



## Pai Paulinho de Ogum Xoroquê: memória e sociabilidades

Artur Cesar Isaia<sup>1</sup>

Sandro Rodrigues da Silva<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo a compreensão das narrativas de memória do sacerdote Pai Paulinho de Ogum Xoroquê, referentes às sociabilidades vivenciadas na antiga Bacia de Mont’Serrat, Porto Alegre, RS. O estudo concentra-se na figura de Pai Paulinho, tanto por sua condição de sacerdote de Religiões de Matriz Africana, quanto por ser um morador negro representativo e remanescente da antiga Bacia de Mont’Serrat, um Território Negro da cidade. Nesta territorialidade, passou a sua infância nos anos 1960, conheceu seus espaços de sociabilidade permeados pela presença do Batuque e da Umbanda. Na condição de integrante de uma linhagem sacerdotal afro-brasileira, Pai Paulinho conheceu a religião, seus lugares de culto, suas lideranças, suas cerimônias em um tempo ainda marcado pela regulação religiosa do tempo e do espaço. Este estudo está baseado em um *corpus* formado pelos registros orais, escritos e iconográficos e seus resultados apontam para um efetivo trabalho de recriação memorial ligada à tradição étnico-religiosa de alguém que conheceu um território identificado com a cultura e religiosidade africana em Porto Alegre/RS.

**Palavras-Chave:** Memória Social; Pai Paulinho de Ogum Xoroquê; Religiões Afro-Brasileiras; Bacia de Mont’Serrat; Porto Alegre.

## Pai Paulinho de Ogum Xoroquê: memory and sociabilities

**Abstract:** This article aims to understand the memory narratives of the priest Pai Paulinho de Ogum Xoroquê, regarding the sociability experienced in the old Mont’Serrat Basin, former African Colony, Porto Alegre, RS. The study focuses on the figure of Pai Paulinho, for his status as a priest of the African Matrix Religions in Porto Alegre, as well as for being a remaining resident of the African Colony. In this territoriality, he spent his childhood in the 1960s, experienced his spaces of sociability permeated by the presence of Batuque and Umbanda. As a member of an Afro-Brazilian priestly lineage, Pai Paulinho knew about religion, its places of worship, its leaders, its ceremonies

1 Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo; mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio de pós-doutoramento na École de Hautes Études en Sciences Sociales em Paris e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordenador Substituto do Comitê Assessor de Ciências Humanas (2019-2021) da Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio Grande do Sul (FAPERGS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais e do curso de História da Unilasalle. Professor Titular em História da Universidade Federal de Santa Catarina, onde desenvolveu atividades de docência e pesquisa no Programa de Pós-Graduação em História até 2020. É um dos Coordenadores e fundadores do GT «Historical Studies of Science, Technology and Medicine», da European Association of Historians of Latin America (AHILA), com sede na School of Cultures, Languages and Area Studies (SOCLAS), da University of Liverpool (UK). É um dos coordenadores da Linha de Pesquisa «Memória, Cultura e Identidade do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais da UNILASALLE. Lidera o Grupo de Pesquisa CNPq História: Religiosidade e Cultura. Pesquisador do CNPq 1C. E-mail: [artur.isaia@unilasalle.edu.br](mailto:artur.isaia@unilasalle.edu.br).

2 Doutorando e Mestre em Memória Social e Bens Culturais (Universidade La Salle); Bacharel em Administração de Empresas com habilitação em Administração Hospitalar (Rede Metodista do Sul); Licenciado em Letras (Faculdade da Lapa); Especialista em Administração de Pessoas (Uniaselvi). Pós-graduando em EAD 4.0 (Faculdade da Lapa) previsão de término em 2020. Bolsista CAPES. E-mail: [qi.sandro@gmail.com](mailto:qi.sandro@gmail.com).

in a time still marked by the religious regulation of time and space. This study is based on a corpus formed by oral, written and iconographic records and its results point to an effective work of memorial recreation of someone who knew a territory identified with African culture and religiosity in Porto Alegre.

**Keywords:** Social Memory; Pai Paulinho de Ogum Xoroquê; Afro-Brazilian Religions; Porto Alegre.

## Apresentação

Parte das pesquisas sobre a história e a memória da população negra e de seus territórios, de suas sociabilidades<sup>3</sup> nos centros citadinos brasileiros é apresentada por processos de movimentações e transformações socioculturais da população em meio aos grandes centros urbanos e áreas de valorização e especulação imobiliária. Diante deste direcionamento, estas mudanças possibilitam uma rememoração de rastros culturais que, na história dos afro-brasileiros, estão diretamente ligados às religiões de matriz africana e seus territórios de convivências coletivas.

Os desdobramentos sociais dos territórios negros acabam sendo narrados, historicamente, em paralelo ao desenvolvimento econômico local que permeia esta população, resultando, por uma necessidade de sobrevivência e identificação étnico-religiosa, numa reorganização comunitária que pode ser observada como formas de resistência cultural e religiosa. A partir destes processos, acabam construindo-se espaços onde o sagrado torna-se um laço de ancestralidade esmaecido desde a diáspora africana, mas que resiste pelas práticas ritualísticas do Batuque, da Umbanda e do Candomblé, por exemplo.

Este estudo apresenta um recorte de uma reorganização dos territórios negros de Porto Alegre, onde vários espaços de sociabilidades e manifestações socioculturais espalhados pela cidade destacavam-se pelas concentrações de moradias de afro-brasileiros que contribuíram para a construção da memória da cidade. Este recorte é apresentado pela narrativa do Sacerdote Paulo Fernando Rosa, Pai Paulinho de Ogum Xoroquê, morador remanescente de um destes territórios, a Bacia de Mont'Serrat.

