

# RELIGIOSIDADE AFRO-GAÚCHA E FOLKCOMUNICAÇÃO: DISCUSSÕES A PARTIR DO DOCUMENTÁRIO CAVALO DE SANTO

AFRO-GAUCHA RELIGIOSITY AND FOLK MEDIA: THE DOCUMENTARY CAVALO DE SANTO UNDER DISCUSSION

RELIGIOSIDAD AFRO-GAUCHA E FOLKCOMUNICACIÓN: DISCUSIONES DESDE DEL DOCUMENTAL CAVALO DE SANTO

Antônio Hohlfeldt

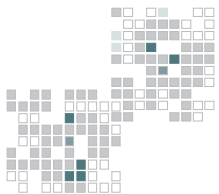
■ Professor do PPG em Comunicação da FAMECOS/PUCRS, pesquisador do CNPq. Doutorado em Letras pela PUCRS e Pós Doutorado pela Universidade Fernando Pessoa (Porto/Portugal). Membro do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.

■ Email: [a\\_hohlfeldt@yahoo.com.br](mailto:a_hohlfeldt@yahoo.com.br)

Ícaro Matos Kropidloski

■ Mestrando no PPG em Comunicação da FAMECOS/PUCRS. Email: [icaro.matos@edu.pucrs.br](mailto:icaro.matos@edu.pucrs.br). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

■ Email: [icaro.matos@edu.pucrs.br](mailto:icaro.matos@edu.pucrs.br)



## RESUMO

Este artigo trata sobre religiões afro-gaúchas no campo da Folkcomunicação. Iremos observar três festas tradicionais (Festa de Oxum, Festa de Iemanjá e Encontro de Quimbandeiros), a partir do documentário longa-metragem Cavalo de Santo (FICHTNER, CARAMÉZ 2021), inspirado em livro homônimo. Para isso, evocamos autores clássicos, como Beltrão (2014) e Marques de Melo (2008), por meio de uma análise das imagens suscitadas pelo documentário. Entendemos que as festas configuram, de fato, expressões folkcomunicacionais e a análise da religiosidade afro-gaúcha, sob o prisma da Folkcomunicação, é território fértil para novas reflexões no campo.

PALAVRAS-CHAVE: FOLKCOMUNICAÇÃO; BATUQUE; RELIGIÃO; FESTAS.

## ABSTRACT

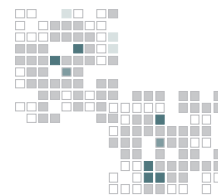
This article talks about afrogaucha religions in the Folk Media fields. We will observe three traditional festivities (Festa de Oxum, Festa de Iemanjá and Encontro de Quimbandeiros), analyzing them from the feature-length documentary Cavalo de Santo (FICHTNER, CARAMÉZ 2021), inspired by the homonymous book. For this purpose, we will evoke classic authors such as Beltrão (2014) and Marques de Melo (2008), through an analysis based on the documentary presented images. We understand the festivities configure in fact folkcommunicational expressions and the afrogaucha religiosity analysis, under the Folk Media prism, is a fertile territory to new reflections on this field.

KEY WORDS: FOLK MEDIA; BATUQUE; RELIGION; FESTIVITIES

## RESUMEN

Este artículo trata sobre religiones afro-gaúchas en el campo de la Folkcomunicación. Observaremos tres fiestas tradicionales (Festa de Oxum, Festa de Iemanjá y Encontro de Quimbandeiros), a partir del longa-metraje documental Cavalo de Santo (FICHTNER, CARAMÉZ 2021), inspirado en el libro homónimo. Para eso, evocamos autores clásicos, como Beltrão (2014) y Marques de Melo (2008), por medio de un análisis de las imágenes suscitadas por el documental. Entendemos que las fiestas de hecho configuran, expresiones folkcomunicacionales y el análisis de la religiosidad afro-gaúcha, bajo el prisma de la Folkcomunicación, es territorio fértil para nuevas reflexiones en este campo.

PALABRAS CLAVE: FOLKCOMUNICACIÓN; BATUQUE; RELIGIÓN; FIESTAS.



