Inventário Nacional de Referências Culturais

TERREIROS

do Distrito Federal e Entorno

Superintendência do IPHAN no Distrito Federal

Inventário Nacional de Referências Culturais

TERREIROS

do Distrito Federal e Entorno

Inventário Nacional de Referências Culturais

TERREIROS

do Distrito Federal e Entorno

Superintendência do IPHAN no Distrito Federal

Brasília • 2012

Presidenta da República
Dilma Rousseff

Ministra da Cultura
Marta Suplicy

Presidenta do IPHAN
Jurema de Sousa Machado

Diretora de Planejamento e Administração
Maria Emília Nascimento Santos

Diretor de Patrimônio Material e Fiscalização
Andrey Rosenthal Schlee

Diretora de Patrimônio Imaterial
Célia Maria Corsino

Diretora de Articulação e Fomento
Estevan Pardi Corrêa

Superintendente do IPHAN no Distrito Federal
José Galvão Leme Júnior

Chefe da Coordenação Técnica
Thiago Perpétuo

Chefe da Coordenação Administrativa
Thiago Arraes

Coordenação do Projeto
Giorge Bessoni
Rodrigo Ramassote

Superintendência do IPHAN no Distrito Federal
SBN, Quadra 2, Ed. Central Brasília, 3º e 4º andares
CEP 70040-904 – Brasília/DF
Telefone: (61) 2024-6452
http://www.iphan.gov.br

INRC dos Lugares de Culto de Matriz Afro-Brasileira no DF e Entorno

1ª FASE
Associação Positiva de Brasília (APB)
Gláucia Oliveira Abreu
Lúcia Augusta de Vasconcelos

Equipe de Pesquisa
Jorge Manoel Adão (Coordenador)
Ada Dias Pinto Vitenti
Alexandre Pontes
Jarbas Renato Nogueira
Thiago Gomes de Araújo

2ª FASE
Associação Positiva de Brasília (APB)
Gláucia Oliveira Abreu
Lúcia Augusta de Vasconcelos

Equipe de Pesquisa
Marcelo Reis (Coordenador)
Emily Pierini (Supervisora de Campo)
Daniela Nunes de Araújo
Eurípedes Luiz Ramos Júnior
Maurício Ferreira Borges Júnior
Nathalia Araújo Moreira
Romário Oliveira Santos

3ª FASE
Saber Soluções Criativas em Políticas Públicas e Sociais
Sidiclei Patrício

Equipe de Pesquisa
Marcelo Reis (Coordenador)
Eurípedes Luiz Ramos Júnior
Maurício Ferreira Borges Júnior
Nathalia Araújo Moreira
Romário Oliveira Santos

Coordenação da Publicação
Giorge Bessoni
Rodrigo Ramassote
Marcelo Reis (Universidade Estadual de Goiás)

Textos
Marcelo Reis
Rodrigo Ramassote
Romário Oliveira Santos
Eurípedes Luiz Ramos Júnior
Maurício Ferreira Borges Júnior
Nathalia Araújo Moreira

Projeto Gráfico e Tratamento de Imagens
Paulo Roberto Pereira Pinto

Pesquisa iconográfica
Marcelo Reis
Paulo Roberto Pereira Pinto

Correção Textual dos Painéis dos Lugares Visitados
Felipe Magalhães de Miranda

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
BIBLIOTECA ALOÍSIO MAGALHÃES, IPHAN

I59t Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Superintendência do Iphan no Distrito Federal.
Terreiros do Distrito Federal e Entorno : Inventário Nacional de Referências Culturais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Superintendência do Iphan no Distrito Federal ; coordenação de Giorge Bessoni, Rodrigo Ramassote e Marcelo Reis ; textos de Marcelo Reis … [et al.]. – Brasília, DF : Iphan-DF, 2012.
315 p. : il. color. ; 22 x 24 cm.

ISBN 978-85-7334-232-1

1. Patrimônio Cultural Imaterial – Brasil. 2. Cultura afro-brasileira – aspectos religiosos. 3. Lugares de culto afro-brasileiros. I. Bessoni, Giorge. II. Ramassote, Rodrigo. III. Reis, Marcelo. IV. Título.

CDD 299.6

SUMÁRIO

Introdução 7

Capítulo I 21
África e Brasil:
aspectos históricos e culturais da religiosidade afrodescendente no Planalto Central

Capítulo II 65
Moradas do sagrado:
lugares e edificações dos cultos afro-brasileiros no Planalto Central

Capítulo III 107
Aprender e repassar:
cargos, ofícios e modos de fazer das religiões afro-brasileiras do DF e Entorno

Capítulo IV 147
Formas de expressão:
gestualidades e linguagens nas religiões afro-brasileiras do DF e Entorno

CapítuloV 183
Entre festas, giras e xirês:
celebrações dos cultos afrodescendentes no Planalto Central

Lugares visitados 211

1. Jogo de Búzios de Pai Tadeu

Palavras iniciais:

apontamentos sobre a pesquisa e seu método

Rodrigo Ramassote[1]
Marcelo Reis[2]

Esta publicação é resultado do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) dos Lugares de Culto de Matrizes Afro-Brasileiras no Distrito Federal e Entorno, promovido pela Superintendência do Iphan no Distrito Federal. Seu conteúdo condensa três fases sucessivas de pesquisa[3], nas quais foi possível identificar parte representativa das referências culturais[4] associadas à religiosidade das comunidades de terreiro em atividade no sítio considerado.

Quando de sua criação, o inventário foi provocado pela convergência, quase simultânea, de dois eventos: de um lado, o interesse desta Superintendência em

1 Técnico da Superintendência do Iphan no Distrito Federal.

2 Doutor em História pela Universidade de Brasília (UnB) e professor do quadro permanente da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Coordenador-geral das fases de "Identificação" e "Documentação" do INRC dos Lugares de Culto de Matriz Afro-Brasileira do DF e Entorno".

3 Na execução da pesquisa, contou-se com total apoio e estímulo permanente do ex-superintendente do Iphan no Distrito Federal, Alfredo Gastal. Fica-lhe aqui consignado o agradecimento.

4 A noção de referência cultural refere-se aos marcos identitários, à memória coletiva e aos valores e nexos de relação e pertencimento característicos de um dado grupo social. Com o propósito de nortear as etapas de identificação, descrição e sistematização das informações e do material etnográfico reunido durante o processo de investigação, os inventários de bens de natureza imaterial são realizados pelo Iphan tendo como norte a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Essa metodologia, que teve como base experiências anteriores do Iphan em Serro (MG), Cidade de Goiás (GO) e Diamantina (MG), foi aplicada pela primeira vez na área do Museu Aberto do Descobrimento (MADE), na costa sul da Bahia. A partir de então, sua aplicação foi adotada, com os devidos ajustes considerada a natureza da pesquisa, por boa parte dos inventários realizados por unidades do Iphan.

refletir sobre os principais aspectos do que se convencionou designar Brasília Mística[5]; de outro, a presença de solicitação encaminhada por adeptos de casas de Umbanda e Candomblé a esta unidade, para preservação de lugares centrais de culto e para consideração dos terreiros nas ações de planejamento territorial.

Por se tratar de um amplo universo cultural, no decurso de suas atividades o inventário passou por adequações e ajustes comprometidos com a definição de critérios de pesquisa e estratégias logísticas afinadas com riqueza e diversidade de seu objeto de estudo. São os casos, por exemplo, da delimitação dos marcos territoriais definidores do sítio inventariado e a própria concepção do que se entendeu por casas de culto de matrizes afro-brasileiras.

Esta introdução tem como proposta explicitar, em linhas gerais, as diretrizes e decisões metodológicas que conduziram o percurso dos trabalhos, descrever as providências tomadas no cumprimento da pesquisa, relatar as iniciativas adotadas pelos pesquisadores e a supervisão técnica da Superintendência do Iphan com vistas a aprimorar os resultados do inventário, sinalizar as dificuldades enfrentadas – apontando, inclusive, alcance e limites – e apresentar ao leitor interessado a estrutura e o conteúdo desta publicação.

***

Após a apreciação interna da solicitação originada das comunidades de terreiros acima mencionada, em meados de 2008, a Superintendência do Iphan no DF mobilizou recursos orçamentários para dar início à primeira etapa de pesquisa. Designada, nos termos do Manual de Aplicação do INRC, de "Levantamento Preliminar"[6], tal fase deve envolver a localização de fontes secundárias (bibliográficas e documentais), visitas

5 Representação que integra o imaginário social da Capital Federal. Sobre essa temática, recomenda-se: Deis Siqueira; Marcelo Reis. "Brasília Mística". In: Deis Siqueira; Marcelo Reis; Jairo Zelaya Leite; Rodrigo M. Ramassote. *Vale do Amanhecer*: Inventário Nacional de Referências Culturais. Brasília: Superintendência do Iphan no Distrito Federal, 2010. A respeito da noção de Brasília Mística no âmbito das religiosidades afrodescendentes, sugere-se a leitura do primeiro capítulo desta publicação, intitulado "África e Brasil em comunhão: aspectos culturais e históricos dos lugares de culto de matriz afrodescendente do Distrito Federal e Entorno".

6 De acordo com o Manual de Aplicação do INRC: "os objetivos traçados pelo Iphan para o INRC levaram à formulação de um procedimento de investigação que se desenvolve em planos de complexidade crescente [...]", prevendo-se a consecução de três etapas sucessivas de pesquisa: a) Levantamento preliminar - mapeamento, reunião e sistematização das principais informações sobre o universo (territorial, geopolítico ou temático) ou bem cultural inventariado, realizado por meio de levantamentos bibliográficos, entrevistas com membros da coletividade estudada e contatos com instituições afins; a partir desse mapeamento geral, seleciona-se o que será identificado; b) Identificação - descrição sistemática e aprofundada do bem cultural selecionado. Com base na aplicação e preenchimento das fichas de identificação (divididas nas seguintes categorias: saberes e ofícios, formas de expressão, celebrações, edificações e lugares), o objetivo desta fase consiste na descrição detalhada das principais características culturalmente relevantes para a compreensão adequada do bem, assim como no diagnóstico de questões ou entraves para a sua reprodução e continuidade; c) Documentação – elaboração de estudos técnicos e autorais, de natureza eminentemente etnográfica; produção de um documento audiovisual com vistas à instrução do processo de registro; e, ainda, a fundamentação do trabalho de inserção das informações reunidas e obtidas nas etapas anteriores no banco de dados do INRC. Cf. IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais:* manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000, p. 35.

exploratórias ao campo de pesquisa e entrevistas com informantes privilegiados. Conforme ainda o *Manual de Aplicação do INRC*, o objetivo principal dessa fase consiste na "delimitação do sítio a ser inventariado, na sua subdivisão em localidades, se isso for apropriado no caso, e na reunião e sistematização das informações inicialmente disponíveis sobre o sítio considerado"[7].

Nesse primeiro momento, técnicos da Superintendência do Iphan no Distrito Federal[8] e membros da equipe de pesquisa contratada[9], com a colaboração da Superintendência do Iphan em Goiás[10], reuniram-se para deliberar sobre o assunto. Concluiu-se, a princípio, que a localização de parte das casas já conhecidas pelos envolvidos com a pesquisa extrapolava os limites territoriais do Distrito Federal, situadas na região compreendida pelo Entorno, embora mantendo uma ligação com a cidade de Brasília.

Diante disso, a pesquisa definiu seu recorte espacial ao considerar a microrregião do Brasil que compreende os municípios pertencentes à Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno (RIDE). Além do DF, fazem parte dessa área municípios de Goiás – Leste Goiano – e de Minas Gerais. Os lugares de culto integrados a esse território, de aproximadamente 55.430 quilômetros quadrados de extensão e população em torno de 3,7 milhões de habitantes[11], mantêm entre si diálogos culturais permanentes.

Considerada essa região, o intercâmbio e o trânsito religiosos se dão a partir de inúmeras estratégias: os adeptos frequentam e prestigiam as festas e demais eventos ritualísticos uns dos outros; há lideranças religiosas que transferem seus terreiros da região do Distrito Federal para o Entorno; identificam-se filhos-de-santo iniciados em casas do Distrito Federal que dão origem a seus próprios ilês no Entorno. Também parte desses lugares de culto se organiza e mobiliza reivindicações e ações por meio de entidades representativas comuns, de que são exemplos a Federação de Umbanda e Candomblé de Brasília e Entorno (FEUCABE) e o Fórum Religioso Permanente Afro-Brasileiro do Distrito Federal (FOAFRO).

---

7 Cf. Idem, ibidem, p. 36.

8 Como técnico da Superintendência do Iphan no DF, o cientista social Giorge Bessoni; junto a ele, as historiadoras Ivana Cavalcante, à época lotada na Superintendência do Iphan em Goiás, e Mônia Silvestrin, do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI).

9 Sob a coordenação-geral do professor doutor Jorge Manoel Adão, a equipe foi composta pelos seguintes membros: Prof. Dr. Tiago Gomes de Araújo; Profa. Ada Dias Pinto Vitenti; Prof. Esp. Jarbas Renato Lopes Nogueira e o técnico Alexandre Pontes.

10 A colaboração técnica da Superintendência do Iphan em Goiás se fez necessária em razão da distribuição espacial das casas de culto que deveriam ser inventariadas, parte delas localizadas nos municípios goianos integrados à região do Entorno do Distrito Federal. A Superintendente do Iphan de Goiás, Salma Saddi Waress de Paiva, também ofereceu total apoio e disposição nesse momento de arranque da pesquisa.

11 Conforme dados extraídos do Censo IBGE-2010.

Delimitado o sítio, passou-se à discussão em torno dos critérios que norteariam a seleção das casas religiosas a serem submetidas ao inventário. Para fins da pesquisa, essas casas passaram a ser designadas *lugares de culto*, isto é, territórios de ações, símbolos, significados, estratégias e atitudes que se consolidam referências de identidade cultural do Distrito Federal e de seu Entorno. Tal critério permitiu contemplar desde casas religiosas existentes no território demarcado a partir da criação de Brasília até terreiros cuja fundação é recente, todos reconhecidos como referências culturais para os adeptos dessas religiões afrodescendentes.

Esses lugares de culto, em suas múltiplas denominações e ao dispor das ações de alcance social e cultural de seu corpo seus adeptos concorrem, em síntese, para a criação, consolidação e preservação de representações que os qualificam ao tempo em que desempenham práticas culturais capazes de torná-los referências importantes do patrimônio religioso e cultural – imaterial e material – de nossa região. Em resumo, neles se dão a partilha de visões de mundo, de princípios éticos, códigos doutrinários, práticas devocionais, saberes e fazeres ritualísticos, todos esses traços identitários capazes de radicar suas experiências e afirmar sua singularidade em nossa sociedade.

Ainda outros critérios foram considerados para a escolha dos lugares de culto: antiguidade na região; número de adeptos que seguem seus preceitos e as tradições; desenvolvimento de ações sociais e/ou educativas nas comunidades a que pertencem; reconhecimento social de sua atuação e da continuidade de suas tradições; vínculos com casas religiosas tradicionais e pertencentes a outras regiões do país.

A princípio, decidiu-se que os esforços de pesquisa na condução do inventário deveriam contemplar os lugares de culto integrados ao Candomblé e à Umbanda, assim como outras tradições religiosas que despontassem como referências importantes no extenso universo sagrado de matriz afro-brasileira. Após dez meses de pesquisa, 26 terreiros foram identificados, 20 receberam a aplicação das fichas correspondentes ao INRC[12], um conjunto de fotos e gravações foi produzido e, ao final, um relatório

12 São eles: Centro Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória (Umbanda); Templo Espiritualista Umbandista "É Tempo de Unir" – TEUTU (Umbanda); Associação Espírita Pai Francisco (Umbanda); Ilê Axé Logum Cetomi (Candomblé Ketu); Centro Espírita Caboclo Gira Mundo e Abassá Iemanjá e Obaluaê; Igbe Iborixá Omo Oxum (Candomblé Ketu); Ilê Axé Opô Afonjá – Ilê Oxum (Candomblé Ketu); Centro Espírita Caboclo Serra Negra (Umbanda); Ilê Axé Tope Mey (Candomblé Ketu); Tumba Nzo Jimona Nzambi (Candomblé Angola); Axé Bara Leji ou Sociedade Beneficente Religiosa Africana Ilê Owo Omo Omolu (Candomblé Ketu); Centro Espírita, Social e Cultural "Pai Tomé de Aruanda" (Umbanda); Ilê Axé Odoijé (Candomblé Ketu); Corte da Planta Milejí (Jêje-Mahin); Associação Iniciática do Ramo Dourado São Jerônimo (Umbanda); Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino; Ilê Asé Omi Gbató Jegede (Candomblé Ketu); Kuê Ho Seji Olissá (Candomblé Jêje-Mahin); Ilê Axé Odoijé (Candomblé Ketu); Ilê Axé Lamike mi Ode Gbogbo Egbe Orixá ou Casa Afro-cultural e Assistencial São Jorge (Candomblé Ketu); Ilê Axé Orisá Devy e Centro Espírita Caboclo Boiadeiro João Chapéu de Couro (Candomblé Ketu). Apenas indicados, mas não inventariados: 1) Casa de Oxalá (Umbanda); 2) Tenda Espírita Caboclo Mata Virgem (Umbanda); 3) Ofá de Prata (Candomblé Ketu); 4) Ilê Axé Aganju (Candomblé Ketu) e Ilê Igidã (Candomblé Ketu).

analítico foi entregue, discutindo questões relacionadas a políticas públicas de ações afirmativas voltadas para os lugares de culto afro-brasileiros[13].

Concluída a primeira etapa (Levantamento Preliminar) e constatada de fato a amplitude do sítio a ser inventariado, em setembro de 2009, sob a condução de uma nova equipe[14], deu-se início à segunda fase da pesquisa, denominada, conforme os termos do Manual do INRC, "Identificação". Por essa ocasião, entendeu-se ser necessário expandir ainda mais o conhecimento sobre os lugares de culto do sítio demarcado. Obviamente levando-se em consideração as restrições de ordem orçamentária, do tempo previsto para consecução do projeto e quantitativo de pesquisadores contratados.

Reconhecidas as limitações e definidas as pretensões, novas incursões ao campo de pesquisa foram mobilizadas com o objetivo de ampliar a amostragem das casas religiosas inventariadas, o que nos permitiu reconhecer de modo ainda mais claro a diversidade dos lugares de culto em atividade na Capital Federal e seu Entorno. Munidos desse propósito, a exemplo da primeira fase, cuidou-se de inventariar nações do Candomblé e denominações de Umbanda, especialmente as que não foram contempladas na etapa de Levantamento Preliminar. Também foram identificadas casas ligadas ao Omolocô, ao Terecô, ao Catimbó de Jurema e a outros segmentos religiosos afrodescendentes. Partimos do reconhecimento de que todas essas expressões se convencem manifestações da religiosidade afro-brasileira e, que, de modo incontroverso, cuidam de avigorar o patrimônio cultural material e imaterial daquela que, conforme se assinalou, é compreendida como Brasília Mística.

Na condução da etapa de "Identificação", que, conforme se mencionou, comprometeu-se a inventariar um conjunto mais amplo de casas religiosas, para além dos critérios referidos, procurou-se ainda abranger as mais diversas realidades socioeconômicas que caracterizam esses lugares de culto. Portanto, foram inventariados lugares de culto desde os mais modestos até os que dispunham de recursos mais expressivos.

Na intenção de viabilizar o melhor aproveitamento do tempo reservado às visitas ao campo,

13 Cumpre lembrar que no encerramento da fase de "Levantamento Preliminar" foi elaborada, pelos técnicos da Superintendência do Iphan no DF, com o apoio da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – Seppir, a publicação *INRC dos Terreiros do DF e Entorno – 1ª Fase*, com os objetivos principais de: a) divulgar para o público em geral os dados etnográficos coligidos nesta primeira fase, devolvendo aos adeptos que autorizaram a realização da pesquisa e abriram as portas de seus templos para os pesquisadores contratados; b) ensejar as condições favoráveis para o avanço da pesquisa, envolvendo de forma ativa a comunidade na construção do INRC; c) contribuir, na medida do possível, no combate à intolerância religiosa, chamando a atenção da mídia e da população para a importância das religiosidades afro-brasileiras para a conformação da identidade e do patrimônio do Distrito Federal e Entorno, a qual, na maior parte das vezes, passa despercebida ou então acaba ofuscada pela monumentalidade de suas edificações.

14 Coordenação de pesquisa: Prof. Dr. Marcelo Rodrigues dos Reis (UEG). Supervisão de Campo: Dra. Emilly Pierini, antropóloga. Pesquisadores-assistentes: os historiadores Eurípedes Luiz Ramos Júnior, Daniela Nunes de Araújo, Nathalia Araújo Moreira e Romário Oliveira Santos, Maurício Ferreira Borges Junior.

decidiu-se pela formação de duas frentes de pesquisa, denominadas África e Brasil. Essa decisão foi mantida, com relativa flexibilidade, ao longo de todo o percurso das visitas às comunidades de terreiro. A supervisão de campo, por sua vez, encarregou-se de integrar, alternadamente, as duas equipes em suas visitas aos lugares de culto, assim também se deu em relação à coordenação da pesquisa.

Das idas ao campo resultou a identificação de 52 lugares de culto. Por força das novas diretrizes de pesquisa definidas, conforme se mencionou, novas expressões de culto foram contempladas e, em alguns poucos casos, terreiros foram revisitados. Em cada uma das casas providenciou-se entrevistas com suas respectivas lideranças ou com quem as representasse. Essas mesmas entrevistas, gravadas e entregues à Superintendência do Iphan no DF como produto de pesquisa, serviram de subsídio ao preenchimento das fichas correspondentes à aplicação do INRC e, na execução da terceira fase do inventário (Documentação), viram-se consultadas de modo a tornar possível a redação dos textos que integram a publicação alvo destas considerações preliminares.

De volta às deliberações metodológicas, compete o registro de que, diante desse amplo leque de referências culturais, optou-se pela identificação de maneira mais aprofundada de lugares de culto que fossem representativos de cada uma das vertentes integradas ao repertório dos terreiros visitados. Em vista dessa decisão, 13 lugares de culto[15] foram selecionados, tendo como critério as declarações das próprias lideranças das casas inventariadas e outros movimentos observados no próprio campo.

Esses lugares foram selecionados, frise-se, tendo em vista o fato de serem representativos de seus segmentos religiosos e também em razão da consideração que têm junto às comunidades de terreiro. Por essa razão, exclusivamente no âmbito da pesquisa, foram denominados *lugares matriciais*. Diante desse contexto, decidiu-se que suas lideranças sacerdotais ou quem as representasse deveriam ser ouvidas. Dessa experiência resultou um conjunto de entrevistas filmadas que se soma aos registros audiovisuais constitutivos do presente INRC[16].

Por ocasião das entrevistas filmadas[17], semelhantemente ao que se deu quando das entrevistas registradas em áudio, definiu-se a estratégia de agendar

15 Axé Bara Leji ou Sociedade Beneficente Religiosa Africana Ilê Owo Omo Omolu; Casa de Omolokô Obanuga; Ilê Alaketu Axé Ogum Tundjé; Ilê Axé Ida Wura; Ilê Oniboaráikó Axé Oxumarê; Kue Ho Seji Olissá; Nonzo Kia Angurussemavulu - Filhos do Bate-Folhinha – DF; Sociedade Beneficente Légua Boji Buá – Eira de Légua; Sociedade de São Miguel Arcanjo Egbé Onigbadamu; Tenda Espírita Cabocla Jupira das Matas ; Tumba Nzo Jimona Nzambi; Ilê Axé Opó Afonjá Ilê Oxum; Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino.