Este texto centra sua atenção nas memórias de um homem negro, trazendo sua representatividade étnica e religiosa. Nesta condição, já na construção de suas memórias, objetivo do nosso estudo, o estudo centra sua atenção nos anos de 1960 e 1970. Neste contexto, levanta-se o questionamento sobre o papel das sociabilidades religiosas<sup>4</sup> na percepção de um líder religioso, o qual assistiu transformações urbanas e identitárias no período aqui focalizado.

A escolha do recorte temporal explica-se pela faixa etária de Pai Paulinho. Suas memórias dessa época apontam para registros de alguém que foi capaz de apreender a realidade social construída em um território negro condicionado a transformações aceleradas. Neste espaço e neste tempo, a conservação da memória ancestral conviveu com a especulação imobiliária e com o reordenamento urbano, cujos processos em breve atingiriam as sociabilidades amparadas na tradição e no respeito à ancestralidade dos

---

3 Fazem parte da noção de sociabilidade, segundo Thompson (1981), as vivências comuns, os valores partilhados, as relações sociais tendentes a serem vividos em lugares e redes de sociabilidade. Para Gontijo (2005), esses lugares e redes de sociabilidade não estão restritos a espaços físicos ou forma de associação meramente racional, mas dão-se também a partir de motivações afetivas, como amizade, afeto, rivalidades, existência de inimigos comuns...

4 Em íntima relação com as sociabilidades, desenvolvem-se as identidades. Para Dubar (1997), a identidade é vista como um fenômeno que acontece de maneira contínua, não determinado de forma mono causal, sempre construída e reconstruída em formas múltiplas de interação, de pertencimento social. Entre essas formas de pertencimento, Hall (2006) cita as comunidades nacionais, étnicas, religiosas e raciais.

afrodescendentes. Assim, o foco deste estudo direciona-se à compreensão das narrativas da memória do Pai Paulinho e sua percepção acerca das transformações socioculturais operadas na Bacia de Mont'Serrat. Dá-se ênfase às relações de sociabilidades religiosas e suas organizações cerimoniais de cultos, ligados às religiões de matriz africana, praticados e constituídos entre os moradores deste território e observados como uma construção memorial de resistência étnico-religiosa local.

Para fins de entendimento, este texto utilizará a nomenclatura de Bacia de Mont'Serrat e mencionará como entrevistado apenas Pai Paulinho, apesar do Sacerdote Paulo Fernando Rosa ser conhecido socialmente entre a comunidade religiosa como Babalorixá Pai Paulinho de Ogum Xoroquê. Na mesma linha de entendimento, será utilizado o termo Terreiro para os espaços dedicados aos cultos e cerimoniais da Umbanda e do Batuque. O estudo também considera para fins de embasamento, além dos registros orais alcançados pela narratividade do entrevistado, registros escritos e iconográficos, incluindo fotografias de acervo pessoal e fotografias históricas pesquisadas em portfólios histórico-culturais ligados à prefeitura da cidade de Porto Alegre, RS.

A pesquisa foi constituída a partir dos procedimentos metodológicos propostos por Alberti (2013). A entrevista aqui focalizada faz parte de pesquisa maior em andamento e teve a duração de 38 minutos e 37 segundos e foi elaborada pelos autores deste texto no Terreiro de Pai Paulinho. Ademais, interagiu-se esta entrevista com fotografias e uso de notas e observações de campo.

### Memória e Ancestralidade - A Bacia de Mont'Serrat

O embasamento conceitual utilizado sobre memória enquanto construção social e explorado neste artigo parte de Maurice Halbwachs (2006) que nesse sentido destaca que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (2006, p.30). Assim, Vieira (2017), pensa a relação entre cidade e memória, pontuando a volatilidade da memória de alguns grupos sociais. Reconhece desta forma, a importância dos estudos históricos, principalmente os referentes a grupos sociais ausentes em “representações sobre a cidade” (2017, p.15). É o caso das sensibilidades afrodescendentes, nem sempre presentes na polifonia da memória urbana de Porto Alegre (PESAVENTO, 2008). Neste contexto, firmou-se o estereótipo de um Rio Grande do Sul branco, marcado pelo fluxo migratório europeu. Porém, quando se estuda a cidade de Porto Alegre profundamente, se encontra o contrário, uma configuração urbana extremamente marcada pela presença africana, apesar da política de “*branqueamento*” encabeçada pelos gestores públicos (MAPA DE CONFLITOS/FIOCRUZ, 2010).

Ainda sobre os conceitos de memórias coletiva e individual, considerando o contexto desta pesquisa, Halbwachs (2006, p.39) destaca que “para que nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles”. Isso fica claro em uma citação do protagonista desta pesquisa, Pai Paulinho, em sua entrevista concedida numa tarde movimentada em seu atual Terreiro Templo de Umbanda Pai Tupinambá, em 2019. Nesta ocasião, dizia Pai Paulinho referia-se ao Terreiro Espírita de Umbanda Filhos de Tupinambá, de sua avó carnal, Mãe Tunica do Caboclo Tupinambá. O Terreiro mencionado não existe mais atualmente

(2020) e sua paralisação ocorreu em 1978. Contudo, a presença simbólica está extremamente presente nas narrativas memoriais de Pai Paulinho e sua comunidade. Assim, Pai Paulinho referindo-se ao Terreiro de sua avó asseverava, “existem as folhas desta árvore, da raiz, e eu sou uma destas folhas e ainda continuo seguindo esta tradição” (ROSA, 2019).

O cenário estudado se concentra em um território negro da cidade de Porto Alegre, chamado Bacia de Mont’Serrat e suas áreas adjacentes; conhecido por um número expressivo de “casas de religião”, onde se praticavam os cultos afro-brasileiros de Batuque, majoritariamente, e de Umbanda. Sua origem deu-se por imigração de outro território negro, chamado de Colônia Africana, que ao sofrer os processos da especulação imobiliária converteu-se a Bairro Rio Branco. Com isso, teve seus moradores expulsos para áreas vizinhas como a Bacia de Mont’Serrat que se caracterizava por integrar áreas mais rurais da cidade (MAPA DE CONFLITOS/FIOCRUZ, 2010).

