

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**Ensaio em semiótica e a educação: *Um olhar sócio-descolonizante.***

Mestrando: Ronaldo J.R. de Oliveira<sup>1</sup>;

Profa. Dr. Analice Pilar Dutra.

---

<sup>1</sup> Bolsista CAPES – 2004/2005; Professor Substituto – 1º sem. 2005, Disc. Sociologia da Educação – DEBAS /FACED – UFRGS.

Inverno de 2005.

## Ensaio em semiótica e a educação: *Um olhar sócio-descolonizante.*

*Semiótica – teoria da significação, que vai se preocupar com o texto, com o que ele diz e como ele faz para dizer o que diz. “É a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, ou seja, tem por objetivo o exame de modos de constituição de todo e qualquer fenômeno como fenômeno de produção de significação e de sentido”. (Santaella, 1983: 12)*

A possibilidade de pensar caminhos diferentes para a aprendizagem, dirigiu-me a vários universos de investigação, reflexão e própria auto-aprendizagem. Inconclusos, *inacabados*, somos, também “buscadores”, incansáveis, nessa tarefa impossível de saciar a eterna sede da *vontade de saber*.

Minha experiência no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, analogamente, constitui-se como uma porta a vislumbrar possibilidades enquanto “acontecimentos” de aprendizagem, que ocorrem no seio de cada processo disciplinar.

Meu olhar, ao longo desse percurso, tem procurado dirigir-se na perspectivas do pensamento **complexo**, a partir de dois autores bases, George Balandier e Michel Foucault, e nesse *uso* conceitual, enquanto chaves, orientado a refletir sobre a aprendizagem tomando-a como um ato ritualístico de inspiração afro-brasileira, a partir de uma noção investigativa que chamo de “Processos de Descolonização do Saber”, ou do imaginário cultural.

Assim tomando, usando, *arruinando*, explorando tais possibilidades e recurso teórico-conceituais, a fim de *contornar*, forjar ferramentas, enquanto dispositivos de análise de “objetos” sócio-culturais, ou simbólicos.

Perspectivas que orientam meu olhar, investigativo a dissertar sob o tema: Possibilidades de uma poética Afro-ritualística em Educação. Essa curiosidade investigativa, processo de aprimoramento científico, direcionou-me a procurar elaborar alguns ensaios a partir da noção de semiótica e antropológico, principalmente trabalhando com Geertz, Turner, Sallins e Bourdieu, autores que atualizaram a perspectiva de análise simbólica no campo sócio-antropológico.

Buscou-se ao longo do primeiro semestre de 2005, algumas aproximações, centrado na questão: O que me toca essas abordagens? Que diálogo ou ato comunicativo pode se estabelecer entre Ciências Sociais e Semiótica? A partir da perspectiva de percursos geradores de sentidos?

Compreendendo a Ciência comprometida em torna-se cada vez mais competente na elaboração do conhecimento, a Antropologia em quanto um campo de produção desse conhecimento, a partir das Ciências Sociais, obstinada a desvelar os significantes simbólicos, os modos possíveis de entender o "outro", seu modo de ser, agir, e fazer cultura.

Penso o presente estudo não se esgota aqui, tais abordagens serão melhores trabalhadas durante o processo de doutoramento, assim, apresentarei para o momento dois ensaios, a submeter como processo de avaliação do *Seminário Avançado: Estudos em Semiótica Visual I*<sup>2</sup>.

### ***Sensibilização teórico-conceitual:***

*“Traduzi-lo, explicá-lo, ou seja, reduzi-lo, enquanto realidade viva, ao poder da realidade eficaz dos símbolos e valores de quem pode dizer quem são as pessoas e o que elas valem umas diante das outras, umas através das outras”.  
(BRANDÃO)*

Estes ensaios debruçam-se sobre material colhido ao longo de 1999-2004, decorrentes de dois momentos diferenciados, no entanto produtos da mesma curiosidade investigativa, refletir sobre o conteúdo simbólico de narrativas litúrgicas de cantos Afro-ritualísticos.

O primeiro material que será analisado pertence a uma experiência de campo, produziu os Laudos Antropológicos das comunidades “Remanescentes de Quilombo” (2001/2002), de São Miguel dos Pretos e Martimianos<sup>3</sup>, no município de Restinga Seca no interior do estado do Rio Grande do Sul.

O segundo constitui-se como material fruto de experiência de laboratório de pesquisa orientada por mim ao longo de 1999 e 2004, junto ao Centro Alternativo de Cultura Negra – CAdeCUNE, uma ONG do Movimento Negro Organizado. Essa experiência permitiu algumas incursões a centros afro-religiosos, afim da constituição de oficinas de investigação sensorial e experimentação corporal, com a participação do musicólogo e compositor Ubirica Azevedo da Rosa e o Diretor Cênico Clair de Oliveira.