16 Todo material produzido ao longo da pesquisa pode ser encontrado nos arquivos da Superintendência do Iphan no DF, à disposição de interessados.

17 A coleta das autorizações de cessão de imagem dos entrevistados se deu quando da realização da filmagem ou da gravação sonora.

com antecedência a visitação à casa de culto de modo a solicitar à liderança sacerdotal e ao povo-de-santo a ela vinculado que se empenhassem em reunir documentos e subsídios respeitantes à sua tradição religiosa. Essa iniciativa permitiu consolidar um modesto corpo de documentos complementar que se integra ao conjunto de registros pertencentes ao inventário. Sugeriu-se, ainda, às lideranças sacerdotais que se paramentassem e se cercassem de objetos ritualísticos de modo a originar uma melhor ambientação para a realização das entrevistas filmadas.[18]

Enquanto as entrevistas eram realizadas, dava-se, em tempo real, o preenchimento prévio da Ficha de Identificação de Lugares (F50)[19], instrumento capaz de facilitar a o acesso a aspectos importantes provenientes dos depoimentos colhidos junto a esse conjunto de lideranças. Esse *corpus*, em medida considerável, conforme se assinalou, serviu de fonte e parâmetro para o encaminhamento das descrições e análises relacionadas à presente publicação ou mesmo poderá contribuir com iniciativas de pesquisa e produtos futuros.

Na mesma direção, foram realizadas filmagens complementares e constituídos registros fotográficos de algumas das celebrações promovidas pelos terreiros inventariados. Tais registros audiovisuais, entre outros assuntos, focalizam prioritariamente os espaços sagrados e profanos dos terreiros e as performances ritualísticas ou mesmo cotidianas em que figuram lideranças religiosas, oficiantes especializados e demais adeptos. São exemplos desses registros audiovisuais constituídos: 1) saída da feitura de mãe-de-santo de Mãe Altair, da Tenda Espírita Mata Virgem e Caboclo Caçador Ventania da Mata, em Sobradinho-DF; 2) saída de muzenza (iniciado no culto Angola) na Tumba Nzo Jimona Nzambi, do sacerdote Tata Ngunz´tala, em Águas Lindas de Goiás; 3) Cerimonial do Axé Bara Leji, de Pai Fernando de Oxaguiã, em Santo Antônio do Descoberto; 4) Festas das Iyabás, no Ilê Axé Odé Opó Inlé, de Pai Aurélio de Oxóssi, em Planaltina-DF.

O acesso às celebrações organizadas pelas casas de culto de matrizes afro-brasileiras cumpriu o objetivo de melhor integrar o corpo de pesquisadores ao

18 Com respeito às entrevistas filmadas, importa esclarecer: a) os registros se configuraram importantes particularmente quanto ao seu conteúdo, seu valor histórico e documental, subsidiando informações para a condução das etapas de "Identificação" e "Documentação" do inventário; b) a captação de imagens, constituída a partir câmeras digitais não-profissionais, apresenta qualidade razoável, em especial as que foram geradas em alta resolução; c) em relação à captação de imagens ainda, importa registrar que estas não foram produzidas de modo profissional. Fato que provocou eventuais limitações de enquadramento, efeitos de transição, iluminação ambiente, foco e outros; d) a qualidade de áudio do material não permite a edição em nível profissional.

19 Para a **sistematização** dos dados culturalmente relevantes para a caracterização do bem sob inventário na fase de "Identificação", utiliza-se a ficha F50 (sigla que indica: F = Ficha de Identificação e 50 = numeração correspondente à categoria de Lugar), na qual são registradas as seguintes informações: 1) Localização; 2) Bem Cultural; 3) Fotos; 4) Descrição do bem identificado; 5) Formação do Lugar; 6) Usos atuais; 7) Bens Associados; 8) Plantas, mapas e croquis; 9) Documentos inventariados; 10) Observações.

universo que acolhe os bens culturais responsáveis por conformar aspectos do caráter identitário dos adeptos e, paralelamente, mas não menos importante, legitimar suas práticas sagradas. Consideradas essas filmagens, decidiu-se pelo preenchimento de 4 (quatro) formulários de identificação de celebrações (F20)[20], com o intuito de melhor apresentar os ritos observados e analisados.

Outra decisão metodológica bem-sucedida e que importa mencionar se relaciona ao Q50[21]. Esse formulário, pertencente à metodologia do INRC, passou por adaptações, definidas em conjunto pelos pesquisadores, de modo que pudesse se ajustar mais apropriadamente às perspectivas e preocupações da pesquisa. Também o F50 se viu contemplado por questões adicionais. No entanto, foi mantida a estrutura essencial do mesmo.

Tendo em vista as decisões metodológicas descritas, o INRC dos Lugares de Culto de Matrizes Afro-Brasileiras do DF e Entorno em momento nenhum supôs a possibilidade ou alimentou a pretensão de esgotar a riqueza e multiplicidade de aspectos, práticas e sentidos associados ao universo religioso considerado. Tampouco se pode ignorar o fato de que, concluída a pesquisa, inventariou-se um quantitativo reduzido de casas religiosas frente ao contingente existente na área geográfica já descrita.

Portanto, faz-se justa a reiteração: por força da amplitude territorial do campo de pesquisa, das dificuldades de acesso encontradas, da escassez de recursos financeiros e, por conseqüência, do número reduzido de pesquisadores, não foi possível avançar no levantamento, sob pena de prolongar indefinidamente o projeto e não devolver seus resultados aos possíveis leitores.

Daí a opção pela amostragem representativa – em lugar da varredura exaustiva –, baseada, a um só tempo, em indícios detectados nas observações de campo e, principalmente, consultas com lideranças do povo-de-santo e suas entidades formalmente organizadas – em harmonia com o espírito da metodologia do INRC, segundo a qual as referências culturais são atribuídas por membros do próprio grupo social praticante.

---

20 Para a **sistematização** dos dados culturalmente relevantes para a caracterização do bem sob inventário na fase de "Identificação", utiliza-se a ficha F20 (sigla que indica: F = Ficha de Identificação e 20 = numeração correspondente à categoria de Celebração), na qual são registradas as seguintes informações: 1) Localização; 2) Bem Cultural; 3) Fotos; 4) Descrição do bem identificado; 5) Descrição do lugar da celebração; 6) Tempo; 7) História; 8) Atividade; 9) Público; 10) Bens Associados; 11) Plantas, mapas e croquis; 12) Documentos inventariados; 13) Observações.

21 Para a **captação** dos dados culturalmente relevantes para a caracterização do bem sob inventário na fase de "Identificação", utiliza-se a ficha Q50 (sigla que indica: Q = Ficha de Questionário e 50 = numeração correspondente à categoria de Lugar), na qual são registradas as seguintes informações: 1) Identificação do questionário; 2) Localização; 3) Identificação do bem cultural; 4) Identificação do entrevistado; 5) Relação com o bem inventariado; 6) Descrição do lugar; 7) Identificação de outros bens e informantes; 8) Registros fotográficos e audiovisuais localizados ou produzidos durante a entrevista; 8) Materiais impressos e outros localizados durante a entrevista; 9) Observações do entrevistador.

Por outro lado, convenceu-se a equipe de pesquisa e a supervisão técnica do Iphan de que a amostra produzida dá conta de importantes matrizes do Candomblé, linhas de Umbanda e demais religiosidades de matriz afro-brasileira atuantes no sítio delimitado. Embora não se tenha alcançado um amplo quantitativo de casas, a opção sempre foi a de constituir uma amostragem legítima, consistente e, em especial, representativa das múltiplas expressões da religiosidade afro-brasileira, compreendidas como lugares matriciais, conforme os critérios e pressupostos metodológicos já anunciados.

Isso não impede que a pesquisa tenha desdobramentos e continuidades, com vistas a avançar o levantamento de casas de culto no sítio em questão. Pela experiência obtida com este INRC, ao se tratar de um amplo universo de referências culturais disperso numa região territorial abrangente, a situação ideal é a celebração de parcerias institucionais com órgãos e entidades representativas do bem cultural sob inventário, aspecto que foi apenas em parte cumprido. Seja como for, o que deve ficar claro é que a metodologia de pesquisa do Iphan difere de outras formas de cadastramento ou recenseamento - ações que, inclusive, vêm sendo realizadas por outras instâncias institucionais, tais como a Secretaria de Habitação, Regularização e Desenvolvimento Urbano (SEDHAB).

No decorrer das sucessivas fases da pesquisa, uma série de entraves e dificuldades que afligem ou incomodam o povo-de-santo na reprodução material e social de suas práticas e representações religiosas ressurgiu com insistência, o que justifica a inclusão, nesta introdução, de alguns breves apontamentos sobre possíveis áreas de atuação dos órgãos envolvidos com a preservação e promoção de políticas públicas direcionadas a esse segmento.

Em primeiro lugar, ressalta-se a preocupação com a regularização fundiária de parcela significativa das casas de culto. Edificadas em áreas ainda não reconhecidas pelos órgãos competentes, vulneráveis à especulação imobiliária e passíveis de desapropriação, parte delas não dispõe de amparo legal para permanecer em funcionamento. Embora o Governo do Distrito Federal tenha sancionado, em 12 de junho de 2009, a Lei Complementar nº 806, que dispõe sobre a política pública de regularização urbanística e fundiária das unidades, poucas casas religiosas de matriz afro-brasileira foram contempladas na listagem anexada de "lotes pertencentes à TERRACAP cuja destinação de uso já admite atividade religiosa no local e satisfazem as condições de regularização"[22].

Com base em tal legislação, que institui diretrizes para a "regularização urbanística e fundiária das unidades imobiliárias e demais áreas públicas ocupadas por entidades religiosas de qualquer culto para celebrações públicas e por entidades de assistência social". Entende-se por "entidades religiosas de qualquer culto" aquelas que apresentem como principais

22 Cf. Lei Complementar nº 806, de 12 de junho de 2009.

características o desenvolvimento de atividades de organizações religiosas, o funcionamento como igreja, mosteiro, convento ou similar e a realização de catequese, celebrações ou organizações de culto, e por "entidades de assistência social" como "aquelas que prestam atividades de assistência social gratuita de atenção à criança, ao adolescente, ao idoso, à pessoa com deficiência, ao dependente químico, ou a pessoas que comprovadamente vivem em situação de risco", é possível encontrar instrumentos legais para a discussão e, oportunamente, a solução da questão, que tanto incomoda as lideranças religiosas entrevistadas pelas equipes de pesquisa[23].

De acordo com esta publicação revela, os lugares de culto afrodescendentes se enquadram nos critérios apontados pela Lei, pois se definem como *entidades religiosas* singulares, reconhecidas como tradicionais, dada a filiação que mantêm com suas respectivas casas matriciais, contam com um corpo de sacerdotes especializados e quantitativos consideráveis de adeptos, promovem celebrações e ritos de caráter privado, mas também público, sendo que, algumas delas, inclusive, desenvolvem atividades de alcance social normalmente comprometidas com as comunidades abrangentes. São exemplos dessas iniciativas: oferta de cursos profissionalizantes ou de reforço escolar, distribuição de cestas básicas, enxovais, medicamentos e outros itens essenciais.

No mesmo sentido, quando comparadas aos templos religiosos de origem católica tombados pelo Iphan, é patente que as casas de culto de matriz afro-brasileiras receberam, ao longo dos anos, atenção reduzida. Sob a justificativa da importância de se considerar, na instrução de processos de tombamento de terreiros, a questão da matricialidade, pouco se avançou, dentro do órgão, na discussão. Acreditamos que esta publicação permite reconsiderar em boa parte os termos da questão, como se verá no capítulo seguinte.

Conforme mencionado, nos capítulos que seguem apresenta-se aos leitores fração considerável das principais bens culturais associadas às várias vertentes e segmentos das religiosidades afro-brasileiras identificadas pela pesquisa, enquadrando-as, para efeito expositivo e de análise, nas categorias analíticas e patrimoniais utilizadas pelo Iphan.

Numa primeira reunião com a equipe de pesquisa encarregada da fase de "Documentação"[24], foram definidas a estrutura dos capítulos e o conteúdo da publicação, bem como os seus respectivos

23 Segundo informações recentes, transmitidas por técnicos da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) – DF, um Grupo de Trabalho foi criado para reverter a situação acima descrita. Ao final dos trabalhos, deliberou-se que as casas de culto de matriz afro-brasileiras deveriam empreender um cadastramento junto à SEDHAB. De acordo com técnicos da mesma instituição, entraves decorrentes da relutância ou desinteresse das casas em adquirir o estatuto de pessoa jurídica vêm dificultando o processo.

24 Na coordenação da pesquisa: prof. Dr. Marcelo Rodrigues dos Reis. Na supervisão técnica do Iphan: Rodrigo Martins. Como pesquisadores-assistentes: Eurípedes Luiz Ramos Junior; Nathalia Araújo Moreira; Maurício Ferreira Borges Júnior; Romário Oliveira Santos.

redatores, respeitando as afinidades e interesses de cada um. Alguns meses depois, uma versão preliminar foi entregue e submetida a críticas e reparos, sempre no sentido de ampliar ao máximo a exposição das evidências etnográficas coligidas em campo, sem descurar, por outro lado, de discussões teóricas assimiladas seja das políticas de preservação, seja de estudos de religiões afro-brasileiras.

Como o propósito central do inventário, desde as origens, prendia-se à investigação dos lugares de culto, que se deu com base no levantamento de informações e preenchimento das fichas correspondentes à categoria de *lugares*, não foi possível aprofundar o conhecimento em relação às demais categorias de patrimônio imaterial: *celebrações*, *ofícios e saberes, formas de expressão* e *edificações*. De modo a contornar tal situação, pesquisas adicionais foram empreendidas ao longo desta terceira e última fase, o que viabilizou a confecção final dos capítulos. São os casos, por exemplo, do acompanhamento das seguintes celebrações: Festa de Exu, no terreiro "Odé Opó Inlé"; Festa de Caboclo, no Nzo Kiá Angurucemavulu; Obrigação de três anos de muzenza e Obrigação de quatorze anos de iniciação de Zázi, no Tumba Nzo Jimona Nzambi.

No primeiro capítulo, redigido por Marcelo Reis, o leitor encontrará um panorama de alcance histórico, social e cultural comprometido com as expressões religiosas afrodescendentes de que trata o inventário. Considerada essa proposta, são temas desse capítulo inaugural: a descrição e análise de alguns dos marcos da religiosidade africana que se fizeram decisivos na formação dos cultos consolidados e desenvolvidos nos terreiros brasileiros; uma reflexão em torno dos aspectos da identidade cultural representativa das comunidades de terreiro; notas e comentários acerca das demandas emergenciais do povo-de-santo e das iniciativas requeridas ou originadas da mobilização dos poderes públicos constituídos.

Na sequência, Romário Oliveira destaca, em "Moradas do sagrado: lugares e edificações dos cultos afro-brasileiros no Planalto Central", o simbolismo religioso que reveste as estruturas edificadas e as divisões internas dos principais lugares de culto inventariados pela pesquisa, com destaque para os salões (*barracões*) em que ocorrem os ritos, assentamentos, altares, quartos-de-santo, estatuária alusiva às divindades e entidades, símbolos gráficos (*pontos riscados*), marcos naturais e outros.

O capítulo "Aprender e repassar: o processo de instrução de cargos, ofícios e modos de fazer das religiões afro-brasileiras do Distrito Federal e Entorno", de autoria de Eurípedes Luiz Ramos Júnior, desloca o enfoque para o extenso e intrincado repertório de ofícios e saberes mobilizados pelo povo-de-santo para a preservação de seus sistemas religiosos. Conforme o entendimento do autor, lugares de culto de matriz afro-brasileira constituem "centros técnicos" de aprendizagem, preservação e repasse de ofícios e modos de saber longamente sedimentados pela tradição das casas religiosas.

Marcadas por uma notável ênfase em suas dimensões estética, cênica e lúdica, as formas de expressão características dos cultos afro-brasileiros, na verdade, são inúmeras e, na prática, operam como

canais que autorizam a relação entre homens e deuses. Diante dessa verificação, optou-se por apurar e analisar o valor simbólico agregado às entidades, divindades e demais entes sobre-humanos que nos terreiros são reverenciados e se apresentam tendo como recurso modalidades não-linguísticas de comunicação. São esses entes sobre-humanos as formas de expressão a que se deteve Maurício Borges na confecção do capítulo intitulado "Formas de expressão, gestualidades e linguagens nas religiões afro-brasileiras do Distrito Federal e Entorno."

À Nathalia Araújo ficou reservada a tarefa de abordar descritiva e analiticamente a importância das celebrações desenvolvidas pelo povo-de-santo. Diante desse desafio, ela nos proporciona o capítulo de título "Entre festas, giras e xirês: aspectos das celebrações dos cultos afrodescendentes no Planalto Central". Por meio desse texto se torna possível o acesso a alguns dos ritos e festividades, de caráter público ou privado, que, estima a autora, devem ser reconhecidos como acontecimentos de expressivo valor cultural reveladores dos códigos religiosos, das sensibilidades e da vida social das comunidades de terreiro.

Com esta publicação, a Superintendência do Iphan no Distrito Federal espera contribuir, de um lado, com valorização dos saberes e práticas culturais existentes no contexto dos Lugares de Culto em atividade no sítio em questão e, de outro, aprofundar o conhecimento dos múltiplos aspectos expressivos da religiosidade afro-brasileira do Distrito Federal e Entorno, oferecendo subsídios e informações que permitam sensibilizar os poderes públicos na condução de políticas governamentais em favor do conjunto das comunidades de terreiro e estimular pesquisas e iniciativas comprometidas com esse instigante e inesgotável universo cultural.

A todos, *Axé*!

2. Barracão de Elegbara (limiar). Terreiro de Raul de Xangô

3. Terreiro Ilé Axé Opô Afonjá (BA)

CAPÍTULO 1

África e Brasil:

aspectos históricos e culturais da religiosidade afrodescendente no Planalto Central

Marcelo Reis[1]

A África em mim/ sou eu que me renovo/ nas raízes férteis de um sonho humanitário/ um sonho nascido aceso/ no amanhecer de meu dia solitário/ Eu preto negriciosamente preto e brasileiro/ que redescubro em mim/ essa floresta amotinada/ das vigorosas civilizações do Mali/ (...) Mitigada Savana/ do meu renovado humanismo/ sempre erguerei/ sim/ o meu braço secular agora castrado/ que retiro da terra e dos ritmos/ ancestralmente mágicos de onde sobrevivi/ para a liberdade/ da África em mim.[2]

1 Doutor em História pela Universidade de Brasília (UnB) e professor do quadro permanente da Universidade Estadual de Goiás (UEG), com atuação nas disciplinas de História Medieval, História das Religiões e Teoria da História. Entre 2008 e 2010, como supervisor de campo, participou do Inventário Nacional de Referências Culturais do Vale do Amanhecer, sendo um dos autores da publicação resultante da pesquisa. Cf. Deis Siqueira; Marcelo Reis; Jairo Zelaya Leite; Rodrigo Ramassote. *Vale do Amanhecer*: Inventário Nacional de Referências Culturais. Brasília, DF: Superintendência do Iphan no Distrito Federal, 2010. Com respeito ao Inventário Nacional de Referências Culturais dos Lugares de Culto de Matriz Afro-Brasileira no Distrito Federal e Entorno, atuou, como coordenador, em duas (Identificação e Documentação) das três etapas que envolveram a pesquisa e resultaram na elaboração desta publicação.

2 "A África em mim", poema de Márcio Barbosa. Citado por John Rex Amuzu Gadzepo. *A temática de poesia negra brasileira comparada com a da poesia negra americana e africana.* Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 1985, p. 151.

Ao abordar fração expressiva das referências culturais identificadas no sítio inventariado, que trata dos lugares de culto de matrizes afro-brasileiras no DF e Entorno, o presente capítulo, assim como o todo desta publicação, ora submetida ao povo-de-santo e suas instâncias de representação, aos agentes do Estado envolvidos com a proposição de políticas patrimoniais, à comunidade científica em geral e demais leitores interessados, tem por objetivo relacionar aspectos da dimensão histórico-cultural representativos do patrimônio agregado à extensa *religiosidade afrodescendente* que, no Planalto Central, estabeleceu e preserva suas crenças e práticas cultuais.

Nesse sentido, a partir do exame de dados e depoimentos originários da experiência de campo e da concomitante análise das comunidades de terreiro abrangidas pela pesquisa[3], cuidaremos de refletir, respeitados os limites de formato da publicação e também os nossos, sobre como se deu a montagem de suas tradições, das demandas de que se ressentem e do futuro que avaliam como desejável. Todos esses são compromissos que estimamos sejam minimamente satisfeitos ao final desse empenho. Principiemos nosso esforço.

Uma primeira afirmação. O desenho das religiões afro-brasileiras fixadas no Planalto Central aponta para dois traços marcantes: presença expressiva e diversidade. Detalhemos. De um lado, devemos reconhecer a significativa presença dos cultos afro-brasileiros no sítio inventariado como um todo, tanto nas regiões administrativas quanto nos municípios integrados ao Entorno do Distrito Federal. De outro, revelou-se visível a diversidade dos modelos religiosos afrodescendentes, que, por essa razão, sem que seja deliberadamente a sua intenção, avigoram a aura mística que caracteriza o Planalto Central.

Esse mesmo significativo número de terreiros existentes na região, por meio da mobilização do povo-de-santo, em 2008, encaminhou à Superintendência do Iphan no DF solicitação para que fosse criado um estudo comprometido com os lugares de culto de matriz afro-brasileira. Paralelamente a essa demanda originada dos terreiros, o Iphan no DF já desenvolvia pesquisas interessadas em identificar o traço de religiosidade que, no imaginário social, distingue a Capital Federal.

Como sítio de pesquisa, Brasília e sua intensa religiosidade definiam uma pauta. Falamos de um sítio que, desde a concepção, proposição, desenvolvimento e finalização do Inventário Nacional de Referências Culturais do Vale do Amanhecer, denominou-se *Brasília Mística*, ou seja, uma região em que a religiosidade, a partir da fundação da Nova Capital,

3 Uma advertência importante: o texto que oferecemos, assim também em relação aos demais capítulos que compõem a presente publicação, obviamente resultam da redução dos dados etnográficos gerados e das observações acumuladas em nossas experiências de campo. Sendo assim, a quem interessar, recomendamos fortemente a consulta às fichas, aos relatórios (parciais e finais) e registros fonográficos, fotográficos e audiovisuais que integram o *corpus* do inventário. O referido material se encontra de posse da Superintendência do Iphan-DF.

ocupou e permanece ocupando um espaço considerável no conjunto das práticas culturais que se destacam no Distrito Federal e em seus municípios circundantes.

Frente a esse contexto favorável, essa mesma *Brasília Mística*[4] passou a ser refletida e explorada tendo em vista seus territórios de influência de religiões de matrizes afro-brasileiras. Nascia, assim, o presente inventário[5]. Considerado justamente o numeroso quantitativo de casas religiosas, desde a sua origem, a iniciativa de pesquisa orientada pelo Iphan e que resultaria no inventário, não se comprometeu de modo algum com a realização de um georreferenciamento ou mesmo um mapeamento exaustivo e que se pretendesse definitivo. Estimou-se, sim, e de modo honesto, obter uma amostra representativa dos diversos modelos religiosos que formam, avigoram e tornam duradoura a experiência da fé afrodescendente que tem lugar na *Brasília Mística*.