**Figura 01** – Mapa do atual Bairro Mont’Serrat e demarcação destacada em amarelo dos limites da antiga Bacia de Mont’Serrat, território negro da década de 60.



Fonte: recorte do mapa oficial de Porto Alegre. Traçado das ruas do Bairro Mont’Serrat em Escala 1:35.000. Fonte: Sítio digital de Prefeitura Municipal de Porto Alegre, RS. Adaptado pelos autores para demarcar os limites da antiga Bacia de Mont’Serrat na década de 60 com base em Vieira (2016, p. 147).

Além de considerar publicações locais sobre este processo de transformações socioculturais dos nos territórios negros da capital gaúcha, este estudo utiliza como subsídio, também, a própria narrativa do Babalorixá de Candomblé, e Cacique de Umbanda, Pai Paulinho de Ogum Xoroquê. Assim, o protagonismo de Pai Paulinho vai ao encontro da preocupação de “Alberti”, ao valorizar as idiosincrasias, as vivências próprias dos entrevistados: “A escolha dos entrevistados não deve ser predominantemente orientada por critérios quantitativos, por uma preocupação com amostragens, e sim a partir da posição do entrevistado no grupo, do significado de sua experiência” (ALBERTI, 2013, p. 31). A importância da História Oral é assim enfocada por Verena Alberti:

A contribuição da história oral será cada vez maior da sociedade do futuro, na qual as fontes não escritas tendem a perder terreno, na qual as fontes não-escritas tendem a perder terreno e as fontes orais vão cada vez mais confiáveis e fidedignas. (ALBERT, 2000, p. 14).

Pai Paulinho traz uma visão peculiar das sociabilidades vivenciadas em Porto Alegre em um período de intensas modificações urbanísticas e no modo de vida das populações afrodescendentes e adeptas das religiões afro-brasileiras que vai ao encontro do conceito de sociabilidade citado por Reginaldo Prandi (2003), como sendo parte do cotidiano.

A Bacia de Mont'Serrat teve seus processos migratórios de afastamento do território inicial desde meados do século XX, contudo, seu processo de demarcação institucional ocorreu da década de 1960. Nesta ocasião foram demarcados novos limites geográficos alimentados pela especulação imobiliária (MAPA DE CONFLITOS FIOCRUS, 2010). Neste processo, algumas casas de Religião Afro-Brasileiras deixaram de existir, não resistindo aos fatores já mencionados. O mesmo acontecendo com o chamado “Povo de Santo”, a grande família carnal e espiritual formada em torno das chefias religiosas. Foi o que aconteceu na família de Pai Paulinho: sua mãe foi obrigada, anos mais tarde, a mudar-se para a periferia de Porto Alegre, enquanto o Terreiro de sua avó materna persistiu até os anos 1970 (ROSA, 2019).

Nota-se na entrevista, a preocupação de Pai Paulinho em permanecer próximo ao território no qual passou sua infância e desenvolveu as primeiras sociabilidades religiosas: a antiga bacia de Mont'Serrat. Assim, inaugurou o seu primeiro Terreiro como Cacique de Umbanda na Rua Carlos Trein, 328, em 5 de julho de 1982. Deste endereço, posteriormente transferiu-se para a Avenida Cristóvão Colombo, 3927, Bairro Higienópolis, conservando o mesmo nome: Terreiro Templo de Umbanda Pai Tupinambá. O Terreiro de Pai Paulinho permanece com atividades ininterruptas desde a data da sua fundação.

Um dado fundamental para a compreensão dos registros de memória de Pai Paulinho é sua filiação a uma tradição bastante próxima à religiosidade do grupo etnolinguístico banto. Esse grupo originou-se grosso modo da África Subsaariana, mais especificamente da África Central e Ocidental. No Brasil foram numericamente preponderantes (Nina Rodrigues, 1988). É justamente da religiosidade dos bantos que temos a familiaridade com que são invocados os espíritos ancestrais na Umbanda brasileira. Os bantos reconheciam uma divindade única e seres intermediários entre esta e os homens. Esses intermediários entre a divindade e os homens, tanto podiam ser espíritos que habitavam os diversos reinos naturais, como os ancestrais humanos. Os espíritos ancestrais, “baixavam” à terra, tanto para receber as homenagens dos vivos, quanto para resolverem questões referentes aos mais variados assuntos da vida comunitária. Daibert (2015, p. 12), referindo-se ao culto aos ancestrais bantos afirma:

Esses “grandes mortos” receberam do Deus criador a energia vital e atuavam como elo entre os homens e essa divindade suprema. Eram figuras quase míticas, e muitas vezes não se tinha conhecimento detalhado sobre suas histórias. Em alguns casos, no entanto, eram considerados fundadores de comunidades por terem firmado as primeiras alianças com os espíritos da natureza. (DAIBERT, 2015, p. 12).

A Umbanda brasileira, ao embasar-se na comunicabilidade com os espíritos ancestrais ligou-se diretamente à memória ancestral dos bantos. Santos (1995), bem como Slenes (2006) salientaram a historicidade com que os escravos do grupo banto passaram a substituir os ancestrais africanos por ancestrais mais próximos da sua vivência no Brasil. Essa operação simbólica foi fundamental para o aparecimento da Umbanda no Brasil (Bastide, 1971).

Se já não bastasse a sua filiação a uma tradição religiosa como a Umbanda praticada por sua avó, Pai Paulinho diz praticar hoje uma Umbanda Cruzada, a qual tem na Nação Angola um de seus fundamentos<sup>5</sup>.

