
Do corpo à cidade: religião e territórios negros em Porto Alegre

From the body to the city: religion and black territories in Porto Alegre

Anderson Kilpp Bernardo



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/pontourbe/13742>

DOI: [10.4000/pontourbe.13742](https://doi.org/10.4000/pontourbe.13742)

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Edição impressa

Data de publicação: 28 dezembro 2022

Referência eletrónica

Anderson Kilpp Bernardo, «Do corpo à cidade: religião e territórios negros em Porto Alegre», *Ponto Urbe* [Online], 30 v.2 | 2022, posto online no dia 20 janeiro 2023, consultado o 22 janeiro 2023. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/13742> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.13742>

Este documento foi criado de forma automática no dia 22 janeiro 2023.



Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional - CC BY 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Do corpo à cidade: religião e territórios negros em Porto Alegre

From the body to the city: religion and black territories in Porto Alegre

Anderson Kilpp Bernardo

NOTA DO EDITOR

Versão original recebida em 18/10/2022 / Original Version 18/10/2022

Aceitação / Accepted 18/12/2022

Corpo e cidade

- 1 Cida¹ passou por complicações durante a gravidez que a levaram a submeter-se a uma cirurgia delicada. Após se deparar com a dificuldade do sistema público de saúde em lidar com o problema de maneira ágil, optou por recorrer à iniciativa privada, pois a demora para realizar o procedimento poderia pôr em risco sua gravidez. À época, a mãe de santo pagou pela cirurgia e então decidiu aderir a um convênio médico, a fim de que pudesse prosseguir com os cuidados da gestação com a mesma profissional que havia realizado a cirurgia. Na primeira consulta de pré-natal com a nova médica, Cida sentiu um tratamento diferenciado. A doutora, que parecia muito simpática e reconhecida nos ambientes hospitalares, teria lhe tratado com certa indiferença, inclusive não se recordava do nome da paciente operada semanas antes. No entanto, durante o exame, Cida foi finalmente reconhecida pela médica quando esta reparou em uma tatuagem do orixá Oxum em seu braço direito.

Ela disse “ah, eu lembro de ti. Tu é a moça que tem uma tatuagem de santo né?” Eu achei estranho porque ela tinha feito minha cirurgia e tudo que ela lembrava de mim era a tatuagem. Aí ela perguntou meu nome. As consultas eram sempre assim, ela fazia comentários com o Marcos perguntando se eu não ia parar de fazer tatuagem e tal. (...) ela falava de algum exame que tinha que fazer e perguntava se

eu podia fazer, se minha religião permitia, falava pra eu comer alguma coisa e perguntava se eu podia. A conversa sempre vinha pra religião

- 2 Cida fez esse comentário durante uma de nossas conversas no terreiro em que dirige com sua mãe de santo e de nascimento, Carmem. Sendo uma mulher branca na faixa dos 22 anos à época, Cida se viu constrangida no consultório, especialmente após passar por uma cirurgia de risco. Todo ambiente ali parecia produzir uma identidade moralizante a partir de seu corpo e de seu marido, Marcos, que enquanto homem negro não passou ileso de olhares desconfiados. Em uma das consultas, no mesmo hospital, o carro do casal foi barrado por um segurança do local, que os indagou sobre o que estavam procurando ali. O caso de Cida parece jogar luz sobre várias questões, como a violência simbólica de um tratamento diferenciado durante um período em que o corpo experimenta transformações significativas, passando pelas implicações éticas do comportamento da médica em relação às marcações religiosas. O que pretendo tratar, de maneira ensaística, é como experiências raciais (Queiroz, 2022b) podem ser conformadas por símbolos religiosos. Em outra escala, objetivo investigar como o corpo, religiosamente marcado, opera uma metáfora da cidade enquanto produto e produtora de marcas historicamente informadas e que se sobrepõem. A proposta aqui é não circunscrever a análise à perseguição ou preconceito religioso, mas identificar traços racialmente marcados que modulam experiências na cidade. Trata-se de um exercício de dupla visão: olhar para cenas localizadas e corporalizadas por afro-religiosos e, ao mesmo passo, projetar a observação para a produção da paisagem da cidade, enfatizando processos de invisibilidade, ocultamento e desigualdades. Tentarei dar conta de alargar duas perguntas e estabelecer cruzamentos entre elas. Primeiro, como tratar da experiência racial a partir da religião², sobretudo pensando um corpo branco sendo marcado por uma identificação de símbolos negros? Segundo, como a própria cidade de Porto Alegre lida com símbolos religiosos e racialmente marcados em sua própria construção imagética?
- 3 Aproprio-me das reflexões de Queiroz (2022b) sobre as experiências raciais de Dorival Caymmi em dois sentidos analíticos. Primeiro, no movimento de pensar sobre a dimensão do não dito do processo de racialização brasileiro. Enquanto o autor analisa o aparente silêncio de Caymmi sobre sua condição racial, eu tento entender como os afro-religiosos lidam com as sucessivas tentativas de silenciamento de suas histórias e práticas. Caymmi não se colocava como sujeito racializado, enquanto suas composições musicais eram marcadas por uma positividade, elogio e beleza da negritude. De maneira inversa, parece que a cidade de Porto Alegre, a despeito de sua história profundamente racializada, se esforçou, por via de longos processos institucionais, em produzir um branqueamento de sua história, valorizando a presença de outros atores sociais. Em segundo lugar, esforço-me em pensar *com* o povo de terreiro sobre as atualizações de suas histórias a partir da religiosidade, em ações ritualizadas que se dão na interação com a sociedade abrangente e nos espaços públicos.
- 4 O caso narrado anteriormente é apenas um dos muitos episódios em que símbolos religiosos aparecem como marcadores sociais. Experiências semelhantes acontecem com o uso do véu na religião islâmica, no sentido de que aquilo que é alvo de distinção e mesmo ataques diretos, não é o corpo em sua disposição própria, como costuma ocorrer no caso de pessoas negras, asiáticas e indígenas, para ficar em categorias presentes em maior grau no cotidiano brasileiro. Mas, diferente dos tabus corporais do islamismo ou judaísmo, em que há normativas sobre a exposição corporal feminina, as religiões de matriz africana não possuem marcadores permanentes e aparentes. Exceto em

