetos que representam as próprias divindades afro-brasileiras, os/a referidos/as santos/as. Os quartos-de-santo são construídos pelos/as próprios/as religiosos/as em mutirões, podem ser feitos de alvenaria, madeira, pedras, bambu ou palha, dependendo dos elementos que se relacionam aos/as divindades donas dos quartos. Impérios/estados é isso o que os quartos-de-santo representam, pois se na África, Ogun é consagrado em Ire, Xangô em Oió, Oxóssi em Ketu, os quartos-de-santo representam esses impérios/estados nos terreiros, ou seja, o terreiro é entendido como uma “África em miniatura” representada no Brasil, por

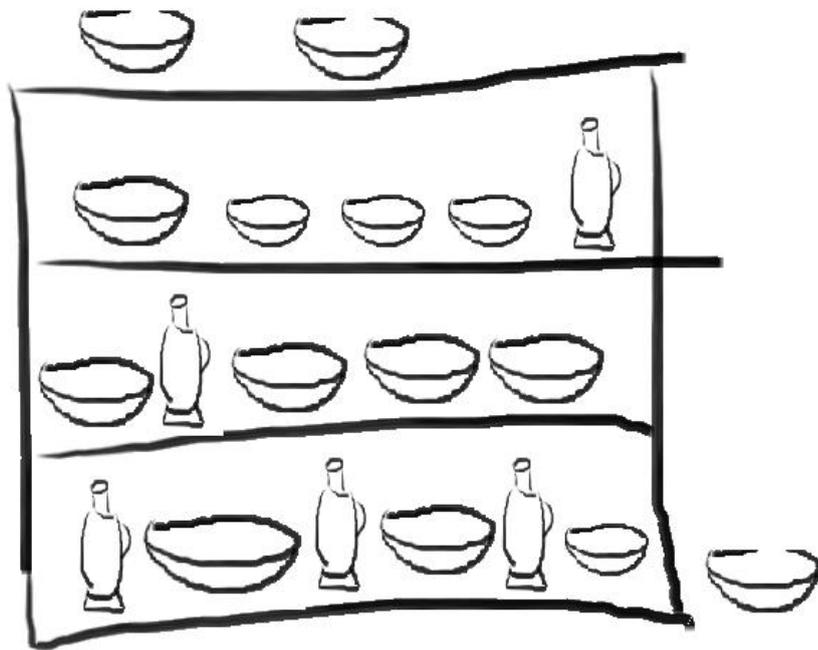
isso também que algumas divindades podem ficar próximas/longe umas das outras, ou seja como um mapa, o terreiro por meio dos quartos-de-santo rememora ou representa as proximidades, distancias e igualmente as amizades, inimizades das divindades e seus lugares consagrados, mesmo as vezes miticamente. Dessa forma nos terreiros, o quarto-de-Exu sempre ficara longe do quarto-de-Oxalá por inimizades deles, já quarto-de-Xangô e o quarto-de-lansã podem ser o mesmo já que são um casal, igualmente ao quarto-de-Obaluaie, Omolu, Nanã, Iewa, Oxumare e Ossain que podem ficar juntos/as pois são da mesma família de divindades.



Bandeira de Tempo. Foz do Iguaçu. 2015.



Barracão, Mariwo, Ixé, Atabaques, Cadeira. Foz do Iguaçu. 2015.



Quarto-de-santo, Esteira, Assentamentos. Foz do Iguaçu. 2015.



Quarto-de-Exu. Foz do Iguaçu. 2015.

Divindades como Iroko, Danko e Iyámim não precisam de quartos-de-santo, isso é, seus assentamentos são especiais ou peculiares, porque são alocados em árvores, por exemplo, Iroko fica na Gameleira Branca, Danko no Bambuzal e Iyámim na Pitangueira, os assentamentos podem ser feitos nas raízes ou nas copas das árvores. Divindades como Ossain, Oxóssi, Ogun e Exu, também tem seus quartos-de-santo fora do barracão. Um Itan, isso é um mito, conta que Exu, foi expulso da casa de sua mãe que é Iemanjá, Oxóssi, seu irmão, o desobedecendo às ordens maternas, embrenhou-se na floresta e encontrou Ossain que o enfeitiçou, mas Oxóssi foi encontrado por seu irmão Ogun e foi trazido de volta para a casa, mas, porém não foi aceito por sua mãe, Ogun, ficou revoltado e também resolveu viver fora de casa, na rua, ou no mato, assim como seus irmãos, Oxóssi e Exu (PRANDI, 2001). Diferente desses, outras diversas divindades como Oxum, Logunedé, Xangô e Oxalá, requerem que seu quartos-de-santo sejam construídos junto ao barracão, isso porque essas divindades seriam mais requintadas do que outras e por isso exigem maior conforto e beleza nas suas acomodações. Contudo, os terreiros podem ter diversos quartos-de-santo ou apenas um e se esse for o caso, em único quarto-de-santo vai ser lembrada a “pequena África” representando os impérios, estados, proximidades, distâncias, amizades, inimizades das divindades, por exemplo, os assentamentos de Exu, Ogun ficariam próximos uns dos outros, reservados próximos da porta, incumbidos da vigilância, outras divindades e/ou assentamentos mais ornamentadas/dos como Oxum, Logunedé e Oxalá teriam seus assentamentos mais afastados preservando suas delicadezas.