---

5 Segundo Pai Paulinho, sua casa tem fundamento “Ketu com águas em Angola” (ROSA, 2019). Isto significa que, embora preponderantemente Ketu, os ritos e os fundamentos doutrinários passaram a incorporar a tradição Angola. Portanto, tornando evidentes as raízes religiosas de origem banto.

## A Umbanda no Mont’Serrat: aprendizados e ancestralidades

Se a memória rompe com uma visão temporal linear, jogando fora uma divisão estanque entre o passado e o presente (Halbwachs 2003), as narrativas memoriais de Pai Paulinho amplificam esta característica, por articular-se a uma vivência religiosa impossível de existir sem recorrência ao passado, à tradição. Por outro lado, essas referências religiosas existem na coexistência do presente com a ancestralidade, com os que já se foram. A narrativa de Pai Paulinho refere-se, tanto a uma cidade que já não existe e ao mesmo tempo continua a existir, quanto à coexistência com os mortos. É o que Prandi (2005) mostra, ao referir-se ao papel principal defendido pela ancestralidade no universo mítico africano.

É necessário deixar claro que a infância de Pai Paulinho e as primeiras sociabilidades com as religiões afro-brasileiras ocorreram em um espaço umbandista. Sua avó carnal praticava a Umbanda e neste estudo isso fica evidente no material empírico trabalhado como os depoimentos, as fotografias e cruzamentos de trabalhos já de publicados sobre a antiga Bacia de Mont’Serrat.

Muito simplificadamente, a Umbanda, ao contrário do Batuque não “traz” os Orixás ao mundo dos vivos, mas sim os espíritos ancestrais e tutelares. Por outro lado, a Umbanda mostrou uma multiplicidade empírica enorme, ultrapassando tentativas de padronização ritual e doutrinária, conforme Isaia (1999; 2019). Essa mesma multiplicidade aparece em Anjos (2008) ao defender o que chama de tendência rizomática da Umbanda. Inserido nas sociabilidades da Umbanda, Pai Paulinho vivenciou um período importante, no qual se acentuou as características africanas da Umbanda, inclusive diluindo-se as fronteiras identitárias com o Batuque.

A percepção de Pai Paulinho transcende o registro meramente centrado nos aspectos religiosos, abrindo-se para a multiplicidade de aspectos que orientam a vida cotidiana. Assim sua fala traz, igualmente, depoimentos sobre a arquitetura das casas, o modo de vida das pessoas, as carências socioeconômicas, sendo também um registro do modo de vida da população afrodescendente na Porto Alegre da segunda metade do século XX. Desta forma, ao falar sobre as festas religiosas, Pai Paulinho traz informações importantes para a compreensão de como viviam os seus antepassados:

[...] eram construções de madeira no estilo “macho e fêmea”, tanto as paredes, quanto o chão, com telhados formados por telhas de barro, aquelas telhas antigas, todo bem “tramadinho” e os tetos todos enfeitados com bandeirolas do orixá “festeiro” ou do orixá que governava o ano, por exemplo, se era um ano regido por Xangô, eram todas bandeiras de branco com vermelho, se era um ano regido pelo Orixá Ogum era tudo de verde com vermelho, pois aqui no sul pega as cores verde com vermelho, já se era um ano regido pelo Bará, era tudo em vermelho. (ROSA, 2019).

Ainda sobre as decorações das festas, Pai Paulinho relata que de acordo com o ano litúrgico, as ornamentações ficavam pelas paredes para demarcar o Orixá que estava tendo a festa naquele mês. Ressaltando que tudo era rústico, tudo muito natural. Ele segue contando que o próprio culto era muito simples, ao contrário da sofisticação com que, na atualidade, são cultuados os Orixás nas Religiões Afro-Brasileiras: “Que é o que eu procuro seguir até hoje, aquela coisa da simplicidade, que dá muito trabalho, mas é o amor ao Orixá” (ROSA, 2019). Na fala de Pai Paulinho podemos vislumbrar a acentuação do que Pollak vê como inerente ao esforço narrativo da memória. Ou seja, a memória como um importante meio para a construção da coerência do eu e da identidade coletiva; a memória como “um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204).

Por outro lado, a narrativa autobiográfica de Pai Paulinho é construída segundo o esforço estudado por Bourdieu (1996) no sentido de tornar significativo, de apontar para uma teleologia à sua experiência de vida. Desta forma, começa mostrando o seu nascimento, enfatizando-o durante uma semana santa e sua linhagem étnico-religiosa. Essas características como que “antecipam”, na sua construção narrativa, a importância futura que teria na religião:

A minha infância, eu comecei na religião. Eu nasci em 21 de março de 1967, em uma semana santa, era uma terça-feira. Já no dia 24, que era praticamente sexta-feira santa, minha mãe teve alta do hospital, Santa Casa da Misericórdia; eu vim situar com ela, com três dias de vida, na Rua Mariland, 213, em um terreiro de Umbanda, Tenda Espírita de Umbanda Filhos de Tupinambá, que era da falecida minha avó, Saturnina Silveira de Ávila, chamada Mãe Tunica; esse terreiro, que na sexta-feira santa, pela Umbanda de raiz, foi fundado em 28 de junho de 1938, na Rua Mariland. (ROSA, 2019).

Em meio à entrevista, com olhares para o alto, rememora com orgulho sobre um ritual de Umbanda que sua avó, Mãe Tunica, realizava todas às sextas-feiras em seu Terreiro: “Aurora dos Pretos Velhos”:

[...] esse Terreiro, que todas as sextas-feiras santas fazia um trabalho que se chamava (e chama) Aurora dos Pretos Velhos, que é quando os Pretos Velhos vêm na Terra para fazer as simpatias contra bronquite, contra asma – na época, existia muita coqueluche, existia muita tuberculose, o amarelão, a febre amarela, o sarampo, que são doenças que ainda existem, mas que hoje não tão proliferadas. (ROSA, 2019).