Nações do Candomblé (Ketu, Angola, Jêje, Efon), centros de Umbanda (Branca, Tradicional, Eclética, Iniciática, Esotérica), a Encantaria (Terecô e Mina Mata), a Pajelança, o Omolocô, o Xambá e de certo outros segmentos constituem o amplo painel de religiões cujos traços de africanidade se definem pronunciados. A coexistência desses lugares de culto no Distrito Federal e Entorno reforça a imagem da diversidade religiosa afrodescendente a que nos referimos anteriormente. Essa a pluralidade de expressões religiosas alcançada pelo inventário. São esses os terreiros, tomados em suas configurações particulares, nos quais, a nosso ver, o sagrado dá forma e sentido a bens e práticas culturais cujo valor patrimonial, no todo ou em parte, devemos reconhecer.

E, no âmbito da pesquisa, de que modo qualificamos esses mesmos terreiros? Para nós, os *terreiros* se definem como territórios, reconhecidos como lugares diferenciados, capazes de acomodar princípios e comportamentos religiosos tradicionais e particulares, que os tornam *referências culturais*. À luz da compreensão teórica consignada pelo *Manual de Aplicação do Inventário Nacional de* Referências Culturais, a noção de *referência cultural*, em linhas gerais, reconhece a importância dada à produção material originada de grupos culturais específicos, mas principalmente se prende "aos sentidos e valores atribuídos por esses sujeitos aos bens e práticas sociais" de que são protagonistas.[6]

---

5 Na condução do inventário, especialmente em sua segunda etapa, a de "Identificação", devemos registrar nosso especial agradecimento à antropóloga italiana Emily Pierini. Pesquisadora competente, dedicada aos estudos da religiosidade brasileira, que, ao desempenhar plenamente as funções de supervisora de campo da pesquisa, contribuiu de modo expressivo e inestimável para que o inventário, em tempo mínimo, pudesse visitar mais de 50 lugares de culto afrodescendentes e, a nosso ver, tenha atingido seus objetivos. Há outros nomes que se fizeram importantes para que a pesquisa alcançasse êxito. Dentre tantos colaboradores e amigos, citamos: Gabriel Camargo, Edmo Antonio, Camilla Spindula, Alisson Coimbra, Patrícia Montenegro. Fica registrado o nosso agradecimento.

6 IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais:* manual de aplicação**.** Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000, p.13-16.

4. Vista da Ermida Dom Bosco

5. Altar do templo budista Terra Pura

6. Vale do Amanhecer. Celebração no Solar dos Médiuns

Lugares de culto, carregados de africanidade, podem perfeitamente ser distinguidos como patrimônio de valor local, regional ou mesmo nacional. Devemos reconhecer, ainda, estarmos diante de religiões sistematizadas, que, em seus cenários particulares, para além de seus comprometimentos e performances religiosas, definem práticas culturais, dão curso a atividades lúdicas e de alcance social, mobilizam-se politicamente, consagram enquadramentos morais e éticos, propõem novos arranjos estéticos etc. Em síntese, podemos afirmar que o espaço dos terreiros cuida de criar, tornar sólidas e revigorar continuadamente sensibilidades e sociabilidades.

No plano sagrado, o povo-de-santo, ao compartir e exprimir sua fé, ao dar forma e executar seus cultos, ao louvar suas divindades e promover e perpetuar seus sistemas de crenças, dá vida a esses territórios diferenciados que são os terreiros e que nos autorizam uma referência à noção de "lugares praticados", formulada por Michel De Certeau. De acordo com o autor, o espaço é sempre animado pela totalidade dos movimentos que nele se processam. Sendo assim, esse *espaço*, que nunca é neutro, deve ser analisado como o resultado da partilha de um conjunto de significados responsáveis por definir sua fisionomia cultural.

Ao assumirmos como suporte essa proposição teórica delineada por De Certeau, podemos reconhecer os terreiros, ainda, como um *locus social* tornado espaço se consideradas e compreendidas as práticas religioso-culturais que neles têm lugar. Esse mesmo espaço se reveste de símbolos, denunciadores de sua imaterialidade, dos sentidos expressos nas vestes e paramentos, na ambientação e performances ritualísticas, nas imagens de natureza e representações as mais diversas, nos marcos naturais de que são guardadores. Todos esses elementos mencionados consistem em bens culturais integrados a esses espaços animados pelo humano e, conforme asseguram os adeptos, informados pelo divino. Em resumo: esses espaços, os lugares de culto, apenas revelam seus sentidos na medida em que se torna possível identificar as motivações dos usos que os indivíduos fazem deles. Esse o desafio dos estudos compromissados com o caráter imaterial da cultura de um grupo social. O presente inventário seguramente se deixou mover animado por essa perspectiva.

O sagrado que liga a África ao Brasil

Por que estamos a designar esses lugares de culto de afro-brasileiros? A cultura africana, se observada nos fundamentos que definem sua expressão sagrada, muito contribuiu para a formação do patrimônio cultural e religioso brasileiro. Identificamos um sem-número de bens culturais cuja matriz é africana e que se associam à língua, aos códigos comportamentais, às expressões e instrumentos musicais, às danças, à culinária e à arte de modo geral. Falamos pontualmente de uma ancestralidade africana que salta aos olhos daqueles que se empenhem em examinar a cultura nacional.

Nessa direção, não podemos deixar de mencionar, ainda, a relevância do legado cultural africano na conformação de concepções míticas, de valores e princípios socialmente internalizados pela sociedade brasileira.

Enfim, faz-se justo reconhecer o número expressivo de representações sociais que, em diálogo com outras matrizes culturais, contribui de modo inegável para a estruturação do copioso imaginário brasileiro.

Cumpre admitir que a África de que falamos não pode ser definida, de modo redutivo e ingênuo, por uma única matriz cultural. Ao contrário, trata-se de um continente geograficamente amplo e culturalmente plural. No plano religioso, por exemplo, o continente africano foi e é definitivamente caracterizado pela diversidade. Além das inúmeras religiões étnicas tradicionais, identifica-se desde há muito a presença de muçulmanos, cristãos etc.

Portanto, não nos é possível conceber uma África inespecífica, homogênea, única, não diferenciada. Múltiplos povos de origem africana tiveram participação na montagem de nossa cultura. Reconhecido esse cenário de valor histórico, a religião, certamente, enquanto instituição social e expressão cultural, favorece enormemente a manutenção de traços que descendem dessa África que reconhecemos em sua heterogeneidade.

Diante do exposto, entendemos que refletir acerca dos cultos afro-brasileiros converte-se em um exercício que melhor se encaminha se recorrermos às origens históricas que remontam à transplantação e à difusão dos povos africanos e de suas respectivas culturas em terras brasileiras. Antes de tudo, especifiquemos parcialmente a heterogeneidade dos grupos africanos que se viram escravizados, alimentaram o comércio negreiro transatlântico por mais de três séculos e se mesclaram com outras matrizes étnico-culturais.

7. Escultura da civilização Ifé (Nigéria)

Essa multiplicidade de etnias, representativas do contingente de escravos que aportou no Brasil, ainda hoje, por exemplo, se faz sentir quando identificamos as nações que integram o Candomblé: Ketu (africanos que falavam o iorubá e habitavam o sudeste do Benin, na região de fronteira com a Nigéria), Jêje (Togo, Gana, Benin e regiões vizinhas), Angola e Efon.

Em complemento ao drama e à violência que caracterizaram o tráfico de escravos, importa reconhecermos sobretudo que as comunidades negras transplantadas, conforme registramos, viram-se combinadas entre si e dispersas etnicamente, fatores que,

8

9

8. Vista da entrada do Centro Espírita Nossa Senhora da Glória

9. Axés do Egbé Onigbadamu (Sociedade Beneficente São Miguel Arcanjo)

10. Quartos-de-santo. Associação Iniciática do Ramo Dourado São Jerônimo

11. Quartos-de-Santo de Exu. Ilê Axé Aladé Omin

10

11

num primeiro olhar, de modo danoso, contribuíram com o esmaecimento das identidades e com a fragilização dos índices culturais originários da África.

Diante desses fatos, impunha-se à população negra o estabelecimento de novas formas de organização e estratégias que lhes possibilitasse se adaptar à realidade adversa a que eram submetidos. Desse modo, recriaram-se os espaços originais de África sob a forma das comunidades quilombolas, de terreiros de Candomblé e demais formações que assinalam a resistência dos povos de origem africana, preocupados com a preservação de suas concepções de mundo e hábitos cotidianos. Estava em jogo a manutenção de suas memórias e demais referências culturais.

Tratava-se de uma questão de sobrevivência cultural. Por essa razão a formação de comunidades em que os elementos identitários dos grupos étnicos africanos, já combinados, pudessem ser preservados ou mesmo redefinidos com base nas tradições mantidas nas memórias desse povo. Nesse sentido, as comunidades-de-terreiro, tradicionalmente, simbolizam e se portam como uma recriação da África no Brasil. Reinvenção e resistência culturais conformam um par inabalável e que dá o tom preciso do valor expresso pela religiosidade afrodescendente em terras brasileiras.

Ao revalidarmos nosso olhar retrospectivo, há de se destacar ainda que essa necessidade de readaptação historicamente estabelecida por força da escravização somada à aguda interpenetração de matrizes culturais que deriva das conversações entre os grupos étnicos que passaram a habitar o Brasil resultou em ganho e em complexidade. A esse respeito, Ruy Póvoas, estudioso e babalorixá, vai afirmar que:

> *(...) uniões e cruzamentos impensáveis no continente africano terminaram por acontecer no solo brasileiro. Assim, pessoas de cultura animista uniram-se a outras de origem muçulmana, angolanos e nagôs mesclaram-se entre si, ocasionando, entre outros fenômenos, práticas culturais e vivências religiosas fora dos padrões ditos cultos impostos pelo sistema branco.*[7]

Em resumo, se avaliarmos a formação histórica do *povo brasileiro*[8], tão caro ao professor Darcy Ribeiro, torna-se possível e legítimo reconhecer que,

---

7 Ruy do Carmo Póvoas. "Dentro do Quarto". In: Carlos Caroso. Jeferson Bacelar (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p. 213.

8 Título da obra de maior relevo – segundo seu próprio criador – do antropólogo e escritor Darcy Ribeiro, onde o autor apresenta um quadro histórico-antropológico que contempla a formação do povo brasileiro e uma proposta para o entendimento de um sentido de Brasil. Cf. Darcy Ribeiro. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

como decorrência do regime escravocrata, indivíduos originários de múltiplas etnias africanas, em número considerável, passaram a habitar as terras brasileiras, trazendo consigo esse amplo patrimônio, que, gradualmente, por força de sua mobilização e resistência culturais, viu-se incorporado à cultura nacional.

Exemplifiquemos o alcance desse patrimônio cultural. Sua influência, por exemplo, ainda hoje, concorre para a organização hierárquica do Candomblé. Isso porque, em meio ao povo-de-santo, a distribuição do trabalho sacerdotal, as relações e divisão de poder nos lugares de culto de matriz afro-brasileira, tem na África a sua referência.

Sendo assim, essa África, que, conforme afirmamos, presta-se como modelo, concorre para a organização e dinâmica próprias das comunidades-de-terreiro. Considerados os seus representantes, lideranças sacerdotais e demais adeptos, no esforço de sistematização de seus ritos e de significação de seus mitos, historicamente, vem remodelando e ressemantizando essas referências culturais que migraram da África para o Brasil. Trata-se, por assim dizer, de uma releitura da África no Brasil.

Devemos reconhecer, ainda, que essa *releitura* se processa por um diálogo intercultural de caráter mais amplo. Nesse sentido, pode-se falar em uma tradição afro-brasileira construída a partir de referências culturais tomadas de empréstimo da África, sim, mas que se somaram às contribuições culturais indígenas e européias. No campo religioso, podemos citar influências da encantaria (europeia) e da pajelança ameríndia. Os cultos afro-brasileiros historicamente se definiram, ainda que em graus variados, a partir de uma dinâmica de caráter includente.

Falemos mais dessa África que se (re)inventa e se reconstrói em solo brasileiro. Assumimos o pressuposto de que, no âmbito da cultura, preservação e renovação caminham a braços. O Candomblé, nesse sentido, reiteremos, consiste em uma expressão cultural de valor sagrado alicerçada em referências culturais de matriz africana, mas cuja idealização, organização e efetivação se deram em terras brasileiras.

Ao partirmos desse reconhecimento e ao restringirmos nossa pretensão de análise, confiamos que os terreiros, enquanto criações afro-brasileiras, concentram influências de suas matrizes culturais que se pode identificar nos delineamentos arquitetônicos, na definição e na dinâmica de ocupação das zonas de manifestação do sagrado, na confecção de vestes e paramentos ritualísticos, na elaboração das comidas de santo, nos usos cerimoniais e/ou festivos dos espaços sociais e religiosos e nas tantas tarefas litúrgicas pelas quais oficiantes especializados se responsabilizam.

Ao considerarmos que o uso e a sacralização dos espaços têm como primado a disposição de prestar culto aos orixás, resta a constatação: no Brasil, o Candomblé define-se por promover, em um único lugar de culto, a coexistência dos deuses. Essa uma de suas particularidades mais destacadas. Mais: nos terreiros em que os deuses vivem em comunhão, a fé do povo-de-santo pôde se radicar e se empenha em reproduzir as práticas litúrgicas que regularmente

ensejam o transe e convidam os presentes a reverenciar os orixás reunidos sob uma só cumeeira[9].

Voltemos às raízes africanas. Para tanto, ao examinarmos a estrutura organizacional, sem abandonar a ideia da convivência entre os orixás (inquices ou voduns), abordaremos a distribuição e legitimação dos papéis religiosos no interior de uma comunidade de terreiro associada às nações do Candomblé. Na análise e descrição desse fenômeno, identifica-se que a divindade que rege a liderança sacerdotal do lugar de culto exerce ascendência sobre toda a família-de-santo, ou seja, a comunidade de adeptos. Porém, os demais orixás são também louvados tendo como referência os filhos-de-santo iniciados sob a sua tutela. Sendo assim, observa-se que o relacionamento mais ou menos estreito com os deuses cuida de sacralizar cada um dos praticantes da religiosidade de matriz afro-brasileira.

Ademais, a organização hierárquica do lugar de culto, no que se refere à distribuição e ao prestígio dos papéis religiosos, tem por finalidade possibilitar a perfeita execução dos ritos e celebrações (públicos e privados) em honra aos deuses e, assim, preservar a relação dos homens com a esfera do sagrado. Nessa mesma direção, esse apuro ritualístico, ensejado por uma distribuição de funções e competências, opera em favor do estreitamento de laços de solidariedade entre os adeptos, dotando-os de uma assinatura identitária. Na ótica dos religiosos, a saúde coletiva e o bem-estar geral dos terreiros dependem da manutenção desse investimento de culto.

Outro aspecto que se prende à ancestralidade africana reproduzida em terreiros brasileiros diz respeito às famílias extensas. Nesse particular, torna-se obrigatória a remissão às nações do Candomblé. Nessas, detecta-se, ao nos referirmos ao povo-de-santo, a existência de famílias ampliadas que, sob uma autoridade tradicional (a liderança sacerdotal) e ao estabelecer laços estreitos de convivência e desejavelmente duradouros, presta culto aos deuses. A noção de família natural perde importância e passam a ser priorizados o cultivo e a partilha dos valores religiosos responsáveis por agregar os irmãos-de-fé. No plano discursivo, importa aditar, a comunidade de adeptos, muitas vezes, define-se ela mesma como família-de-santo.

Na organização dessa família-de-santo, revalidamos, destaca-se a figura do líder religioso. O pai-de-santo ou a mãe-de-santo, autoridades máximas de culto, são reconhecidos também como autênticos chefes de família. A essas autoridades, antes de tudo, os filhos-de-santo devem sua iniciação nos caminhos dos orixás. Além disso, empenham-se os sacerdotes em prestar conselhos, educar na religião e para a vida, monitorar os passos e eventualmente ajuizar comportamentos e, inclusive, quando necessário, mobilizar recursos e meios de modo que nada falte aos que integram a sua família religiosa. Enfim, veem nos

9 A cumeeira consiste no ponto mais alto da estrutura de cobertura de um barracão. O barracão, por sua vez, corresponde a um salão onde normalmente se desenvolvem as celebrações e se pode observar o transe vivido pelos adeptos, identificando a presença dos orixás). É oportuno acrescentar que a cumeeira é também símbolo de conexão entre o *orun* (céu) e o *aiê* (terra).

filhos-de-santo seus tutelados e isso não raro provoca nestes últimos o respeito e a consideração a essas lideranças sacerdotais.

Vale lembrar ainda que a hierarquia da casa-de-santo é organizada e regulada pelo tempo de iniciação, e não pela idade biológica. Isso porque somente a partir do rito iniciatório (de passagem) é que o filho-de-santo nasce para a vida religiosa e passa a ser reconhecido no interior do grupo, ou seja, vê-se integralmente admitido à família-de-santo. A iniciação legitima a aceitação e define parte expressiva das incumbências e possibilidades do adepto nos domínios do lugar de culto.

Confiamos ser válido mencionar a preservação em muitas das casas religiosas de alguns dos costumes cotidianos que caracterizam as sociedades iorubás: ajoelhar-se ao cumprimentar os mais velhos; dançar (nos xirês) com os pés descalços; ouvir de modo resignado os aconselhamentos dos veteranos, ensinar os filhos-de-santo tendo como recurso a transmissão dos *itans* (histórias sagradas que descrevem os feitos dos orixás); repousar em esteiras etc.

Adaptações também se fizeram existir. Postular que esses modelos de culto e organização social foram transplantados para o Brasil de modo íntegro rediz uma percepção ingênua com a qual ainda nos deparamos. Nesse particular, como exemplo, podemos citar um dos regimes de culto que, inspirado em uma matriz africana, viu-se, quando necessário, adaptado à nossa realidade. Falamos do culto a Orunmilá, a prática da adivinhação.

De disposição profética, o culto a Orunmilá (ou Ifá, *senhor da adivinhação*) na África, entre os iorubás, é exercido por uma confraria de sacerdotes especializados, denominados babalaôs ("pais do segredo"). Na região inventariada, identificamos que, na ausência desse núcleo sacerdotal especializado, essa competência fica a cargo dos babalorixás, particularmente os que buscam se instruir nesse saber-fazer de acesso e exercício restritos.

O exposto acima descreve, de modo abreviado, porém representativo, fração dos costumes, princípios e condutas identificados no interior das casas de culto a que a pesquisa teve acesso. Sublinhemos o fato de que esses traços, que nos falam de relações interpessoais hierarquicamente instruídas e da sistemática observância de lealdades, reproduzem, em medida assinalável, os padrões familiares tomados das famílias iorubás.

Os terreiros de Candomblé, enquanto referências culturais, na determinação de se relacionar com os domínios do sagrado e revalidar de modo permanente sua fé, posiciona as divindades sob o signo do que nomeamos de *convívio ritual*. A partir desse pressuposto, o tempo, os cenários e os ritmos das celebrações, o repasse e a partilha íntima dos segredos litúrgicos, as narrativas míticas, as interdições e preceitos a serem criteriosamente observados e todo o acervo de práticas cultuais favorecem as conexões entre o *Orun* e o *Aiyê*[10]. Amplificam e enriquecem a

10 *Orun* e *Aiyê*, termos da língua iorubá, correspondem, respectivamente, ao Céu e a Terra, as dimensões física e espiritual e, por derivação, aos homens e às divindades.

experiência de culto ao estimular a convivência entre homens e deuses.

***

Todos os aspectos até o momento mencionados seguramente se comportam como índices que nos permitem acessar a complexa identidade cultural do povo-de-santo. Mas, ao insistirmos no tema da identidade cultural, desponta uma outra interrogação: hoje, quem é o adepto dos cultos afrodescendentes? Qual a sua importância para a continuidade das religiosidades inspiradas nos vários atributos que remontam à África? Contemporaneamente, afirmam alguns dos praticantes e a observação de campo endossa essa proposição, o Candomblé não mais se resume a uma religião exclusivamente formada por pessoas de ascendência africana e tampouco por matrizes de valor religioso restritas ao continente africano.

Os cultos que integram o Candomblé acomodam crescentemente indivíduos notadamente caucasianos. Nomeiam alguns esse fenômeno de *branqueamento* do Candomblé[11]. A pesquisa tornou clara essa percepção, posto que, na região inventariada, identificou-se a presença de adeptos que se ajustam a essa realidade. São os casos, por exemplo, de Pai Aleksander de Logun-Edé e Pai Júlio César de Logun-Edé, lideranças sacerdotais, respectivamente, dos terreiros Ilê Axé Aladê Omi e Sociedade de São Miguel Arcanjo Egbé Onigbadamu (Sociedade do Senhor Poderoso).

Também o perfil dos membros efetivos e de simpatizantes dos círculos candomblecista e umbandista se diversifica: pais-de-santo, mães-de-santo e filhos-de-santo têm origem nos mais diversos estratos sócio-econômicos. Mesmo o perfil dos consulentes é diverso. Essa adesão irrestrita dos segmentos sociais, de alcance nacional, aponta para a expansão dos cultos afro-brasileiros.

No campo representacional, que se desdobra e se afirma na realidade, também a combinação de elementos provenientes das religiosidades cristã e indígena com as de matrizes africanas reforça a concepção de que a ideia de pureza dos cultos gradativamente se dilui. Essa uma constatação que nos reforça a ideia já registrada de que o povo-de-santo forma uma paisagem humana capaz de acomodar múltiplos registros culturais.

Independentemente dessa questão associada à pureza, verificamos que o adepto dá solidez a sua idéia de pertencimento a uma tradição sagrada na medida em que: a) deixa-se envolver efetivamente com esses mesmos múltiplos registros culturais afirmadores de um passado que concentra histórias exemplares; b) adota práticas sociais inspiradas em seu núcleo de experimentação religiosa; c) recorre

11 Reginaldo Prandi. "Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização". In: Carlos Caroso; Jeferson Afonso Bacelar (Orgs.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

12. Pai Fernando de Oxaguiã, sacerdote do Ilê Axé Bara Leji

13. Pai Júlio César de Logun-Edé, babalorixá do Egbé Onigbadamu

à solidariedade de seus irmãos-de-fé de modo a organizar e conduzir sua vida prática. Considerada a disposição do adepto de dar sopro vital a esse feixe de signos identitários tomados do passado e que se presentificam, ao orientar condutas, eclode em meio ao grupo religioso o que poderíamos denominar de resistência cultural.

Importa atalhar que mesmo a conversação das matrizes africanas com as de fundamentação cristã e indígena não desautoriza o reconhecimento de que a africanidade se deixou entranhar na cultura nacional. Das permanências africanas: sentidos, princípios, valores, estéticas, lógicas e projeções existenciais se somam e dão robustez a uma matriz cultural que, a despeito dos inúmeros agravos e marginalizações historicamente experimentados e redefinições, eternizaram-se e se espraiaram pelas paisagens culturais brasileiras.