## 1. Introdução

A proposta do presente artigo é discutir sobre três festas tradicionais da religiosidade afro-gaúcha, entendendo-as enquanto expressões folkcomunicacionais e as analisando a partir do documentário longa-metragem Cavalo de Santo (FICHTNER, CARAMEZ 2021), inspirado no livro homônimo da fotógrafa Mirian Fichtner e vencedor nas categorias de melhor filme, melhor filme pelo júri popular, melhor roteiro e melhor trilha musical na mostra competitiva de longas-metragens gaúchos do 49º Festival de Cinema de Gramado. Buscamos compreender se tais festas configuram, de fato, expressões folkcomunicacionais e se a análise da religiosidade afro-gaúcha sob o prisma da Folkcomunicação é território fértil para novas reflexões no campo. Para isso, aproximamos conceitos folkcomunicacionais das imagens suscitadas pelo documentário.

O documentário resgata a história das religiões de matriz africana, no Rio Grande do Sul, e registra três festas tradicionais dessas correntes religiosas: Festa de Oxum, Festa de Iemanjá e Encontro de Quimbandeiros. Oxum e Iemanjá são orixás femininos que constituem o panteão do Batuque, expressão religiosa afro-gaúcha. No total, cultuam-se doze orixás, na seguinte ordem: Bará, Ogum, Iansã/Oiá, Xangô, Oba, Odé e Otim, Ossanha, Xapanã, Ibeji, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Prandi (2001, p.20) explica que

*Para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana.*

Interessa-nos, portanto, a partir da perspectiva

folkcomunicacional, discutir esses três festejos a partir do documentário citado. Antes, cabe trazer à tona a realidade da religiosidade afro-gaúcha e um breve histórico sobre a folkcomunicação, para assim identificarmos os pontos convergentes entre as práticas litúrgicas do campo afro-religioso gaúcho e a teoria folkcomunicacional.

Os dois últimos Censos do IBGE, realizados em 2000 e 2010, apontam que o Rio Grande do Sul é o estado mais afro-religioso do país. Acrescenta-se que Porto Alegre é a capital brasileira com maior expressividade de religiões afro, à frente do Rio de Janeiro e de Salvador, que ocupam, respectivamente, o segundo e terceiro lugar dentre as capitais (IBGE, 2000; IBGE, 2010). Tais dados colocam em disputa memórias e narrativas que geralmente privilegiam a colonização europeia e renegam as contribuições indígenas e negras na formação da sociedade e, neste caso, religiosidade gaúcha. Oro (2008) enfatiza que os números reais são ainda maiores, visto que o processo de autoafirmação religiosa vem aumentando nas últimas décadas, ou seja, seguidores de religiões de matriz africana cada vez mais se identificam como tais quando questionados. Tal movimento mostra-se importante, visto que se declarar espírita ou católico, por muito tempo, foi comum entre umbandistas, quimbandeiros e batuqueiros gaúchos, fosse por questões sincréticas, fosse por proteção contra o preconceito vigente. Prandi (2003, p. 16) analisa isso ao dizer que, isso se deveria

*[...] às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente [...] Por tudo isto, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos.*



Durante seu depoimento ao documentário, o Babá Hendrix de Orunmilá, sacerdote do Batuque, enfatiza a questão da autoafirmação e a construção das nomenclaturas batuque e batuqueiro ao dizer que, numa perspectiva histórica,

*[...] o gaúcho, ele assume a sua alcunha daquilo que tentam lhe impedir. 'Ah batuqueiro' 'Eu sou batuqueiro sim!' A pessoa assume essa identidade e assume isso como bandeira, então quando o sensor do IBGE ou da Fundação Getúlio Vargas chega lá e pergunta: 'qual é a tua religião?', ele bate o pé e diz: eu sou batuqueiro (CAVALO DE SANTO, 2021, 00:06:45).*

Segundo Iya<sup>1</sup> Sandrali de Oxum, assumir-se e “ser batuqueiro é usar esses colares de conta sem qualquer tipo de vergonha” (CAVALO DE SANTO, 2021, 00:07:07). Ou seja, tal movimento passa por um processo de ressignificação, de orgulho e de afirmação de origens e símbolos. Aliás, sobre os processos históricos que afetaram as religiões afro no Brasil, Beltrão (2014, p.84) escreve:

*Os negros forros iriam engrossar a camada social dos alienados do pensamento e da cultura da elite. E incorporariam vigorosamente ao patrimônio sociocultural da favela, do mocambo e da tapera as suas tradicionais formas de expressão. Que o sobrado, o palacete e a casa de fazenda não compreenderiam, agravando-se a cada passo o abismo hoje constatado.*