A cozinha do terreiro é aonde são preparadas as oferendas e a “lyábase” é a cozinheira das divindades afro-brasileiras, é uma função desenvolvida unicamente por mulheres, ela é a mãe e a chefe da cozinha, a lyábase distingue, por exemplo, que Exu gosta de farofa, que Ogun prefere cará, que Oxóssi gosta de milho e que Xangô prefere quiabo, a lyábase é uma insígnia do poder das mulheres nas comunidades afro-brasileiras, porque a noção de comer para essas religiões é concebida como uma forma de conversar com as divindades, é uma forma de conhecimento, pois “é na cozinha que se aprende Candomblé”, como dizem os/as religiosos/as, na cozinha é aonde instruir-se sobre as divindades, em alguns terreiros, inclusive os homens sequer podem entrar nela, isso exemplifica a importância da mulher com relação ao homem nas religiões afro-brasileiras. Curiosamente, o acarajé que é um bolinho de feijão frito no azeite de dendê, uma comida consagrada a Iansã, deusa dos ventos e das tempestades afro-brasileiras, também é uma comida de rua, muito popular em várias cidades do Brasil e especialmente em Salvador na Bahia, aonde foi tombado como patrimônio imaterial pelo PHAN. Os/as religiosos/as contam que antigamente apenas a mãe-de-santo ou o jogo-e-búzios podiam determinar qual seria a filha-de-santo que poderia vender acarajé na rua, sendo que uma parte da renda obtida com a venda deveria ser doada ao terreiro da designada baiana de acarajé que é o nome ao ofício de cozinheira e vendedora de acarajé. A relação das baianas de acarajé e a cozinha dos terreiros é que muitas dessas mulheres também são lyábase nas religiões afro-brasileiras, mesmo que muitas delas se identifiquem como católicas e algumas até mesmo como evangélicas que levam esse ofício apenas como profissão sem

vivenciar as praticas religiosas que os envolvem, entretanto a maioria das baianas reconhecem a matriz africana e religiosa do acarajé e encaram esse oficio de baiana como empoderamento e religiosidade afro-brasileira. Com essas e outras questões a cozinha do terreiro é um espaço muito importante para esses/as religiosos/as, ali começam todas as cerimoniais das religiões afro-brasileiras, além da comensalidade é um espaço de convivência, de ensino e aprendizagem e pode ser também de empreendedorismo como o caso das baianas de acarajé que aprenderam seus ofícios nas cozinhas dos terreiros, mas sem duvidas esse é um espaço de empoderamento e matriarcalidade afro-brasileira, cuja insígnia é a lyábase.



3. AS OFERENDAS DAS AGUAS, MATAS, RUAS E CEMITÉRIOS

AS OFERENDAS DAS ÁGUAS

As divindades das águas como Iemanjá, Oxum, Nanã, Obá, Oxumarê e Logunedé são louvadas em suas áreas de domínio, identificados a partir da presença da água, por exemplo, Oxum, divindade dos rios e cachoeiras, do ouro, das riquezas materiais e espirituais, dona do amor e da beleza, protege bebês e recém nascidos/as, são dedicadas as águas doces das fontes, bicas e cachoeiras; Logunedé, divindade jovem da caça e da pesca, que reina seis meses nas águas e seis meses nas matas ao lado de seu pai Oxóssi, deve ser homenageado na margem dos lagos ou córregos, no encontro das águas com a mata; Iemanjá, divindade da fertilidade, mãe de muitos orixás, deve ter suas oferendas entregues nos mares e oceanos; Nanã, divindade anciã dos pântanos e da morte que protege idosos/as e desabrigados/as tem como domínio as águas paradas e lamacentas, como as lagoas e os brejos; Óba, divindade do Rio Oba, é a dona das águas revoltas e redemoinhos e Oxumaré é representado pelo arco-íris a água da chuva ou aquela que brota da terra, como nos poços (DA SILVA, 1996).

Os espaços com água são fundamentais para as praticas religiosas afro-brasileiras, pois muitas oferendas até podem ser iniciados nos terreiros, mas frequentemente são terminadas ou despachadas em rios, cachoeiras, mares e poços e sobre isso Mãe Marina comentou:

“O povo-de-santo cultua os orixás e os orixás são elementos da natureza em consequência, o povo-de-santo é adorador da natureza, dessa forma, é

inadmissível imaginar que alguém que adora e venera a natureza, possa igualmente agredi-la, ou seja, poluí-la; por isso, as oferendas de Candomblé não devem poluir o meio ambiente”. As folhas são excelentes alternativas aos alguidares, espécie de bacia de barro. E quando alguém for à natureza, realizar qualquer tipo de oferenda, ao invés de utilizar alguidares, utilize as folhas, os líquidos podem ser colocados em pequenas cabaças, ao invés de garrafas ou copos de vidro ou plástico. Dessa forma, se passa a contribuir para a preservação de um bem precioso para a nossa religião. Pois, tanto as folhas como as pequenas cabaças, são elementos que se decompõem de forma muito breve, não trazendo dano algum à natureza, muito pelo contrário. Também é necessário prestar atenção, pois, nas matas que há tempos não recebe a água das chuvas, uma vela pode causar incêndios. Por isso, é essencial que, a utilização de velas seja restrita ao espaço físico dos terreiros”.

Com as transformações do espaço urbano, como pavimentação das estradas, aterro de áreas lodosas para o aproveitamento imobiliário, canalização de córregos e criação de reservatórios para o abastecimento de água potável, nem sempre deixam as coisas fáceis para os/as religiosos/as afro-brasileiros/as, uma vez que localizarem as reservas naturais, implicam em considerar uma série de constrangimentos rituais e sociais possíveis (SILVA. 1996). Durante essa pesquisa muitos/as religiosos/as comentaram que a escolha dos espaços para se deixar ou entregar as oferendas merecem muita atenção, se atentar para a segurança é uma escolha é fundamental, disseram, esses espaços tem que ser discretos ao ponto de esconderem as oferendas, para evitar que elas sejam destruídas e também com boa iluminação e não muito afastados do movimento das cidades, pois muitos/as

religiosos/as já foram vítimas de assaltos e de revistas policiais constrangedoras ou preconceituosas, outra questão que deve considerar é que acredita-se que para que algumas oferendas, a pessoa que a fez não pode mais retornar aonde aquela oferenda foi deixada, pois a proximidade com aquela oferenda comprometeria o resultado da oferenda.