situações específicas, como quando a iniciação exige que determinados elementos sejam depositados sobre a cabeça do adepto, que deve ser protegida por um pano branco durante um tempo determinado; ou quando há cores de roupas a serem evitadas em determinados dias, todas as demais marcações são voluntárias ou não explícitas. Disso não decorre que os sujeitos não sejam interpelados pela religiosidade em momentos corriqueiros.

- 5 No interior dos terreiros, os corpos são construídos a partir de intrincados processos que produzem uma simbiose com o sagrado. O corpo, nas três modalidades de culto que Cida pratica, é composto de objetos como guias, pedras, conchas, folhas, além de outros elementos como sangue, fumaça e ervas maceradas. Os inúmeros procedimentos ritualísticos, via de regra, agem como mediadores de uma relação entre alteridades, tanto para promover aproximações como para evitar que elas ocorram. Nas iniciações o corpo do adepto passa a compor com os deuses, servindo-lhes de receptáculo e via de ação. Por isso, faz-se necessário um longo caminho de aprendizado, tanto dos humanos quanto dos deuses, que também aprendem a habitar um outro ser (Conceição, 2019). Por isso, se num primeiro momento e a partir da visão leiga, Cida é tida como uma mulher branca, num segundo olhar seu corpo é *feito* (Latour, 2002) ritualmente para lidar com presenças transatlânticas.³
- 6 A ausência de símbolos explícitos não protege essas religiões do conflito cotidiano, sobretudo porque suas práticas afetam a conformação espacial ao seu redor. Situado dentro de uma série particular, o episódio no consultório médico é mais um dentre as dezenas de situações em que Cida se viu interpelada pelo vetor religioso. Em outra ocasião, a mãe de santo se envolveu, durante uma aula na faculdade de direito, em um debate sobre o “descarte” de animais sacrificados em vias públicas. A discussão acalorada com colegas e especialmente o professor se desenrolou para outras instâncias. O enfrentamento com o docente resultou em uma perseguição em tantas outras aulas e, por fim, na reprovação de Cida na disciplina, obrigando-a a procurar amparo jurídico institucional. A trajetória de uma mãe de santo conforma uma experiência não circunscrita aos espaços sagrados. A própria noção de religião recebe uma dupla torção a partir das comunidades de terreiro. De um lado, os símbolos marcados nos corpos, na linguagem, nos materiais e artefatos provocam reações nos não adeptos, criando diferenciações e constrangimentos. Na outra ponta, os próprios adeptos têm suas vidas agenciadas pelo sistema que engloba práticas rituais, mas também uma série de cuidados, tabus, prescrições e negociações éticas e políticas para com a comunidade e consigo mesmos. Desse modo, explícitas ou não, as marcações religiosas geram efeitos que produzem um modo de habitar o mundo e de trocar com ele. Religião passa a ter um sentido político importante mas esvaziado de sentido se imaginarmos as práticas religiosas como circunscritas a lugares específicos e uma esfera da experiência humana apartada das demais. O aprendizado no interior dessas religiões compreende uma forma de, a partir do contato com a comunidade, aprender a lidar com o imponderável e o contingente, que se materializam dentro e fora dos espaços sagrados, como demonstraram Rabelo (2014) e Conceição (2019) acerca do candomblé baiano.
- 7 O encontro com a rua é parte constitutiva das religiões de matriz africana que figuram no sul do Brasil. Batuque, umbanda e quimbanda (também chamada de cultos de exu catiço), possuem uma série de atividades cotidianas e prescrições no ambiente externo. Desde o despacho de elementos nas praças e matas até a ocupação de locais centrais, a

cidade é arranjada como território simbólico. Os usos desses espaços coadunam temporalidades variadas, que podem durar algumas horas em um ritual ou décadas em um processo de tombamento de locais importantes para a história negra de Porto Alegre. Voltarei às dimensões temporais e territorialidades mais adiante. Antes, gostaria de reforçar o caráter ordinário⁴ desse modelo de religiosidade.