Nessa dinâmica opressiva que precede a abolição e se mantém após 1888, nasce o fator sincrético que perpassa, até hoje, as religiões

afro a nível nacional e local e gera diferentes sentimentos de pertencimento, “apesar de toda a violência a que eram submetidas, diversas etnias africanas trouxeram e preservaram elementos de sua cultura que em um processo de hibridação formaram novos códigos culturais gerados pelas interações” (CARDIAS 2016, p.74). Nessa perspectiva, entendemos que as religiões de matriz africana possuem, de fato, um papel expressivo na religiosidade gaúcha e uma historicidade rica para análise e discussão.

A presença destas expressões religiosas, em diferentes classes sociais, também é evidenciada na fala de Ari Pedro Oro, durante o documentário Cavalo de Santo (FICHTNER, CARAMÉZ 2021). Isso nos leva a pensar sobre o que nasceu alternativo ao discurso e religião vigentes e hoje possui capilaridade e se expande ou é assimilado pelas elites, a partir da provocação proposta por Silva (2014, p.33): “[...] da mesma forma, não se pode evitar a discussão sobre um novo antagonismo: massa e popular. A pesquisa mais rica será aquela capaz de lidar com esses antagonismos numa lógica de harmonia conflitual”. Temos aqui um nítido exemplo dos encontros entre os “dois Brasis”, expressão cunhada pelo francês Jacques Lambert. No começo de seus estudos Beltrão aproxima-se desta ideia, entendendo a folkcomunicação enquanto ponto de encontro entre o “Brasil do interior” e o “Brasil do litoral”, com mediações a partir de um instrumento de comunicação não tradicional, como, por exemplo, a religião. Beltrão, no entanto, na medida em que avançou em seus estudos, expandiu essa ideia. Se durante sua tese de doutorado ele pensava sobre uma dicotomia entre Brasil rural e urbano, a partir da publicação da obra *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*, ele constata que dentro do Brasil urbano existem diferentes níveis culturais. Ou seja, mesmo no espaço urbano existirão comunidades diversas e grupos folkcomunicacionais distintos, não apenas os rurais. Oro (2012) chama a atenção para a divisão entre Batuque ou Nação, Quimbanda

<sup>1</sup> Iya, Yalorixá ou Mãe de Santo são as denominações das sacerdotisas mulheres dos cultos afro-gaúchos. Para os sacerdotes usa-se: Babá, Babalorixá ou Pai de Santo. Falaremos mais sobre a importância dessas lideranças no decorrer do artigo, a partir do conceito de líderes de opinião.

ou Linha Cruzada e Umbanda. As festas de Oxum e Iemanjá, retratadas no documentário Cavalo de Santo (FICHTNER, CARAMEZ 2021) fazem parte do Batuque e da Umbanda. Já o Encontro de Quimbandeiros, como a própria denominação sugere, pertence à Quimbanda ou Linha Cruzada. Devemos saber, para fins de esclarecimento básico, que,

*a Linha Cruzada, ou Quimbanda, constitui uma das expressões que compõem o complexo afro-religioso gaúcho, ao lado do Batuque e da Umbanda. Ela se caracteriza, fundamentalmente, pelo culto às entidades tipificadas como Exus e Pombagiras. Já o Batuque representa a face mais africana do complexo, pois a língua litúrgica é a nagô, os símbolos utilizados são aqueles dos antepassados, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às “nações” africanas (ORO, 2012, p.557).*

O campo de estudos da Folkcomunicação delimita-se a partir do trabalho do professor Luiz Beltrão, fato reconhecido pelos estudiosos da Comunicação. Em 1965, na publicação da primeira edição da revista *Comunicação e Problemas*, Beltrão apresenta a perspectiva *folk* a partir de uma análise dos ex-votos católicos, enquanto elementos de uma narrativa, no artigo *O ex-voto como veículo jornalístico*. Em 1967, Beltrão torna-se o primeiro doutor em Comunicação do Brasil e, com a sua tese, fundamenta o termo folkcomunicação. Salientamos, aqui, a aproximação entre a folkcomunicação e as expressões religiosas, já no início dos estudos deste campo. Ao buscarmos definições mais precisas, podemos salientarmos que,

*em termos gerais, pode-se dizer que folkcomunicação é comunicação em nível popular. Por popular deve-se entender tudo o que se refere ao povo, aquele que não se*