No Ile Axé Oju Ogun Fumnilaiyo, durante os preparativos de um almoço em que se comentava a relação de Oxum com as águas da tríplice fronteira, Mãe Marina de Ogum asseverou: “Foz do Iguaçu não é de Oxum. Todo mundo diz que Foz do Iguaçu é de Oxum, mas não é, essa cidade é de Oxumaré”. Desenvolveu a ideia sustentando que, quando da construção de Itaipu, Oxumaré, divindade do arco-íris, morava nos rios que foram desviados. Após a intervenção, o orixá teria ido habitar outro lado. Desde que construíram a usina – continuou, salientando que isso poderia ser confirmado por qualquer pessoa que então residia na cidade – o clima ficou mais quente. “Por que Oxumaré não gosta de chuva, ele é o arco-íris que aparece para parar a chuva, riscando o céu”. E arrematou: “Um dia Oxumaré vai sair de lá, do rio. E quando Oxumaré acordar ele vai se vingar, vai destruir a usina, vai inundar tudo com água”.

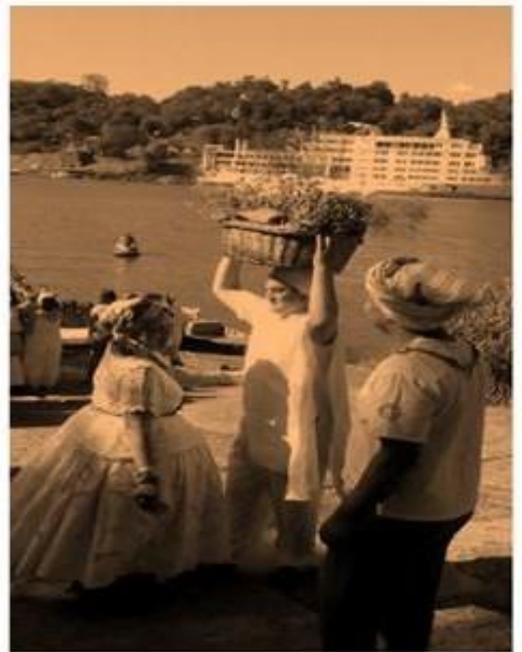
Essa narrativa, que pode ser lida por distintos vieses, remete a uma série de temáticas de incontestável relevância ambiental: a questão dos impactos de grandes empreendimentos (e de sua desigual distribuição), a pauta das mudanças climáticas internacionalmente em voga, a ameaça dos desastres ditos “naturais” e sua efetiva produção antrópica. O conflito de valores – “de uso” e “de troca”, por assim dizer – resta patente em relação à “natureza” (no conceito nativo dos povos de terreiro) e

sua tradução econômica como “recurso natural” (no conceito nativo do mercado de energia elétrica). A “natureza”, na hipótese acima, “as águas”, não são desabitadas, não estão disponíveis para exploração indiscriminada, não são tábula rasa dos humanos: têm dono, são morada de antepassados ou propriedade ancestral de povos originários, como os indígenas (incorporados como “caboclos” e “catiços” na cosmopolítica afro-brasileira. A formulação de Mãe Marina de Ogum sobre a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipú e as intervenções territoriais que a seguiram põe em evidência, ainda, as dinâmicas de despossessão a que os povos de terreiro estão, constitutiva e continuamente, sujeitos. O despejo de Oxumaré não o desloca sozinho: a denúncia é de uma interdição generalizada ao povo de terreiro e a demais grupos da região quanto ao acesso ao perímetro da usina, da barragem e de suas áreas de interesse. Talvez por esta razão (somada à elitização/gentrificação desses espaços e sua fiscalização diuturna) não se tenham, na pesquisa de campo, identificado registros de uso religioso das Cataratas do Iguaçu. O santo já não responde mais ali. O despejo de Oxumaré, que o obriga a buscar nova morada, tampouco é uma experiência isolada: por motivos dos mais variados – desde a pressão da urbanização e a escassez de recursos naturais (os/as entrevistados/as lamentam haver, por exemplo, em toda a região da tríplice-fronteira, somente um dendezeiro, árvore de enorme importância em inúmeros rituais), até conflitos com a vizinhança, com a polícia e com órgãos de regulação e fiscalização – não é incomum que os terreiros tenham de mudar-se, em regra para localidades mais periféricas e precárias em termos de infraestrutura e serviços urbanos (REGO, 2006). Embora este tipo de “nomadismo” forçado reflita práticas

históricas de segregação socioespacial, o poder de reconstrução material e simbólica dos terreiros faz com que a des/reterritorialização resulte numa – por vezes, traumática, nunca indolor – expansão prática da teia de axé, com a transplantação e/ou refundação de casas e suas redes.