- 8 Às segundas-feiras pela noite, quando retorno do trabalho procuro dirigir com vagar para observar as esquinas. É que nesses dias várias delas estão povoadas, algumas acumulam dezenas de seres em roupas pouco comuns, como vestidos compridos e rodados, coletes, capas e chapéus. Segunda é dia de exu⁵, dia do dono dos caminhos, deus da comunicação, da rua, da encruzilhada que é saudado nos cultos de nação, quimbanda e linhas cruzadas. Os cruzamentos formados por quatro vias, chamados de cruzeiros, são os favoritos. Quando não estão ocupados pela presença física, a pipoca espalhada no chão, garrafas de bebida e velas vermelhas, brancas e pretas são vestígios das presenças encantadas. Também são lócus privilegiados os portões dos cemitérios, por serem também uma marcação entre dois mundos. Ao subir a rua João de Oliveira Remião, na zona sul de Porto Alegre, costumo reduzir a velocidade quando me aproximo do cemitério Jardim da Paz, onde invariavelmente um grupo se junta no ponto de fuga entre as iluminações públicas. Na penumbra estão relativamente protegidos de olhares maliciosos e eventuais problemas. Esses eventos chamam atenção pela sua multiplicidade de sentidos que se desdobram na ação ritualizada. Ali, virtualidades de ordem mítica são atualizadas nas vias públicas pela reverência a Exu. O que essa ritualística que integra o ambiente público como parte do sagrado, ou melhor, ignora fronteiras do que seja uma coisa ou outra, nos revela sobre o modo de pensar de ocupar a cidade desses seres? As casas de quimbanda ou culto de exu catiço constroem as firmezas, isto é, os pontos de encontros entre o mundo encantado e mundo terreno, nessas encruzilhadas que simbolizam os caminhos existenciais. Exu não existe senão na relação com a rua, com os cruzamentos, cemitérios e com as mediações de outras vidas. São seres que se fazem sentir pela conjunção da matéria e do simbólico. São entidades muito falantes e que não se constroem com as palavras, bebem e fumam em abundância nos dias de festa. Nas giras assumem posição de verdadeiros membros de uma realeza, apesar do vocabulário pouco preocupado com etiquetas moralizantes. Exigem bebidas e charutos e não aceitam qualquer coisa. Mesmo em terreiros de pouca estrutura material não é incomum ver uma única entidade consumir uma garrafa inteira de vinho, cachaça e outros destilados. Há aí um ímpeto de comemorar e festejar ainda que em condições de vulnerabilidade, um modo de pensamento político que conjuga riqueza simbólica e ritual em condições materialmente desfavoráveis.
- 9 Essas experiências de ocupar corpos e lugares é um modelo próprio dos cultos afro-diaspóricos, o que nos coloca como questão os processos históricos e raciais de formação dessas religiosidades em solo gaúcho e suas relações com a própria cidade de Porto Alegre. Durante uma conversa em seu terreiro, Mãe Cida comentou sobre os fundamentos⁶ da casa e os laços que os produziram. Ao tratar de alguns aspectos desses fundamentos, ela comentou da fundação da nação de Cabinda, cultuada em sua casa. Nação, no uso que se faz do termo pelas religiões de matriz africana, condiz com uma especificação ao mesmo tempo territorial e simbólica, na medida em que informa de onde vieram os escravizados que trouxeram os cultos para o Brasil e também conformam especificidades nas formas de cultuar os deuses ou os mortos, como a língua em que se dão as rezas, as disposições de elementos rituais, a presença ou exclusão de objetos, dentre outras variações. Os nomes das nações eram também usados

pelos traficantes e senhores de escravos para definir portos, reinos, cidades, etnias ou ilhas, de modo a criar classificações de controle, conforme aponta Parés (2018). Ainda conforme o autor, “os portos ou a área geográfica de embarque parecem ter sido um dos critérios prioritários na elaboração dessas categorias” (PARÉS, 2018, P. 25). Desse modo, Cabinda corresponde a um duplo referencial e é articulado como elemento de diferenciação interna no mundo afro-religioso. Conforme Cida e outras personalidades⁷ do batuque gaúcho, a nação Cabinda vem de Waldemar da Paixão, ou Waldemar de Xangô Camucá, uma figura que carece de registros historiográficos, mas nas histórias orais dos pais e mães de santo aparece como o rei da nação, o elo transatlântico da tradição, um lastro dessa matriz. Já o culto de exu que figura na casa de Cida advém de um pai de santo paulista, onde o exu de Carmem recebeu ensinamentos e o fundamento Congo-Angola.