*utiliza dos meios formais de comunicação. Mais precisamente: folkcomunicação é a comunicação através do folclore. [...] (LUYTEN, 1983, p. 32).*

Podemos também recorrer, para fins de definição do conceito, à própria tese de Beltrão, onde ele afirma que “Folkcomunicação é, assim, o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 2014 p. 87). Mas o autor alerta que nem toda manifestação folclórica é jornalística. No campo das informações orais, ele destaca alguns tipos: os cantadores, o caixeiro-viajante e o chofer de caminhão. Já na linguagem escrita, disserta sobre os folhetos, os almanaques, os calendários e os livros de sorte (BELTRÃO, 2014).

Entendemos, portanto, que a aproximação entre o objeto de estudo apresentado e a teoria escolhida é coerente. A folkcomunicação, neste caso, dá conta de explicar as religiões afro-gaúchas e suas liturgias enquanto narrativas e formas não convencionais de contar histórias. Apresentados estes pontos de convergência entre objeto e teoria, iniciamos as discussões sobre as três festas, a partir da perspectiva folkcomunicacional.

## 2. Festa de Oxum e Iemanjá

Oxum, segundo Prandi (2001 p.22), é a orixá que “preside o amor e a fertilidade, é dona do ouro e da vaidade e senhora das águas doces”. É considerada a padroeira de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. Ela, junto com Iemanjá e Oxalá, constitui o grupo de divindades denominadas pelos crentes das religiões afro-gaúchas de orixás de praia. Oxum rege e responde nos territórios de água doce; Iemanjá e Oxalá, por sua vez, nos territórios de água salgada. Por estes motivos, ergueu-se, em dezembro de 1999, uma escultura em ferro em sua homenagem, na orla do Rio Guaíba, mais especificamente na Praia



de Ipanema, localizada na Zona Sul da capital gaúcha. É nos arredores deste monumento que, anualmente e há mais de 25 anos, celebra-se a Festa de Oxum, que reúne mais de 30 mil pessoas e abre o documentário.

Beltrão (1980, p.61) considera este tipo de festa uma “grande oportunidade de comunicação” e explica que “são grandes concentrações de povo em honra de um santo (católicas), de um orixá (umbanda-candomblé) ou participação em uma experiência mística extraordinária [...]”. Cardias (2016, p.69) complementa tal pensamento, ao dizer que

*nosso país é configurado por muitas manifestações culturais religiosas populares. Há uma diversidade de expressões e relações com o sagrado, do que é legitimado e institucionalizado pelas religiões oficiais. Compreendê-las, enquanto processos comunicacionais espontâneos, é uma oportunidade de ampliar nossos olhares e conhecer um Brasil profundo e plural.*

Estas festas constituem, portanto, o que Beltrão chama de “meios próprios de expressão” e se dão a partir da oralidade e reunião de diferentes símbolos. Nesse sentido, levando em consideração tais manifestações e suas particularidades, podemos considerar que

*as classes populares têm, assim, meios próprios de expressão e somente através deles é que podem entender e fazer-se entender. Tais meios são, ainda, em grande parte aqueles mesmos que lhes serviram na fase da Independência: – a literatura oral, com os cantadores, as histórias e anedotas, os romances cheios de moralidade e filosofia [...] ou, ainda, a linguagem simbólica e eloquente dos autos e entretenimentos, que se praticam nas festas religiosas e cívicas, no São João, no Natal, durante o tríduo de Momo ou nos aprontes de marchas dos blocos ou de sambas das escolas das favelas, nos “candomblés” e “xangôs”, na Semana Santa (BELTRÃO, 2014 p. 138-139).*

Mas o que constitui esse evento, do ponto de vista comunicacional, e forma esse “meio próprio de expressão”? Podemos citar alguns elementos, como por exemplo: a sineta, as danças, as oferendas e as cores. O conjunto, formado por esses elementos, torna-se uma narrativa, conta uma história e decodifica os códigos. Nessas liturgias, os crentes acabam “valendo-se de formas tradicionais e rudimentares de expressão, ao seu alcance – já que privados dos meios e veículos de maior extensão, mas de manejo reservado às camadas privilegiadas” (BELTRÃO, 2001, p.68).