A fala acima é emblemática da característica, anteriormente apontada, sobre as informações sobre o “*modus vivendi*” da população afrodescendente. A relação estreita que havia entre as vicissitudes cotidianas e a religião como forma de enfrentá-las e torná-las significativas.

Pai Paulinho, também, dá grande destaque à figura de sua avó paterna, Maria dos Santos, a qual tinha como espírito tutelar a Cabocla Indiara. Essa aparece, não apenas no reconhecimento pessoal de um líder religioso de uma religião que valoriza a tradição, a consanguinidade e os antepassados. Sua avó paterna aparece como figura valorizada na comunidade da Bacia de Mont’Serrat, como uma autoridade que gozava de legitimidade para enfrentar alguns problemas e conflitos entre a Umbanda e o Batuque, já que era adepta dos dois. Esse registro é particularmente importante ao nos referirmos à segunda metade do século XX, na qual as populações pobres longe estavam de uma saúde pública democratizada e eficiente.

A seguir, apresenta-se uma foto do acervo pessoal de Pai Paulinho, registrada no Terreiro de sua avó, Mãe Tunica. Contudo, quem se encontra em destaque é sua avó paterna Mãe Maria dos Santos da Cabocla Indiara conforme segue na figura.

Como anteriormente mencionado, o Terreiro de Mãe Tunica não existe mais. Contudo, Pai Paulinho faz questão de frisar a sobrevivência da tradição ancestral. Na sua casa de religião, Pai Paulinho afirma que continua seguindo a tradição da “Umbanda de raiz” — para ele, a Umbanda Cruzada, da sua avó, Mãe Tunica. A tradição, dando significado à sua narrativa, fica evidente quando relata que ele próprio foi curado de uma bronquite, justamente no ritual de sexta-feira santa. Desta forma conservou o chamado ritual Aurora dos Pretos Velhos em seu Terreiro, o que é praticado todos os anos, no dia 11 de abril.

Como vimos, a questão da ancestralidade é muito importante na formação de Pai Paulinho e na conformação identitária da sua casa. Segundo Pai Paulinho, em seu Terreiro, a Umbanda preservada é a chamada Umbanda Cruzada a “*tradição Umbanda Cruzada*” (ROSA, 2019). A menção à Umbanda Cruzada remete às observações de Correa (1998) e Oro (2002), segundo as quais, esta expressão ritual impôs-se no

universo afro-brasileiro no Rio Grande do Sul, sobretudo, a partir da década de 1960, para configurar um ritual no qual são cultuados, simultaneamente as entidades tradicionais da Umbanda (Caboclos, Pretos Velhos, Crianças) e os Exus e suas “mulheres míticas, as Pombagiras” (CORREA, 1998, p. 357). Para Correa, essa abertura do panteão umbandista a Exus e Pombagiras pode estar relacionada à influência de formas rituais anteriores à estruturação da Umbanda no campo religioso brasileiro, como a Macumba entre Rio de Janeiro e São Paulo (Correa, 1998). Portanto, a Linha Cruzada, a qual aparece em seu depoimento como “Umbanda Raiz”, provavelmente se explica por ter sido a realidade ritual por ele conhecida na infância e aprendida com seus ancestrais. Provavelmente estaríamos frente à invenção de uma tradição no sentido aplicado ao termo por Hobsbawn (1997): “[...] a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas imposição da repetição” (HOBBSAWN, 1997, p.9). Neste caso, pode-se ver a tradição ligada à construção da memória que se fortalece pela narrativa do protagonista.

**Figura 02** – Avó paterna, Mãe Maria dos Santos da Cabocla Indiara<sup>6</sup>, durante um trabalho ritual.



Fonte: acervo pessoal de Paulo Fernando Rosa (Pai Paulinho).

Ao ser questionado sobre o espaço, sobre o território que nasceu e foi criado, afirma categoricamente que aquela região da Bacia e áreas adjacentes é um Quilombo, mencionando os atuais Bairros Mont’Serrat, Auxiliadora, Higienópolis, parte do Bairro Moinhos de Vento e do Bairro Bela Vista: “é tudo colônia africana”, usando o verbo no presente e não no passado. Mais detalhadamente ele fala da Bacia de Mont’Serrat da década de 60: “é bem no morro, entre a Fabrício Pillar, a Eudoro Berlink, a Rheingantz, ali é o culto verdadeiro dos Orixás” (ROSA, 2019).

Sem ser interrompido, Pai Paulinho segue falando de uma de suas memórias, sobre uma bica d’água de mais de cem anos na Rua Carlos Trein Filho, rua de seu primeiro Terreiro como Cacique de Umbanda. Segundo Pai Paulinho, “onde a água saia da pedra para a cultura, para a resistência da cultura africana, do

<sup>6</sup> A sua avó paterna, conhecida na Bacia por sua entidade, Cabocla Indiara, viveu estes conflitos entre a Umbanda e o Batuque, seguindo sua caminhada nas duas religiões. Condição que com o tempo (nos anos de 1970 já era mais comum (ROSA, 2019).

povo religioso. Tudo tinha ali no morro da Bacia” (ROSA, 2019). Esta parte evidencia a sua preocupação com a preservação e resistência dos rituais religiosos praticados na antiga Bacia, no morro. Esta bica ainda existe no local citado e é encarada como forma de resistência do Povo de Santo da região. Em relação à sobrevivência dessa bica em Porto Alegre, Vieira (2016, p. 154) escreve: “Com as transformações ocorridas no bairro, as bicas [...] foram desaparecendo. Mas ainda é possível encontrar uma remanescente na Rua Carlos Trein Filho, nas proximidades da Av. Plínio Brasil Milano.”