- 10 O trabalho com os exus é apartado do culto aos orixás num primeiro olhar, já que ocorrem em dias e locais específicos, em geral em um espaço próprio, mas ainda dentro dos terreiros. Em uma observação mais detida, nota-se que há uma interdependência dos cultos, de modo que os exus são classificados como escravos⁸ dos orixás e auxiliam na mediação entre o mundo humano e o mundo dos deuses. Exus catiços são articulados pelas demandas mais cotidianas dos adeptos e operam como mediadores da relação com os orixás. Desse modo, o terreiro de Cida e Carmem reúne uma série de agentes míticos e históricos que criaram as condições de possibilidade de uma configuração específica, cujas origens simbólicas estão centradas na costa ocidental africana. Se usarmos o caso das duas mães de santo para pensar tantos outros terreiros na cidade de Porto Alegre que também conjugam num mesmo espaço religiosidades de tradições diversas, podemos concluir que a ocupação dos cruzamentos e portões de cemitérios promovida pelo povo de terreiro atualiza uma relação transatlântica, presentifica a história dramática da constituição dessas práticas. O fato de serem as duas mães de santo mulheres brancas nos leva a questionar se a crítica do branqueamento dessas religiões não opera por uma matriz biologizante que se sobrepõe aos princípios históricos e simbólicos. Pois, se de um lado são corpos brancos operando com símbolos negros, por outro, esse conjunto simbólico-material conforma o corpo, produz marcações e experiências específicas.
- 11 Usando a formulação de Dos Anjos (2006) de que essas religiões cruzam as diferenças sem misturá-las e sem que disso decorra uma síntese homogeneizante, podemos argumentar que o contato da branquitude com as religiões de matriz africana produz transformações nas duas partes da relação, mas que as mantém distintas. Em termos demasiado simples, a religião não vira branca e o branco não vira negro, mas a conjunção desses universos informa tanto os corpos quanto a paisagem circundante.
- 12 Em outro nível, observa-se que as contribuições das populações negras na construção imagética da cidade de Porto Alegre sofrem sucessivos apagamentos, em detrimento de outros agrupamentos urbanos, como os imigrantes europeus. A cidade é marcada pela presença negra desde sua constituição no século 18 e a religiosidade de matriz africana é um dos pilares para entender a formação da cidade e dos processos de invisibilidade e desigualdades. Apesar da urbanização dos bairros centrais terem produzido a periferização das populações negras e operárias, os bairros guardam vestígios dessas ocupações e são marcados por tentativas constantes de reterritorialização. A formação de uma identidade gaúcha, sobretudo na capital sul-riograndense e nas cidades serranas, privilegiou um orgulho migratório das populações alemãs e italianas, que

aparecem na história do estado numa tentativa de branqueamento da população, tanto em termos biológicos quanto no sentido de apagamento de influências socioculturais negras.

- 13 Os estudos sobre os territórios negros de Porto Alegre assumem diferentes perspectivas, mostrando-se um campo interdisciplinar. Trata-se de um tema que se desdobra a partir da pergunta que fazemos. A depender da abordagem (pesquisas sobre patrimônio, história, antropologia) e das fontes consultadas (boletins policiais, jornais, matérias de imprensa, registros materiais), a ocupação desses territórios recebem destaques específicos. A narrativa geral dos grandes veículos de comunicação do século 20 lidavam com a presença negra através de um paradoxo: por um lado, representava os territórios urbanos negros como signos da degradação da humana, envoltos numa atmosfera de criminalidade e selvageria e, de outro, uma completa invisibilidade dessas pessoas na construção da cidade, do comércio, da cultura, arte e religião. É bastante documentado que a região central da cidade era permeada por bairros residenciais de negros e operários que circundavam os postos das elites locais, pelo menos no período da pós-abolição e início do século 20. Com a crescente urbanização das áreas centrais e os postos comerciais crescendo de maneira desenfreada, processo que ocorre com frequência nas grandes metrópoles, as zonas próximas ao centro administrativo passaram a ser cada vez mais disputadas pela classe média e burguesia, de modo a promover uma periferização dos mais pobres e precarizados, dos quais a população negra é parte expressiva Boher (2011).
- 14 A formação dos territórios negros está embricada em disputas simbólicas sobre o passado e a formação identitária do presente, que frequentemente é caracterizada pela valorização da imigração italiana e alemã. Boher (2011) discute essas disputas a partir da disposição desses espaços em face da historiografia local. Conforme aponta o autor, no final do século 19, a temática racial era abordada pela intelectualidade local sob fortes influências do racismo científico, amplamente disseminado no continente europeu durante aquele século. O momento era de preocupação com a sociedade multiétnica que vinha se desenhando, não apenas em Porto Alegre, mas em âmbito nacional. As condições históricas para a abolição da escravidão já se enunciavam no momento em que o racismo surgia por bases científicas, de modo a embasar diferenciações e distanciamentos políticos e institucionais dos futuros cidadãos. O cenário dramático que se desenhava era o de um projeto de depreciação das populações negras em várias frentes: valorizando a ocupação das migrações europeias em detrimento da presença negra e indígena; o racismo científico; o estigma a partir da construção imagética da violência; depreciação dos costumes, modos de moradia e religiosidades. (Boher, 2011, p.125).
- 15 Durante todo o século 20 e até os correntes dias, a transformação das áreas mais antigas e tradicionais da cidade em redutos de empreendimentos imobiliários de alto padrão financeiro têm produzido cada vez mais a exclusão desses territórios por conta de uma gentrificação constante, às quais estão implicadas, inclusive, algumas comunidades quilombolas. O crescimento da área urbana que se formava no centro modificou não apenas as moradias mas o espaço de trocas econômicas, pequenos comércios, clubes e rodas de samba, ou seja, um conjunto de sociabilidades que não era unicamente das comunidades negras, mas fortemente marcado pelas suas dinâmicas. Desde 2008, uma iniciativa do *Museu de Percurso do Negro* e o *Ônibus Territórios Negros: Afro-brasileiros* têm realizado passeios por rotas específicas que acompanham as antigas ocupações dessas

comunidades, a fim de incentivar o ensino e difusão da memória negra em lugares onde já não restam senão arquivos dessa ocupação (Vieira, 2014). O trajeto propõe um olhar ao passado através dos vestígios ou falta deles, produzindo relações a partir da presença ou da invisibilidade. É uma das tentativas institucionalizadas de mudar o imaginário sobre a cidade, atualizando o passado pelo presente.