A abertura do documentário se dá com o som da sineta e pontos<sup>2</sup> em yorubá, para Oxum, formas dos fiéis afro-gaúchos se comunicarem com os orixás. A sineta chama o orixá e a canção em yorubá conta seus mitos<sup>3</sup> e relata suas aventuras passadas na Terra. De acordo com Prandi (2001 p. 25) “na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e prediz o futuro, nesta e na outra vida”. Tais mitos são fixados a partir dos rituais que, por sua vez, são constituídos dos elementos já citados. Nesse sentido, as cores, os instrumentos e as oferendas designadas a cada orixá contam uma história, expressam uma narrativa. Na Festa de Oxum, por exemplo, vemos a predominância da cor amarela e de elementos como espelhos e leques. Tais escolhas fazem sentido quando entendemos que Oxum é diretamente ligada ao ouro e à vaidade, ou quando ouvimos algum *odu*<sup>4</sup> seu. Podemos ver, na imagem abaixo, por exemplo, a predominância da cor amarela, na mesa de oferendas, na Festa de Oxum.

**Figura 1.** Mesa de oferendas para Oxum, durante a

2 Os pontos são as canções em yoruba evocadas no Batuque do Rio Grande do Sul. Na umbanda e na quimbanda os pontos são em português.

3 Entendemos aqui os mitos enquanto formas figuradas, simbólicas e metafóricas de representarmos situações atemporais. Nesse sentido, nos aproximamos da definição de Rocha (2017), que entende o mito enquanto uma narrativa.

4 Prandi (2001) assinala que os odus são histórias em formas de poemas, os mitos/as narrativas dos orixás.





## Festa de Oxum, conduzida pelo Pai Cleon de Oxalá



Fonte: Documentário Cavalos de Santo (Fichtner, Caraméz 2021)

As pessoas ali presentes contam uma história a partir do que ofertam e para qual orixá ofertam. Elas relembram os mitos e os fixam na cultura a partir destes rituais. Para Beltrão (2014 p.84) “naturalmente, essas formas de expressão se firmavam em costumes e práticas vindas dos antepassados longínquos no tempo e no espaço, conservadas pela tradição oral e pelo admirável instinto de preservação das raças oprimidas ou desprezadas”, evidenciamos que tais formas de expressão se materializam em danças e canções que formam um canal de comunicação coletiva. A festa seria, portanto, um instrumento de comunicação grupal, onde o emissor é simultaneamente receptor. Se possuímos um processo histórico no qual temos uma “massa surda às mensagens da imprensa, do rádio, da TV e do cinema” (BELTRÃO, 2014, p.81), será a partir dos pressupostos civilizatórios presentes nas festas, nos cantos e nos mitos religiosos que essas pessoas assimilaram códigos morais e de conduta e reproduzirão a vida em sociedade, a partir das suas liturgias. Lembremos que “a fidelidade às origens dá certa segurança ao grupo religioso...na sua pregação (do líder), no seu estilo

de vida, o povo encontra sua identidade histórica quase perdida [...]” (BELTRÃO, 1980, p.105).

Notamos, na festa de Iemanjá, alguns aspectos parecidos com os levantados sobre a Festa de Oxum. Antes, no entanto, cabe falarmos sobre Iemanjá, orixá central no segundo festejo estudado. Prandi (2001, p.22) explica que “o culto aos orixás femininos não se completa sem Iemanjá, a senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura, talvez o orixá mais conhecido no Brasil”. A popularidade da orixá se dá, dentre outros fatores, pelo sincretismo com Nossa Senhora dos Navegantes. Basta notarmos, por exemplo, que a estátua de Iemanjá, situada na Praia do Cassino, na cidade de Rio Grande é, na verdade, uma representação da santa católica Nossa Senhora dos Navegantes. Tal sincretismo se dá também, por exemplo, com São Jorge e Ogum. São dois casos onde orixá yorubá e santo católico se confundem e se completam. A Festa de Iemanjá, portanto, se dá ao redor deste monumento, situado na Praia do Cassino na cidade de Rio Grande, no Rio Grande do Sul.