### ***Técnica de Pesquisa:***

O material de análise foi colhido a partir da pesquisa qualitativa, método etnográfico, com o uso de gravador, através de entrevistas, e observação participante;

A análise do presente trabalho será desenvolvida através de “ensaio” a nível experimental, possibilitando a aproximação de técnicas e abordagens de diferentes: Semiótica, análise de conteúdo/discurso e iconografia simbólica.

---

<sup>2</sup> EDP 52137 S.A:

<sup>3</sup> São Miguel e Rincão dos Martimianos – Ancestraliade Negra e Direitos Territoriais. DA SILVA, Sérgio Baptista. Porto Alegre: Ed. UFRGS. 2004.

## **Objetivo:**

*Experimentar a possibilidade do uso de técnicas de pesquisas de lugares de fala diferenciados.*

## **Concepção:**

Compreendo que as comunidades denominadas “negras” ou “Afro-Brasileiras” possuem características em comum: A oralidade (linguagem oral) e a memória coletiva (história oral).

Assim os registros, as lembranças, enquanto vivências dessas comunidade, podem ser percebidas como marcas de uma identidade local e coletiva.

*essas raízes do negro né, da África, quem são essas pessoas né, porque de repente nós estamos vivendo uma raça toda, com sobrenome Rosa, Campos né, ...vem de um sobrenome velho né: Lucas Quadros... Por parte de pai, por parte do meu avô por parte de pai eu pego os Campos Alves, então quer dizer que e repente tá uma mistura de sobrenome, quando na realidade eu estou usando o sobrenome Rosa que não é o verdadeiro meu, né. Quantos Carvalhos e Rodrigues existem aí, será que eles são Rodrigues? Né? Então é preciso que a gente faça a, esse resgate pra trazer. (fragmento de fala de uma informante – Comunidade de São Miguel dos Pretos, material transcrito).*

Falas como essa pode demonstrar a riqueza e a importância desses registros memoriais, histórias e narrativas orais enquanto documentos vivos, que remontam um passado sócio-histórico.

O movimento de constituição e reorganização desses registros, produtos da história de vida dessa coletividade, através da oralidade, na constituição de Laudos Antropológicos, despertou-me a curiosidade de refletir sobre:

\* Qual a importância dos cantos litúrgicos enquanto patrimônio cultural negro e sua contribuição à reafirmação e preservação de uma identidade étnico-cultural?

\* Que sentidos estéticos, éticos, são recorrentes através dessas liturgias, e o que representam enquanto valores coletivos?

Assim, procurando perceber os mitos dos deuses Yorubás e Banthus, enquanto processo de subjetivação de valores éticos e estéticos de uma coletividade, ao longo desses 500 anos de colonialismo sócio-cultural constituíram-se como um dos principais elementos de resistência de homens e mulheres negras, que através deles, isto é, do arcabouço Afro-religioso (filosófico) de matriz africana, possibilitaram a preservação dos valores de humanidade, e significância em quanto SER.

O candomblé encontrou condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis para o seu renascimento num novo território, em que a presença de instituições de origem negra até então pouco contavam. Nos novos terreiros de orixás que foram se criando então, entretanto, podiam ser encontrados pobres de todas as origens étnicas e raciais. Eles se interessaram pelo candomblé. E os terreiros cresceram as centenas. (PRANDI, 1995).

Compreendo que o processo de dominação colonial se deu de dois modos, primeiro o Ciclo de Exploração direta da mão de obra Africana e seu uso enquanto mercadoria de troca e motor da produção da riqueza, como escravos, que vai até 1888.

Posteriormente a partir da desintegração desse sistema produtivo, a substituição da mão de obra africana pelo trabalho livre e assalariado, inicia-se um período tão ou mais trágico. Como podemos verificar o final da escravidão não se constituiu como o início de um ciclo menos bárbaro ao ex-cativo, mas sim, como nos orienta as palavras Florestan Fernandes, um estágio mais avançado de dominação e extinção do “ex-escravo”<sup>4</sup>:

“Em suma a sociedade brasileira largou o Negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de reeducar-se, e de transformar-se para corresponder os novos padrões e ideais de homem, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e do capitalismo.” (FERNANDES, F.<sup>5</sup>

Orientado por tal reflexão, procurei o entendimento sobre a função dos terreiros afro-religiosos enquanto espaço social e coletivo de resistência, de modo que se possa demonstrar evidências através dos conteúdos simbólicos dos cantos litúrgicos, principalmente pela sua dimensão coletiva, e muitos desses, os referentes a umbanda e quimbanda estarem relacionados ao período de emergência do “pós-senzala”<sup>6</sup> (1920-30 em diante). Assim, ao apresentar liturgias de duas regiões distintas, Restinga Seca e Viamão, acredito poder demonstra objetivamente essas percepções.