**Figura 03** – Bica d’água na Bacia de Mont’Serrat.



Fonte: TERRITÓRIOS NEGROS EM PORTO ALEGRE/RS (1800 – 1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano. (VIEIRA, 2016, p. 154).

A presença da Umbanda e da chamada Linha Cruzada, que em suas memórias emergem como modalidades rituais seminais afro-brasileiras, aparece extremamente valorizada nos vestígios iconográficos por ele conservados. Para Pai Paulinho, uma foto com valor intrínseco muito grande é justamente aquela do seu batizado na Umbanda. Esta foto é emblemática do esforço mnemônico com o qual Pai Paulinho tenta dar uma linearidade à antiga Umbanda praticada por sua avó com sua trajetória religiosa atual, na qual dirige simultaneamente duas casas automeadas por ele como: Umbanda (a objeto de estudo neste artigo) e Candomblé (o Ilê Axé Ogunjá Agadá, existente em Gravataí, RS). Na foto, Pai Paulinho aparece ao colo de sua avó, em uma festividade dedicada ao Orixá Ogum, no dia 23 de abril de 1967, portanto com um mês de vida.

De acordo com Pai Paulinho, na Bacia, especificamente na década de 1960, existiam apenas dois Terreiros de Umbanda no morro: um chamado Jandaia Mirim e o Terreiro de sua avó, a Tenda Espírita Filhos de Tupinambá. O primeiro caracterizava-se pela ausência do culto com Exus, sendo que o da sua avó Tunica, caracterizava-se, justamente por ser um local de “Linha Cruzada”. Nota-se na fala de Pai Paulinho, um cuidado muito grande ao referir-se à presença dos Exus na casa da sua avó. Esse cuidado parece estar relacionado a todo um processo de trânsito simbólico, no qual o Exu, um Orixá “trickster”<sup>7</sup> bastante próximo à magia, passa a ter um lugar eticamente aceitável na Umbanda (ORTIZ, 1991): “quando os Exus

7 Esta expressão referente a Exu é consagrada na literatura antropológica e sociológica referente às Religiões Afro-Brasileiras. Remete à sua característica ambígua, informal, não sujeita à obediência restrita aos códigos positivos ou simbólicos dominantes na sociedade.

chegavam no Terreiro da minha avó, vinham trabalhar, limpar a casa; não tinha Quimbanda, era o povo de esquerda” (ROSA, 2019).

**Figura 04** – Batizado de Pai Paulinho no Terreiro Tenda Espírita Filhos de Tupinambá em 23 de abril de 1967 nos braços de sua avó carnal e Mãe de Santo, Tunica.



Fonte: acervo pessoal Paulo Fernando Rosa (Pai Paulinho).

A prevalência da ancestralidade, a reverência aos mais velhos e a necessidade da observância da tradição, é reiterada em toda a fala de Pai Paulinho. Um desses momentos é marcado pela lembrança de um ritual herdado de sua avó e ainda hoje praticado na sua casa. Tratava-se de uma tradição de apresentar o recém-nascido para a lua<sup>8</sup>.

Quando as crianças chegavam no Terreiro da minha avó, para serem “apresentadas”, o caboclo da minha avó pegava a criança no colo, levava para a rua, apresentava para a lua cheia e dizia: “lua, luar, assim como tu me deste, me ajude a criar”. Então, após esta apresentação esta criança era considerada abençoada pelo Terreiro. (ROSA, 2019).

Emocionado, Pai Paulinho acrescentou que, passando por este ritual quando criança, seus filhos, seus netos e sua posteridade passarão, igualmente, por ele. A fala de Pai Paulinho mostra a força da tradição no seu meio étnico-religioso e seu projeto de manter-se orientando o agir cotidiano e a resistência identitária de seus pósteros. Reafirma que sua mãe passou pelo ritual, ele passou, seu filho passou e seu neto passou. E ainda complementa: “quando meu neto tiver um filho, passará pelo mesmo ritual, de geração para geração”. Ao descrever o ritual com entusiasmo, Pai Paulinho afirma que “isso é a resistência e o fortalecimento da nossa religião”, ratificando a importância da tradição e da reverência e do respeito à ancestralidade (ROSA, 2019). Nesta entrevista Pai Paulinho acena para a enorme importância que os índios, os Caboclos, representam na Umbanda. Para Santos (1995) esta importância está associada às reelaborações do culto aos ancestrais dos bantos e que no Brasil vão estar associada ao culto ao primeiro dono da terra, os índios.

<sup>8</sup> Este costume provavelmente estava relacionado com a crença na Umbanda de que a lua representasse um astro mágico por excelência, correspondendo as suas fases a operações mágicas (trabalhos) específicos (Dutra, 1957, p. 134).

## A inserção no Batuque e as sociabilidades da Bacia

A fala de Pai Paulinho aponta para um momento muito significativo na sua trajetória de líder das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Trata-se da coexistência que conheceu, frequentando simultaneamente espaços de sociabilidade umbandista e batuqueira na Bacia de Mont'Serrat. Esses registros são bastante importantes para compreendermos as relações cotidianas, permeadas de conflitos que existiram, entre essas duas vertentes afro-brasileiras. Sabemos que nos primórdios da Umbanda, os adeptos do batuque não aceitavam que seus Orixás fossem invocados ou festejados sem as normas rituais aprendidas na tradição do Batuque e ausentes na simplificação ritual da Umbanda. “Isso configurava uma clara disputa em torno dos Orixás como bens simbólicos” (Isaia, 1997, p. 386). Na Bacia de Mont'Serrat, Pai Paulinho narra que a Umbanda era claramente minoritária, sendo a mesma bastante discriminada pelos adeptos do Batuque (numericamente predominantes):

[...] antigamente, por exemplo, as pessoas da linha africana, que eram de raiz africana do Batuque, não aceitavam a Umbanda, não aceitavam os caboclos, e os exus, então, piorou. Então, não aceitavam a linha de Caboclos, as pessoas eram dedicadas à Nação mesmo, o africanismo da Nação. (ROSA, 2019).