**Figura 2.** Monumento de Nossa Senhora dos Navegantes/Iemanjá na Praia do Cassino em Rio Grande (RS) durante Festa de Iemanjá



Fonte: documentário Cavalo de Santo (Fichtner, Caraméz 2021)

Na Festa de Iemanjá, assim como na de Oxum, citada anteriormente, ou no Encontro de Quimbandeiros, que será estudado em seguida, reconhecemos um significado trazido por Marques de Melo (2008, p.79), que diz respeito: “a) a festa enquanto ativadora das relações humanas, produzindo comunhão grupal ou comunitária em torno de motivações socialmente relevantes. Trata-se de um fluxo de comunicação interpessoal [...]” Os pais e mães de santo são figuras centrais para as ativações de sentidos das festas religiosas. Eles mobilizam as relações entre os grupos primários e a coletividade destacadas por Marques de Melo (2008). Nesse sentido, Beltrão (2014, p.59) salienta:

*A comunicação coletiva não se faz entre um indivíduo e outro como tal, mas em forma colegiada: o comunicador é uma instituição ou uma pessoa institucionalizada, que transmite a sua mensagem, não para alguém em particular, mas para quantos lhe desejam prestar atenção.*

Nesse sentido, e a partir das ideias de Lazarsfeld,

Berelson, Gaudet e de outros pesquisadores dos Estados Unidos, ele traz o conceito de líder de opinião em sua tese de doutorado. Beltrão (2014, p. 72) explica que o líder de opinião, dentro de um grupo marginalizado, é aquele ou aquela que “conhecia o mundo – isto é, havia recebido e decodificado as mensagens dos meios, transmitindo-as em segunda mão ao grupo com o qual se identificava.”

Beltrão (2014, p.138) lembra que estas pessoas possuem seus “[...] próprios jornalistas: os cantadores, os cegos das feiras, os caixeiros viajantes, os bicheiros, os vigários das cidades e povoados maiores”. Nesse sentido, entendemos que mães e pais de santo desempenham papéis de líderes de opinião, visto que exercem liderança e servem de referência às suas respectivas comunidades. Essas pessoas também decodificam suas liturgias para os que não pertencem àquela religião, atuando de forma comunicativa em um “fluxo em múltiplos estágios” (BELTRÃO, 2014, p.74). Podemos entender este conceito quando levamos em conta que tais lideranças de opinião são





*olhadas com os olhos que não veem cinema, soletradas pelos lábios de quem jamais chegou à quarta série primária, ouvidas pelos ouvidos moucos às clarinadas saídas dos alto-falantes, sentidas pelos insensíveis às linhas e nuances da arte dos salões e galerias, as mensagens transmitidas através desses processos comunicativos singulares produzem efeitos os mais decisivos no ânimo e no comportamento da massa apática às solicitações do jornalismo ortodoxo (BELTRÃO, 2014 p.86).*

Nessa perspectiva, mães e pais de santo servem, portanto, enquanto elementos de ligação da comunidade com o mundo de fora. Tais papéis ficam nítidos quando analisamos dois pontos: a) a condução dos festejos e b) os depoimentos destes líderes para o documentário Cavalos de Santo.

São eles que iniciam, conduzem e encerram as festas. Nesses grandes festejos usam microfones para se comunicar com a massa formada por filhos de santos, clientes ou pessoas que buscam algum tipo de alento. Os babás e as iyas tornam-se, portanto, figuras de referência, eles lideram seus terreiros e coordenam as festas. Atentemos que, geralmente, são pessoas mais velhas. A cultura yorubá, baseada na oralidade e ancestralidade, entende que deve-se respeitar os que vieram antes. Quem tem mais tempo de vida, tem também mais conhecimento e tal pressuposto é reproduzido nos terreiros de batuque. O documentário Cavalos de Santo (FICHTNER, CARAMEZ 2021) articula muito bem tais ideias com o conceito de líder de opinião, ao mostrar os pais e mães de santo conduzindo as festas e ritos menores e, logo depois, usar seus depoimentos para explicar os significados dos atos. Aqui temos tais figuras circulando entre seus territórios e a sociedade, explicando seus códigos para aqueles que não os conhecem. Temos, portanto, na nossa visão, a atuação de líderes de opinião.