### ***Aspectos gerais sobre os Cantos afros:***

Ao analisar os cantos litúrgicos em um terreiro, o modo como são evocados, a influencia que produzem e a função que operam em um ritual, podemos apresentar algumas características:

1. Os cantos litúrgicos são mantricos, se assemelham a rezas.
2. Operam de modo sutil no universo de percepção das pessoas, refletindo concepções de ordem espiritual.

---

<sup>4</sup>Segundo Oliven, em “Violência e Dominação Cultural no Brasil” a estratégia de dominação cultural se dá seguindo a lógica da tríade: Expropriação, Apropriação e Imposição, onde posteriormente o resultante desse processo não é reconhecido mais como produto de pertencimento da Cultura Negra, imposta como Símbolo Nacional. Importante consultar as discussões propostas Por Frijério, Abdias do Nascimento e Milton Santos, verificar fonte na bibliografia.

<sup>5</sup> FERNANDES, Florestan - A integração do Negro na sociedade de Classes apud MATOS, Isaac Lincol. 2002. POA-RS.).

<sup>6</sup> Mais informações, verificar Horizontes Antropológicos – PPGAS - IFCH/UFRGS, nº 3.

3. Seus ritmos cadenciados produzem um efeito hipnótico;

Ao se estudar os ritmos afro-asiáticos, percebemos um grau muito ínfimo de familiaridade, entre eles, conforme nos explica Clair de Oliveira “*sendo a clave o que determina a linha musical, a tonalidade*”.

Já para Ubiriza azevedo da Rosa, essa: “*Determina a linha rítmica*”.

Segundo o Clair de Oliveira, podemos verificar ao se estudar a musicalidade dos ritmos afros-gaúchos que ela tem uma forte intimidade com o “candomblé”, que se constitui enquanto matriz, assim, tendo a **clave africana** como elemento constituidor e fundamental dessa matriz musical.

### ***Interpretação Simbólica de Narrativas litúrgicas Afro-religiosas do RGS.***

*A lenda é o sonho criado pela necessidade que um povo tem de continuar vivo.* (Laporta).

A concepção de mundo apoiada à crença de divindades da natureza, que segue um princípio mito-ritológico é própria de comunidades Afro-descendentes. São Miguel, Viamão, Alvorada e todas as comunidades que possuem um passado de emergência africana, descendentes de escravos obedecem a uma dinâmica semelhante. A importância do ritual-religioso torna-se muito nítidas através das narrativas dos vários membros, moradores e lideranças ou não dessas comunidades.

Podemos ilustrar essa importância através das palavras de Roberto Potássio um dos líderes religioso da comunidade de São Miguel, quem tomarei como informante para esse primeiro ensaio. A partir de suas explicações sobre o sentido das rezas<sup>7</sup> que compõem o arcabouço musical do Centro Afro-religioso de sua mãe<sup>8</sup> Ogum da Lua, ao fazer-se um paralelo com elementos simbólicos de outras narrativas do imaginário afro-gaúcho, de modo a compreender a correlação desses símbolos, isto é, a familiaridade dos elementos simbólicos se constituindo em um “inconsciente coletivo”<sup>9</sup>.

Estamos examinando preponderantemente as condições internas ligadas às fantasias inconscientes e em relação principalmente ligadas a objetos internos. Tem-se estudado muito menos as situações externas e os estímulos que partem das mesmas, e que bombardeiam a todo o momento, a realidade interna. É nesta ordem de idéias que gostaríamos, neste momento, de ampliar nossos conhecimentos sobre os significantes e simbolismos que

---

<sup>7</sup> Liturgia Afro-religiosa:

<sup>8</sup> **Lionir Rosa:** 68 anos, desenvolve a mais de 50 anos cultos que ela denomina como sendo de Umbanda com linha cruzada com Quimbanda. Seu desenvolvimento religioso teve iniciação com dona Gaspar da Oxum, que possuía um centro em Santa Maria.

<sup>9</sup> Importante consultar Laporta que desenvolve um trabalho Psicanalítico sobre os Ritos Afro-brasileiros.

se expressam nos rituais religiosos, buscando ver um pouco mais quais as finalidades implícitas nos mesmos qual é sua linguagem, ou melhor, sua metalinguagem. (LAPORTA).

Meu movimento interpretativo, "ensaístico" é motivado por essa noção de "memória coletiva", esse patrimônio sócio-cultural, que opera determinadamente nas ações "conscientes" dos indivíduos. Nesse primeiro momento não me preocupei em atingir conclusão, sim expor algumas inquietações, através do que se expõem.