Os lugares de culto de matrizes afrodescendentes, frisamos, conformam-se espaços de resistência, de enfrentamento, preservação e promoção dessas múltiplas raízes culturais, cujas origens se apresentam recuadas e que se convenceram fundantes. Esse complexo cenário cultural, portanto, exige de nós

um olhar de reconhecimento e de valorização. As vozes dos antepassados continuam a reverberar e, uma vez celebradas e reeditadas por força do empenho de seus afeiçoados herdeiros, faz-se presente.

Para tanto, o cultivo da oralidade permanece sendo uma marca característica das roças de Candomblé. Entendemos haver coerência e investimento culturais na adoção e disseminação dessas narrativas de origem, os *itans*, histórias exemplares que cuidam de proporcionar ao povo-de-santo modelos e cenários comprometidos com a legitimação e a valorização de seus papéis religiosos e sociais. Há uma fundamentação transcendente, transgressora de uma lógica natural e de resto imanente, a servir de inspiração à conduta dos que a uma casa de culto se integram. As relações entre humanos, ancestrais e deuses são organizadas com base nesse imaginário fecundado e fertilizador.

Ingredientes culturais, ou seja, saberes e fazeres, organizados e posicionados junto a um lugar sagrado, capazes de apresentar aos adeptos, atores de um mundo concreto, roteiros existenciais de traçado sublinhado. Não raro, os praticantes dos cultos afrodescendentes passam a se reconhecer, a se auto-referenciar, na medida em que recorrem a um tempo imemorial, a um tempo inaugural, a um tempo modelar, tempo que avaliam ser capaz de lhes proporcionar localização cultural e lhes servir como guia de conduta. Rituais, celebrações, performances cotidianamente reatualizadas se empenham em oferecer aos praticantes coordenadas e ânimo existenciais.

14. Médiuns do Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua

Representações materiais e mentais ganham forma em meio às comunidades de terreiro de modo a proporcionar aos filhos-de-santo elementos explicativos interessados em lhe infundir uma tradição vigorosa o bastante para lhes permitir a permanente construção de suas identidades.

Sem abandonarmos a questão da identidade cultural, na sequência, cuidaremos de tipificar minimamente três das temáticas que se associam ao patrimônio cultural originário dos povos africanos assentados na capital do país e que conservam uma estreita conexão com a efetividade dos ritos e das vivências religiosas dos terreiros: a) alimentos sagrados; b) árvores e folhas sagradas; c) transe ritual.

Dos alimentos. Os alimentos sagrados se articulam intimamente com as especificidades dos filhos-de-santo e das divindades que os regem. No conjunto dos lugares de culto abrangidos e identificados por ocasião de nosso inventário, as mulheres parecem concentrar o conhecimento e o ofício dessa verdadeira e complexa *gastronomia de santo*. No caso específico do Candomblé, as mulheres tanto se especializam na preparação da *comida de gente* como também na confecção dos alimentos que serão consagrados e oferecidos aos orixás.

O alimento, no entanto, não pode ser resumido a um dado da cultura material. Ao contrário, sua seleção e preparo se definem ao sabor das mitologias que informam as predileções e inapetências dos deuses e correlatamente de seus filhos. Em síntese, as práticas alimentares características das comunidades de terreiro se veem definidas e conduzidas considerados os registros míticos observados e propagados pelo povo-de-santo. O sociólogo Carlos Alberto Dória ponderou acertadamente que:

> *...enormes eram – e são – os preceitos e interdições que envolvem essa culinária [a de Santo]. Se dividir alimentos com os deuses é trazê-los para nossa vida através da mesa, por outro lado é preciso observar os tabus alimentares de cada um. Azeite de dendê nunca se oferece a Oxalá, assim como mel é vedado para Oxóssi e o carneiro não pode entrar nos espaços dedicados a Iansã. Os filhos de santo estão socialmente obrigados a expressar as mesmas aversões dos Orixás.*[12]

Rituais de sacrifício e de oferenda também exigem conhecimento especializado e as cozinhas-de-santo se apuram em cumprir a rotina alimentar dos terreiros. Conforme o antropólogo e museólogo Raul Lody, estudioso da gastronomia baiana e da cultura afro-brasileira, o acarajé[13], por exemplo, está associado à Oyá (Iansã) e notadamente se apresenta como alimento

12 Carlos Alberto Dória. *Estrelas do céu da boca*: escritos sobre culinária e gastronomia. São Paulo: Editora Senac, 2006, p. 220.

13 Trata-se de um bolinho preparado com feijão-fradinho, descascado e moído, temperado com sal e cebola, frito em azeite de dendê. Iguaria que pode ser servida acompanhada de molho de pimenta-malagueta, vatapá de acarajé, caruru, camarões, pimentão e tomate.

sagrado e contíguo ao universo feminino[14]. Há de se ressalvar o Ofício das Baianas de Acarajé, em Salvador, Bahia, bem de natureza imaterial que, em 2005, viu-se inscrito no Livro de Registro dos Saberes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). O acarajé, preparado originalmente com o propósito de *pagar obrigações* aos santos, hoje, destina-se ainda à complementação do orçamento doméstico.

Das árvores e das folhas sagradas. As casas de Umbanda e, em especial, as de Candomblé, estas últimas invariavelmente, sublinham em seu discurso existir uma profunda conexão e dependência dos adeptos em relação ao reino vegetal. Folhas, plantas, raízes, favas e sementes se integram ao cotidiano sagrado e profano dos filhos e das filhas-de-santo. Feitura de alimentos, consecução de atos litúrgicos, elaboração de preparados fitoterápicos e confecção de banhos rituais dependem não raro do emprego sistemático de folhas.

Há inclusive uma máxima entre os candomblecistas que atesta: "*Kosi ewe*, *kosi orisá*", isto é, "Sem folha não há orixá". Assim, é possível deduzir que o meio ambiente inspira a reverência dos filhos-de-santo. É bastante comum a estratégia das lideranças sacerdotais de instalar suas casas de culto em áreas afastadas, se não completamente isoladas, da malha urbana. Isso se pode observar, por exemplo, no Ilê Axé Bara Leji, casa regida por Pai Fernando de Oxaguiã, localizada em Santo Antônio do Descoberto, GO.

Considerados os marcos naturais usualmente encontrados nos lugares de culto que caracterizam o Candomblé, identificamos algumas árvores sagradas que se apresentam como as mais recorrentes e ricas em significado: o dendezeiro; a gameleira-branca, marco natural que serve de morada ao orixá fitomórfico cujo nome é Irôco; a jaqueira, denominada Apaocá; o bambuzal, orientado ao culto de Oyá (Iansã) e Oxalá (Dankô).[15]

Na organização do espaço em que se inscreve o terreiro, Ossaim, destacada divindade do panteão do Candomblé, guardião das folhas sagradas, por vezes, dispõe de área exclusiva, normalmente denominada de *Praça* ou *Jardim de Ossaim*. Nesse local, as mais variadas folhagens são cultivadas de modo a assegurar a presença e a intervenção do importante orixá-guardião e permitir aos do Axé fazer uso desses recursos naturais com propósitos fundamentalmente ritualísticos e terapêuticos. A manipulação ritual e medicinal de tais recursos naturais deriva de um conjunto de saberes não-convencionais que têm lugar destacado nas comunidades de terreiro. Saberes e técnicas populares, calcados em recuadas

14 Ver entrevista disponível em: http://afro-latinos.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD_CHAVE=914

15 Importa-nos mencionar que estamos a constituir uma extensa série de registros fotográficos que se efetivarão capazes de ilustrar a presença das folhagens rituais nas comunidades de terreiro e que remetem a essa íntima e, conforme assinalam, desejável conexão dos adeptos com a natureza.

15. Árvore consagrada ao encantado Mestre Basílio. Sociedade Beneficente Légua Boji Buá, de Mãe Dalila de Légua

16. Irôko (árvore sagrada). Ilê Axé Oyá Bagan

17. Ilê Axé Odé Fun Mi Layó (Casa de força do caçador que me trouxe a felicidade)

18. Irôko do Ilê Axé Oni Bô Ará Ikó (Casa do senhor que cobre o corpo de palha), terreiro de Pai Ricardo de Omolu

tradições e que, aos olhos dos adeptos, conformam-se mágicos[16].

Por fim, abordaremos o transe ritual. Também denominado de possessão, incorporação, esse fenômeno, descrito normalmente como um estado anestésico, de entorpecimento, pode ser lido como um mecanismo que estreita o relacionamento dos adeptos com o domínio sobre-humano. Podemos declarar ser essa uma marca bastante característica das religiosidades de matriz afro-brasileira. Não há lugar de culto que tenhamos visitado em que a comunicação com a dimensão do sagrado não se confirmasse pela vivência do êxtase. Essas manifestações de orixás e entidades normalmente são franqueadas ao público. A possibilidade de interação e, por vezes, de comunicação com esses entes sobre-humanos, devemos salientar, atrai consideravelmente frequentadores e, em algumas situações, favorece a arregimentação de novos adeptos.

Finalizada a exposição de alguns dos registros históricos capazes de nos fornecer elementos explicativos sobre como se deu a intersecção cultural entre África e Brasil e o que dela resultou, proporcionada ao leitor uma caracterização geral dos lugares de culto de matriz afro-brasileira, os terreiros, e, por fim, apresentados alguns dos índices culturais associados à identidade do povo-de-santo, a seguir, ao enfocar de modo mais incisivo o campo de pesquisa inventariado, abordaremos, de modo sucinto, o percurso e a presença histórica dos cultos afrodescendentes na capital federal.

Origens da religiosadade afrodescendente no Planalto Central

A pesquisa e as visitas ao campo nos permitem afirmar que as comunidades-de-terreiro, atualmente, podem ser encontradas na quase totalidade do sítio alvo do inventário, a *Brasília Mística*. Os lugares de culto de matriz afro-brasileira fazem-se presentes tanto nas regiões administrativas do Distrito Federal quanto nos municípios do Entorno[17]. Mas esse processo de ocupação demandou incontáveis aspirações individuais e mobilizações coletivas que definem a trajetória desses cultos na região e se confundem com própria história da (nova) Capital Federal.

Voltemos aos primeiros anos de existência de Brasília. Nesse contexto histórico, de forma gradativa e durável, os primeiros centros de Umbanda e os terreiros de Candomblé, consideradas as suas nações, passaram a se estabelecer no Planalto Central. Por essa ocasião, ainda, puderam erguer seus lugares

16 Com respeito ao emprego de recursos naturais para fins medicinais no âmbito de comunidades ditas não-hegemônicas, sugerimos: Marília Flores Seixas de Oliveira. *Bebendo na Raiz. Um estudo de Caso sobre Saberes e Técnicas Medicinais do Povo Brasileiro.* 2008. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília.

17 A denominada RIDE/DF (Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno).

19. Pai Tito de Omolu

20. Mãe Vera

de culto, plantar seus *axés*, montar assentamentos, criar *firmezas*, enfim, cuidaram de investir no relacionamento com seus deuses e entidades e, com isso, lograram êxito no esforço de disseminar sua cultura religiosa no centro do país.

Os lugares de culto umbandistas, pioneiros, passaram a se fixar na nova capital federal já desde os primeiros anos de sua criação. Para o antropólogo baiano Ordep Serra, em seu estudo sobre a Umbanda na Capital Federal, os primeiros centros ligados à religião surgiram em 1958, dois anos antes da inauguração da Cidade.

Segundo Ordep Serra, entre o final de década de 1950 e início dos anos 1960, João Laus abrira seu templo na W3 Sul, uma importante avenida de Brasília. Outro sacerdote que figura no trabalho do antropólogo

é Sebastião Calazans, que, em um terreno doado pelo então presidente Juscelino Kubitschek, abriu sua casa de culto na área que hoje forma a região administrativa de Ceilândia[18].

Não dispomos de informações adicionais sobre essas casas, o que nos impede de tecer uma apresentação mais ampla. No entanto, se considerarmos o conjunto dos depoimentos colhidos por ocasião da pesquisa, veem-se citados os nomes dos sacerdotes e os locais em que ergueram seus templos, os quais, segundo nossas fontes, não mais existem.

Assim, os esforços do antropólogo, interessado em identificar um ponto de origem para balizar temporalmente a presença da Umbanda na Capital, encontra ancoragem nas palavras de Jorge de Oxossi, liderança religiosa da Corte da Planta Myllegy, terreiro ligado à nação Jêje-Mahin, edificado em Taguatinga, região administrativa do DF. Quando perguntado pelos pesquisadores sobre as antigas casas de Umbanda em solo brasiliense, Pai Jorge de Oxossi rememora, entre outras, as duas lideranças apresentadas por Serra e outras:

> Brasília começou com muita Umbanda. As umbandas que me lembro são: João Laus, Sebastião Calazans, João Baiano, Dona Vitória da Vovó Sabina, Dona Maria Cearense, no Núcleo Bandeirante. Teve o Senhor Figueiredo, em Sobradinho... Seu Cordeiro, também em Sobradinho.[19]

Dos terreiros de Umbanda a que tivemos acesso, o mais antigo data de 1968. Localizado na região administrativa do Núcleo Bandeirante, a Tenda Espírita São Jerônimo está presente na Capital desde as primeiras habitações da região, conforme afirmou a zeladora-de-santo Lindaura Lina Vila Real, que, atualmente, preside o terreiro:

> Cheguei em Brasília na inauguração dela. Essa casa começou na época em que o Núcleo Bandeirante era tudo barraco. Tinha um grupo que se reunia na Segunda Avenida. Uma senhora pediu ao Caboclo Mata Virgem que curasse seu filho. Essa cura veio. Então, o marido dessa senhora doou o lote para a *casa de santo*.[20]

Outro centro de Umbanda pioneiro que podemos mencionar trata-se da Tenda Espírita Mata Virgem e Caboclo Caçador da Mata, edificado em 1969 e oficialmente fundado por Pai Sebastião, em

18 Ordep Serra. "No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada. Revista Afro-Ásia, disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n25_26_p215.pdf.

19 Jorge de Oxossi em entrevista concedida à equipe de pesquisa em: 16.01.10.

20 Entrevista concedida em 08.01.10.

21. Yiá Railda. Ilê Axé Opô Afonjá - Ilê Oxum

22. Mãe Rita de Yemanjá (à direita) conduzindo a saída da feitura de mãe-de-santo de Mãe Altair

1970[21]. Em pleno funcionamento nos dias de hoje, tem em Rita Lopes de Araújo, Mãe Rita de Yemanjá, sua zeladora-de-santo, e está localizado em Sobradinho, DF.

Também conduzido por Mãe Rita, podemos citar o Templo Espírita Palácio de Yemanjá, que, no ano de 1970, foi fundado por essa sacerdotisa na área urbana do Cruzeiro. Como se vê, trata-se de um antigo templo umbandista, que, há 23 anos, deparou-se com a necessidade de se transferir para a um terreno de maiores proporções. Desde então, a casa religiosa de Mãe Rita passou a funcionar na atual região administrativa de Águas Claras. Explica a sacerdotisa que a transferência do terreiro se deu em razão do crescente número de pessoas que recorriam à sua casa religiosa em busca de atendimentos e serviços espirituais.

Conforme indicamos, grande parte das lideranças religiosas são migrantes que chegaram a Brasília nos primeiros anos após sua fundação ou mesmo antes disso. Nesse contexto, além daqueles que voluntariamente desembarcavam no Planalto Central e alimentavam a expectativa de dar novos rumos e aprimorar suas vidas, muitos foram transferidos da antiga capital federal, o Rio de Janeiro, para assumir cargos públicos, criados em ministérios, hospitais, postos e delegacias de polícia e demais repartições administrativas.

Exemplo desse fenômeno se associa à trajetória da médium alagoana Antônia Lins. Sua casa religiosa,

21 A respeito do processo histórico de constituição dos terreiros de Umbanda no Distrito Federal, sugerimos ainda: Marcos Silva da Silveira. "Cultos de possessão no Distrito Federal". Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília, UnB, 1994, *mimeo*. Do mesmo autor: "A Umbanda Branca no Plano Piloto de Brasília". In: Pós-Revista Brasiliense de pós-graduação em Ciências Sociais. Brasília, ano 2, n. 1, 1998.

cujos trabalhos espirituais tiveram início na sala do apartamento em que residia, na 408 Norte do Plano Piloto, denomina-se Caminheiros da Verdade de Santo Antônio de Pádua (CVSAP) e desenvolve seus cultos vinculados à Umbanda desde o início dos anos 1970. Antônia Lins migrou do Rio de Janeiro para o Distrito Federal em razão da transferência profissional de sua filha, Creusa Lins Acciolly, médium que, hoje, preside o referido lugar de culto[22]. O centro espírita Caminheiros da Verdade de Santo Antônio de Pádua, atualmente, está localizado na região administrativa da Ceilândia, DF.

Esse é um fato bastante comum no histórico de formação das casas religiosas estabelecidas na Nova Capital, nos anos 1960 e 1970: a presença da Umbanda *branca* carioca.[23] Além da casa religiosa *Caminheiros da Verdade de Santo Antônio de Pádua*, podemos citar, ainda, o *Centro Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória* (CEANSG), fundado na região do Plano Piloto de Brasília, no Distrito Federal, em 1965.

De acordo com os dados obtidos pela pesquisa, data dos anos 1960 a criação dos primeiros terreiros de Candomblé na região. Semelhantemente ao processo de formação das casas umbandistas, o mesmo fluxo de migrantes – motivados seja por melhores oportunidades de vida, seja para assumir os cargos que se criavam em vários setores da administração pública –, contribuiu para que praticantes, interessados e filhos-de-santo já iniciados se radicassem em Brasília e dessem início ou reativassem suas atividades no âmbito das tradições religiosas candomblecistas.

São as trajetórias de vida, por exemplo, de Pai Tito de Omolu, Mãe Railda e Mãe Bete. Natural do Rio de Janeiro, Mãe Bete, quando se transferiu para Brasília em 1965, na companhia de seu marido, funcionário do Senado Federal, e filhos, estabeleceu e passou a desenvolver seu culto em Taguatinga, DF. A essa dedicação de Mãe Bete à vida-de-santo está vinculado o surgimento de pelo menos outros dois lugares de culto afro-brasileiros na região: a Corte da Planta Myllegy e o Centro Espírita Francisco de Assis, conduzidos respectivamente por Pai Jorge de Oxossi e Pai Rogério de Oyá. São eles irmãos biológicos, filhos de Delberte Rodrigues de Almeida, Mãe Bete.

Pai Tito de Omolu, por sua vez, chegou a Brasília em 1957. Sua casa, denominada Ilê Axé Bará Leji, instalou-se, primeiramente, no Cruzeiro[24], no ano de

22 As lideranças aqui mencionadas e as demais que foram alcançadas pelo inventário (em sua segunda fase – Identificação) recebem igual e individualizado tratamento nesta publicação. Ver painéis dos lugares de culto inventariados.

23 Sobre o tema em questão, conferir: Marcos Silva da Silveira. *Cultos de possessão no Distrito Federal*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 1994, 102 f. Ver ainda: Marcos Silva da Silveira. *A umbanda branca no Plano Piloto de Brasília*. In: Pós-Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Brasília, ano 2, n. 1, 1998.

24 Região Administrativa (RA XI) pertencente ao Distrito Federal.

1967[25]. Iniciado no Candomblé no Rio Grande do Sul, uma vez estabelecido na Capital Federal, Pai Tito passou a conquistar a admiração de muitos dos praticantes dos cultos afro-brasileiros da região. Isso em razão de sua rica vivência no caminho dos orixás, de seu domínio dos segredos e fundamentos do Candomblé e por sua habilidade em discorrer sobre a religiosidade afrodescendente. Vale acrescentar que Pai Tito manteve casa de artigos religiosos na quadra comercial da 310 Sul (do Plano Piloto) por muitos anos. Com o seu falecimento, em 2007, teve em Pai Fernando de Oxaguiã o herdeiro de sua casa-de-santo.

Mãe Railda de Oxum também trouxe o orixá de sua cabeça para a Capital. Railda Rocha Pitta exercia suas atividades de enfermeira no Rio de Janeiro quando foi transferida para o Hospital de Base da Nova Capital. Sua casa atual, o Ilê Axé Opô Afonjá – Ilê Oxum – teve a sua fundação no ano de 1973, na região hoje compreendida pelo município de Valparaíso de Goiás, GO. Nome de bastante prestígio quando nos referimos ao Candomblé da Capital Federal, Mãe Railda ainda nos dias de hoje figura como uma das referências dos cultos afro-brasileiros. No processo de formação e consolidação das religiões afro-brasileiras em Brasília, é válido mencionar que, a exemplo de outros tantos migrantes, alguns dos zeladores-de-santo que se estabeleceram no Distrito Federal em seus primórdios, tão logo a Nova Capital tomou forma, retornaram a seus estados de origem. No entanto, dessa passagem, restaram seus ensinamentos, preservados pelos filhos-de-santo por eles iniciados, os quais, posteriormente, empenharam-se na constituição de suas próprias casas religiosas na região.

Mencionados esses precursores, que, certamente, representam tantos outros que poderiam ser lembrados, temos que os lugares de culto de matriz afro-brasileira, puderam, assim, organizar-se e validar suas memórias a partir de antigos sacerdotes que, por seu turno, referenciam indivíduos com o propósito de ressalvar as raízes dos cultos praticados no Planalto Central. São rememorações que se unem a várias histórias de vida colhidas em campo, cuja importância pode ser vista nas próprias edificações, nos registros dedicados aos ancestrais e nos mais variados recintos dos terreiros, em que o arranjo do espaço se define ao recorrer a antigas fotografias de pessoas memoráveis para a afirmação do culto, iniciadoras e defensoras da tradição religiosa que, hoje, as casas se empenham em preservar.

Dessa maneira, definem-se pertinentes as observações de alcance teórico consignadas pelo historiador português Fernando Catroga, que nos adverte que a memória visa inserir os indivíduos em cadeias de filiação identitária, distinguindo-os em relação a outros, e impor, em nome da identidade e preservação do grupo, deveres e lealdades. E, mais, fala-nos dos *suportes de*

25 Em 1980, Pai Tito plantou seus axés em Santo Antônio do Descoberto, município do Entorno do Distrito Federal. Atualmente, nesse local, funciona o *Ilê Axé Bará Leji*, sob a liderança de Pai Fernando de Oxaguiã, herdeiro da casa religiosa formada por Pai Tito de Omolu.

memória e de toda uma ritualística cujo esforço central se concentra na consolidação de uma memória socialmente compartilhada. Com a palavra, Catroga:

> A memória só poderá desempenhar sua função social através de liturgias próprias, centradas em reavivamentos, que só os traços-vestígios do pretérito são capazes de provocar. Portanto, o seu conteúdo é inseparável dos seus campos de objetivação e de transmissão – linguagem, imagens, relíquias, lugares, escrita, monumentos – e dos ritos que o reproduzem. O que mostra que, nos indivíduos, não haverá memória colectiva sem suportes de memória ritualisticamente compartilhados. (...) É certo que a memória também pode operar a partir de traços inscritos na mente, mas a socialização do suporte exige revivificações rituais (...).[26]

A partir da estruturação dos espaços sagrados, em razão da natureza particular dos ritos que neles ocorrem, permite-se a preservação de alguns aspectos associados às reminiscências do lugar. Dessa maneira é justo avaliar que não se pode separar o conteúdo de memória de seus respectivos suportes – linguagem, imagens, relíquias, lugares, monumentos – e dos ritos que o reproduzem.