### 3. Encontro De Quimbandeiros

Nossa perspectiva ganha reforço quando

ouvimos o relato de Pai Ricardo de Oxum sobre a importância da presença de Mãe Ieda de Ogum no Encontro de Quimbandeiros. Sua presença, uma importante figura da quimbanda, legítima, perante o restante da sociedade religiosa, a importância do evento. Ao ouvirmos uma das falas de Mãe Ieda, seguida de saudações, palmas e risos amistosos, conseguimos entender o que Beltrão (1980, p. 109) quer dizer ao escrever:

*Convém ressaltar porém que, de um modo ou de outro, o carisma produz efeito: as populações marginalizadas cercam de prestígio e apoiam o seu líder, como porta-voz dos seus protestos e vindicações, o acompanham e o imortalizam, pois mesmo depois de mortos continuam vivos na memória das gentes ou nas ‘reencarnações’ em líderes posteriores.*

Ou seja, esses líderes de opinião carismáticos legitimam as festas. Pai Ricardo de Oxum, com o aval de uma importante liderança religiosa local, consegue mobilizar fiéis e curiosos e conduzir o evento. No caso do Encontro de Quimbandeiros, ele ocorre anualmente na rótula do Porto Seco, uma região da Zona Norte de Porto Alegre, muito frequentada por quimbandeiros, para a realização de seus rituais. A territorialidade é outro ponto comum e importante entre as três festas. Salientamos que

*as dinâmicas culturais e os processos comunicacionais estão diretamente relacionados às questões espaciais. Brevemente, podemos dizer que o espaço é uma forma em que as sociedades se relacionam a uma porção da superfície da terra. Esse conceito abarca a capacidade de intervenção direta ou indireta do ser humano com o espaço geográfico. As relações entre os sujeitos e o espaço vão se transformando, conforme a sociedade faz uso, assim como provocam consequências positivas e negativas dessas ações humanas (CARDIAS 2016, p. 70).*



O Encontro ocorre durante a última semana da quaresma e faz parte do calendário oficial da Capital gaúcha. Segundo Pai Ricardo de Oxum, “o público que frequenta o encontro de quimbandeiros é o leigo, é o religioso, é o público de Nação, de Candomblé, é o público de Umbanda e o público de Exu. E ao redor parece a festa de Iemanjá, é aquela multidão que assiste e vem ali pegar um axé [...]” (CAVALO DE SANTO, 2021, 00:53:15). Notamos, a partir dessa fala, o fator de comunhão que o Encontro, assim como as outras duas festas analisadas, gera. Tais festas tornam-se populares, dentre outros motivos, por mediarem a relação dos fiéis com os orixás, exus e pombagiras, e dos não iniciados na religião, que buscam algum tipo de alento, fazendo ou pagando promessas. Podemos notar que

*esses importantes elementos culturais, presentes nas mediações, são pautados pelo misticismo e sincretismo da ligação entre o sagrado e o profano, assim como resultam de heranças de um catolicismo ibérico associado às fortes influências de elementos das religiões de matriz africana. As devoções religiosas são ressignificadas e caracterizadas pela relação afetiva e trocas simbólicas entre devotos e santos (CARDIAS 2016, p. 79-80).*

Sagrado e profano se retroalimentam quando falamos da quimbanda, expressão que, segundo Oro (2012), é uma das mais populares e, também, das que mais sofre com o preconceito. Um dos motivos é a leitura cristã dos ritos. Beltrão (1980, p.59) chama a atenção para que “[...] Deus e o diabo, o bem e o mal, a virtude e o pecado, a fé e a heresia adquirem um papel sem precedentes na vivência da miséria e da dominação: eles são ritualizados no cotidiano de tal forma que se convertem na ótica pela qual se visualiza o mundo real”. Na Quimbanda, os exus e pombagiras fumam, bebem, usam cores fortes como preto e vermelho. A diferença visual, no ritual desse festejo, em relação às apresentadas nas festas de Oxum e Iemanjá é nítida quando assistimos ao documentário. Elementos que constituem interditos nos cultos de orixá, como

bebidas alcoólicas e cigarros, por exemplo, são consumidos pelas entidades durante os cultos da quimbanda e integram as oferendas. As roupas também diferem-se bastante, na quimbanda predominam chapéus, cartolas, capas e vestidos rodados. O clima de festa mais próxima aos prazeres carnavais opõe-se às sensações etéreas que a composição visual das festas de Oxum e Iemanjá despertam. Podemos dizer, portanto, que cada festa possui sua própria narrativa. Tal narrativa se dá com símbolos e liturgias próprias e gera um senso de comunhão entre fiéis e não fiéis. A partir de elementos convergentes entre os três festejos, conseguimos pensar em semelhanças, expostas a seguir.