### *Um entre muitos olhares, possibilidades de interpretar signos ...*

Inicialmente temos uma apresentação dos signos que demarcam a identidade do terreiro. A narrativa cantada que geralmente abre os cultos "suíça-querer-querer" nos orienta sobre seguimento religioso, conforme se refere Roberto, que é de umbanda com quimbanda, isto é, um culto de linha cruzada:

*“suíça-querer-querer” o significado dessa reza diz respeito a o culto de linha branca e quimbanda, com irradiação de Oxossi com Ogum. Ogum está quebrando, está pedindo graça pra Xangô, ou pra Oxalá, mas quem conduz a batalha é Ogum. ....batalha pedindo a Ogum cortar. A virgem da conceição aqui é Oxum Panda – pedimos sua graça e proteção, a evocação a São Miguel – Arcanjo, é pra reprimi o mal, como ele reprimiu o Dragão, que representa o mal”.*

É-nos apresentado através do maniqueísmo bem e mal, este ultimo é representado pelo "Dragão". Oxum Panda, que faz sincretismo com Virgem Imaculada da Conceição é "protetora". O mal também pode representar o dominador, o feitos, até mesmo os invasores das terras, que no início do século eram os imigrantes alemães e italianos.

Com as palavras do líder político-religioso da comunidade, podemos compreender a existência de conteúdos concepção ideológica. Nesta passagem, percebe-se a consciência do significado simbólico que contem as narrativas:

*““ Quem vem de lá de tão longe, são Jorge é quem anda (...), a gente está evocando nossos ancestrais, na reencarnação na missa espiritual, no que eles encarne na matéria, nas outras religiões a gente chama de vaso, mas no caso na religião da Cultura Afro, no caso a matéria seria o corpo humano, o aparelho emprestado ao espírito que vem encarnar através da luz e da caridade aqui na terra.(...). “Há anos atrás os escravos eram mortos, maltratados mas os corpos deveriam ser protegidos”*

Nesta próxima passagem temos o significado "guerreiro" e de "proteção" no clamor a Ogum, o sentido motivador expresso pela idéia de superação desse guerreiro que é passada a partir da afirmação de que "Ogum vence a demanda, com sua espada na mão". Não esquecemos também

o significado inconsciente do símbolo espada que pode significar virilidade, penso que podemos acrescentar a idéia de vitalidade.

*Ogum é vencedor de demanda, ele ergueu a sua espada na mão.  
Avança, avança, avança Nação, ogum venceu demanda ele é São Jorge  
Guerreiro.  
Quem vem, quem vem,  
Quem vem de lá tão longe são nossos guias que vem trabalha.  
Oh daí me força pelo amor de deus meus pais,  
Oh daí me força pros trabalhos meus.*

Há uma sobreposição de imagens, no sentido dado a “a evocação a “**São Miguel – Arcanjo**” que vem para “*pra reprimi o mal*”, onde este cumpre a função de Ogum. Como podemos perceber, pois ao afirmar que ao evocar “*São Miguel<sup>10</sup> para reprimir o mal*”, como “*ele reprimiu o Dragão, que representa o mal*”, aqui o arcanjo é apresentado como São Jorge, pois quem vence e luta contra o Dragão é São Jorge. Assim Ogum é representado por estas duas alegorias católicas.

Outra curiosidade dessa narrativa é a analogia que podemos construir a partir da proteção que este povoado pede a São Miguel, com irradiação a São Jorge, que representam Ogum. O nome da comunidade é São Miguel dos Pretos, constituindo-se assim uma relação do personagem mítico-religioso a quem é pedida licença para início dos trabalhos, como vemos a seguir:

*A minha estrela lá no céu brilho,  
Eu rogo a deus para me iluminar,  
Meu glorioso São Miguel-Arcanjo  
A vossa graça que vai implorar,  
Meu glorioso São Miguel-Arcanjo  
Peço licença pra nós trabalhar.*

Tal simbolismo pode nos sugerir a proteção dessa comunidade pelo Orixá da Guerra Ogum? Onde até a casualidade do nome do Centro Afro-religioso Ogum da Lua assume um sentido curioso.

Outra questão interessante, ao exaltar proteção: “*o aparelho emprestado ao espírito e da caridade, da luz*” como sutilmente passa a concepção de incorporar, o “aparelho é emprestado ao espírito”, ele ocupa-se do “vaso”, e a idéia de luz e caridade, será o espírito uma idéia de regeneração desse corpo-vaso sujeita a brutalidade da condição do escravo? Na próxima reza: A “luz”, o “inconsciente”, o “lunar” podem visualizar de modo mais preciso sua importância nos cantos litúrgicos.

*Vai que a onda vai, vai que a onda vem  
Vem, vem, vem **Ogum**, São Jorge, São Damião  
Quero encher de amor o dia com o ritual da **Mãe Iemanjá**.  
Ai vem com as ondas vem, ai vai com as ondas vai, **vai e vem com as ondas vem e a lua vai também.***

---

<sup>10</sup> São Miguel arcanjo, no sincretismo com a Nação ou Batuque, é Xangô-Agelu, ou Xangô jovem.