Nesse particular, aspecto importante da religiosidade afrodescendente se vincula à remissão cultual à memória dos que, na Terra, antecederam os homens. No Candomblé, por exemplo, os denominados "pais e mães ancestrais", *egunguns*, fundadores de casas religiosas de matriz afro-brasileiras, e suas memórias são também conservadas e valorizadas em espaços específicos e de acordo com preceitos rígidos. Também são cultuadas as *Mães Ancestrais*, que integram a chamada *sociedade das geledés*.

Portanto, a memória se constitui e se reproduz no espaço social. No lugar dedicado ao sagrado é que são reavivados os ensinamentos sobre as origens do culto, que estruturam e consagram os recintos da casa e autorizam os membros da religião a disseminarem os saberes e as expressões que reportam as histórias da casa religiosa e de suas matrizes.

O fato é que o conjunto dos terreiros ao se apoiar em tradições de culto que os antecede e lhes dá suporte, ao oferecer seus serviços religiosos, concentrados nas práticas oraculares e na realização de trabalhos espirituais, ao permitir o acesso do grande público a suas celebrações, como as *giras*, os *xirês*, as *louvarias*, ao dispor de um sistema de crenças com níveis de sistematização diversos, mas concretos e inapelavelmente legítimos, ao organizar as lideranças e adeptos a partir de uma estrutura hierárquica que prevê a distribuição de cargos e o reconhecimento

26 Fernando Catroga. "Memória e história". In: Sandra Jatahy Pesavento (org.) *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2001, p. 48.

de competências religiosas e ao criar mecanismos de intervenção social empenhados em beneficiar a comunidade abrangente, muitas vezes leiga, conseguiram, com o tempo, consolidar sua presença e expressividade religiosas no Planalto Central.

Registros de um diálogo inter-religioso

O cientista social José Guilherme Magnani compreende a Umbanda como uma

> "religião mediúnica formada a partir de elementos doutrinários e rituais de cultos africanos, indígenas, do espiritismo Kardecista, catolicismo e baseada na incorporação, nos iniciados, de entidades espirituais (caboclos, pretos-velhos, marinheiros, boiadeiros etc.) agrupadas em linhas e falanges"[27].

Ao convergir com a visão de Magnani, Prandi vai afirmar que a Umbanda

> ...é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, ciganas, Exus, pombas-giras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor.[28]

Nos centros de Umbanda, não seria impróprio assinalar a existência de um número significativo de adeptos que, de modo quase imediato, cria identificação com essas entidades, especialmente por seu caráter popular e origens sociais marginais. Essa condição promoveu e promove enormemente o desenvolvimento dos cultos umbandistas no Brasil.

Suas entidades, ademais, não apenas assumem traços comportamentais e status social que convergem com aqueles apresentados pelos praticantes, mas, sobretudo, procuram aplacar destes os seus sofrimentos, particularmente as doenças físicas ou psíquicas. Nesse contexto, devemos acrescentar, a cura alcançada figura como um atrativo importante na arregimentação de adeptos. Especialmente por se tratar de uma terapêutica conduzida e possibilitada por entidades que, no plano imaginário de matriz religiosa, teriam sido submetidas a toda ordem de discriminações e infortúnios.

Há em alguns Candomblés, especialmente na região inventariada, a assimilação de ritos comprometidos com essas "entidades brasileiras". Nesse particular, os caboclos, reconhecidos como espíritos de índios,

27 José Guilherme Cantor Magnani. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986, p. 61.

28 Reginaldo Prandi. *Os candomblés de São Paulo*: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec & EDUSP, 1991, p. 56.

senhores ancestrais e donos da Terra em que o Candomblé ganha forma, são louvados em ritos próprios. Há os chamados *candomblés de caboclo*, denominação em que os cultos relacionados a essas entidades assumem papel destacado. Há candomblés da nação Ketu que reservam datas em seu calendário litúrgico para que os praticantes *recebam* seus caboclos e trabalhem essa *energia*. O Candomblé da nação Bantu (Congo-Angola) também estabelece estreita relação com essas entidades.

No plano litúrgico, observa-se na Capital Federal uma disposição que poderíamos qualificar de adesiva. Isto é, verifica-se a incorporação de fundamentos e práticas sagradas originários de tradições religiosas *adjacentes*. Há uma conversação mais franca entre os lugares de culto e, considerada a distância das casas matriciais, os terreiros dispõem de uma autonomia maior na montagem de seu sistema ritualístico. Há terreiros de Candomblé associados à nação Ketu, por exemplo, em que o culto aos caboclos funciona paralelamente. Se pensarmos nas casas de caráter ortodoxo da Bahia, essa devoção a Caboclos tende a não existir.

Historicamente, esse processo de diálogo intercultural a envolver Candomblé e Umbanda no Distrito Federal foi se construindo por força da estreita convivência entre os inúmeros modelos religiosos que no sítio examinado se faz um dado concreto. Avaliamos ser oportuno acrescentar: há terreiros assumidamente de Candomblé em que, inclusive, as entidades ditas "de esquerda" (exus e pombajiras), tradicionalmente associadas às comunidades

23

umbandistas, manifestam-se em ritos para elas especificamente organizados.

Pai Fernando de Oxaguiã, do Ilê Axé Bara Leji, acredita existirem algumas diferenças que tornam o culto religioso afrodescendente na capital federal peculiar. Segundo ele, devido a sua pouca idade, ainda não existe em Brasília uma tradição própria. Dessa forma, Brasília conta com uma miscigenação muito grande no domínio das religiosidades, tornando-se uma cidade mística, até mesmo devido ao *odu*[29] que carrega.

Para ele, a diferenciação do culto em Brasília consiste no fato de que a miscigenação das tradições acaba por alterar, sobremaneira, a cultura religiosa. Até mesmo porque Brasília desenvolveu um Candomblé elitizado, onde foi aberto espaço no culto para determinados grupos sociais. Então, em Brasília acontece a junção entre tradições de matrizes africanas vindas de várias partes do Brasil, com grupos de elite, que possuem maior acesso a determinados saberes.

Diante de todo o exposto que nos fala das proximidades e da conversação inter-religiosa que se faz existir na Capital Federal, ao reproduzirmos texto de nossa própria lavra, resta-nos reiterar o reconhecimento de que é correto registrar:

> ...a multivocalidade étnica e o enlevo místico (...) fertilizam e singularizam a paisagem

29 Nos domínios do Candomblé, a expressão *odu*, associada às práticas oraculares, pode significar caminho, presságio, enredo, sorte, predestinação.

24. Raul de Xangô. Sacerdote do Instituto Raul de Xangô - Cultural, Holístico e Afro-Brasileiro

cultural e o imaginário de Brasília. É traço distintivo da Capital Federal, ressaltemos, reconhecer-se povoada e inseminada simbolicamente por "gaúchos, cariocas, paulistas e extraterrestres" [trecho do poema de Antonio Miranda, intitulado *Canto Brasília*], o que reforça em nós a imagem de uma terra em que a polifonia étnica e transcendente irrompe e se anuncia prevalente.[30]

A questão da imolação animal

A prática litúrgica de algumas das expressões religiosas de matriz afro-brasileira pressupõe a imolação animal. O sacrifício ritual, convertido em tradição, compreende uma das práticas culturais encontradas no interior do Candomblé. No âmbito da pesquisa, quando perguntadas a esse respeito, as lideranças religiosas não se posicionaram, em nenhum momento, favoráveis ao sacrifício ritual indiscriminado. Ao contrário, declararam ser necessário existir, no corpo sacerdotal, um oficiante especializado[31] na condução dessa técnica, pessoa que deverá realizá-la mediante a observação rigorosa dos *preceitos* estabelecidos pela tradição.

O sacrifício em certas religiosidades de matriz afro-brasileira, conforme anunciamos, define-se vetor importante na ritualística desempenhada por seus adeptos. De acordo com o que se observou no campo de pesquisa, nas casas em que tal prática ocorre, os sacrifícios e demais modalidades de oferendas podem ser assim classificados e denominados: a) votivos (votos aos orixás adstritos a um ou mais objetivos); b) de reconhecimento (em retribuição a uma conquista alcançada); c) cautelar (na intenção de evitar quaisquer males iminentes ou ignorados); d) propiciatórios (interessados na fertilidade e na bonança do povo-de-santo).

O sacrifício de animais (aves, ovinos, suínos, caprinos) consiste em uma referência simbólica, que guarda estreito vínculo com a teogonia dessas denominações religiosas. Depreende-se da fala dos adeptos que a imolação está associada, entre outros, à determinação de rememorar passagens e feitos de seus deuses ancestrais, o que contribui para a afirmação das narrativas míticas próprias desses contextos sagrados, à observância de preceitos de religiosos importantes para a condução do culto e, portanto, consiste em um investimento simbólico sem o qual haveria, de certo, claro prejuízo para a conservação de uma tradição que confere a seus seguidores marcadores identitários já estabilizados.

30 Marcelo Rodrigues dos Reis. *Tia Neiva*: representações de uma líder religiosa e sua obra, o Vale do Amanhecer (1925-2008). Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, 2008, p. 51-52.

31 Em relação à prática da imolação de animais e de seu oficiante especializado, recomendamos a leitura de um dos capítulos que integra a presente publicação, de título "Aprender e repassar: o processo de instrução de cargos, ofícios e modos de fazer das religiões afro-brasileiras do Distrito Federal e Entorno".

O sacrifício animal, ainda, tem por função possibilitar e preservar o relacionamento entre adeptos e deuses. Há nas práticas de imolação uma dimensão pragmática a que devemos fazer menção. Falamos particularmente dos benefícios que estimam obter quando de suas oferendas aos deuses. Tais ofertas ritualísticas, denominados usualmente "trabalhos", consistem em formas de agradecimento ou mesmo demandas originadas dos adeptos. No mais das vezes, informadas por uma recuada tradição, reiteramos, a elaboração e "entrega" dessas oferendas se processam a partir de normas e princípios criteriosamente estipulados, os quais, ao fim, dão forma a uma ritualística rigorosa.

25. Igbim. Molusco, associado a Oxalá, que, na tradição do Candomblé, serve de oferenda aos orixás, exceto Oxum

De acordo com a experiência de campo adquirida, identificou-se e, nessa análise, torna-se possível afirmar que o sacrifício animal, a exemplo do transe ritual, dos papéis desempenhados pelas autoridades sacerdotais, da estreita conexão dos adeptos com elementos da natureza e outros aspectos que poderiam ainda ser registrados, converte-se em um dos marcos estruturais desse contexto religioso-cultural.

Outro aspecto que merece menção, pouco considerado por aqueles que se opõem de modo incisivo a essa prática tradicional, consiste na destinação do animal levado a sacrifício, a saber: a alimentação. Alimentação essa normalmente oferecida ao consumo dos próprios adeptos ou mesmo de membros da comunidade que envolve o *terreiro*.

Nesse último caso, mesmo entidades beneficentes são contempladas por doações da carne que resulta dessa prática tradicional. Também o alimento por vezes é convertido em banquete oferecido aos praticantes e aos convidados de celebrações específicas e que se inscrevem no calendário litúrgico da casa religiosa. O que resta do sacrifício se converte em alimento a um só tempo dos deuses e dos homens. Também por essa razão, o termo *ebó*, que se refere ao sacrifício animal, pode ser traduzido por "refeição" ou ainda "alimentar-se". O ato de compartilhar o alimento, devemos considerar, historicamente, define-se como uma prática cultural cujo objetivo primordial é o de

reforçar os laços de solidariedade de um determinado grupo cultural, de caráter religioso ou não.

Sendo assim, o axé, a energia vital presente nos alimentos, pode ser compartido entre os que se associam àquela comunidade cultural. Segundo a visão dos praticantes do Candomblé, o axé não é um bem que se deva usurpar e monopolizar. Portanto, o alimento consumido deve ser dividido com as divindades. O princípio da partilha contempla homens e deuses. Afirma-se, assim, a coexistência entre o divino e o humano, entre o sagrado e o profano, o imaterial e o material. Princípios que, na prática sagrada, afirmam-se complementares.

Por essa razão revalidamos a importância da cozinha-de-santo na organização e no funcionamento de um terreiro. A cozinha se apresenta como um santuário, espaço normalmente bem-cuidado e tradicionalmente freqüentado por adeptos especializados no devido preparo da comida-de-santo, que, conforme assinalamos, deve se pautar nos preceitos da religião dos orixás.[32]

Demandas das comunidades de terreiro e políticas públicas

Se analisada em retrospecto a trajetória histórica do nosso país, veremos que, na maior parte das vezes, as ações empreendidas pelos poderes públicos junto às práticas religiosas afro-brasileiras ficaram confinadas à repressão e à anatematização. Embora estejamos distante de uma situação de harmonia e convivência pacíficas, nos dias de hoje, seja pela mobilização das comunidades-de-terreiro e suas instâncias de representação, seja pelas iniciativas do poder público e seus órgãos competentes, as perspectivas apontam para um cenário prometedor e que se quer diverso.

Nessa direção, antes de tudo, aponta a certeza de que devemos contribuir com o processo de plena integração e valorização das comunidades religiosas afro-brasileiras em nossa sociedade. Falamos também do combate à resistente visão preconceituosa direcionada aos representantes dos valores e práticas que têm lugar nos terreiros.

Veem-se iniciativas das instituições de governo comprometidas com a religiosidade afro-brasileira. Exemplo recente dessa política de intenções, ainda em fase gestacional e, portanto, insuficiente, é a Lei nº 12.644, decretada pelo Congresso Nacional e sancionada, em 16 de maio de 2012, pela presidenta Dilma Roussef. A referida lei institui 15 de novembro como Dia Nacional da Umbanda, data a ser observada e comemorada em todo território nacional.

Tal decisão foi recebida com grande satisfação pela comunidade umbandista. A definição de uma

32 Como espaços e marcos importantes na organização dos lugares de culto de matriz afro-brasileira, poderíamos mencionar ainda o barracão, os assentamentos, o *peji*, os quartos-de-santo, as cafuas e outros tantos. O leitor poderá ter acesso a essa abordagem no corpo desta publicação, bastando-lhe a consulta ao capítulo intitulado: "Moradas do sagrado: lugares e edificações dos cultos afro-brasileiros no Planalto Central", do historiador Romário Oliveira Santos.

26. Solenidade na Câmara Federal em referência à religiosidade afro-brasileira. À esquerda, Mãe Baiana de Yansã (Ilê Axé Oyá Bagan)

data comemorativa alusiva aos cultos de Umbanda representou para os adeptos uma conquista, sim, mas, principalmente, uma iniciativa pública de valorização da fé umbandista e que, no limite, opõe-se à intolerância religiosa persistente na sociedade brasileira[33].

A diversidade étnico-religiosa necessita ser respeitada em seu direito inalienável de livremente exercer seus cultos e de se fazer representar e reconhecer no âmbito da sociedade. Ações afirmativas devem ser pensadas e colocadas em prática de modo emergencial para que se dissemine socialmente o reconhecimento da importância do campo religioso afro-brasileiro na formação e materialização da cultura nacional. Na esteira desse processo, o Iphan tem atuado de modo importante já há alguns anos. Podemos mencionar os seguintes tombamentos de casas religiosas tradicionais, de referência e sentidamente comprometidas com a perpetuação dos cultos afro-brasileiros: Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a Casa Branca do Engenho Velho, na Bahia, em 1986; o Ilê Axé Opô Afonjá, na Bahia, em 1999; a Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, em 2002; o Ilê Axé Omim Iyá Yamassê, Terreiro do Gantois, na Bahia, também em 2002; o Inzo Manzo Bandunkeké, Terreiro do Bate Folha, em 2003; o Ilê Mariolaje, de Olga do Alaketu, na Bahia, em 2005.

Ocorre que, não obstante essa marcha de valorização que estimamos ascendente, devemos admitir, o preconceito religioso destilado contra as comunidades-de-terreiro ainda está longe de ser erradicado. Algumas correntes religiosas neopentecostais, preferencialmente por meio da mídia televisiva, de modo sistemático, redutivo e danoso, mobilizam campanhas cujo objetivo se concentra em promover a difamação do sacerdócio e do legítimo exercício da fé afro-brasileira[34].

A essa postura intolerante, antidemocrática e injustificável devem estar atentos todos os segmentos da sociedade civil brasileira: intelectuais, artistas, lideranças religiosas, políticos, empresários, representantes da imprensa e outros grupos sociais. Vozes que, somadas, podem denunciar e oferecer resistência a essa prática discriminatória mobilizada de modo deliberado à parcela representativa da população brasileira que, de modo íntegro, professa sua fé nos *luminosos terreiros*[35].

---

33 Os números do censo demográfico 2010, especialmente aqueles comprometidos com a identificação do perfil religioso do país, verificou que a população umbandista, dos que se autodeclararam professar essa fé, é superior a quatrocentos mil indivíduos. O que confirma um crescimento do contingente dos que se assumem praticantes da Umbanda em comparação aos dados do censo do ano 2000.

34 A esse respeito, sugerimos as seguintes leituras: Vagner Gonçalves da Silva (org.) *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.* São Paulo: EDUSP, 2007. Marília Cecília. "A Teologia da Batalha Espiritual: uma Revisão da Bibliografia". In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47, 1, 1999, pp. 33-48. Também: Vagner Gonçalves da Silva. 2005. "Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica." In**:** REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 150-175, setembro/novembro.

35 Assim se referiu aos terreiros Tia Neiva, a fundadora e líder religiosa da doutrina do Vale do Amanhecer.

Outra questão. Termos datados, preconceituosos, enganosos, genéricos e restritivos para se referir às formas religiosas de matriz afro-brasileira como *satanismo, magia negra*, *fetichismo, primitivismo* nada esclarecem sobre suas práticas e visões de mundo. Na verdade, denotam muito mais a incapacidade e a desinformação daqueles que, sem conhecer em detalhes ou a partir de uma disposição etnocêntrica, aventuram, de modo imprudente, na descrição desses cultos tradicionais. Essas vozes se ajustam, na verdade e ao final, aos discursos reativos aos cultos afro-brasileiros. Seguem na contra-marcha do respeito à diversidade cultural.

Em síntese, tais expressões, de alcance interpretativo nulo, de um lado, servem de munição à intolerância e ao preconceito religiosos e, de outro, alimentam um campo discursivo midiático marcado pelo sensacionalismo. Isso tudo concorre para o reforço da ignorância frente à amplitude cultural de uma espiritualidade que tem também nas relações histórico-culturais entre África e Brasil as suas raízes. Essa uma pauta real e que exige cuidados.

***

Há outros temas que mereceram destaque com o andamento da pesquisa. O primeiro deles diz respeito à Praça dos Orixás, espaço que conta com 16 estátuas de divindades representativas das expressões religiosas afro-brasileiras. Na verdade, trata-se de área pública localizada às margens do lago Paranoá, DF, ao lado da ponte Costa e Silva. Ao dar lugar à estatuária confeccionada pelo artista plástico baiano Tati Moreno, a Praça dos Orixás recebe adeptos, simpatizantes e turistas, além de acomodar práticas, festividades e eventos culturais comprometidos com o culto aos orixás.

Um dos motivos que se encontram nas origens deste INRC foi justamente a queixa manifestada pelos adeptos quanto ao descaso do poder público em relação ao local – sobretudo no tocante à manutenção, limpeza e vigilância. Para que a Praça dos Orixás seja de fato apropriada pelos grupos, é preciso, ao mesmo tempo, que sejam feitas benfeitorias no local (instalação de banheiros, bebedouros, bancos etc.), bem como nela sejam promovidas festividades, sugerindo-se uma espécie de rodízio entre as diferentes matrizes religiosas afro-brasileiras para a realização dos eventos. Em tratativas com entidades representativas, a discussão ganhou força e adesão, havendo ainda a necessidade de convencer os poderes públicos locais sobre a importância de investir no local, a fim de transformá-lo num marco edificado representativo da pluralidade religiosa do Distrito Federal.

Podemos mencionar ainda os transtornos causados pelos órgãos de fiscalização ao povo-de-santo do Distrito Federal. Recentemente, por exemplo, as baianas de acarajé foram autuadas por agências públicas, sendo impedidas de exercer seu tradicional ofício.

Em lugar de qualificar o preparo e a venda do acarajé como uma prática cultural perpassada por uma série de elementos de natureza simbólica, reveladores

27. Altar de Yorimá. Casa Luz de Yorimá, de Umbanda Iniciática (Mãe Vera Lúcia Chiodi)

da dinâmica sociocultural de grupos e etnias constitutivas da formação de nossa sociedade, entendida como, a um só tempo, forma de sustento, referência cultural e elemento marcador de identidade étnica, o ofício das baianas de acarajé, em alguns pontos do Distrito Federal, é confundido com modalidades assemelhadas de comercialização informal de mercadorias que povoam as grandes cidades do país – ambulantes, mascates, marreteiros, camelôs etc.

Tal equívoco, agravado pelo fato de o ofício ter sido registrado pelo Iphan como Patrimônio Cultural Nacional, em 2004, pode ser solucionado na medida em que as instâncias envolvidas com a questão levem em conta tal particularidade e que estabeleçam um diálogo mais estreito com as entidades representativas do Ofício das Baianas de Acarajé, com vistas a definir critérios, estabelecer diretrizes e encontrar soluções nessa área de atuação – seja por meio da sanção de leis distritais que regulamentem a venda e o uso do espaço público para tal fim, seja pela emissão de certificados que as qualifiquem diferencialmente.

Outro episódio que constatamos dramático enquanto realizávamos a pesquisa, ocorrido em 2009, diz respeito à derrubada do barracão do Ilê Axé Oyá Bagan por ordem da TERRACAP, que deu prazo de 24 horas para a desocupação do terreno, situado no Lago Norte, DF. A demolição foi executada. Sob a liderança combativa de Mãe Baiana, militante assumida das causas do povo-de-santo, o referido lugar de culto, quando visitado, mesmo diante do lamentável ocorrido e ainda que de modo precário e improvisado, dava continuidade a seus compromissos religiosos.

Também nos é possível historiar minimamente os problemas enfrentados pela Casa Luz de Yorimá, estabelecida no SGAN 905, Asa Norte, Plano Piloto de Brasília. Vinculada à Umbanda Iniciática e conduzida pela sacerdotisa Vera Lúcia Chiodi, Mãe Vera, a referida casa, mesmo estando em funcionamento no local há anos, em julho de 2009, sob a alegação de ocupação ilegal, sofreu ação de despejo por parte do poder público, o que ocasionou a desestruturação do lugar de culto.

Esses dois eventos são representativos do processo excludente de ocupação do território urbano que se dá muito em razão da especulação imobiliária. Tal pressão exercida pela urbanização, fenômeno nomeado de *higienização*, no limite, reforça o processo de transferência involuntária[36] dos lugares de culto afro-brasileiros para as regiões periféricas da capital federal, entre elas, o próprio Entorno. Diante desse quadro, apresenta-se a necessidade de se idealizar e colocar em funcionamento políticas fundiárias capazes de tratar de modo indiferenciado os diversos segmentos religiosos que integram a espiritualidade brasileira.

36 Conforme mencionamos antes, há casas religiosas que, voluntariamente, transferem-se para áreas mais afastadas ou completamente isoladas dos centros urbanos. Nesse caso, via de regra, almejam estabelecer um contato mais estreito com a natureza e seus recursos.