Os espaços com águas utilizados pelos/as religiosos/as afro-brasileiros/as na tríplice fronteira para realizarem oferendas são diversos e variados. Por exemplo, as cachoeiras na Vila Carimã em Foz do Iguaçu são as mais utilizadas para as oferendas para Oxum ou para banhos rituais. Nas imediações da beira do rio Iguaçu, acontecem as oferendas a Iemanjá que tem sua desde a década de 70, no dia 02 de fevereiro, no encontro dos rios Iguaçu e Paraná, é a “Festa de Iemanjá”. Contaram Mãe Amanda de Oxum do Ilê Asé Igba Odé e Pai Junior de Odé da Casa de Axé Ouro Verde que foi Vó Benedita quem começou com a festa. Contaram que em 1976 construíram uma casinha com imagens, que antigamente se prestavam homenagens a Xangô na pedreira ao lado do rio Iguaçu, em seguida era a vez de louvar Oxum, que encaminharia os presentes pelo rio até a Iemanjá no Mar, em procissão terrestre e fluvial, como mostram a serie de fotografias a seguir:









AS OFERENDAS DAS FOLHAS E DAS MATAS

Os/as religiosos/as afro-brasileiros necessitam de espaços para plantar suas folhas, plantas que podem também ser colhidas no mato, mas seja lá como for, esses espaços/matoss são indispensáveis, pois são moradas de muitas divindades, por exemplo, Ossain divindade da flora; Oxóssi divindade da fauna; Danko representado pelo Bambuzal; Iroko representado pela Gameleira Branca; Apaoká representada pela Jaqueira, Iyámim representada por varias arvores e entre elas a Pitangueira, Obi e Orobó que apesar de relativamente raras são de uso habitual para as religiões afro-brasileiras, há ainda algumas outras divindades que embora não pertencerem propriamente a esse domínio estão relacionadas com as folhas, como Ogun no Akoko e Obaluaeie e Omulu na Cajazeira.

No terreiro de Mãe Marina, por exemplo, há um espaço-mato com algumas folhas plantadas, entre elas, Peregum de Ogun, Ossain e Oxóssi, Mamona de Obaluaeie e Omolú, Picão Roxo de Exu, Boldo de Oxalá, Mangureira de Ogun, Aroeira de Oxóssi e Bananeira que é consagrada a todos/as os/as Orixás. Contudo na tríplice-fronteira há alguns mais espaços/matoss além dos próprios terreiros, por exemplo, muito utilizado pelos/as afro-religiosos/as, essencialmente para coletar folhas, fica entre Foz do Iguau e Porto Iguau, já em outra divisa da cidade de Foz do Iguau essa com Santa Terezinha de Itaipu, há outro espaço/mato também bastante aproveitado, mas apesar disso é nas margens do Rios Iguau e do Paraná que podemos encontrar Aroeiras, Bananeiras, Bambuzais, Mamonas, Peregums, Palmeiras, entre outras folhas e arvores/divindades que margeiam Cidade do Leste.

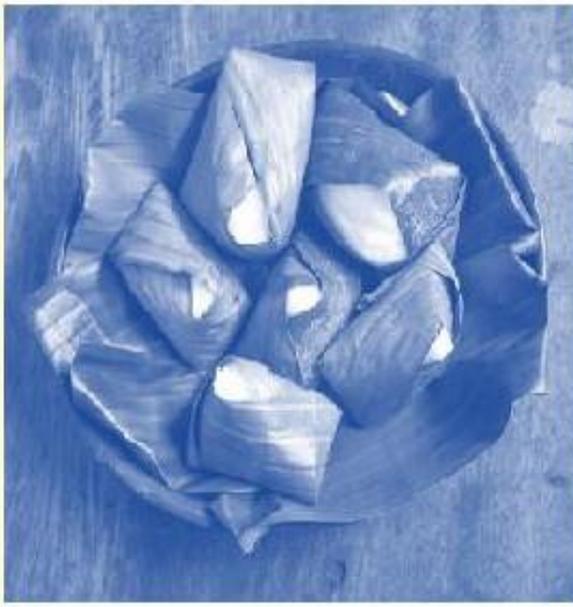
Algumas árvores/divindades como Iroko, Apaoká, os/as religiosos/as contam que elas não apenas representam essas divindades, mas elas são as próprias divindades, ou seja, caso alguém cortasse um galho de uma delas sangrariam, então por isso essas árvores/divindades são apreciadas com acatamento e acalanto e exemplo disso é que elas são arrumadas como as/as filhos/as-de-santo, com fartos laços amarrados em seus galhos/braços e as suas cerimônias acontecem em torno delas mesmas. Pois nas comunidades religiosas afro-brasileiras as festividades podem acontecer em torno das árvores, elas não precisam ser derrubadas para que as construções sejam erguidas, contrariamente, muitas vezes as árvores fazem parte do espaço construído, isso é, na arquitetura dos terreiros as construções são erguidas em volta das árvores que podem romper os telhados, ou permanecer dentro do espaço construído.

As plantas isso é as folhas como chamam os/as religiosos/as afro-brasileiros são imprescindíveis, nos cultos afro-brasileiros, pois, se maceradas com água servem nos banhos que lavam os objetos das divindades e os/as próprios/as religiosos/as; se colocadas em baixo das esteiras servem como camas; podem ser espalhadas no chão para adornar os terreiros; podem embrulhar as comidas das divindades e dos/as filhos/as; as folhas até podem servir para decorar as paredes ou vasos com água; e a ainda podem compor ou enfeitar as roupas dos/as divindades nas festividades. Contam que Ossain era o único orixá que manipulava as folhas. Um dia os outros/as orixás cansados/as de solicitar favores para Ossain, pediram para que ele desse as folhas ao povo e aos demais orixás. Ossain se

recusou. Assim lançã a pedido de Xangô lançou ventos sobre Ossain e as folhas se esparramaram. As folhas que caíram no chão não obedeceram a Xangô e perderam o axé. Ossain, por fim, para que os orixás não o invejassem mais, distribuiu uma folha para cada orixá.