Diz Roberto, que esta reza evoca a consciência da resistência através da imagem das ondas ao luar. “... vem com as ondas vem...”, auxiliando-nos a percepção do quão forte é o sentido da consciência sócio-política para a comunidade:

*“O ir e vir das ondas consiste em pergunta e respostas, significa, por exemplo, que a luta de Zumbi não foi em vão. Também é proteção para nossas crianças para contemplarem a lua, o mundo, proteção dos orixás”*  
(Roberto Potássio).

O ir e vir das ondas também pode dar a idéia de “circularidade” temporal, a reflexão do “lutar” estar fazendo alusão ao ancestral. A lua representa o povo da rua, os exus, o quimbandeiros. Também a lua assume um sentido cultural muito forte a partir do processo religioso, simbolizando o inconsciente, o oculto, um símbolo de magia inconsciente.

O Oceano e suas ondas também estão ligados ao inconsciente, aproximação vista na mitologia Grega, a partir da imagem de Poseidom. Como sabemos Exu-elegbará por ser o primeiro orixá a ser criado representa o ancestral.

Então as suplicas evocadas através das narrativas, intensificam a confiança nos ancestrais africanos, profundos laços de apego ao passado, a condição antes da escravidão, pois como diz Roberto, através da narrativa abaixo, referindo-se ao sofrimento solitário que estava sujeito o Afro-brasileiro:

*“Os negros podiam ser maltratados, mas eles não pediam ajuda a ninguém, choravam pelo sentimento que sentiam nas reuniões, nos cultos, pediam a Oxalá, que é deus, pois deus é universal”.*

Assim, a proteção é o fortalecimento do espírito, do corpo, a necessidade de resistir aos maltratos. Tal espírito de solidariedade é coletivo, e é nessas rodas, “nas reuniões, nos cultos” é que “pediam a Oxalá, que é deus, pois deus é universal”, que se fortalecia o sentido de sua humanidade negada.

O ritual conforme nos é apresentado pode assumir o sentido de fé, um sentido bastante diferente da concepção definida por defensores de uma relação de submissão do negro a escravidão, concebendo o sincretismo representativo de tal “docilidade”.

Portanto a fé assume o sentido de proteção, resistência, crença no futuro, e o momento ritual pode ter um significado diferente, através da oralidade se expressa uma forma de ver e pensar o mundo muito própria e estratégica, pois diante da limitação de poder registrar essa maneira de pensar e refletir o mundo, "alocam" na ritualização, elementos, deste universo simbólico.

Através das liturgias cantadas, dançadas e tocadas se expressa uma gama de informações, narrativas que traduzem parte da história de seus ancestrais escravizados, de sua presença

marginalizada no processo de civilização no território brasileiro, e sua esperança de viverem novamente em liberdade, de modo a sua dignidade ser resgatada e transmitida.

Deste modo, as cantigas, ou rezas, preservam viva a tradição do passado mítico dessas, elas enquanto ITÁS, ou histórias, narrativas vivas desses mitos enquanto construção do universo e do imaginário simbólico, são transmitidas de modo ritual e se impõem as formas de dominação e colonialismo simbólico impostos pela tragédia escravocrata.

Na disposição como se apresenta à organização espacial das casas na comunidade, podemos observar a forte influência da tradição cultural que fora preservada, neste caso, materializada na disposição espacial.

A organização espacial do lugar onde se localiza o terreiro Ogum da Lua possui a casa de Dona Toti no lugar central, ao redor os filhos. Tudo gira em torno do terreiro, a organização social, as festas, e com o advento da construção da Associação comunitária vovô Geraldo, também o poder político passou a ser emanado daquele espaço, onde está concentrada uma matriarca cega, um centro de Quimbanda que persiste a mais de meio século, fortalecendo o espírito e a resistência, e a centralidade da organização sócio-política da comunidade, circunstância que será trabalhada em um ensaio futuro.

Deste modo, a representatividade desse significado “Kimbandeiro” reivindicado por Roberto, extrapola o sentido de pertencer somente a um seguimento religioso, assumindo um traço marcante no fortalecimento das fronteiras de ser um “*outro*” portador de uma identidade e historicidade própria, onde encontrou nos elementos de sua cultura, da sua forma de falar e da lógica de se relacionar no espaço um modo único de reconstruir-se em quanto indivíduo, afirmando sua identidade, seu verdadeiro sentido de ser africano, como nos demonstra a narrativa a seguir:

*“Nóis mesmo que somo de religião, sofremo preconceito pela nossa religião, dizem que somo de sarava, mas somo mesmo”. (Juliano – 23 anos; informante, neto de Dona Toti).*

Antes de passarmos para a última liturgia que analisaremos, gostaria de refletir sobre a possível passagem de irradiação de Ogum para Exu, isto é o transito entre Nação para Quimbanda que se processo no terreiro:

*Qual é o homem que fuma e que bebe e não se cansa, com sua guia na ponta da lança, com a guia de nossa senhora. Ele é general da guerra ele é da umbanda.*

Os elementos que dão apoio a esta hipótese, estão presentes na dualidade entre o general da guerra, que é Ogum, e as suas qualidades que são apresentadas, configurando um “o

*homem que fuma e que bebe e não se cansa*” características essas que não são de orixá, e sim do povo da rua, no caso Exus de Quimbanda, ou Umbanda.