Ao final, optamos por revalidar a ideia de que incontáveis iniciativas de pesquisa – promovidas pelo poder público, por instituições acadêmicas e mesmo pelo povo-de-santo devidamente organizado – se podem ver adotadas quando estamos a falar da religiosidade característica dos terreiros. Temas de pesquisa que se convençam compromissados com aspectos relacionados à história dos cultos[37], organização social dos terreiros, reflexões sobre a questão de gênero, adoção de (novas) tecnologias na prática religiosa, a dimensão simbólica de ritos e festividades, arranjos estéticos, fundamentos éticos, organização e transmissão de saberes etc. Pode-se, assim, acumular o (re) conhecimento sobre a história, os aspectos culturais e o repertório patrimonial desse amplo e instigante painel de expressões religiosas afrodescendentes.

Todos esses mecanismos, confiamos, concorrem para o justo reconhecimento da fé característica da religião dos orixás, da Umbanda e demais expressões religiosas afrodescendentes. Não se pode deixar de sublinhar a legitimidade e riqueza dos traços da identidade cultural de todo o povo-de-santo. Por essa razão, estimamos que novas iniciativas de pesquisa se somem ao presente inventário e ações voltadas para o povo-de-santo se multipliquem de sorte que se fortaleça no interior de nossa sociedade o culto a orixás, inkices, voduns, aos encantados, caboclos, pretos-velhos, marinheiros, ciganos, boiadeiros...

Ao final ainda, consignamos a nossa mais nítida impressão acerca dos lugares de culto em apreço: as múltiplas expressões de fé que se materializam nos terreiros consistem em autênticas referências culturais da nação brasileira. Reconhecer-lhes suas tradições e, cada vez mais, a legitimidade de suas práticas, a lógica de seus atores sociais, os adeptos, a pertinência de seus pleitos, a sua inserção no campo religioso nacional, enfim, a riqueza simbólica e material, faz-se indispensável. Com isso, pode-se melhor combater ações discriminatórias, preconceitos de ordem racial e religiosa e políticas de incentivo à desigualdade.

Em síntese, a inserção da espiritualidade afro-brasileira no campo religioso nacional ainda se nos parece um desafio de que não devemos nos desviar. Há de se conceber e implementar políticas públicas que preconizem e promovam, de modo efetivo e em termos justos, a inserção e divulgação da religiosidade afro-brasileira em nossa sociedade. O combate à intolerância religiosa se afigura dever da sociedade e do Estado que tem por finalidade representá-la considerada a totalidade de seus segmentos.

37 Com respeito aos cultos de Umbanda no Distrito Federal, sugerimos: Ordep José Trindade Serra. *A Umbanda em Brasília*: dois estudos afro-brasileiros, Salvador: Ed.Ufba, 1988. Ordep José Trindade Serra. *No Caminho de Aruanda:* a Umbanda candanga revisitada. Afro-Ásia, número 25-26, Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil, 2001. Marcos Silva da Silveira. *Cultos de Possessão no Distrito Federal.* Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Brasília, 1994.

28. Pai Ribamar de Oxóssi. Reinauguração da Praça dos Orixás, na Prainha

29. Ilê Axé Idá Wura

CAPÍTULO 2

Moradas do sagrado:

lugares e edificações dos cultos afro-brasileiros no Planalto Central

Romário Oliveira Santos[1]

Ágò n'ilé, n'ilé N'ilé ma dàgó Sápadà.
A jí nsún ,Ma dàgó
Ágò n'ilé ágò.
Permissão (licença) para entrar na casa. Licença Sapatá!
Ajinsun, permissão para entrar na casa, licença.[2]

O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) dos Lugares de Culto de Matrizes Afro-brasileiras no DF e Entorno procurou identificar, a partir de uma amostragem significativa da diversidade e relevância de casas religiosas em atividade no sítio considerado, o conjunto das principais referências culturais associadas às religiosidades afro-brasileiras que são produzidas, transmitidas e preservadas em seus interiores.

Em conformidade com a definição prescrita por documentos e discussões conceituais na área de patrimônio imaterial, a diretriz orientadora dessa pesquisa recaiu sobre "espaços apropriados por práticas e atividades de naturezas variadas (exemplo:

1 Graduado em história pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Participou deste Inventário Nacional de Referências Culturais por duas vezes: em 2010, na etapa de identificação, e em 2012, na fase de documentação que possibilitou a publicação do presente livro.

2 Canto entoado na festa de Olubajé. José Flávio Pessoa de Barros. *O Banquete do Rei* - Olubajé. Uma introdução à música sacra afro-brasileira. 6. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2006, p.95.

trabalho, comércio, lazer, *religião*, política, etc.), tanto cotidianas quanto excepcionais, tanto vernáculas quanto oficiais. Essa densidade diferenciada quanto a atividades e sentidos abrigados por esses lugares constitui a sua centralidade ou excepcionalidade para a cultura local, atributos que são reconhecidos e tematizados em representações simbólicas e narrativas".[3]

E, acrescentamos, na esteira de Michel de Certeau[4], a ideia de que o espaço, ao sofrer determinadas intervenções humanas, pode vir a se tornar lugar praticado. O historiador francês, dedicado aos estudos da cultura e da religiosidade, afirma que o espaço se converte em lugar praticado na medida em que nele passam a se constituir o que poderíamos entender como bens culturais, considerados ainda os sentidos atribuídos a esse lugar pela comunidade que o ocupa.

Compreendemos, portanto, os lugares de culto em apreço como referências culturais e os analisamos à luz das proposições teóricas formuladas por Michel de Certeau e outros autores. Erguidos em áreas de ênfase urbana ou rural, dotados de grandes e médios espaços físicos ou, por vezes, restritos a pequenos lotes, compostos por edificações de vulto ou modestas construções, foi possível constatar que, no conjunto, terreiros de Candomblé, casas de Umbanda e demais formas de religiosidade articulam, de modo indissociável, as dimensões materiais e imateriais, sagradas e profanas, públicas e privadas – corporificadas na disposição de sua estrutura arquitetônica, estampadas nos objetos rituais e decorativos, visualizadas na performance ritualística, enfim, no conjunto das práticas qualificadoras de sua dimensão sociocultural. Ao integrar essa multiplicidade de referências culturais, as quais concorrem para a demarcação de sua linhagem religiosa, memória coletiva e identidade cultural, as comunidades de terreiro a que tivemos acesso nos permitem refletir com alguma segurança acerca da organização simbólica dos espaços internos e externos se considerados os 52 lugares de culto abrangidos pela pesquisa.

Interligados, lugares e edificações passam a figurar, nas páginas que se seguem, como conjuntos espaciais dotados de uma articulação interna – de complementaridade, de interdependência, de distribuição de funções etc. Tal análise dedicada ao conjunto dessas referências culturais nos possibilita identificar as características do espaço exterior e interior das casas de culto, visto que o lugar ganha contornos diferenciados em comparação aos demais espaços compreendidos como profanos.

Cada edificação que integra um determinado lugar de culto deve desempenhar sua competência simbólica e se resolve por atributos capazes de sugerir e mesmo definir seu vínculo com a dimensão do

3 IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais:* manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000, p.32. (grifos nossos).

4 Michel de Certeau. "Relatos de Espaço". In: *A Invenção do cotidiano*: arte de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 199-220.

sagrado. Desse modo, nelas se processam as muitas atividades que compõem o quadro de rituais de uma casa cultual, de que são exemplos as festas públicas, as saídas-de-santo, as oferendas às divindades, as iniciações e os rituais de estruturação e manutenção das edificações. Esse conjunto de práticas de valor sagrado se define essencial no quadro das expressões de valor religioso. Assim, os espaços das casas não serão apresentados isoladamente, visto que todos se integram no plano simbólico. Conformam-se redutos dinâmicos e os eventos que neles se processam se articulam e dependem dos demais espaços que estruturam o lugar.

A partir da compreensão acima e, em especial, tendo como base o material produzido durante as etapas anteriores da condução desse inventário (Levantamento Preliminar e Identificação), a seguir, cuidaremos de enumerar e qualificar fração expressiva desses espaços diferenciados, que, animados por práticas humanas e qualificados por sua conexão com o sagrado, tornam as comunidades de terreiro centros, lugares, de acomodação e disseminação de valores essenciais que se somam ao conjunto do patrimônio cultural brasileiro.

Cenários do Candomblé

Embora os esforços da pesquisa não tenham se dedicado ao levantamento de informações de natureza arquitetônica, os dados levantados e as impressões colhidas ao longo da aplicação do INRC admitem uma reflexão sobre o simbolismo que

30

reveste as estruturas físicas dos terreiros das expressões religiosas inventariadas, com o intuito de identificar seu repertório simbólico e os usos cotidianos do espaço sagrado. A exemplo de outras instituições de caráter religioso, nas tradições afro-brasileiras os lugares de culto se definem como territórios de *epifania*, nos quais os deuses se manifestam e eventualmente se instalam. Comecemos pelo candomblé e seus modelos religiosos.

As estruturas físicas das casas de candomblé não seguem necessariamente um padrão. Cada espaço sagrado é construído ao levar em consideração a localização dos terrenos, a situação financeira dos

31. Assentamento de Exu. Ilê Axé Oyá Bagan

sacerdotes e dos membros da comunidade – que contribuem para a formação e manutenção dos ilês, as necessidades litúrgicas da linhagem religiosa, as idiossincrasias de suas lideranças, as particularidades da comunidade abrangente etc.

Embora seja praticamente impossível – e mesmo temerário – esquematizar uma tipologia arquitetônica recorrente e, como sinalizamos, padronizada, alguns elementos estruturais e simbólicos são comuns à grande maioria das casas visitadas. De modo geral, os terreiros de candomblé inventariados, analisados em suas nações, seguem de perto o arranjo construtivo composto de barracão de festas, anexado ou não ao restante da casa, quartos-de-santo, quarto-de-consulta, cozinha-de-santo, área externa e demais recintos[5].

As casas de candomblé identificadas na pesquisa seguem, em medida variável, os elementos estruturais básicos indicados por Édison Carneiro nas páginas de *Candomblés da Bahia*[6]. Na introdução, o folclorista baiano, em linhas gerais, relaciona os espaços sagrados nesses termos: há o barracão, como parte central da casa, acompanhado de um corredor que interliga os demais cômodos e que também distribui os quartos-de-santo, chegando-se à cozinha, que faz frente com a área externa do ilê.

No caso da região inventariada, são identificados esses mesmos elementos relacionados por Carneiro. No entanto, em parte significativa dos lugares de culto, os barracões (salões de festa) e quartos-de-santo correspondem a edificações individualizadas, ou seja, destacadas umas das outras. Parece ser essa uma tendência recente. Há, inclusive, lideranças que projetam a construção de seus barracões em edificações não compartilhadas com outros espaços sagrados.

O limiar da casa

Ao ingressarmos em um ilê, facilmente podemos visualizar o assentamento de Exu, elemento obrigatório em seu limiar. Essa edificação se associa à dinâmica da vida religiosa e, por consequência, ao agenciamento dos rituais. Orixá da mitologia iorubá, responsabiliza-se por levar o alimento votivo às divindades. Além de proporcionar segurança ao Ilê, Exu é também o ente divino que viabiliza a comunicação entre os homens e os demais orixás. De acordo com Pai Júlio César de Logun-Edé, sacerdote dirigente da Sociedade de São Miguel Arcanjo Egbé Onigbadamu, Exu é quem estabelece a ligação entre os espaços internos e externos das casas de culto[7].

5 Cf. Vagner Gonçalves da Silva. *Candomblé e Umbanda*: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro - Grupo Summus, 2005.

6 Édison Carneiro. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ed. De Ouro, 1948.

7 Pai Júlio César de Logun-Edé. Entrevista concedida em 30.01.2010.

Na iconografia do assentamento de Exu se destacam o tridente e o falo ereto (representação itifálica), esse último visto como símbolo de fertilidade, como princípio dinâmico e propiciador da vida. De modo geral, as edificações consagradas a esse orixá são construídas em pedra ou pequenas quantidades de terra, moldadas em forma de rosto humano, com olhos, nariz e boca demarcados com búzios[8].

Na condição de orixá protetor, Exu se apresenta na entrada das casas e se confirma o guardião do ilê. Por essa razão, segundo os membros da comunidade de terreiro, compete a ele autorizar o ingresso e monitorar o trânsito de pessoas no espaço sagrado do qual é o guardador. Pierre Verger, ao ler e interpretar os atributos desse orixá, corrobora essa afirmação:

> Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também o orixá que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer orixá, para neutralizar suas tendências e provocar mal-entendidos entre seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si[9].

São ofertados, em seu assentamento, bebidas, pequenos valores em dinheiro, velas vermelhas e pretas, além dos alimentos de seu agrado. Em dias festivos, antes de qualquer outra divindade, é ele o orixá a ser louvado para que se dê início aos rituais. As ofertas são realizadas para que Exu, em seu papel mediador, convoque outros orixás a integrar as festividades. Assim, entoam-se cânticos para que possa oferecer proteção ao ilê e, nas festas, conclamar os deuses a comungarem das celebrações realizadas. O *orixá da comunicação*, portanto, representa o mensageiro e guardião das portas do mundo, zela pela dinâmica do viver e, no plano simbólico, figura como o perpétuo movimento que anima a religiosidade afro-brasileira. Segundo os que nele acreditam, todos esses são aspectos impensáveis sem a presença e a intervenção desse orixá.

As entradas das casas de Candomblé também são guardadas por uma segunda divindade. Reconhecido pelos praticantes como deus do metal, do aço e da metalurgia, trata-se de Ogum, orixá guerreiro, a quem compete abrir e proporcionar proteção contínua aos caminhos dos filhos-de-santo. O assentamento desse orixá é composto, em geral, por uma bigorna, instrumento de trabalho usado pelos ferreiros para forjar espadas e ferramentas agrícolas, além de outros tantos artigos em metal. A edificação dedicada a Ogum se mostra diferenciada, haja vista nela habitualmente estarem assentadas duas espadas cruzadas, sinal evidente de defesa, acompanhadas de sete ferramentas de ferro.

---

8 Pierre Verger. "Exu Elegbará". In: *Orixás*. São Paulo, Editora Corrupio, 1981, p. 77-78.

9 Idem, ibidem, p. 76.

32. Presença de Ogum em xirê (festa) de Candomblé

À semelhança de Exu, Ogum tem por função proteger os ilês e abrir os caminhos dos adeptos e eventualmente de simpatizantes do culto do Candomblé. Nas celebrações, imediatamente após Exu, o *orixá da metalurgia* inicia seu desfile no xirê tendo como proposta abrir caminho para as demais divindades[10]. Uma vez manifestado, o trânsito de Ogum contempla todos os acessos às dependências físicas do terreiro: a entrada principal, as entradas dos quartos-de-santo, o batente do barracão, as portas e janelas da cozinha-de-santo etc.

A presença protetora de Ogum se faz representar por meio das folhas do dendezeiro. Com as palhas dessa planta, justapostas e trançadas, confecciona-se uma espécie de cortina, criteriosamente posicionada pelos adeptos acima das entradas dos recintos que compõem o Ilê. Esse arranjo recebe o nome de "mariô" e, segundo a janela conceitual do Candomblé, sua presença nas edificações tem como propósito promover o afastamento das más energias, ou seja, de quaisquer negatividades que eventualmente pleiteiem se infiltrar e colocar em risco os espaços sagrados.

10 Idem, ibidem, p, 94.

Quartos-de-santo

Na entrada principal da roça-de-santo, guardada por Exu e Ogum, avistam-se normalmente edificações em que os orixás são lembrados e cultuados separadamente. Trata-se dos quartos-de-santo, aposentos – em geral, reservados, em que os axés dos orixás são guardados. O tamanho dos quartos-de-santo não segue um padrão e, a exemplo dos demais espaços sagrados, são construídos em conformidade com as dimensões do terreno. Pode-se observar nos lugares de culto das grandes cidades que os quartos-de-santo são contíguos às demais construções, conforme as narrativas míticas.

Em geral, a estrutura dessas edificações conta com apenas uma porta de acesso e, com raras exceções, há janelas e pequenas varandas em suas laterais. Todas essas entradas são protegidas com o arranjo produzindo com as folhas sagradas do dendezeiro, o já mencionado "mariô".

Por outro lado, algumas casas, em especial aquelas situadas em áreas mais afastadas dos centros urbanos, possuem quartos-de-santo de proporções maiores. Essas casas contam com janelas laterais e varandas, recebendo ornamentação ajustadas aos orixás a que se destinam. Assim também em relação a suas cores e ferramentas que se somam à pintura das paredes externas.

Isso podemos observar no Ilê Axé Aladé Omim, lugar de culto vinculado à nação Ketu, localizado em Brasília, na região administrativa do Lago Sul, e liderado por Pai Aleksander de Logun-Edé. Outro

33. Instituto Raul de Xangô - Cultural, Holístico e Afro-Brasileiro

exemplo que podemos destacar é a casa de Mãe Lídia, o Ilê Axé Wura, ligado ao Axé Pilão de Prata, que se localiza em Sobradinho. Também o Ilê Axé Bará Leji, localizada em Santo Antônio do Descoberto, e o Ilê Axé Opó Afonjá – Ilê Oxum, em Valparaíso, ambos na região do Entorno.

Os quartos-de-santo têm por função a guarda dos Igbás[11], que representam o orixá que habita aquela edificação. Conhecido com Peji ou ilê-orixá, em geral, esse espaço é internamente adornado com as cores alusivas ao orixá. Além disso, os igbás são vestidos com os paramentos que particularizam a divindade cultuada. Segundo os praticantes do candomblé, o quarto-de-santo é restrito aos iniciados e, por vezes, nem mesmo os iawôs (filhos-de-santo) dispõem de permissão para adentrar o lugar. Nesse caso, o ingresso em recinto de caráter eminentemente sagrado é permitido apenas à iyalorixá ou ao babalorixá.

Há rituais que se integram à dinâmica do quarto-de-santo. Sua ocorrência se dá em dias específicos de limpeza e manutenção, nas saídas de santos e nas festas dedicadas aos orixás. Como exemplo, temos a festa das Iyabás[12], as *mães rainhas*. Essa celebração prevê rituais realizados nos quartos-de-santo e também atividades que contemplam todo o espaço sagrado do ilê.

Durante sete dias de celebração, as *mães rainhas* recebem oferendas em seus quartos. Nessa ocasião, o quarto-de-santo, aposento que abriga as representações sagradas das divindades, acomoda os alimentos do agrado de seus orixás, além de velas e pedidos de bênçãos e proteção dirigidos às Iyabás.

A relação dos filhos-de-santo com os ilês-orixás encontra ancoragem no plano simbólico. Nesses espaços, como dissemos, estão presentes os igbás dos adeptos iniciados naquele Ilê. Acomodados um a um em posições específicas, como se relíquias fossem, instrumentos dos filhos-de-santo, quartinhas e o axé do

11 Vasilhames de louça que guardam os elementos pertencentes aos orixás. Nos Igbás são acomodados símbolos que representam as divindades, ferramentas, além de colares de contas que representam os filhos-de-santo. Assemelham-se a panelas utilizadas nos *calundus* e nas primeiras casas de culto dos séculos passados.

12 Nessa celebração são homenageadas as Iyabás (mães rainhas) iorubanas: Oxum, Oyá, Yemanjá, Obá, Yewá e Nanã, cada uma delas com suas particularidades arquetípicas cuidadosamente respeitadas no momento dos rituais de oferta de seus alimentos e sacrifícios. Há um orixá masculino que também recebe homenagens, Logun-Edé, filho de Oxóssi e Oxum; é o único que tem permissão para participar dessa festa. A mitologia narra que esse orixá se infiltrou na reunião das Iyábás e desde então ele está presente nas festividades. A festa das Iyábás ocorre anualmente. Essa celebração conta com atividades rituais internas, de acesso permitido apenas aos iniciados. Uma festa pública, aberta à comunidade de simpatizantes constitui seu outro momento. Os ritos fechados antecedem a celebração externa e comportam segredos litúrgicos estritamente transmitidos aos adeptos iniciados. O primeiro momento, da celebração interna, é conhecido como Orô, ocasião em que os sacrifícios são realizados e as oferendas depositadas nos quartos-de-santo. Trata-se de ato mágico, em que o sacerdote evoca as energias dessas entidades. No segundo momento, as Iyabás se apresentam aos homens e, com suas indumentárias características, dançam pelo barracão enquanto abençoam os participantes. Nossa equipe de pesquisa participou da festa das Iyabás no Ilê Axé Odé Opó Inlé dirigido por Pai Aurélio de Oxóssi, terreiro ligado à nação Ketu.w

orixá que rege os passos do religioso, são mantidos e preservados nesse espaço diferenciado.

Durante os anos de permanência do filho-de-santo na casa em que passou a seguir a religião, essas "relíquias" são mantidas sob proteção e retiradas apenas do quarto-de-santo em caso de real necessidade do iniciado ou, quando, após anos de preparação e de receber, por indicação dos orixás, a missão de constituir seu ilê, decide-se por dar origem a seu próprio lugar de culto. Os igbás, dessa forma, registram a ligação do filho-de-santo com a casa, visto que, mantidos nos ilês-orixás, permanecem conectados ao axé, à força do lugar.

Nos quartos-de-santo as oferendas aos orixás são depositadas. Dentre essas, podemos citar o padê, o amalá e o deburu[13]. A manutenção, limpeza e ornamentação desse espaço se realiza mediante um ritual denominado *ossé*, que possui significado expressivo para o povo-de-santo ao permitir que as energias da casa sejam revitalizadas. Isso porque a água das quartinhas, as velas e os tecidos dos assentamentos são substituídos, permitindo que os filhos-de-santo preservem sua ligação com os deuses. Segundo Pai Marco de Xangô, da Casa de Omolokô Obanungá, o ossé é realizado periodicamente e, dessa forma, o axé se propaga e se converte em fonte de energia para oferecer solução aos problemas do cotidiano[14].

Com o propósito de adequar as práticas às dimensões dos terrenos, nas grandes cidades os quartos-de-santo abrigam vários orixás, diferenciados apenas por suas cores e ferramentas. Essa reestruturação não compromete a função das edificações e tampouco invalida os significados a elas associados.

No entanto, a despeito dessas acomodações, na alocação dos espaços sagrados há preceitos a serem observados. Por exemplo, há ilês-orixás que devem ser construídos separadamente. É o caso dos quartos-de-santo dedicados aos *orixás da palha* e que formam a chamada família *equerejebe* – composta por Nanã Buruku, Oxumarê e Omolu.

Quarto dos eguns

A ancestralidade, corporificada nos ritos, não se separa das religiões de matriz afro-brasileira e contribui com a demarcação dos espaços físicos dos ilês. O culto aos antepassados é realizado em locais específicos, em aposentos dedicados aos mortos, membros falecidos que participaram da formação da tradição religiosa. O exame do quarto de babá eguns nos permite essa afirmação: os ancestrais assumem posição de destaque na religião dos orixás e são atuantes se avaliada a dinâmica ritualística dos terreiros. O ilê ibó iku, nome iorubá atribuído a esse espaço, é

13 Alimentos sagrados dedicados aos orixás feitos à base de milho.

14 O ilê em referência se localiza na região administrativa de Vicente Pires, Distrito Federal. A entrevista com o zelador-de-santo ocorreu em: 16.01.10.

34. Visão do Quarto de Eguns (Ancestrais).
Terreiro de Raul de Xangô

um edificação restrita, franqueada apenas aos sacerdotes ou aos que contam vários anos de iniciação.