As adaptações dos usos religiosos das folhas nas religiões afro-brasileiras ocorreram em busca de equivalência das plantas, primeiro entre a África e o Brasil e em segundo pela diversidade das floras entre estados e regiões do país e as transformações das cidades e o desaparecimento de áreas naturais. Se cultivou as plantas nos espaços representando as matas, fora ou dentro dos terreiros mas, devido aos processos de urbanização das cidades, até mesmo esse espaço das folhas encontra-se muitas vezes restritos ou inexistentes nos terreiros. Não restaram muitas alternativas a não ser recorrer ao comércio das ervas para garantir o fornecimento, por exemplo, em toda tríplice fronteira, apenas em Foz do Iguaçu tem alguns poucos Dendzeiros, alguns no terreiro de Mãe Carmem no Morumbi e outros em frente ao Shopping JL no centro da cidade. Uma das estratégias mais comum dos/as religiosos/as visando suprir as folhas não encontradas é a utilização de folhas secas, isso é, desidratadas, vendidas nas lojas de artigos religiosos ou trazidas pelos próprios religiosos de outros lugares como a Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, ou mesmo da África. As lojas de artigos religiosos na tríplice-fronteira ficam em Foz do Iguaçu, no centro, na Vila A e no bairro Morumbi, é possível obter grande variedade de artigos religiosos, sejam industrializados como: velas, imagens de divindades, roupas, instrumentos musicais, incensos etc; e há também artigos coletados da natureza como: folhas, pedras, sementes, penas etc. A utilização das

folhas secas, na maioria das vezes compradas nessas lojas, embora frequentemente seja a única alternativa, contudo, não é bem aceito ou explicitamente admitido pelos fiéis devidos às exigências afro-brasileiras, pois as folhas devem ser usadas ainda frescas e devem ser colhidas seguindo imposições, acompanhadas por rezas, em momentos apropriados, dizem que antigamente até mesmo as utilizar as folhas cultivadas nos próprios terreiros não era bem vista pelos/as próprios/as religiosos/as afro-brasileiros/as, pois, segundo eles/as e suas crenças as folhas não deveriam ou não poderiam ser domesticadas, pois deveriam “ser do mato” e por isso o ideal seria coleta-las lá mesmo, apenas quando fossem utiliza-las. Entre Foz do Iguaçu, Puerto Iguaçu e Cidade do Leste se encontram vendedoras de ervas, especialmente de erva-mate, frutas, temperos em sua maioria são mulheres paraguaias de Cidade do Leste, Mãe Baiana de Xangô, que tem seu terreiro de Umbanda na região central em Foz do Iguaçu, costuma ali adquirir produtos de consumo doméstico e ervas para uso ritual, boldo, manjeriçã, arruda, menta e hortelã figuram suas listas nessas compras.



AS OFERENDAS DAS RUAS E DOS CEMITÉRIOS

A entrega das oferendas de Exu realizam-se nas encruzilhadas por volta da meia-noite ou meio dia, porque nesses horários são os limites entre um dia que acaba e o outro dia que começa. Ou seja o horário é medido pelo sol durante o dia e pela lua durante a noite. As oferendas para Exu devem ser entregues em encruzilhadas em forma de “X”, porque aquelas em forma de “T” são de Pombagira, qualidade feminina de Exu, muito solicitada para resolver problemas amorosos ou sexuais. Champanhe, cigarros e flores vermelhas são suas principais oferendas. A diferença do simbolismo da encruzilhada com “X” e em “T” é ligado com a sexualidade dessas entidades. Exu é um orixá masculino, que inclusive é representado pelo próprio Ogó, o pênis, a Pombagira é um Exu feminino, não possuindo, portanto, o pênis, talvez e por isso lhe “falte” um caminho. Essa relação pode ser percebida nas representações iconográficas dessas divindades, nas quais Exu porta tridente quadrado enquanto a sua qualidade feminina porta o tridente com as extremidades arredondadas. (SILVA. 1996).

Exu recebe suas oferendas nas encruzilhadas. Conta um mito que Oxalá convidou Exu para postar-se na encruzilhada por onde passavam todos que vinham a sua casa. Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá. Oxalá não queria perder tempo com visitas nem recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam. Exu coletava as oferendas e as entregava a Oxalá. Exu fazia bem seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo. Determinou, que quem viesse a casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu. Exu mantinha-se

sempre atento guardando a casa de Oxalá. Exu trabalhava demais e fez ali sua casa, ali na encruzilhada. Exu ganhou uma rentosa profissão, ganhou seu luga. Exu ficou rico e poderoso. Ninguém podia mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu. (PRANDI. 2001). Para além dos próprios terreiros e das encruzilhadas, muitas vezes para Exu tem seus “presentes” deixados em outros espaços, por exemplo, em feiras livres e grandes mercados como os municipais.

Perguntei onde Exu morava em Foz do Iguaçu, Pai Elias respondeu que, sendo o orixá da comunicação e do comércio, dinamizador dos negócios e da circulação do dinheiro, muitos o assentam em seus estabelecimentos. Todavia, destacou, a morada de Exu na região é em Cidade do Leste. Ali se encontra uma importante zona livre de impostos da América Latina, atraindo diversos públicos sob a propaganda de “paraíso das compras”. Pai Elias justificou sua leitura aludindo ao fato de que há em Cidade do Leste alta circulação de pessoas e incontáveis transações comerciais firmadas inclusive em vários idiomas (Exu rege as fronteiras entre línguas e a possibilidade de inteligibilidade via tradução). Além disso, é de conhecimento geral a existência de circuitos de atividades informais e/ou ilegais (Exu, pai do preceito, governa a fronteira entre a regra e sua subversão). O sacerdote negou haver realizado oferendas a Exu no Paraguai, mas disse que poderia fazê-lo, pois o orixá as receberia.