- 16 Contudo, é preciso tomar cuidado com análises homogeneizantes dessas ocupações, seus modos de habitar e produzir espaços. As comunidades negras não são blocos monolíticos e suas atuações não acontecem ao largo das demais populações. A delimitação dos territórios negros em marcações estanques se torna tarefa ingrata pela sua dinâmica e circulação que, reagindo ao crescimento do centro da cidade e às pressões das elites locais, se transformou e complexificou, ramificando sua presença e mantendo tensionamentos em locais de importância simbólica, como é o caso do mercado municipal, conhecido como Mercado Público. Se houve um processo de periferização das habitações negras, cada vez mais empurradas para os confins da cidade, os vestígios de sua presença continuam produzindo efeitos no cotidiano. Os empreendimentos dessa população movimentam um impressionante mercado de artefatos religiosos, de alimentos, uma indústria artística e cultural que se sobrepõe aos processos históricos de invisibilidade e estigmas. É nesse sentido que a ocupação de vias públicas pelos terreiros não pode ser vista unicamente em termos religiosos, pois trata-se de reativações de memórias, práticas, histórias, mitos, uma reafirmação da presença de um *ethos* de matriz africana, mais uma camada da *massa folheada*⁹ que compreende a estrutura relacional da cidade. A estrutura aqui se refere justamente a um modelo de história e experiência urbana que não se reduz à realidade empírica, mas lança questões sobre os sistemas de simbolização e significação dos espaços. Nesse sentido, a ação ritualizada opera modificações localizadas na paisagem e na maneira de imaginar a cidade, encadeando uma série de outros agenciamentos. Em contrapartida, o imaginário fundamentado pela migração europeia, que tem instituído um ideal de branquitude, faz com que um corpo supostamente branco, marcado de símbolos negros, seja desqualificado, questionado, interrogado e constrangido, a exemplo de Cida no consultório médico.
- 17 O centro do mercado público de Porto Alegre é um exemplo paradigmático nesse sentido, pois ali (e talvez em outros lugares do mesmo mercado) está assentado o Bará, entidade que no batuque gaúcho se assemelha ao orixá Exu em outros cultos de matriz africana. Esse ser encantado aparece, a um só passo, como produtor e produto da presença negra no centro da cidade, pois ao mesmo tempo em que evoca ao passado e a circulação de pessoas, trata-se de um ente implicado nas ritualísticas do batuque, em rituais como o do “passeio”. Em uma das tantas etapas iniciáticas do batuque, depois de ter ficado resguardado por um período variável, o adepto recém-iniciado na religião cumpre um percurso chamado de passeio, que começa em uma igreja (geralmente a Igreja do Rosário), passa pelo mercado, saudando o Bará e termina em uma praia, onde são feitas prestações a Oxum e Iemanjá¹⁰, eventos que podem ser entendidos pela noção de memórias rituais corporificadas (Queiroz, 2022a). Tomando para si a complexa tarefa de seguir os pontos da rede tramada pelo orixá Bará, Queiroz (2022a) analisa os efeitos e afetos que são produzidos com e a partir dessa divindade que guarda não apenas o mercado, as trocas e os fluxos mas a cidade toda. Tomando como lócus de pesquisa os mercados municipais de Porto Alegre e de Santo Amaro, o autor demonstra como as pessoas, objetos e memórias são gestadas a partir dessa presença virtual e ao mesmo tempo especialmente concreta. Além dos fluxos que o Bará produz, é interessante notar

como Queiroz (2022a) foi demandado pelo próprio campo a intervir com sua *expertise* nas disputas políticas que se desenhavam em instâncias jurídicas e sociais sobre a patrimonialização do mercado e sua concessão para a iniciativa privada. O mercado marca um importante entreposto comercial que já existia antes da construção da edificação. No mesmo lugar,

as chamadas pretas Minas – mulheres oeste-africanas embarcadas, rumo ao Brasil, na Costa da Mina – e uma multidão de ambulantes negros vendiam de tudo, de quitutes e ervas a amuletos. Por ali, entre as docas do carvão e das frutas, passavam também os cativos africanos ou brasileiros recém-chegados, vindos em geral do Rio de Janeiro ou do porto de Paranaguá. (QUEIROZ, 2022a, P. 141).