No ilê ibó iku são feitas homenagens aos antepassados. Diante da morte de um adepto, o oráculo é consultado. Os búzios são lançados para indicar se os igbás com os axés do filho-de-santo falecido serão depositados no quarto de babás-eguns ou desmontados e levados a grandes rios ou ao mar, o que ocorre mediante rituais específicos. Sempre na data de sua morte, o ancestral deve ser louvado e rememorado. Esse ritual é denominado *ojé*. Realizado no interior da casa dos ancestrais, esse rito é oficiado exclusivamente por homens. Os preceitos típicos desse ritual são mantidos em segredo, revelados apenas aos indivíduos iniciados e que participam dessa celebração.

Kosi ewe, kosi orisá (Não há orixá sem natureza)[15]

O espaço ritual dos terreiros de Candomblé se organiza por edificações e também envolve o emprego de elementos naturais. Desse modo, folhas, ervas e árvores se integram aos espaços religiosos. Os ilês, quando possível, priorizam o contato com ambientes naturais (matas preservadas, regiões de vegetação pronunciada), que, na região do Distrito Federal, apresentam-se em número cada vez mais reduzido. Falamos em áreas de chácara, afastadas dos centros urbanos e privilégio de poucas casas.

15 Provérbio iorubá.

As folhas aparecem nos enredos míticos e assumem funções rituais importantes e intransferíveis no Candomblé. A concepção do espaço, na hierofania manifestada pela força da natureza e pelo uso sagrado das plantas, *consagra* a presença dos deuses. Nesse sentido, dedicamos alguns parágrafos à Ossain.

Conforme as tradições iorubanas, a esse orixá foram confiados os segredos da manipulação de ervas e demais folhas sagradas. Homens e mulheres, adeptos das comunidades-de-terreiro, na sacralização dos elementos que os cercam, atribuem toda forma de vida vegetal à Ossain, que encontra nas florestas, matas e assentamentos associados a sua figura, o axé que mobiliza os rituais no lugar sagrado.

Orixá das folhas, das ervas medicinais e litúrgicas, alquimista da natureza, Ossain recebe atenção especial em um lugar de culto, sendo normalmente designado um cargo específico para servir e retirar da natureza os elementos desse orixá, o Babá Ewê[16]. Trata-se do pai das folhas, que, sob a autorização de Ossain, dirige-se às matas ou florestas com a missão de recolher as folhas sagradas a serem aproveitadas na liturgia do candomblé.

O cenário urbano, frente às dificuldades dos ilês em se manter próximos às áreas de mata, fez de Ossain um orixá presente na constituição física dos terreiros. Seu assentamento, posicionado na parte externa das casas, denominados, por vezes, jardins de Ossain, são ornamentados com plantas, cujas sementes foram depositadas aos pés do símbolo que o representa: uma haste de metal, semelhante a uma árvore, encimada por um pássaro.

Na mitologia iorubá, o pássaro habita a cabeça de Ossain, que é seu mensageiro e cujas asas alcançam todas as direções[17]. Os nomes atribuídos a algumas plantas, que estão sob o domínio de Ossain, são mantidos em segredo e igualmente irreveláveis são as funções de suas ervas nos rituais. Na iniciação, na purificação dos corpos ou na cura das enfermidades, as ervas são colhidas pelo Babá Ewê por meio de atividades rituais, com palavras proferidas no ato da retirada, acompanhadas de reverências específicas dirigidas a Ossain. Segundo Mãe Railda de Oxum, a extração das folhas dos domínios de Ossain necessita de preparações preliminares para o ingresso do Babá Ewê nas matas:

> Os três dias que antecedem a colheita [das folhas sagradas] devem ser de privação sexual. A seleção de folhas deve ser feita no início da manhã e a pessoa deve estar

16 A nomenclatura dos cargos empenhados no cultivo e coleta das folhas sagradas entre as tradições religiosas apresenta distinções. Na Angola o encarregado das folhas recebe o nome litúrgico de Tata Kisaba, nas casas ligadas ao Jêje-Mahin, as folhas são confiadas ao Sojatin. Ambos os nomes significam "Pai das folhas".

17 Pierre Verger, Ossain ÒSANYÌN in: *Orixás*. p. 122.

> com o corpo limpo. As pessoas que vão tirar folha têm que levar moeda, têm que levar feijão fradinho e uma vasilha que se chama "caboré". Dentro do caboré se coloca o que Ossain gosta... A pessoa tem que saudar Ossain pra entrar no mato e jogar dinheiro... tem todo um ritual[18].

Para o Candomblé, a vida dos orixás e a manutenção dos cultos estão intimamente ligadas à natureza. Os oficiantes respondem em uníssono quando perguntados sobre a relação dos deuses com as plantas e fenômenos naturais: não há Orixá sem natureza. As adequações realizadas para o cultivo de plantas, que afirma a proximidade do meio natural e os orixás, é sintetizada nas palavras de um Babá Ewê, que compreende a dificuldade dos oficiantes dos cultos nas grandes cidades:

> Os antepassados diziam que as folhas deveriam ser colhidas no espaço selvagem, pois desse modo seriam melhor aproveitadas para os orixás. Devido às devastações, feitas para que se construam as cidades, o conselho dos antepassados fica difícil de ser seguido. Assim, o candomblé precisou se adaptar a outras realidades. Precisou providenciar, quando possível, dentro do seu terreiro, bosques onde são plantadas as folhas sagradas. Muitas vezes é preciso ir à Bahia ou ao Rio de Janeiro para buscar folhas que não existem mais em Brasília. A escassez de folha dificulta muito o trabalho dos babalorixás[19].

Alguns ilês, em particular aqueles afastados de áreas de mata, providenciam em seu terreno o plantio e cultivo de folhas e árvores indispensáveis ao culto. O plantio da Gameleira-Branca nas roças-de-santo exemplifica esse fenômeno. Devidamente incorporada à prática ritual, essa árvore cumpre sua função simbólica no âmbito dos terreiros. Isso porque esse *igi* (árvore) é consagrado a Irôco, orixá que recebe o nome de Lokô no Jêje-Mahin e Tempo nos axés de Angola.

Na África, o orixá Irôco está associado à árvore *milicia excelsa*, conhecida em nosso país como amoreira africana. Essa árvore não é encontrada na flora brasileira. Por essa razão, ao serem transplantados para o Brasil, os africanos associaram Irôco à Gameleira-Branca, devido a seu porte assemelhado à amoreira africana.

Conforme mencionamos, na consagração da Gameleira-Branca, os oficiantes, ao plantar essa

18 Mãe Railda de Oxum, Iyalorixá do Ilê Opon Afonjá – Ilê Oxum. Seu terreiro está localizado em Valparaíso de Goiás, município do Entorno de Brasília.

19 Rodrigo de Águé, conhecido dentro do culto como Babá Oparoní, recebe o cargo de Babá Ewê no Ilê Alaketú Axé Ogum Tundjé. Sob a direção espiritual de Gilson de Ogum, o terreiro citado foi abrangido pela pesquisa.

árvore, dedicam-na ao orixá Irôco, consagrando-a como a morada dessa divindade. Na cosmovisão expressa pelas narrativas míticas, essa árvore, por seu porte avantajado e estabilidade, simboliza a permanente ligação entre o céu e a terra.

Irôco também é associado à ancestralidade e, por força desse fato, há rituais específicos efetuados sob sua sombra. A seus pés se encontram quartinhas consagradas aos ancestrais. O *ojá*, tecido de cor branca, é preso, em forma de laço, no tronco dessa árvore. O ojá simboliza, assim, a presença de um orixá naquele marco natural.

A preservação das árvores, consagradas aos orixás, é fundamental para que se mantenha o vínculo do culto com a natureza. Impressão essa compartilhada pelo babalorixá Fernando de Oxaguiã[20]. As árvores, dedicadas aos deuses ou como elementos que reforçam o poder da narrativa mítica, oportunizam a configuração do espaço e nos autorizam o reconhecimento de que os mitos contribuem de modo importante para o arranjo dos cenários, marcos e espaços constitutivos dos ilês.

A conexão natural entre árvores e pássaros se inscreve no imaginário do lugar de culto. Na compreensão dos religiosos, os *igis* plantados ao longo do terreiro evocam os espíritos das mães ancestrais, representados em forma de pássaros, que pousam na copa das árvores sagradas.

Conforme afirmamos, os ilês afastados dos centros urbanos dispõem das áreas verdes inscritas nos arredores da Capital. Além do cultivo de plantas sagradas, investem na preservação e se servem dessas áreas. Vegetação, riachos e cachoeiras favorecem a prática religiosa. As águas correntes, por exemplo, são utilizadas nos rituais de limpeza dos quartos-de-santo, nas festas e no banho ritual dos iniciados. Algumas ervas são plantadas ali e todo o espaço natural é dedicado ao deus das folhas, denominado Ossain, Agué ou Katendê, de acordo com a nação a que pertence a casa de culto.

Essa ligação das roças-de-santo com a natureza, em especial no desenvolvimento dos ritos iniciatórios, favorece o noviço, proporcionando a ele um ambiente tranquilo para se concentrar e entrar em contato com seu orixá. É o que afirma o Babalorixá Ricardo de Omolu, sacerdote do Axé Oxumarê:

> A natureza e o silêncio das áreas afastadas garantem a positividade do ambiente. Esse silêncio é fundamental para o período de recolhimento, já que a purificação é feita no corpo, na alma e na mente. Então os ruídos da cidade interferem na purificação da mente, enquanto nas áreas rurais o som predominante é o de pássaros, galinhas, cigarras e grilos, ou seja, manifestações da natureza[21].

20 Fernando de Oxaguiã é babalorixá do Ilê Axé Bará Leji; entrevista realizada em 23.01.2010.

21 Entrevista realizada em 04.04.2010.

Barracão

Após a abordagem de alguns dos elementos correspondentes ao espaço externo dos terreiros, com suas edificações e marcos naturais, carregados de simbolismos e, portanto, reconhecidos por sua expressiva significação religiosa, passamos a identificar alguns dos espaços internos desses lugares de culto.

Elemento central nos cultos afro-brasileiros, o barracão define-se como espaço destacado em que dançam os deuses e onde se processam as celebrações públicas.

De modo a acomodar os presentes, sua organização interna conta com assentos a eles reservados. Ao público é dado o nome de *assistência*. Trata-se esses assentos de bancos em madeira (ou mesmo alvenaria) normalmente posicionados de frente para os atabaques. A direção da casa e seus convidados, adeptos veteranos de outras comunidades religiosas, ocupam assentos especiais, a eles reservados exclusivamente em dias de cultos comemorativos ou específicos.

É o caso, por exemplo, das saídas-de-santo. Nessa ocasião, o barracão é ornamentado com as cores dos orixás homenageados. Além disso, são destacados os tronos dessas divindades para que elas, após a dança, possam abençoar filhos-de-santo e os demais presentes. A ornamentação do barracão contempla as ferramentas do orixá da casa. Essas podem ser vistas na cumeeira e, por vezes, retratadas em pinturas que ocupam as paredes. Às portas e janelas são cuidadosamente colocados arranjos denominados "mariôs".

O barracão deve ser limpo regularmente e, em dias específicos, as águas das quartinhas são trocadas e os tecidos que ornamentam as cadeiras, substituídos. Em algumas casas, nas proximidades do axé – plantado ao centro do barracão, são posicionadas velas ou bacias com água.

Outro elemento arquitetônico de destaque nos barracões de Candomblé consiste na cumeeira. Ao ocupar uma posição central, corresponde ao ponto mais alto da cobertura do barracão. Se analisada em seu valor simbólico, expressa a ligação que se quer permanente entre os planos imaterial e físico, o Orum e o Aiê. Em síntese, a cumeeira é o marco simbólico de sustentação do barracão.

Ao centro dessa edificação, em geral posicionados junto à cumeeira[22], se acham assentados os axés, os quais se comunicam com os demais espaços da casa religiosa. Os axés plantados na parte central do barracão conservam o mérito de informar, assim como a cumeeira, a identidade de culto que se pratica naquele lugar (solo) sagrado, ou seja, anunciam a tradição a que está filiado o Ilê Axé.

Não podemos deixar de mencionar que o axé plantado no centro do barracão se harmoniza com os mitos de criação próprios do Candomblé:

22 Os axés podem ser posicionados sobre a cumeeira, acompanhados de ferramentas e instrumentos de determinados orixás.

36. Interior do barracão do Ilê Axé Odé Fun Mi Layó, de Pai Tadeu de Oxóssi

> A fundação do mundo, efetuada com a terra primordial, espalhada pela ave encantada em um determinado espaço onde o poder criador de Oxalá se manifestou e tornou possível traçar as coordenadas do mundo, denomina-se Ilê Ifé e veio a ser o centro do mundo no qual se desenvolveram reinos, tribos, culturas e a existência.[23]

A casa, quando de sua formação, preserva, no lastro de suas memórias, referências à mitologia como marco fundador do mundo que ali irá se erguer. José Beniste, em suas argumentações sobre os mitos iorubas, considera que o ritual de plantar os axés corresponde à iniciação do espaço, que retira do lugar a obscuridade profana e o reveste com as luzes do sagrado.

> Faz-se uma abertura no solo para nele serem depositados os mesmos elementos com que são consagradas as pessoas quando de sua iniciação, por ser exatamente isso que representa todo o ritual: um processo de iniciação que no Candomblé é denominado plantar o axé. Serão ervas, contas, comidas diversas, efun, wàji, e o ìkódìde, este último o símbolo maior da iniciação.[24]

Exatamente no lugar em que foram plantados os axés ergue-se a cumeeira. Na sequência, realiza-se a ação de consagração, em torno do assentamento, na periferia do axé, dos elementos do mundo que circundam o barracão, de que são exemplos a vegetação, o poço encantado[25] e os animais. Em resumo, na cumeeira diferentes formas de danças votivas celebram os elementos responsáveis por unir os dois territórios, o Orun e o Aiê. Ali os deuses assumem lugar destacado e se veem representados.

Há casos, porém, em que a cumeeira não se comporta como um elemento estrutural. O Ilê dirigido por Júlio César de Logun-Edé corrobora essa afirmativa. Em seu culto, em lugar da cumeeira tem-se o Opaxorô, instrumento que se assemelha a um cajado e se associa ao orixá Oxalá que, simbolicamente, oportuniza e torna permanente a ligação da terra com o céu.

Nessa mesma direção, podemos apresentar um segundo exemplo. Trata-se da casa do Doté (Pai) Maurício de Olissá, denominada Kue Ho Seji Olissá e associada à tradição do Candomblé Jêje-Mahin. Nela não se identifica a presença da cumeeira, pois, segundo Pai Maurício, em casas de Jêje sequer teto deveria existir.

No entanto, devido às variações e intercorrências climáticas, seu uso não pode ser dispensado. A

23 José Beniste. *Mitos Yorubás*: o outro lado do conhecimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 25.

24 Idem, ibidem. Efun e wàji são pós rituais, elaborados a partir de plantas e minerais (como sódio e alumínio).

25 Os usos das águas do poço no Candomblé se ligam a uma série de atividades. Podemos destacar a troca das águas das "quartinhas" (recipientes que se apresentam nos assentamentos) em rituais que recebem o nome de *ossés*.

instalação de coberturas nos barracões ligados à tradição Jêje-Mahin se apresenta como mais uma das iniciativas levadas a efeito no curso do longo processo histórico que produziu e ainda está a produzir adaptações nos cultos. De acordo com a compreensão do Jêje-Mahin, a descida dos deuses à Terra se dá por meio da Gameleira-Branca. Essa verificação ressalva, uma vez mais, a importância atribuída à natureza para a concepção e a prática das religiões de matriz afro-brasileira.

Elemento de destaque, a cumeeira pode adquirir outros nomes e significados, de acordo com a vertente religiosa das casas de culto. No Terecô esse importante elemento simbólico representa a força estabelecida no centro do salão principal, edificação comum às casas de Terecô, a cumeeira recebe o nome de guna (guma) e também simboliza a ligação da Terra com o Plano Espiritual. A guna se assemelha aos axés presentes nas casas de Candomblé, pois a partir dela são irradiadas as energias que conectam os demais recintos da casa, como exemplifica Mãe Dalila de Légua[26]. Nesse espaço também ocorrem festas públicas, nas quais as entidades da encantaria se apresentam ao público.

Com respeito ao barracão, alguns dos lugares de culto de matriz afro-brasileira apresentam particularidades. Entre elas, pode-se mencionar a existência de barracões específicos dedicados a Exu. Isso se observa, por exemplo, na Tenda Beneficente

26 Dalila de Légua é dirigente espiritual da Sociedade Beneficente Légua Boji Buá. Sua entrevista ocorreu em 04.04.2010.

37. Visão frontal do Barracão do Ilê Odé Axé Opó Inlé (terreiro de Pai Aurélio de Inlé)

38. Interior do barracão do Ilê Axé Oni Bô Ará Ikó, de Pai Ricardo de Omolu

Xangô Ayrá do Caboclo Ytajacy[27], terreiro sob a tutela de Raul de Xangô.

De grandes proporções, o "Barracão de Elegbara", como é denominado pelo sacerdote, é todo ornamentado com as cores que simbolizam Exu e as demais entidades a esse orixá associadas. O preto e o vermelho tingem as paredes do barracão. O espaço em questão acomoda ainda quadros, punhais, mandalas, tridentes e uma série de representações relacionadas a essa divindade. Observa-se a existência de atabaques especialmente dedicados à Elegbara. Quanto às oferendas, identificam-se somas em dinheiro, velas (vermelhas e pretas) e bebidas.

Por força das restrições impostas aos terreiros instalados em áreas urbanas, o espaço religioso de alguns barracões precisou ser adaptado. Isso se observa, por exemplo, na Casa de Omolocô Obanugá, localizada em Vicente Pires e regida por Pai Marco de Xangô. Em razão do toque e dos cantos característicos das festas, o sacerdote providenciou o revestimento acústico das

27 A partir de 2012, a casa de Raul de Xangô passou a se denominar Instituto Raul de Xangô - Cultural, Holístico e Afro-Brasileiro.

paredes e do teto de seu barracão. Ainda assim, semelhantemente aos terreiros integrados à malha urbana, Pai Marco não deixa de observar os horários permitidos pela Lei do Silêncio.

Roncó

A religiosidade afro-brasileira supõe a divinização do corpo e a vivência do transe. A partir dessas ideias, para que a comunhão entre deuses e homens seja consumada, é necessário que o iniciado satisfaça uma série de preparações para que seja consagrado a seu orixá de sua cabeça, o ori-orixá. Esses rituais de preparação, evidentemente, ocorrem num espaço sagrado, no lugar dedicado ao recolhimento dos noviços: o *roncó*.

De acesso restrito, essa edificação em que se processa a gestação dos *iaôs* (noviços) é, na verdade, um cômodo normalmente anexado ao barracão. Na ocasião em que ocorre a saída-de-santo, no plano simbólico, o roncó equivale ao ventre da Mãe Oxum. Em seu interior, recolhidos, os neófitos passam por banhos, recebem ensinamentos e se ocupam dos demais preparativos para a nova vida. O iaô pode, assim, "renascer".

> No roncó é onde o santo [o orixá] é gerado quando o noviço está resguardado. Por isso é simbolicamente chamado de útero de Oxum, deusa da fertilidade. Local de silêncio, segredo e esquecimento, mas também de aprendizado. Chega-se adulto, mas é necessário esquecer-se do passado. Torna-se criança para esquecer, aprender e construir a identidade de filho-de-santo, tendo como modelo seu orixá.[28]

Nesse espaço, preceitos e ensinamentos religiosos e das divindades, assim como o valor prático dos rituais, deverão ser transmitidos aos iniciados. Permitindo, assim, que o indivíduo seja inserido de modo apropriado nos domínios de seu novo modelo religioso. No roncó, experimenta-se uma espécie de esquecimento e ao tempo em que é validada uma nova memória. Isso faz nascer outro sujeito, cuja identidade se liga à ancestralidade e afirma seus laços com os deuses.

A relação do lugar sagrado e das edificações é demonstrada nos atos rituais, aos quais os iniciados são submetidos. Durante o processo de iniciação, como protagonista, o noviço participa de ritos específicos, os quais, reiteramos, são mantidos em segredo. No momento de se prostrarem diante dos orixás, os iniciados passam por todos os assentamentos do terreiro, caminham com pés descalços na dependência física do ilê, de modo a afirmar a ligação telúrica do homem com a terra, com o local sagrado.

28 Zuleide Silva Santos. "O Terreiro, a África Brasileira: memória, espaço e imaginário." In: Icléia Thiesen Magalhães Costa; Evelyn Goyannes Dill Orrico. (Org.). *Memória, Cultura e Sociedade*. 1ªed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2002, p. 68-80.

Na mitologia, o nascimento do homem foi proporcionado pela lama dada a Oxalá por Nanã. Oxalá recebeu a ordem de Orumilá para criar o ser humano. Assim, ergue-se o homem, moldado da terra. Os corpos dos iniciados passam a integrar os lugares, visto que ao longo de sua vida, irão receber obrigações para atuarem nos rituais, realizados no espaço da casa cultual.

Ao final do período de recolhimento, dá-se a saída-de-santo, festa pública em que toda a comunidade é convidada para prestigiar o evento iniciatório, o renascimento espiritual do indivíduo. Nesse momento, a interação do orixá com o lugar sagrado demonstra sinais claros de uma religião que tem o espaço como organismo, corpo e coração da religiosidade. O orixá reverencia os presentes, saúda os atabaques e dança em volta do axé assentado na área da cumeeira, interior do barracão. Processa-se, assim, a gestação de um novo filho-de-santo.

Cozinha-de-santo

Os alimentos oferecidos nas festas públicas e nas celebrações aos orixás são produzidos na cozinha-de-santo. Esse espaço também se encontra na parte interna da casa e, dada a importância da alimentação nas religiões afro-brasileiras, conecta-se às demais dependências do ilê. Os alimentos consagrados aos orixás são depositados nos quartos-de-santo e confeccionados por meio de vários processos rituais ensinados às responsáveis pela comida-de-santo, as labassés. Os ebós[29] devem ser colocados em refratários especiais para cada tipo de orixá. O fogo deve ser mantido por manipulações específicas.

Recomenda-se que a cozinha-de-santo seja uma edificação interditada aos homens. A entrada estaria autorizada apenas às labassés e mulheres ligadas ao culto. O babalorixá é o único a dispor de livre acesso a esse espaço. Em algumas casas de culto, há uma cozinha específica para as refeições da rotina da casa. Denominada cozinha-de-orixá, igualmente sagrada, ali são preparados os alimentos destinados os orixás. Os utensílios são denominados *anajês* e alguidares. Refratários usados nos rituais, neles são colocados os alimentos ofertados aos deuses. Os anajês consistem em vasilhames de louça ou alumínio, revestidos com pintura esmaltada na cor branca. Os alguidares são confeccionados em barro, em formato oval ou arredondado. A organização das refeições segue uma lógica ritual e observam os tabus alimentares dos orixás, como o exemplo do dendê, interditado ao preparo das refeições de Oxalá.

Os lugares de culto mais afastados organizam suas cozinhas-de-santo na parte externa. Nesse

29 Ebós são alimentos rituais destinados aos orixás. Sua oferta é acompanhada por cânticos. Os adeptos acreditam que os Ebós são formas de reverenciar os orixás. Além disso, costuma-se ofertar esses alimentos como forma de agradecimento a alguma realização alcançada pelo filho-de-santo.