Dando mais detalhes, Pai Paulinho segue:

Nos Terreiros do Mont'Serrat, “era muito” Nação<sup>9</sup>, tinha muito da Nação JejeVodun Nagô e Nação Oyo e Ijexá, são esses Terreiros que tinham. [...] esses Terreiros não aceitavam a linhagem de Umbanda. Quimbanda não existia, mas não aceitavam a linha de Umbanda. Aceitavam o Terreiro da minha avó, por que já tinham uma ligação com a pessoa da minha avó. (ROSA, 2019).

Seguindo neste contexto, Pai Paulinho diz que “com o passar dos anos, eles [adeptos do Batuque] foram de aproximando”, criando um elo antes inexistente. Contudo vigorava uma interdição muito clara: “ou tu era de um lado, ou tu era de outro, o seguimento nos dois lados não era permitido” (ROSA, 2019).

Isso fica claro no trecho da entrevista no qual Pai Paulinho narra que nos anos 1960 e 1970 existiam apenas dois Terreiros de Umbanda na Bacia de Mont'Serrat. Um que seguia a linha da “Umbanda Branca Kardecista” e outro que seguia a linha de Umbanda Cruzada. Essas interdições, não impediram que Pai Paulinho, após a sua apresentação à Umbanda, fosse apresentado também ao Batuque. Segundo seu relato, esse fato, atípico à época na Bacia do Mont'Serrat, aconteceu devido à proximidade de sua avó com Pai João do Bará. Pela narrativa, pode-se perceber que sua avó transitara da Umbanda para o Batuque, tendo sido, primeiramente, filha de Santo de Pai João do Bará.

Assim, após seu batismo na Umbanda de sua avó Mãe Tunica, Pai Paulinho rememora sua apresentação no Batuque, especificamente na nação Jeje Vodun Nagô, no Terreiro de Pai Joãozinho do Bará<sup>10</sup>, considerado seu “Avô de Santo” e localizado na Rua Rheingantz:

Eu comecei no Pai João, sendo meu bisavô por respeito, pois ele não era meu bisavô sanguíneo, mas era Pai de Santo da minha avó, então ela era como um pai carnal pra ela, nós “chavama” ele de vô João, Pai Joãozinho do Bará, que quase vinha ser meu bisavô mesmo, era pai dela, na realidade como eu nasci numa semana santa, no fim de semana seguinte, no decorrer do sábado de aleluia, teve obrigação na casa do Pai João e eu já fui apresentado para os orixás

9 Apesar de o Batuque ser conhecido como “Nação” no Rio Grande do Sul, existe as nações que diferenciam cada Terreiro. Para Pai Paulinho, todos (as) os orixás cultivados nas diversas religiões de matriz africana do Brasil são os mesmos, apenas mudando a doutrina de tratar os deuses africanos.

10 Nome dado ao orixá Exú (Candomblé) no Batuque (ROSA, 2019).

dentro da casa, inclusive, pela Oxum Olobá do falecido Cristóvão da Oxum, que dançou todo axé comigo na palma da mão, eu tinha quatro dias de vida, pela prática, a obrigação do Pai João sempre foi dia 19 de maio, a festa do Bará, então pelos dias 16 e 17 de maio de 1967 eu já participei de uma “iniciaçãozinha” na bandeira do Bará ali na Rua Rheingantz, 295, na Bacia de Mont’Serrat. (ROSA, 2019).

Conhecendo simultaneamente a tradição umbandista de sua avó carnal, Tunica e a tradição batuqueira de seu avô de santo, João do Bará, Pai Paulinho lembra as relações de camaradagem e sociabilidade existentes entre os diversos chefes religiosos da antiga Bacia do Mont’Serrat. Entre eles, lembra Dona Antônia da Nação Cabinda com Jeje; Dona Chininha da Nação Oyo; Dona Laudelina da Nação Oyo; Dona Eurides da Nação/Ijexá; seu avô Joãozinho do Bará da Nação Jeje:

Era muito lindo. Um povo de muita fraternidade, muito amor. Um povo de educação religiosa e de respeito. Tanto que, por exemplo, uma casa que tocava em uma determinada data, a outra não tocava. Porque uma “ia” visitar a outra, independente. [...] tinha os Oyos na Silva Jardim, tinha Oyó na Pedro Ivo, na Freire Alemão, tinha os Cabindas com Jeje na Tito Lívio Zambecari, tinha Jeje com Ijexá na Artur Rocha, tinha Ijexá na Anita Garibaldi. Eram todos templos, tudo tribo, cada um de uma nação. (ROSA, 2019).

Ainda falando sobre as sociabilidades da antiga Bacia, Pai Paulinho segue dizendo que a Bacia de Mont’Serrat se tornou uma África no Brasil, em Porto Alegre, pois “uma África é feita de Angola, de Keto, de Jeje, de Ijexá, de Vodun. Ela é feita assim. E nós tínhamos tudo isso ali no Mont’Serrat. E todos se davam bem porque se respeitavam” (ROSA, 2019).

Já sobre as festividades de cada casa, ele completa:

Todos os irmãos se dividiam. E era uma festa tradicional da cultura africana. Cada um levava um prato feito em casa com amor e carinho. Um levava um prato de farofa, outro levava um prato com amendoim, outro levava pipoca, outro levava cesto de fruta, outro levava um bolo d’água, não era nem torta naquela época, era bolo mesmo, outro fazia um sarrabulho, outro comprava uma galinha assada ou assava em casa e levava, e nós botávamos tudo aquilo para louvar o Orixá daquela determinada pessoa, daquele determinado Babalorixá ou Iyalorixá. (ROSA, 2019).