Porosas como a pele (e, quase sempre, inscritas também nela), as fronteiras não são intransponíveis, nem completamente permeáveis. Exu avança a fronteira, mas barreiras seguem sendo reais. Exu Okiriokô, aquele que está em muitas partes ao mesmo tempo, informa os percursos transnacionais de seus/as filhos/as, sem

desconsiderar os “preceitos” (da lei do santo e da lei do estado) que regem e circunscrevem o trânsito entre os limites territoriais dos países. Mais que trajetórias, “transjetórias” políticas do axé. Se, internamente, “o terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, dessencializados.” (DOS ANJOS, 2006: 23), há uma consciência proeminente dos percalços e armadilhas das travessias, sejam entre domínios espirituais, sejam entre soberanias nacionais. Exu não apenas mapeia os espaços atuais do axé, mas também atualiza, isto é, como vetores de expansão cosmopolítica, terreiros em sua virtualidade, lugares enredados e enredáveis nas múltiplas diásporas negras, como os mercados de Cidade do Leste em que as divindades já habitam em potência, bastando que sejam acionados pelos atos adequados, pela performance correta, para se presentificarem. A fronteira, assim, não é um dado estático, mas um artefato afro-diaspórico.

As entregas de oferendas em cemitérios é uma prática religiosa afro-brasileira, mesmo que na maior parte dos casos os/as religiosos/as neguem esse costume, essa postura acontece pela rejeição e pelo racismo religioso que as oferendas em cemitérios podem causar. Junto a Exu, os domínios sobre a morte pertencem a Obaluaie, Omolu e Iansã são as principais divindades a serem homenageados nos cemitérios. Conta um mito que houve uma festa com a presença de todas as divindades. Obaluaie chegou vestindo seu capuz de palha. Ninguém o podia reconhecer sob o disfarce e nenhuma mulher quis dançar com ele. Apenas Iansã, corajosa dos ventos, atirou-se na dança com o senhor da terra. De tanto que girava Iansã provocava ventos. E os ventos de Iansã levantaram as

palhas de Obaluaie, para a surpresa de todos, era um belo homem. O povo o aclamou por sua beleza. E Obaluaie ficou contente. Como recompensa dividiu com ela o seu reino. Fez de Iansã a rainha dos espíritos dos mortos. E Iansã então dançou e dançou de alegria, para mostrar a todos o seu poder sobre os mortos. (PRANDI. 2001). Os cemitérios também são adequados para o culto de Exu devido ao seu poder de mediação entre filhos e orixás, vivos e mortos, por isso, a prática religiosa de deixar oferendas encontradas nos portões, e nas imediações dos cemitérios. Em Foz do Iguaçu essas oferendas são realizadas no cemitério São João Batista no centro ou no Cemitério Municipal Jardim São Paulo, no bairro Jardim São Paulo.

As religiões afro-brasileiras conseguiram ocupar alguns espaços como as praias que não possuem uma religiosidade específica, mas todavia, há espaços ainda quase que totalmente inacessíveis como os hospitais e espaços de saúde em geral. Mãe Carmem de Ogun, certa vez contou, que sua neta havia nascido com problemas de saúde, a recém nascida ficou internada no Hospital Ministro Costa Cavalcante em Foz do Iguaçu, com sua filha Mãe Carmem decidiu fazer uma oferenda aos orixás, para melhorar a saúde da criança. Depois de cozinharem no terreiro, levaram as oferendas ao hospital onde a criança estava internada, elas explicaram a importância para elas e para a criança, daquela oferenda religiosa. Então pediram ao médico se poderiam colocar a oferenda próxima da menina que estava doente. O médico negou o pedido, disse que não poderia autorizar. Então Mãe Carmem, entrou em contato com uma médica que é de Candomblé e ela intermediou a situação, a oferenda foi feita. Os hospitais contudo permitem, por

exemplo, o acesso de algumas religiões aos pacientes, inclusive instituído legal e culturalmente, enquanto religiões afro-brasileiras tem dificuldades em realizar seus ritos nesses locais. Se por um lado são muitas as ruas e encruzilhadas em que os/as religiosos/as afro-brasileiros deixam suas oferendas a Exu, do outro lado há um certo isolamento dessas religiões nas praticas para Obaluaie, Omolu e Iansã nos cemitérios e em hospitais, porem contudo, mesmo proibidas ou reprimidas, as oferendas continuam acontecendo, pois esses são os locais de culto destas divindades.











CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Adeus Congar / Congar de alegria

Adeus Congar dos Orixás / Até um outro dia [...]”

(PONTO CANTADO)

A epígrafe acima é uma das cantigas entoadas nos encerramentos das giras no terreiro de Mãe Marina. Existem muitos outros cânticos e formas de se terminar/fechar as cerimônias afro-brasileiras, obviamente com outros elementos e discursos.

Reforço aqui o que já mencionamos anteriormente no texto, buscou-se apresentar uma etnofotografia sobre os/as religiosos/as afro-brasileiros/as e suas espacialidades dentro e fora dos terreiros na tríplice-fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina. Logo na introdução buscamos pensar sobre a possível comparação entre o trabalho do antropólogo e da divindade Exu, considerando criticamente suas semelhanças e diferenças entre o olhar, o ouvir e o escrever. No primeiro capítulo tratamos sobre a trajetória do povo-de-santo de Puerto Iguaçu, Cidade do Leste e de Foz do Iguaçu e evidenciamos os principais terreiros considerando os afro-religiosos/as mais velhos/as. No segundo capítulo, versamos sobre as espacialidades dentro das próprias comunidades, partimos de observação principalmente no Ogun Funmilaiyó. No terceiro capítulo abordamos sobre como os rios, cachoeiras, matas, encruzilhadas, cemitérios e também outros espaços se relacionam as práticas religiosas afro-brasileiras.