Dado a proximidade de Ogum com Exu, conforme narrativas lendárias, seu nível de parentesco, e relação desses seguimentos religiosos, tal correlação nos parece bem possível.

Nesta “nação” <sup>11</sup> tem principal importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto os que são dignos de culto no novo território em que foram confinados pela escravidão. O candomblé de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas (Santos, 1992). Foi provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem a umbanda. Há outras nações menores de origem banto, como a congo e a cambinda, hoje quase inteiramente absorvidas pela nação angola. (SANTOS, 1992).

Como última liturgia de análise a explorar seus signos, propomos uma clássica do povo da rua, tal cantiga foi colhida durante os estudos desenvolvidos juntos ao Centro Alternativo de Cultura Negra, em trabalho de grupo de estudos. Teve orientação de Clair de Oliveira, diretor cênico da Cia de Artes Talho Doce e também Alabe, a partir do processo de constituição das oficinas de Descolonização e Expressão e construção da Cidadania.

Liturgia: S/Nome.

Estilo: Canto do povo da rua, Exus, ou quimbanda.

Fonte: Centro Alternativo de Cultura Negra.

Informante: Clair de Oliveira – Alabe. (2003).

*Eu caminhava pela alta madrugada quando no clarão da lua ouvi  
uma gargalhada:*

*Linda morena formosa me diga quem você é?*

- *Sou a dona da Rosa, sou Pomba-Gira mulher.*

*Um vestidinho de chita por ordem de Exu-Rei*

*-Eu sou a Dama-da-noite, só não me conhece quem não quer.*

Os signos que se apresentam nessa pequena narrativa cantada são de uma riqueza representativa muito significativa. Inicialmente temos um **caminheiro**, que se desloca, o ambiente é a “alta madrugada”, a grande noite. Primeiramente, percebo a importância do modo como se

---

<sup>11</sup> Nação-Angola: de Origem banto, sua língua ritual é intraduzível, tem origem das línguas quimbundo e quicongo.

constitui a narrativa, o tempo verbal, refere-se o narrador na primeira pessoa: "eu", conjugando o verbo no pretérito imperfeito do indicativo "caminhava".

Este caminheiro configura um boêmio. Podemos perceber o transito ao afirmar “caminhar” na “alta madrugada”, e a expressão de "alta" pode significar uma noite intensa, em oposição ao caminhar no dia, ou na tarde, ou simplesmente na noite, ou na madrugada.

A lenda mostra, certamente, a situação mais freqüente do homem dos pampas, a saga de uma legião de frustrados, e é, ao mesmo tempo, o produto de sua urgente necessidade interna. O mito é o sonho – “a realidade imaginária de um desejo (frustrado) inconsciente”, nas palavras de Freud. Desejo do inconsciente humano que se transforma em sonho quando a ele se vem juntar um “resto diurno”, fundindo as condições de um mundo interno sofrido com as de um mundo externo épico, mas que ao mesmo tempo, frustra: o gaúcho a pé é potencialmente um Negrinho do Pastoreio e isso adquire um significado especial no contexto da lenda, porque para a cultura afro-gaúcha, o Negrinho é um “filho-de-santo”, identificado com uma divindade africana, montado em seu cavalo, o “cavalo-de-santo”. (LAPORTA).

Em seguida temos um processo fenomenológico, que interrompe a jornada, ou ocorre um deslocamento? “*quando no clarão da lua ouvi uma gargalhada*”. O “quando” aqui aparece como o inusitado, o clarão da lua, é diferente da claridade normal, é intenso, algo do mundo dos fenômenos, e a “gargalhada”, apresentada parecendo saltar diante dos olhos, é a manifestação nessa noite de “intensidades”, algo que começa a acontecer no aqui e agora, diante dos olhos do que caminha, do buscador-boêmio que andava nessa noite mágica, como que fugindo de um dia trágico.

Esse pequeno deus africano remete-nos imediatamente à figura de Exu, a divindade também africana, sincretizada com o diabo na ideologia católica do branco, mas cultuada na crença afro-brasileira, pelos pobres dos morros, como um deus poderoso, erótico e agressivo. Divindade das encruzilhadas lembrou-nos no decurso deste livro, ao mesmo tempo, Édipo na sua encruzilhada. (LAPORTA).