#### 4. Considerações Finais

As festas retratadas no documentário configuram, de fato, expressões folkcomunicaçãois e articulam conceitos desse campo de estudo da Comunicação. Salientamos alguns aspectos em comum entre os três festejos, como, por exemplo, os líderes de opinião a partir das figuras dos babalorixás e yalorixás. Eles são importantes vínculos internos e que fazem uma ponte com a sociedade. Vemos a dimensão dessa importância nos relatos destas lideranças, ao longo do documentário. Suas participações e seus depoimentos decodificam os códigos sagrados para os leigos, expandem e possibilitam os encontros dos diferentes Brasis.

Notamos também outros pontos nesse sentido, como a apropriação de elementos midiáticos e não artesanais, durante as liturgias, como, por exemplo: uso de microfones e estruturas de eventos com palcos e bandas. Tais estruturas e tecnologias são apropriadas pelos grupos marginalizados e servem como potencializadores dos seus ritos e das festas populares.

A territorialidade dessas festas também chama nossa atenção por ser um ponto diretamente ligado com as narrativas propostas. A quimbanda se desenvolve nos cruzeiros<sup>5</sup> e os cultos das orixás

<sup>5</sup> Os cruzeiros ou encruzilhadas são pontos das paisagens urbanas e rurais formados pelo encontro de três ou quatro ruas, que adquirem o formato da letra t do alfabeto latino ou de cruz.



Oxum e Iemanjá nas praias de água doce ou salgada, mas qual cruzeiro e quais praias recebem estas festas? Os territórios são condicionados e fazem parte da história contada: a Festa de Oxum em Ipanema, a Festa de Iemanjá na Praia do Cassino e o Encontro dos Quimbandeiros no Porto Seco. Por fim, entendemos que o conjunto formado pelas cores, danças e símbolos torna-se uma narrativa, conta uma história e decodifica os

códigos. Os crentes destas religiões fixam essas narrativas na cultura a partir dos seus rituais, pontos centrais das festas estudadas. Acreditamos que a análise das religiosidades afro-gaúchas no prisma da folkcomunicação seja território fértil para análise e esperamos que as discussões levantadas aqui sirvam como ponto de partida para novas reflexões.

## Referências

- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: A comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.
- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias*. Porto Alegre: Edipucrs, 2014. Versão Kindle
- CARDIAS, Renata Castro. Fé e festejar: espaço, folkcomunicação e imaginário religioso nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira-SP. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, cidade da publicação, v. 14, n. 32, p. 68-84, maio-ago, 2016. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/19011/209209214943>>. Acesso em: 28 de abril de 2021
- CAVALO DE SANTO. Direção: Mirian Fichtner e Carlos Caraméz. Produção: Cláudio Fagundes e Carlos Caraméz. Porto Alegre: Cubo Filmes, Estação Filmes, Pluf Fotografias e Caminho do Mar Soluções Culturais, 2021. Disponível em [https://cavalodesantofilme.com.br/?gclid=Cj0KCQjwna2FBhDPArisACAEC\\_WNHozIcjmZRhIty0RiLOZnDc7eE\\_B9tA\\_zfRnsUozl9NAivP7aWdsaAmnPEALw\\_wcB](https://cavalodesantofilme.com.br/?gclid=Cj0KCQjwna2FBhDPArisACAEC_WNHozIcjmZRhIty0RiLOZnDc7eE_B9tA_zfRnsUozl9NAivP7aWdsaAmnPEALw_wcB) Acesso em: 01º de maio de 2021
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2002
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012
- LUYTEN, Joseph. Folkcomunicação. In: QUEIROZ E SILVA, Roberto P. de (Coord.). *Temas básicos em comunicação*. São Paulo: Paulinas/INTERCOM, 1983. p.32-34.
- MARQUES DE MELO, Jose. *Mídia e cultura popular: História, taxonomia e metodologia da Folkcomunicação*. São Paulo: Paulus, 2008.
- ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Orgs.). *RS Negro: Cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 123-133.
- ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 556-565, nov-jan, 2012. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/issue/view/636>>. Acesso em: 28 de abril de 2021
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, maio-jul, 2003. Disponível em <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/civitas/article/view/108>>. Acesso em: 28 de abril de 2021
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ROCHA, Everardo. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, 2017.
- SILVA, Juremir Machado. Ainda existe o popular? In: BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias*. Porto Alegre: Edipucrs, 2014. Versão Kindle