Vimos que é no encontro dos rios Iguaçu e do Paraná que Iemanjá a divindade dos mares e oceanos recebe suas homenagens e que é festejada. Que é no lago de Itaipu que Oxumare vive, dormindo, a espera de um dia acordar, romper com a Usina Hidrelétrica. Que é nas Cataratas do Iguaçu que Oxum mora e onde ela pode ser admirada por seus/as filhos/as. Que é na Ponte Internacional da Amizade e no grande comércio em Cidade do Leste que Exu mora. Vimos que as vendedoras de ervas paraguaias as entregam nas portas do terreiros. Que Pai Junior fala guarani assim como a maioria de seus/as filhos/as. E podemos ver a cantiga do caboclo de Mãe Marina que assim canta: “Eu sou aquele boiadeiro / Eu sou aquele boiadeiro / Morador de fronteira / Quando eu pego meu berrante / Eu pego meu berrante / O meu gado vem ligeiro”.

O que queremos evidenciar com o ponto/cantiga “entoado” na epígrafe é o aspecto de continuidade. É preciso fechar essa gira ou conversa, dar ares de conclusão, entretanto lembrando que não termina aqui, começará novamente em outro momento, com outros/as ou com a mesmas companhias, dilatando reflexões e improvisando outros pontos/cantigas.

Movidos pelos pontos/cantigas de Umbanda e Candomblé que não contem apenas uma única versão, ou mesmo respostas únicas, ou como Pai Elias me disse: “a encruzilhada não tem apenas quatro caminhos, como a maioria do povo vê, a encruzilhada tem pelo menos seis caminhos, além do norte, sul, leste e oeste, há os caminhos por cima e o por baixo, na encruzilhada”. Dessa maneira essa pesquisa ainda se desenvolvera apontando para outros caminhos que ainda devem

ser percorridos, futuramente em outras empreitadas. Arranhamos anunciar os possíveis pontos/cantigas que serão entoados em tempo futuro. Pontos/cantigas que são decorridos daqui dessa gira/conversa.

Assim buscaremos averiguar, com maior contumácia, os aspectos da intolerância e de racismo religioso contra as religiões afro-brasileiras, considerando que o “Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa” homenageia Gildásia dos Santos, conhecida como Mãe Gilda fundadora do Axé Abassá de Ogum, em Itapuã, na Bahia, Brasil. Mãe Gilda teve sua imagem usada numa edição de 1999 da Folha Universal que é publicação da Igreja Universal do Reino de Deus — Iurd, ao lado da manchete “Macumbeiros Charlatões Lesam a Bolsa e a Vida dos Clientes — O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o Procon Está de Olho”. Esse fato somado a invasão de seu terreiro por membros da igreja Deus é Amor, que tentaram “exorciza-la”, levaram a mãe de santo a decidir pela ação judicial contra seus agressores e difamadores. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos, de um infarto fulminante, em consequência, segundo sua família, desses acontecimentos, que a abalaram profundamente. Em 2004, a Justiça condenou a Iurd e sua gráfica a indenizar a família da mãe de santo em 1,372 milhões de reais pelo uso indevido de sua imagem sendo um real por cada exemplar do jornal publicado com a matéria. O caráter emblemático deste caso levou nesse mesmo ano a Câmara de Vereadores de Salvador a transformar a data de falecimento da mãe de santo, 21/01/2000, em “Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa” que depois passou ao nível nacional sendo nomeado “Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa” no Brasil.

Nossas aspirações nos alargamentos dessas investigações advêm primeiro porque violências como essas de Mãe Gilda continuam acontecendo, são reverberações do que historicamente ocorrem por muitos lados, alvos das maiores investidas da intolerância religiosa e do racismo religioso contra as religiões afro-brasileiras, segundo porque esses/as religiosos/as não constituem bases de dados visíveis ou mesmo estatísticas oficiais, sobre as violências sofridas, as vezes os dados são discordantes e muitas vezes inexistentes, apesar disso, de um lado, há o mal habito de não registrar as agressões e do outro a dificuldade do registro, por conta da burocracia e do descaso das autoridades e órgãos públicos.

Dessa maneira, em trabalhos futuros ou em pontos/cantigas que ainda serão entoadas, pretendemos desenvolver com maior aprofundamento pesquisas acerca da intolerância religiosa e do racismo religioso a respeito das religiões afro-brasileiras, assim encerramos esses nossos pontos/cantigas, com as falas de Mãe Marina de Ogun e de Pai Elias de Oxóssi, a mãe-de-santo citou: “Oxalá meu pai / Tem pena de nós / Tem dó / Se as voltas do mundo é grande / Seus poderes são maior”, a fala do Ogan se soma a de Mãe Marina: “Nós — os/as religiosos/as afro-brasileiros/as — somos como o Igbi, o caracol de Oxalá, porque carregamos nossas casas em nós mesmos”.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, George Reid. Afro-Latinoamerica 1800-2000. Vol. 2. Iberoamericana Editorial, 2007.

ARGENTINA, P. N. U. D. Aportes para el Desarrollo Humano de la Argentina (2002).Desarrollo humano e institucional en América Latina (DHIAL), n. 46, p. 1, 2003.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira, 1975.

BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo, Nacional, 1978.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

BONI, Paulo César, and Bruna Maria Moreschi. "Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico." doc On-line: Revista Digital de Cinema Documentário 3 (2007).

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas. Mexico: Grijalbo, 1990.

CARNEIRO, Edison. Religiões negras. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.

CARVALHO, José Jorge; SEGATO, Rita. Sistemas abertos e territórios fechados. In: Para uma Nova Compreensão das Interfaces entre Música e Identidades Sociais. Paper read at the Symposium on Music, Knowledge and Power, International Council for Traditional Music, University of Santa Catarina, Florianópolis. 1990.

CORRÊA, Norton F. O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1992. ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

DA MOTTA LODY, Raul Giovanni. Santo Também Come. Pallas, 1998.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. Revista de Antropologia, v. 55, n. 2, 2013.

DE ANDRADE, Rosane. Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro. Estação Liberdade, 2002.

DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo. Unesp, 1993.

DE SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. Comida de Santo e Comida de Branco. Revista Pós Ciências Sociais, v. 11, n. 21, 2014.

DOS SANTOS, Jocélio Teles. O dono da terra: o caboclo nos Candomblés da Bahia. Editora Vozes, 1999.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Mina, uma religião de origem africana. São Luís, SIOGE, 1985.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1986.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. Leya, 2014.

FRIGERIO, Alejandro. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. Religião e Globalização. Petrópolis: Vozes, p. 153-178, 1997.

FRIGERIO, Alejandro. With the Banner of Oxala: Social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina. 1989. Tese de Doutorado.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991), v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes antropológicos, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

KOSSOY, Boris. Realidades e ficções na trama fotográfica. Ateliê Editorial, 1999.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. Editora 34, 1994.

MOASSAB, Andréia. Brasil Periferia (s): a comunicação insurgente do hip-hop.

MOASSAB, Andréia. OS ORIXÁS EM TERRAS DE MBOI: mapeando os espaços e espacializações afro-brasileiras em Foz do Iguaçu. Projeto de Extensão. UNILA/PROEX. 2014.

MONTENEGRO, Sílvia; BÉLIVEAU, Verónica Giménez. LaTriple Frontera: Globalización y construcción social del espacio. Miño y Dávila, 2006.

ORO, Ari Pedro. Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Editora Vozes, 1999.

PEREIRA, Diana Araujo. Cartografia imaginária da Tríplice Fronteira. São Paulo: Dobra Editorial, 2014.

PRANDI, J. Reginaldo. Mitologia dos orixás. Editora Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil-Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. Revista USP, n. 28, p. 64-83, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991. (a) Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Raimundo Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Vol. 2. Civilização Brasileira. 1935.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. São Paulo. Cortez. 2006.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. 2000. Sarah Letras, 1995.

SEGATO, Rita Laura. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização. Fundação Universidade de Brasília, 1990.

SILVA, Vagner Gonçalves da. As esquinas sagradas. O Candomblé e o uso religioso da cidade. Na Metrópole. Textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP, p. 88-123, 1996.

STRATHERN, Marilyn. The limits of auto-anthropology. 1987.

TELESCA, Ignacio. La historiografía paraguaya y los afrodescendientes. Lechini, G.(comp.), Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro. Córdoba: Ferreyra Editor/Centro de Estudios Avanzados: Programa de Estudios Africanos/Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 165-186, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Equívocos da identidade." O que é memória social (2005): 145-160.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

SITES:

Pierre Verger. Disponível em: <http://www.pierreverger.org/es/pierre-fatumbi-verger-es/biografia/la-cultura-afro-brasilena.html>. Acesso em: 15/01/2016.

Núcleo de Antropologia Simétrica. Disponível em <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/>. Acesso em: 15/01/2016

PR – Adeptos de Religiões Afro-Brasileiras denunciam Intolerância Religiosa. Disponível em. <http://intoleranciareligiosadossie.blogspot.com.br/2012/09/pr-adeptos-de-religioes-afro.html>. Acesso em. 18/01/2016.

Membros do Candomblé e Umbanda protestam na Câmara de Vereadores. Disponível em. <http://www.radioculturafoz.com.br/membros-do-candomble-e-Umbanda-protestam-na-camara-de-vereadores/#.VsvJivkrLIU>. Acesso em. 18/01/2016.

Barrageiros de Itaipu. Disponível em: <https://www.itaipu.gov.br/turismo/painel-do-barrageiro>. Acesso em: 15/01.2016.

Cidade do Leste, Paraguai. Disponível em: <http://www.mcde.gov.py/vistas/historia.php>. Acesso em: 12/01.2016.

Composição étnica da população paraguaia. Disponível em:
<http://www.dgeec.gov.py>. Acesso em 13/12/15

Porto Iguazu, Argentina. Disponível em: <http://www.iguazu.gov.ar/index.php/la-ciudad>. Acesso em: 02/11.2015.

População Negra na Argentina, A volta dos afro-argentinos. Disponível em:
<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos-revista/aqui-tem-negro-sim>
Acesso em: 20/10.2015.

Usina Hidrelétrica de Itaipu. Disponível em: <https://www.itaipu.gov.br/nossa-historia>.
Acesso em: 09/02.2016.

Lenda das Cataratas. Disponível em: <http://www.h2foz.com.br/lenda-das-cataratas>. Acesso em: 07/01.2015

O Bará do Mercado. Disponível em:
<http://memorialdomercado.blogspot.com.br/2009/04/o-bara-do-mercado.html>.
Acesso em: 01/10.2015

Ciudad del Este, Paraguai. Disponível em:
<http://www.mcde.gov.py/vistas/historia.php>. Acesso em: 12/01.2016