Na cena a seguir, temos a resposta e o desenrolar de nossa trama. A “gargalhada” que representa a manifestação do inusitado indica um contato, um encontro, como se dois destinos confrontassem-se em uma encruzilhada. Então a pergunta:

*Linda morena formosa me diga quem você é?*

Nosso caminhante casualmente andava na noite encantada, e se confronta com uma linda morena que é formosa, uma bela mulher, talvez a mulher dos desejos desse errante boêmio? E em nosso ultimo ato, a revelação:

*Sou a dona da Rosa, sou Pomba-Gira mulher. Um vestidinho de  
chita por ordem de Exu-Rei  
-Eu sou a Dama-da-noite, só não me conhece quem não que<sup>12</sup>r..*

“Sou a dona da Rosa”, esta é a resposta, a dona da flor vermelha, sou a pomba-gira, ou a que gira e que é mulher.

A conclusão dessa narrativa nos oferece uma tríade estrutural muito interessante, que pode nos auxiliar na compreensão das realidades do universo do mito do povo da rua.

Primeiramente nos é apresentado o problema, os personagens, a situação dos acontecimentos, onde o cenário pode ser descrito, posteriormente, temos o encontro fenomenológico, e finalmente o desenrolar da trama. Há mais símbolos a explorar na narrativa, mas não é nosso objetivo momentâneo esgotar sua riqueza.

A identificação do Cristo católico com este cristo negro, ou melhor, afro-brasileiro, é apenas esboçada – um contorno indeciso na penumbra, na cerração, no dia de sol encoberto, na noite vaga das coxilhas e da consciência. Algo que emerge do inconsciente afro-gaúcho. (LAPORTA).

Já chamamos a atenção para as relações entre as figuras de Cristo, do Negrinho e de Exu, de linha africana, que surge nas picadas e nas encruzilhadas. É na encruzilhada que se encontram Laio e Édipo, pai e filho sem o saberem. Quanto ao Saci, outra figura das lendas afro-brasileiras, que tem um pé somente, é também, com Exu, um caboclo que habita as encruzilhadas. (LAPORTA).

A oralidade e a religiosidade traduzem bem o sentido estratégico da resistência da comunidade, como se percebe, através desses elementos, a partir dos textos litúrgicos, vemos o quanto forte foi à preservação desse ser africano, portanto a esse “*lexo*” *simbólico* constituinte do universo litúrgico afro-religioso, juntamente as narrativas e seus constituintes religiosos se impõem como mais uma contribuição à composição do *ethos* que define essa identidade coletiva das comunidades Afro-titualísticas (Negras). *Asé*.

---

<sup>12</sup> Há uma outra versão que diz: *Sou a dama da noite, só não me tem quem não quer*.

Bibliografia:

ALVES, Rubem. O Que é Religião - Col. Primeiros passos.p.8-80. V. 5.São Paulo: Brasiliense/Circulo do Livro. 1981.

AUGRAS, Monique. **O que é tabu**. Col. Primeiros passos. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1989.

BACHELARD, Gaston. In. Epistemologia A Teoria das Ciências questionada por Bachelard, Mille, Canguilhem, Foucault, Tempo Brasileiro, 2ª., 1972.

BALANDIER, Geoges. **O CONTORNO**: Poder e modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1997.

BOURDIEUR, Pierre. **A Economia das trocas Lingüísticas**. São Paulo: EdUS.P. 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Identidade e Etnia: **Construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRITTAIM, W. Labert, LOWENFELD, Viktor. Desenvolvimento da Capacidade Criadora. São Paulo: Ed. Mestre Jou. S/data.

BRAUDEL, Fernand. A História e as Ciências Sociais. 6ª rd. Lisboa: Ed. Presença: 1990.

DELEUZE, Gilles. Conversações 1972-1990. Editota 34.

DEMO, P. **Desafio da aprendizagem na telecomunicação**: Educação como Tarefa Permanente. N.34. São Paulo: Série Papeers, Fundação Konrad Adenauer. 1998.

DOS ANJOS, José Gomes. O Território Da Linha Cruzada. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: IFCH/UFRGS. 1993.

DUMOND, Louis. Homo hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUDP. 1992.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte**: Pade, asésé e o culto Égun na Bahia. 6ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

DURKHEIM, Emile. **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Editor: Victor Civita. 1983.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. O Negro e a Violência do Branco. Rio de Janeiro.: Sindicato dos Ed. De Livros. 1977.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**: Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. Da Universidade. 2000.

\_\_\_\_\_. Quando o Caso não é um caso.: **o método etnográfico na educação**. Trabalho apresentado na ANPED, Caxambu, 1998.