- 18 Queiroz (2022a), logo durante seus primeiros contatos com seus parceiros de pesquisa, foi impactado pela notícia de que a prefeitura de Porto Alegre pretendia lançar um edital de comcessão da administração do Mercado para a iniciativa privada. A ocasião destrinchada pelo autor dá conta de um processo de idas e vindas de disputas judiciais em torno de editais e agentes públicos variados, que se passam no ano de 2019, pouco antes da pandemia de Covid-19. O caso não era novidade, pois como o próprio autor aponta, as tensões em torno dos rearranjos do Mercado podem ser observadas numa série histórica que se estende até o início do século 20. O que está em jogo nessas disputas – que entre momentos de calma e maior agitação ainda seguem ativas – não são apenas os interesses de ordem econômica, mas de ordem ontológica, uma vez que o Mercado mobiliza a sacralização de um espaço anterior à própria edificação. Mesmo que o local seja um patrimônio histórico municipal e seu entorno tenha sido declarado um sítio arqueológico, o direito ao livre trânsito das atividades rituais dos afro-religiosos não estaria integralmente assegurado, caso a iniciativa privada passasse a gerir o local. A iminência da perda de um patrimônio ontológico avizinhava, a partir das ações da prefeitura, aqueles agentes engajados pela manutenção do espaço sob direção pública. O receio era de que, ao entregar a administração do Mercado a empresários, toda sorte de sociabilidades em torno do Bará poderia ser comprometida, sobretudo se a estrutura da edificação sofresse alterações sistêmicas. O movimento da prefeitura resultou em uma rápida resposta política por parte de vereadores, sacerdotes, advogados, a associação dos comerciantes e o próprio antropólogo, que juntos formaram uma força tarefa de atuação.
- 19 Queiroz (2022a), ao seguir as implicações ontológicas da deidade que ocupa o centro do mercado – e, por extensão, a cidade inteira – passou a integrar os esforços pela manutenção do espaço, num claro movimento de aproximação e indissociabilidade de prática etnográfica e teoria. A partir do engajamento do autor é possível notar as variadas dimensões envolvidas nos processos de legitimação e manutenção do Mercado Público como um espaço sagrado. Destaco, dentre elas, a mediação que resultou em uma carta escrita pelo príncipe Totoola Adeyemi, em nome do então *alaafin* do reino de Oyo, Lamidi Olaiuolá Adeiemi III, que certificava a relevância histórica do Bará assentado no Mercado Público e seu elo de continuidade com a religiosidade Yorubá. Um documento ligado ao “descendente do rei divinizado Xangô, bastante cultuado no Brasil, e dos demais imperadores de Oyó” (QUEIROZ, 2022^a, P. 144), servia de atestado não apenas para uma patrimonialização definitiva do Mercado, mas firmava os laços historiográficos que cruzam a religiosidade de matriz africana em Porto Alegre.
- 20 As preocupações que levaram a um diálogo transatlântico abarcavam a potencial perda de uma memória e história central para os cultos de matriz africana, mas também para toda a população negra. No documentário A Tradição do Bará do Mercado Público: os

caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre (2007), a divindade aparece como provedora da fartura do povo negro, articuladora das demandas existenciais dessa população. Perder o Mercado não seria equivalente a perder apenas um referencial ou uma representação do que um dia foi um território racializado, mas perder a própria condição de existência de um conjunto de seres e dinâmicas próprias. No mundo dos terreiros, as coisas importam tanto quanto seres, ou antes, são também seres dotados de agência e que precisam ser cuidadas, renovadas, alimentadas. É preciso uma abertura para a diferença radical para compreender essa simbiose, que toma objetos e corpos como receptáculos da divindade, sem que nunca possa se transformar nela por inteiro (Latour, 2002). Não à toa, a marcação do assentamento¹¹ de Bará recebe constantemente moedas, balas, chaves que são, por sua vez, retirados por outros transeuntes, pois que a divindade ligada ao movimento e a comunicação necessita que as coisas circulem, que haja constantemente trocas e prestações em diversas escalas, tanto no âmbito micro das moedas depositadas, quanto nas instâncias políticas em conflito pelo destino do mercado – consequentemente o destino de Bará e das forças que ele engendra (Queiroz, 2022a). O assentamento não apenas materializa uma divindade mas a história e ação ritualizada dos povos de terreiro da cidade, atualizando constantemente sua permanência.

- 21 À guisa de conclusão, temos que as disputas em torno de símbolos materializados como o Mercado Público parecem afinal transcender o mundo empírico e acessar modos de existência e de composição com o mundo, um conflito ontológico de proporções variadas (Almeida, 2021). Ao ser agenciado pelos afro-religiosos (ou pelo próprio Bará) na esteira do conflito público em torno do Mercado, Queiroz (2022a) compõe com as mudanças ontológicas locais em jogo, numa clara apropriação de sua atuação pelos seus parceiros de pesquisa que nos faz repensar sobre as maneiras de articular as análises com as problemáticas do próprio campo. As perspectivas em relação são tensionadas a conviver “como zonas de conflito e de comunicação entre povos, como espaços de diferença no interior de uma mesma sociedade, e como multiplicidade subjetiva de multi-indivíduos.” (ALMEIDA, 2021, P. 25). Ter começado esse trabalho com um caso aparentemente individual e localizado foi, com efeito, uma tentativa de marcar as conexões que o povo de terreiro produz entre símbolos e formas de integrar o mundo. Nesse universo de significações, as marcações simbólicas da ordem de uma tatuagem, implicam em marcações existenciais que vão dos corpos aos assentamentos, dos *congás*¹², aos espaços públicos. Em termos mais amplos, as diferenças relacionadas não são apenas de corpos e seus fenótipos mas de espacialidades, historicidades, temporalidades e processos sociais diversos.
- 22 Dada a questão colocada e os levantamentos feitos até aqui, temos que as mãos negras que construíram o estado do Rio Grande do Sul, laboriosa e culturalmente, sobretudo Porto Alegre, são subsumidas da história popular e institucional, mas mantêm uma presença constante, da qual a religiosidade afro é um importante pilar. Por sua vez, temos que ter cuidado ao afirmar que essas religiões, hoje povoadas de pessoas brancas, se tornaram elas também embranquecidas, pois do contrário estaríamos afirmando o apagamento que ocorre no plano historiográfico. Na outra ponta, não equivale dizer que os brancos se tornaram negros em qualquer medida, mas que a religiosidade os coloca defronte uma experiência racial, produzindo afetações específicas.