Estas sociabilidades para Pai Paulinho eram o melhor da religião africana, valores como o respeito e o sentimento de fraternidade davam a base deste território negro. “Não tinha preço, isso. O que hoje desconheço isso não se vê mais” (ROSA 2019).

## Para Concluir

Um esforço conclusivo para este estudo não pode deixar de registrar a importância das vivências de nosso protagonista para a compreensão das relações entre as sociabilidades religiosas afro-brasileiras e as transformações que seu entorno social e territorial vivenciava na década de 1960. Neste sentido, pode-se dizer que a sua infância foi testemunha da resistência da memória afrodescendente frente a uma cidade na qual a especulação imobiliária chocou-se com um modo de vida estruturado segundo outra concepção de tempo e espaço. De fato, a fala de Pai Paulinho acena para um tempo no qual a sobrevivência simbólica dos afrodescendentes tornava-se cada vez mais problemática. Pai Paulinho foi uma criança na década de 1960 e a sua própria trajetória de vida denuncia o processo macrossocial mais amplo que o envolve: sua mãe em breve teria que abandonar a Bacia do Mont’Serrat, mudando-se para um loteamento existente perto do município de Gravataí, na Grande Porto Alegre.

Seguindo a sua narrativa podemos ver a proeminência com que aparece a figura da sua avó como matriarca e líder umbandista. Sua avó é apresentada como a grande figura, capaz de legar princípios, ensinamentos, fundamentos religiosos. É interessante como Pai Paulinho, não só na sua fala apresente a centralidade da sua avó, como no material iconográfico apresentado, claramente persiste nesta centralidade. Pai Paulinho escolhe uma foto na qual aparece no colo da sua avó para ilustrar a sua tradição como chefe religioso. Ora, sabendo-se que a família carnal e a chamada “família de santo” coexistem em importância nas religiões de matriz afro-brasileira; sabendo-se, igualmente, que a Umbanda não era preponderante na Bacia de Mont’Serrat; sabendo-se que Pai Paulinho foi apresentado, igualmente, na casa de Batuque de seu avô de santo, Pai João do Bará; pode-se perguntar o porquê de seu papel lateral, não centralizado como a de sua de avó carnal, Mãe Tunica, na construção de suas memórias e em suas narrativas? Mais questionamentos surgiram e surgirão, ventilando condições para a sequência desta pesquisa. O que podemos no momento concluir é que sua avó carnal apareceu com centralidade, mesmo praticando a Umbanda, uma opção minoritária e mesmo discriminada no entorno social da Bacia de Mont’Serrat da década de 1960. Esta constatação aponta para a necessidade de estudos capazes de dar conta de situações particulares no âmbito das Religiões Afro-Brasileiras.

## Referências

- ALBERTI, Verena. Manual de história oral. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- ANJOS, José Carlos dos. **A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano**. Debates do NER, v. 7, n.13, p. 77-96, 2008.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de Civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971 [1958].
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. n: AMADO, Janaina & FERREIRA, Marieta M. (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- CORREA, Norton. **Os vivos, os mortos e os Deuses**. Porto Alegre: PUCRS (Mestrado em Antropologia Social), 1998.
- DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o Calundu no Brasil Colonial**. Estudos Históricos, v. 28, n.55, p. 07-25, 2015.
- DUBAR, Claude. **Para uma teoria sociológica da identidade**. Porto: Editora, 1997.
- GONTIJO, Rebeca. História, cultura, política e sociabilidade intelectual. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEA, Fátima. **Culturas políticas: ensaios de História Cultural, História Política e ensino de História**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- HOBSBAWM, Eric J., Introdução: A invenção das tradições. In.: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Coleção Pensamento Crítico).
- Hall, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.
- ISAIA, Artur Cesar. Direitos Humanos e diálogo com o século XXI na Carta Magna da Umbanda. **História, Debates e Tendências**, v.19, n.1, p. 124-134, 2019.
- ISAIA, Artur Cesar. Ordenar Progredindo. A obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos Noventa**, v.7, n. 11, p. 97-120, 1999.

- ISAIA, Artur Cesar. Os Primórdios da Umbanda no Rio Grande do Sul. **Teocomunicação**, v. 27, nº 117, pp. 381-394, 1997.
- MAPA DE CONFLITOS ENVOLVENDO SAÚDE AMBIENTAL E INJUSTIÇA NO BRASIL, RS – **O caso da primeira comunidade quilombola urbana no Brasil: disputas imobiliárias e titulação das terras da Família Silva**. 2010. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=rs-o-caso-da-primeira-comunidade-quilombola-urbana-no-brasil-disputas-imobiliarias-e-titulacao-das-terras-da-familia-silva>. Acessado em 29 mar. 2020.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os africanos no Brasil**. Brasília: UnB, 1988. [1933].
- ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, v.24, n.2, p. 345-384, 2002.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991 [1978].
- PAIVA, Eduardo França. **História e Imagens**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Os sete pecados da capital**. São Paulo: Hucitec, 2008.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, 1992. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/108>. Acesso em março 2020.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, **Observatório da Cidade de Porto Alegre**. Disponível em: [lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/spm/usu\\_doc/bairros\\_vigentes\\_ultima-versao\\_2011.pdf](http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/spm/usu_doc/bairros_vigentes_ultima-versao_2011.pdf). Acessado em 29 mar. 2020. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, 1992.
- ROSA, Paulo Fernando. **Entrevista**. Porto Alegre, 15 de outubro, 2019.
- SLENES, Robert. A árvore de Nsanda: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBB, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (orgs.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa séculos XVII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006.
- THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VIEIRA, Daniele Machado. **Territórios Negros em Porto Alegre/RS (1800 – 1970): Geografia-histórica da presença negra no espaço urbano**. Porto Alegre: UFRGS (Mestrado em Geografia), 2017

Recebido em 16/06/2020.

Aceito em 26/08/2020.