FREITAS, Décio. O Escravismo Brasileiro. Porto Alegre: Instituto Cultural Português - EST. 1980.

FORD, Clyde W. **O Herói Com Rosto Africano** - Mitos da África. São Paulo: Selo Negro. 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal. 1995.

\_\_\_\_\_. A ordem do discurso. Leituras filosóficas. 9ª ed. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

\_\_\_\_\_. Vigiar e punir: História da violência nas prisões. 7ª ed. Petrópolis: Vózes. 1989.

\_\_\_\_\_. Espaços e Classes. Cap. 1, p. 1-21 (Origem da Clínica).

\_\_\_\_\_. Signos e Casos. Cap. 6, p. 99-120. (Origem da Clínica).

FREGTMAN, Carlos Daniel. Corpo Música e Terapia. São Paulo: Cutrix. 1989.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa. Col. Leitura. 8ª ed. São Paulo: Paz e Terra. 1998.

FRIGÉRIO, Alessandro. Capoeira – Arte Negra esporte branco.

GEERTZ, Clifford. **Conocimiento Local - Ensayos sobre la interpretación de las culturas**. 1ª ed. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 1994.

\_\_\_\_\_. NEGARA: O Estado teatro no século XIX. Col. Memória e Sociedade. Lisboa: DIFEL. 1991.

HELENA, Lúcia. **Totens e Tabus da Modernidade Brasileira**. Simbolismo e alegorias na obra de Osvald de Andrade. Niterói: CEUFF. 1985.

LAPORTA, E.M. **Estudos Psicanalíticos dos Rituais Afro-Brasileiros**. São Paulo: Livraria Atheneu Ltda. 1979.

LEAL, Ondina Fachel.(org). Corpo e Significado. 2ª ed; Porto Alegre: Ed. Universidade. 1995.

MALINOWSKI, Col. **Os Pensadores**. São Paulo: Ed. Victor Civita. 1984.

MARRE, Jaques. **História de Vida e Método Biográfico**. Cadernos de Sociologia, v.3,p.89-141,jan/jul. Porto Alegre: 1991.

\_\_\_\_\_. **A Construção do objeto científico na investigação empírica**.

MARTINS, Carlos B. **O que é Sociologia**. Col. Primeiros passos.p.124-178. V. 12. São Paulo: Brasiliense/Circulo do Livro. 1981.

MARSHALL, Salhlins. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar. 1979.

MARZOLA, Norma. Michel Foucault: **Um Discurso do Método** (anotações para um artigo). 2004

MATOS, Isaac Lincoln Vieira. A SECON: **Sua influencia na atualização do Movimento Negro Organizados de Porto Alegre, na ordem do dia dos Movimentos Sociais - "Um Olhar Sócio-Histórico"**. Monografia de especialização. Porto Alegre. PPHB - FAPA. 2004.  
OLIVEIRA, Ronaldo Jorge Rodrigues. O Objeto e o Sujeito em Reflexão. Porto Alegre: EDP52211.PPG-EDU/UFRGS . 2005.

\_\_\_\_\_. Introdução ao Estudo sobre a Cultura Negra na EJA da UFRGS: "Um breve olhar sociológico sobre a corporeidade Afro-brasileira no processo de Educação de Adultos. Porto Alegre. Curso de Ciências Sociais-DS/UFRGS. 2002.

\_\_\_\_\_. Economia das trocas Linguística: Uma abordagem crítica sobre alguns Aspectos em Bourdieu. Monografia: Curso de Sociologia Clássica II. DS. IFCH/UFRGS. 1999.

OLIVEN, Ruben. **Violência e Cultura no Brasil**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes. 1986.

\_\_\_\_\_. Urbanização e Mudança Social no Brasil. 4ª ed. Petrópolis: Vozes. 1988.

ONG, Walter. ORALIDADE E CULTURA ESCRITA: A Tecnologia da Palavra. P. 13-133. Papyrus Editora.

VELHO, Gilberto, **Observando o familiar**. In NUNE, E. (org.) 1978. Aventura Sociológica. R.J.: zahar. 1978.

Outros:

Cadernos do Museu I - Carnavais de Porto Alegre. Porto Alegre: SMC. 1992.

Debates do NIER/UFRGS. IFCH. PPGAS. Ano 1, n. (1997). Porto Alegre: PPGAS, 1997.

Horizontes Antropológicos - Religiões Afro-Americanas. Nº 3. Porto Alegre: PPGAS - UFRGS. 1995.



ERROR: syntaxerror  
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

/Title  
(  
/Subject  
(D:20060327214144)  
/ModDate  
(  
/Keywords  
(PDFCREATOR Version 0.8.0)  
/Creator  
(D:20060327214144)  
/CreationDate  
(web)  
/Author  
-mark-  
/