BIBLIOGRAFIA

A TRADIÇÃO do Bará do Mercado Público, os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre. Direção: Ana Luiza de Carvalho da Rocha. Produção: Anelise Guterres. Roteiro: Ana Luiza de Carvalho da Rocha e Rafael Devos. Imagem: Rafael Devos. Imagem sonora:

Viviane Vedana. Edição: Alfredo Barros. Porto Alegre: Petrobras Cultural; Secretaria de Cultura, 2007. (55:48 min). Documentário.

ALMEIDA, Mauro WB et al. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha*, v. 23, n. 1, p. 10-29, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/78405/45498/289322> Acesso em 2 set. 2022.

ANJOS, J. C. G. D. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. 1a. ed. Porto Alegre, Editora da UFRGS/Fundação Cultural dos Palmares, 2006.

BOHRER, Felipe Rodrigues. Breves considerações sobre os territórios negros urbanos de Porto Alegre na pós-abolição. *ILUMINURAS*, v. 12, n. 29, 2011.

CONCEIÇÃO, Emili Almeida da. Ninguém nasce sabendo: relações de aprendizado em um candomblé de Salvador-BA. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRGS. 2019. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/194431/001093128.pdf?sequence=1&isAl> Acesso em: 2 set. 2022.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, Lisboa, v. 190, n. 1, p. 105-137, 2009. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6F123NG6.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2022.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. 1a. ed. São Paulo: Edusc, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O campo da antropologia*. In: *Antropologia estrutural dois*. (Trad.: Beatriz Perrone-Moisés) São Paulo: Cosac Naify, pp.11-43. 2013 [1960].

ORO, Ari Pedro. O sonho e o desencanto: a viagem de um pai-de-santo de Porto Alegre para a província africana de Cabinda. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 22, p. e020018-e020018, 2020.

Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/13509/9065> Acesso em: 2 set. 2022.

OVERING, Joana. 1999. “Elogio do Cotidiano: A Confiança e a Arte da Vida Social em uma Comunidade Amazônica”. **Mana: Estudos em Antropologia Social**, 5 (1):81-107.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/gk9HFh5p4hP8zdw3wSrZ6p/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 2 set. 2022.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Editora da UNICAMP, 2018.

QUEIROZ, Vítor. O corpo do patriarca: uma etnografia do silêncio, da morte e da ausência. *Mana*, v. 25, p. 743-776, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/9m3BZMdyGM59BnfNHNgL6g/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 2 dez. 2022.

_____, Vítor. Na rua, no meio do redemoinho: das mediações de Exu no espaço público à ação político-ritual em dois contextos afro-religiosos. **Religião & Sociedade**, v. 42, p. 127-152, 2022a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/HnD6FQVFJZGgxnKnFPmqF4z/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 2 set. 2022.

_____, Vítor. Ouve, meu filho, o silêncio: a experiência racial de Dorival Caymmi e a epistemologia silenciosa dos candomblés. **Horizontes Antropológicos**, v. 28, p. 275-306, 2022b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/NBD5Lr4b3d6v3qgwRxgDWjs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 2 set. 2022,

RABELO, Miriam. **Enredos, feituuras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. 1a. ed. Salvador: EDUFBA, 2014

_____, Miriam. Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 21, n. 44, p. 229-251, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200010>. Acesso em: 2 dez. 2022.

_____, Miriam. Corpo e sensibilidade na religião: comentários sobre o texto de B. Meyer. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 34, p. 47-54, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/89945>. Acesso em: 2 dez. 2022.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise social**, p. 139-160, 2009.

VIEIRA, Daniele Machado. Percursos negros em Porto Alegre: ressignificando espaços, reconstruindo geografias. In: **CONGRESSO BRASILEIRO DE GEÓGRAFOS**. 2014. Disponível em: http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1404663795_ARQUIVO_DanieleMVieira.CBG2014.pdf. Acesso em 2 set. 2022.

NOTAS

1. Cida é mãe de santo em um terreiro localizado na zona sul de Porto Alegre. Implicada nas religiões de matriz africana desde que nasceu, a jovem soma dezenas de filhos de santo e é iniciada em três vertentes dos cultos afro: umbanda, batuque e quimbanda.
2. No presente texto, as religiões tematizadas serão o batuque de tradição Cabinda e o culto de exu catiço (ou quimbanda) de tradição Congo-Angola, mas o modelo de experiências que esses cultos conformam permite uma comparação mais abrangente com outras vertentes da religiosidade de matriz africana em contextos urbanos.
3. As discussões sobre a categoria de corpo nas religiões de matriz africana são longas e se desdobram de maneira variada. Como o foco deste trabalho é estabelecer relações entre o corpo e a cidade, não pretendo entrar em pormenores de tais discussões. Destaco, a título de referência, os trabalhos de Goldman (1985, 2009), Rabelo (2014, 2015, 2018), Sansi (2009) e Queiroz (2020).
4. Acompanho Overing (1999) em sua empreitada por equalizar as práticas cotidianas em relação ao fascínio pelo exótico que costumeiramente enfeitiza os antropólogos. Cumpre notar, contudo, que as religiões de matriz africana trazem o extraordinário para o banal e vice versa, nos fazendo tensionar tais modelos de separação da vida.
5. Se faz importante destacar que, a pesar de terem nomes iguais, **orixá** Exu ou Bará no batuque não é, segundo os afro religiosos, o mesmo que exu catiço da quimbanda. Esses últimos são os que ocupam as ruas através dos corpos dos adeptos, enquanto o primeiro aparece apenas no terreiro e, em geral, os orixás emitem sons e são cheios de gestualidades, mas fazem pouco uso da linguagem verbal articulada.

6. Fundamento é entendido nos terreiros de Porto Alegre como sendo o vínculo tradicional de cada casa com sua vertente, seja ela histórica (antecessores do sacerdote da casa), seja religiosa (nação que é cultuada, linha de umbanda ou quimbanda). Fundamenta se aproxima do conceito ênico de tradição, com todas as imprecisões e cuidados que o termo exige. Os fundamentos mudam de casa para a casa, como não poderia deixar de ser, já que são resultado de confluências específicas.
7. Pai Cleon de Oxalá, importante sacerdote gaúcho, é um dos pilares do fundamento da nação Cabinda que se coloca como filho de santo de Waldemar. Cleon, inclusive, realizou viagem ao continente africano a fim de fortalecer o intercâmbio social, histórico e sobretudo religioso com o continente e sua experiência foi tema de análise de Oro (2020).
8. Essa classificação aparece na casa de Mãe Cida e em outros terreiros da cidade, mas está longe de ser um consenso livre de problematizações, às quais não disponho de espaço para tratar neste texto.
9. Em sua aula inaugural na cadeira de antropologia social no Collège de France, Lévi-Strauss (2013 [1960]) chama atenção para um aspecto pouco explorado da noção maussiana de fato social total. Para o autor, é menos importante a ideia de totalidade do que a forma como Mauss elabora o conceito, isto é, concebendo-o como uma massa folheada, como uma sobreposição de camadas e planos diversos em justaposição. Disso decorre que a noção de totalidade não deve servir para suprimir a especificidade dos fenômenos, antes disso, ela consiste na rede de relações entre os planos. Numa experimentação livre, é isso que tentei fazer ao longo de todo trabalho: pensar em planos distintos e suas interrelações, sem que se perca de vista a especificidade da experiência.
10. Os dois orixás femininos também contam com expressiva presença na paisagem porto-alegrense. A primeira é homenageada por uma estátua suspensa às margens do lago Guaíba que, tal qual Bará, recebe oferendas como comidas, velas, flores amarelas etc. Alguns rituais também ocorrem esporadicamente em torno da imagem. Iemanjá, no entanto, recebe uma procissão muito expressiva no dia 2 de fevereiro, dia de Nossa Senhora do Navegantes, padroeira da cidade. Apesar de ser um evento marcadamente católico, imagens de Iemanjá em barcos ornamentados com flores e oferendas também realizam um percurso até o lago.
11. Os assentamentos são alguns objetos e símbolos dotados de agência e consagrados para fins específicos que materializam e presentificam as formas dos orixás. Geralmente são enterrados nos terreiros ou locais de importância religiosa. Segundo Queiroz (2022a, p. 135) “Os fundamentos do Bará e os alicerces do Mercado confundem-se, afinal ele teria sido assentado pelos escravizados que construíram o prédio em 1869 ou, em outras versões da história, por uma importante personalidade regional, o nobre oeste-africano Osuanlele Okizi Erupê, mais conhecido como Príncipe Custódio.”
12. Congá se refere ao altar em formato de prateleiras onde ficam as imagens das entidades do panteão afro-religioso. Em geral eles são cobertos por uma cortina ou algum tecido e só revelado nos dias ritualísticos.

RESUMOS

Grávida de seis meses, Mãe Cida foi reconhecida por sua médica durante uma consulta de pré-natal por conta de uma tatuagem de Oxum no braço direito. “Ela disse “ah, eu lembro de ti. Tu é a moça que tem uma tatuagem de santo né?” me relatou a mãe de santo enquanto conversávamos em seu terreiro em Porto Alegre. A consulta seguiu com alguns comentários sobre a religião de Cida. Sendo Mãe Cida uma dentre tantas mães de santo brancas da cidade, onde a influência das religiões afro mobiliza dimensões simbólico-materiais, comerciais, políticas e territoriais, proponho discutir as relações entre raça e religião, deslocando a questão sobre perseguições

religiosas. Procuo investigar como as marcações da presença negra na cidade são atualizadas nos agenciamentos das religiões de matriz africana.

Six months pregnant, Mãe Cida was recognized by her doctor during a prenatal clinical consultation because of a tattoo of Oxum on her right arm. ““She said” ah, I remember you. You are the girl who has a tattoo of a saint, right?” She told me that while we talked in her terreiro in Porto Alegre. The clinical consultation went with some comments on Cida's religion. Mãe Cida is one of the many white mothers of saints in the city where the influence of afro religions in symbolic-material, commercial, political and territorial dimensions. I propose, contests relations between race and religion, shifting the issue of religious persecution. Try to investigate how the markings of the black presence in the city are updated in the assemblages of the african matrix religions.

ÍNDICE

Keywords: African matrix religions, territory, public place, racialization

Palavras-chave: religiões de matriz africana, território, espaço público, racialização

AUTOR

ANDERSON KILPP BERNARDO

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do sul.

Anderson-kilpp-bernardo@hotmail.com

Andersonkilpp1996@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7098-8833>