39, 40 e 41. Filhas-de-santo do terreiro de Pai Júlio de Logun-Edé, Egbé Onigbadamu

espaço sagrado não são realizadas refeições e nem a feitura de alimentos profanos. Para isso, há uma cozinha em separado, dispondo de utensílios, mesas e cadeiras exclusivos.

A alimentação em uma casa de candomblé é essencial para o processo de transmissão e troca de energias, visto que a comida-de-santo, quando servida aos deuses, são ofertadas sob a orientação de preceitos, gestos e palavras, cujo domínio é restrito ao povo-de-santo. O alimento é sagrado e por isso recebe atenções especiais. Dos animais sacrificados se retira a carne que serve de complemento às refeições humanas, aos orixás destina-se apenas o sangue. Assim, acentua-se a relação entre orixás e seus filhos, visto que o mesmo alimento oferecido às divindades serve a mesa da casa. É importante mencionar que, nas celebrações, ao final, convidados, filhos-de-santo e sacerdotes dividirão a mesa. Nesse contexto, os iniciados sentados à mesa pedem a bênção da iyalorixá e do babalorixá antes de se sentarem, uma forma de agradecer por aquela refeição.

Conforme registramos, as casas de culto que se encontram nos centros urbanos se caracterizam pelo espaço reduzido. Por esse motivo a divisão dos alimentos profanos e sagrados ocorre de maneira cuidadosa: em armários distintos são colocados todos os utensílios usados pelas labassés no preparo dos alimentos rituais e, em alguns casos, o fogão à lenha caracteriza essa separação. Em outro local, encontram-se os vasilhames utilizados pelos membros da casa, talheres, panelas e pratos, guardados em armários próprios. Em geral, o preparo dos alimentos profanos ocorre no fogão a gás, reservado apenas para tal finalidade. As cozinhas são construídas de acordo com as dimensões do espaço sagrado, ora com grandes proporções, ora modestamente edificadas. Ainda assim, todas cumprem as mesmas funções litúrgicas necessárias à manutenção das atividades das casas de candomblé.

Ilê Ifá: o quarto-de-jogo

O agenciamento de todos os movimentos da casa cultual, seus ritos, datas das festividades, atividades de iniciação, obrigações, decisões sobre a posição das edificações e do culto a determinados orixás, além das orientações da vida dos sacerdotes e dos filhos-de-santo que os cercam, tem origem no quarto-de-jogo, o Ilê Ifá.

A comunidade local, que não está inserida nesse universo religioso, por vezes, faz uso do Oráculo de Ifá com o propósito de aplacar suas angústias, pois se reconhecem reféns da inevitável suspeita sobre o futuro, característica inescapável ao gênero humano. O futuro é o *outro* que nos induz a ponderar os caminhos e descaminhos que podem se nos apresentar. Essa dúvida faz os homens recorrerem às práticas divinatórias.

A ancestralidade do jogo de búzios, portanto, é um ato de rememoração que direciona olhares ao futuro. Essa perspectiva nos permite argumentar que o sacerdote, no momento do jogo de búzios, recorre a memórias delegadas a ele no ato de aprendizagem sobre os segredos do oráculo. Assim, o passado

(memória), o presente (instante do jogo) e o futuro (horizonte de incertezas humanas) se fundem em uma direção, vez que a memória nunca resultará da oposição ou separação entre passado, presente e futuro[30]. A ação oracular, assim, se processa nesse limiar, na destinação apresentada pelo jogo de búzios e na memória a que invariavelmente se recorre no momento de leitura do oráculo.

Recorre-se ao *oráculo de Ifá* de modo que os búzios se pronunciem quanto ao orixá com o qual se relaciona o consulente. Também são revelados, por meio do jogo de búzios, os itinerários a serem percorridos pelo terreiro e por seus membros. Pelo oráculo é reconhecida a necessidade espiritual de cada adepto, até mesmo se alguns deles têm por missão espiritual dar origem a sua própria casa religiosa.

O perfil social dos que buscam por esse auxílio é diversificado: vai desde membros da comunidade de terreiro, até pessoas fora do círculo religioso afro-brasileiro. Dessa maneira, uma vez mais, o espaço sagrado passa a fazer parte do mundo profano. Trazidas pelos consulentes, dúvidas da ordem do profano se mesclam a ensinamentos e orientações originados dos deuses. O quarto-de-jogo, como os demais espaços, também recebe consagrações. Na maioria dos casos, além do auxílio financeiro dos filhos-de-santo, a origem dos recursos para as despesas do lugar de culto se origina dessa prática divinatória.

Dependências pessoais

Por vezes, as dependências privadas dos sacerdotes se alocam no mesmo terreno onde funciona a casa de culto. No entanto, os espaços sagrados não são afetados pela moradia profana, vez que, consagrados e delimitados, seus usos se dão de acordo com o repertório litúrgico da casa. Os iniciados que receberam a missão espiritual de dar início a uma casa religiosa o fazem conforme os recursos financeiros de que dispõem.

De modo geral, esses ilês serão erguidos no mesmo espaço em que se edificaram as residências particulares dos sacerdotes. Trata-se de casas comuns, com quartos, salas, banheiros e cozinha, que, quando da (re)organização dos espaços sagrados, são adequadas de maneira que possam acomodar todos os elementos da tradição religiosa. A reforma redefine os espaços para que seja edificado o barracão, os quartos dedicados aos orixás e o local de culto aos ancestrais. Para as atividades oraculares, que possibilita parte dos recursos financeiros dos ilês, define-se o quarto de jogo, o ilê Ifá.

Após modificações, a arquitetura dessas casas, de modo geral, passa a contar com o barracão à frente do lote, os quartos-de-santo, assentamentos e os quartos e eguns são construídos de modo a ficarem reservados apenas aos rituais. A cozinha

30 Cf. Fernando Catroga. "Memória e História". In: Sandra Jatahy Pesavento (org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Ed. Universidade-UFRGS, 2001.

42. Detalhes do Opó Ifá no Quarto-de-Jogo do Mansu Bantu Obaluaiê e Oxum, de Mãe Passarinho

também é adaptada e, normalmente, instalam-se armários reservados para a guarda dos utensílios usados pelas labassés. Essa divisão se dá em respeito aos preceitos da religiosidade.

Um exemplo dessa reconstrução pode ser visto no Manso Banto Obaluaiê e Oxum, um terreiro de Angola ligado ao Axé Bate Folhinha, sob a liderança de Jacira Travassos, conhecida pela comunidade religiosa como Mãe Passarinha. Localizado em Valparaíso de Goiás, município do Entorno do DF, o *manso* (casa religiosa) se situa em área urbana, em lote de dimensões reduzidas: a iyalorixá ressalta que sua casa necessitou ser reformada para acomodar os itens sagrados. A casa de Mãe Passarinha, assim, exemplifica a estrutura recorrente dos terreiros integrados à malha urbana. Nesse contexto, a divisão do espaço litúrgico e de uso pessoal (privado) é demarcada, normalmente, pelos símbolos e recintos de valor religioso.

Mesmo assim, as dependências pessoais, a que tivemos acesso, nos permitem afirmar que muitas vezes os espaços profanos, de alguma forma, contam com elementos sagrados. São fotografias de iniciações ou de atividades ligadas às casas que podem ser visualizadas em quadros na parede ou em estantes. Há, por vezes, imagens de antigos sacerdotes ou de pessoas importantes para o culto, que têm sua memória valorizada pela trajetória que cumpriram em defesa das tradições de seu axé.

Em casas afastadas dos centros urbanos, verificamos, não raro, edificações sagradas completamente autônomas em relação às dependências pessoais.

O barracão e as demais edificações separam-se da residência do sacerdote (ou de outros membros da comunidade religiosa). Ressalta-se que a maioria dos sacerdotes reside nos terreiros que dirigem. Mesmo assim, algumas das lideranças residem em locais distantes do terreiro, até mesmo em outros municípios ou regiões administrativas.

Vários sacerdotes exercem suas atividades profissionais como funcionários públicos, outros como professores (níveis fundamental, médio e superior). Alguns são profissionais liberais, empresários ou estão ligados a diversas áreas da saúde, atuando em consultórios particulares e em hospitais. Ao se "afastarem" dos ilês, os sacerdotes, no mais das vezes, mobilizam zeladores para que cuidem das instalações, da criação e das plantas do lugar. Além disso, as atividades semanais de limpeza do espaço, os ossés, ato reconhecido como próprio da liturgia, normalmente é desempenhado pelos filhos-de-santo.

Santos, caboclos e orixás: os espaços sagrados na Umbanda

No que se refere à Umbanda, suas casas, templos e tendas se localizam, predominantemente, nos centros urbanos e, em menor número, em áreas rurais. Isso nos faz revalidar a imagem da Umbanda como religião cosmopolita[31]. No decorrer do inventário, visitamos terreiros fixados mesmo em regiões administrativas do DF mais antigas e densamente habitadas, como o Plano Piloto, o Cruzeiro e Núcleo Bandeirante. Portanto, áreas de intenso comércio, de propriedades valorizadas e tendentes à especulação imobiliária. Por outro lado, como sinalizamos, há também os lugares de culto distantes dos centros urbanos, de que são exemplos: Centro Espiritual Cosme e Damião, Templo Espírita Claunech, e a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino. Terreiros de Umbanda estabelecidos nos arredores da Capital e que dispõem de áreas verdes.

Igualmente foram contemplados pelas visitas da equipe de pesquisa templos localizados em áreas de perfil socioeconômico diverso: setores de Ceilândia, Taguatinga, Sobradinho II; e municípios do Entorno, como Valparaíso, Águas Lindas de Goiás, Planaltina de Goiás. Nesse universo, encontram-se terreiros inscritos na periferia dessas cidades. Trata-se de casas simples erguidas para o culto. Espaços reduzidos, sim, porém verdadeiramente dedicados à prática religiosa.

Ressalta-se que a Umbanda é constantemente reinterpretada e cada sacerdote possui maneiras distintas de acomodar o culto em conformidade com

31 A Umbanda é uma religião que surgiu com o crescimento industrial, associado ao fenômeno urbano assistido pelo Brasil no século XX. Para o sociólogo Lísias Nogueira Negrão, a própria estruturação das cidades influenciaram a Umbanda, de modo que "as interpretações sociológicas sobre o nascimento da umbanda assentam-se, como não poderia deixar de ser, em sua tríplice condição de religião nacional, surgida e consolidada no momento da expansão do sistema urbano industrial do segundo quartel do século, justamente nos centros urbanos mais importantes das regiões mais desenvolvidas do país. Cf. Lísias Nogueira Negrão. *Entre A Cruz e A Encruzilhada*: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

43. Gongá (Altar) da Associação Espírita Pai Francisco

o espaço e com os recursos financeiros de que dispõem. Por mais que essa reconfiguração instaure distinções estruturais entre as casas, há elementos constitutivos do lugar que devem ser incorporados ao culto, característica que nos permite visualizar similaridades entre os locais sagrados. É deste modo que passamos a apresentar os lugares consagrados à Umbanda.

A Umbanda é uma religião de imagens, cuja iconografia ornamenta os espaços sagrados. Estatuetas, quadros, desenhos e pinturas, estão em toda parte, demarcando os espaços reservados às atividades religiosas. Dessa forma, o conjunto dessas imagens informa o sagrado e contribui de modo decisivo para o arranjo do ambiente adequado à manutenção litúrgica do lugar de culto. Também a multiplicidade de entes cultuados nesse segmento religioso – devidamente representados por imagens que povoam os terreiros – nos possibilita compreender melhor a configuração dos espaços das casas umbandistas.

Os orixás, associados aos santos católicos, os caboclos, exus, pombajiras, pretos-velhos, marinheiros, e demais entidades compõem o extenso quadro de divindades cultuadas, elas que operam como dinamizadores e qualificadores do espaço sagrado. De posse do material produzido em campo, podemos afirmar que os espaços sagrados obedecem a uma estruturação simbólica, ainda que as casas apresentem diferenças arquitetônicas.

44. Estatuetas de exus. Tronqueira da Tenda Espírita Mata Virgem e Caboclo Caçador Ventania da Mata, de Mãe Rita de Yemanjá.

O limiar e as edificações externas

As entradas das casas são guardadas pelos exus. Esses se veem representados por estatuetas normalmente abrigadas em modestas edificações denominadas tronqueiras ou porteiras. Acredita-se que essa divindade é responsável por guardar de modo zeloso o espaço sagrado, como afirma Mestre Aramaty: "Exu é o guardião, protege a casa não só fisicamente, mas astralmente." As imagens dos exus presentes nas tronqueiras são acompanhadas de velas coloridas e bebidas, além de um conjunto de elementos qualificadores dessas entidades. Por exemplo, tridentes, espadas e punhais confeccionados em metal.

A tronqueira não é um quarto de grandes proporções. Trata-se de um nicho em alvenaria, cujas dimensões espaciais não se assemelham às dos quarto-de-santo. São altares erguidos ao rés-do-chão. Essa edificação concentra expressivo simbolismo, demarca a fronteira entre espaço sagrado e profano, limiar que recebe consagrações, por meio de firmezas: o ritual de sacralização e proteção dos espaços na umbanda.

Assinalamos que os exus integrados à umbanda não correspondem ao orixá Exu cultuado no candomblé. Trata-se de entidades que assumem roupagens e denominações múltiplas: Tranca-Rua, Exu Mirim, Exu Caveira, Exu Sete Encruzilhadas, Zé Pelintra, Maria Padilha, Maria Sete Saias. Todos possuem particularidades, seja na forma de dançar, interagir com os adeptos e mesmo em suas representações.

Para os adeptos, a tronqueira, dada a preparação das firmezas[32], concentra poderes comprometidos com a neutralização da influência de "energias negativas" que eventualmente possa atingir o local sagrado, desarmonizando, dessa forma, as ações rituais e as relações entre os religiosos do lugar de culto. O posicionamento da tronqueira se dá de acordo com as dimensões espaciais dos terreiros. Ainda assim, normalmente, encontra-se ao lado do portão principal ou próxima à porta que dá acesso ao espaço sagrado. A tronqueira, desta maneira, possui uma função importante: a de salvaguardar o terreiro e seus frequentadores.

Passada a entrada principal, na parte externa, pode-se visualizar a Casa das Almas, que consiste em uma edificação consignada ao culto dos ancestrais. O estabelecimento de edificações orientadas ao culto dos antepassados, que contribuíram para a formação do culto e, por seguirem atuando no campo espiritual em favor do terreiro, são importantes para a preservação da tradição religiosa. Esse fato revela o respeito creditado às origens e a seus protagonistas, os ancestrais. Além dos antepassados cultuados pelas casas e por seus adeptos, os que frequentam

32 Firmezas são rituais que consagram os símbolos e demarcam os espaços utilizados no culto às entidades da Umbanda. Em geral, as firmezas são ornamentadas com flores, velas e copos com água e bebidas, além de possíveis alimentos votivos destinados aos orixás.

as celebrações nas casas de umbanda (denominadas giras) rogam por seus mortos nessa edificação, ao acenderem velas e ao realizarem pedidos de auxílio espiritual a seus entes desencarnados. As Almas são homenageadas em datas determinadas, de acordo com o calendário litúrgico de cada casa. Às segundas-feiras, normalmente, acendem-se velas dentro dessa edificação.

Semelhantemente dedicado à memória dos antepassados e também situado na parte externa das casas cultuais, o *cruzeiro das almas* corresponde a um dos elementos centrais na configuração de um terreiro de Umbanda. Aos pés da cruz, em algumas casas, são depositadas oferendas, flores, determinadas plantas e velas. Além da reverência aos ancestrais, no *cruzeiro* os umbandistas pedem bênçãos e curas, e também agradecem as graças recebidas.

A parte externa das casas localizadas nas cidades normalmente não é ampla. As edificações do limiar, em geral, estão nas laterais ou acima do portão principal. A casa e o cruzeiro das almas se acham, por vezes, próximos às tronqueiras e aos demais elementos que compõem o limiar das casas. Há casos que, considerada a extensão do terreno em que a casa foi erguida, identifica-se o plantio de árvores de pequeno porte. Algumas delas, fazem uso de jardins para o cultivo de ervas a serem empregadas nos rituais e dão manutenção às plantas sagradas que representam as entidades. As folhas são utilizadas em banhos e no momento da incorporação de algumas entidades, como os pretos-velhos, que utilizam galhos de alecrim, além das folhas de tabaco. As ervas também são utilizadas para benzimentos e banhos rituais, além de utilizadas nos altares e congás como itens de ornamentação e aromatizantes do salão principal.

Nas áreas rurais, as plantas nativas são preservadas e igualmente empregadas no culto. Nas casas dessas localidades também são edificados jardins para o cultivo de folhas e ervas a serem aproveitadas no culto às entidades e aos orixás. Essas entidades, a exemplo do que ocorre no candomblé, relacionam-se a folhas e ervas específicas, as quais são adotadas pelos adeptos para a efetivação dos trabalhos espirituais e preparo dos alimentos de caráter sagrado.

Um exemplo desse cultivo de plantas sagradas pode ser visualizado na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, casa de culto localizada na área rural de Planaltina-GO, sob a direção de Mestre Aramaty. Aproveitando-se do rico bioma do Cerrado, nessa casa religiosa há uma preocupação com a preservação das plantas nativas: *todas as folhas do cerrado utilizadas nos rituais estão presentes no terreno. A casa conta ainda com uma horta, onde são cultivadas as ervas específicas das quarenta e nove entidades que incorporam no templo*[33].

33 Mestra Aramaty, entrevista cedida à equipe de pesquisadores em 04/04/2010.

Espaço interno: Congá, Camarinha, símbolos e linguagem ritual

O espaço interno que caracteriza os terreiros de umbanda normalmente prevê a existência de altares, salas e uma série de imagens que se somam aos cenários da casa religiosa. Os lugares sagrados da Umbanda e seus espaços rituais, estruturalmente, acham-se interconectados, de modo que essa organização espacial implica um percurso, uma faixa de transição que liga o espaço sagrado ao profano orientada por um conjunto de símbolos[34] demarcadores dessa passagem.

Por essa faixa de transição, chega-se ao espaço interior. O salão central (barracão) é de certo das edificações uma das mais importantes das casas umbandistas. Nele são realizadas as festas e os atendimentos mediúnicos ao grande público. No barracão, as entidades incorporam nos médiuns. Pretos-velhos, exus, orixás, pombajiras, marinheiros, boiadeiros, ciganas etc. Dessa multiplicidade de entidades temos que cada uma delas se manifesta com características próprias. As festas públicas, conhecidas como giras, são acompanhadas, em alguns casos, de cânticos rituais demarcados pelo ritmo dos atabaques e entoados em harmonia com a celebração. Por vezes, o salão é dividido com a assistência, espaço destinado à acomodação do público, que é separado: normalmente, homens à direita e mulheres à esquerda. Em dias de festa, a ornamentação do barracão é feita com flores, plantas, velas e frutas, colocadas no Congá. As plantas utilizadas nessa ornamentação são características. Os arranjos com folhas e ervas são confeccionados sempre levando em consideração a entidade a ser homenageada ou as que irão se manifestar no ritual.

Considerado o número expressivo de entidades presentes na Umbanda, nos vários terreiros elas são distribuídas em falanges ou linhas. Essa divisão tem como objetivo classificar e organizar a grande variedade de entidades cultuadas[35]. E também orienta os adeptos na seleção das ervas apropriadas para uso nos cultos, banhos, benzimentos e na aromatização dos espaços sagrados.

Segundo a bibliografia corrente sobre o assunto, tradicionalmente são sete as linhas da Umbanda. Dentre elas: linhas de Oxalá, Yemanjá, Xangô, Linha de Ogum, Linha Oxossi, Linha das Crianças e Linha de Pretos-Velhos. Há a linha do Oriente, da qual os ciganos fazem parte e também a linha das Almas[36]. Ressalta-se que as linhas e falanges não são comuns às casas, cada sacerdote interpreta a "energia" ou a "vibração" das entidades com certa autonomia, em conformidade com a doutrina da umbanda com

34 Ordep Serra. *No caminho de Aruanda*: a umbanda candanga revisitada. Revista Afro-Ásia, disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n25_26_p215.pdf.

35 Vagner Gonçalves da Silva. Op. Cit. página 120.

36 Idem.

qual esse se filie. Ainda assim, é por meio dessa divisão que se determinam as plantas utilizadas nos cultos, das quais podemos citar alguns exemplos: arnica, arruda, hortelã, erva de Santa Luzia e folhas de palmeira. Além de um sem-número de ervas, cujos poderes curativos e funções litúrgicas são muitos e deles não vamos nos ocupar.

Passemos ao *congá* (também denominado *peji*), àquele que corresponde ao altar da umbanda. Em geral, localiza-se em uma das extremidades do barracão, de frente para a assistência. Nesse altar se acham algumas das firmezas da casa, o ponto de energia, a que os adeptos denominam força. No congá, ainda, concentra-se fração expressiva da iconografia do lugar de culto. Pois nele são acomodadas imagens (em gesso, madeira, barro e outros materiais) de santos católicos, pretos-velhos, erês, orixás e outras entidades cultuadas pela casa. Por vezes, junto ao altar, ergue-se uma fonte dedicada à Iemanjá (ou a Oxum) e suas águas são empregadas no preenchimento das quartinhas e em banhos rituais.

Algumas casas mantêm outros altares dedicados às divindades, como na Tenda Espírita Mata Virgem e Caboclo Caçador da Mata, sob a direção de Mãe Rita, em Sobradinho. Ali há altares externos dedicados aos Pretos-Velhos e a Omolu, associado ao santo católico São Sebastião. A primeira edificação é enfeitada com várias imagens dos Pretos-Velhos e quadros representativos dessa entidade. O segundo altar possui uma imagem de São Sebastião e um quadro de São Lázaro que indicam o sincretismo com o orixá Omolu. As ferramentas desse orixá também podem ser identificadas. Por exemplo, o *azé*, parte da indumentária que cobre a cabeça e o rosto desse orixá. Há também quartinhas com água, vasos com flores e ramos de arruda.

O culto às imagens não se restringe ao *congá*. Há quartos edificados contiguamente ao salão principal ou situados em outros espaços do lugar sagrado, de que são exemplos, as cafuas, situadas na parte externa. As cafuas consistem em edificações dedicadas a exus e pombajiras. Nesses quartos são ofertadas bebidas, velas e flores a essas entidades, realizadas orações e entoados os pontos[37] de exus. A Tenda Espírita Palácio de Iemanjá nos serve de exemplo. Nela, além do barracão central, acha-se um salão dedicado exclusivamente ao culto de exus e pombajiras. Com o altar ornamentado com as cores dessas entidades, o salão possui assistência particular e também atabaques que, tocados no acompanhamento das cantigas, são percutidos em ritmos específicos para a linha de exus e pombajiras. Dessa forma, ressaltando a particularidade do culto a essas entidades.

37 Pontos são os cânticos entoados coletivamente. Há, na liturgia, a previsão de cânticos específicos para cada linha de entidades cultuadas na Umbanda. Há também os cantos reservados aos Orixás, entoados em português, diferentemente de algumas casas de candomblé. Os pontos se empenham na convocação das divindades, espécie de prece cantada para conclamar os entes sobre-humanos. De acordo com o desdobramento das cerimônias, pontos distintos são entoados, para convocar, chamá-los a dançar e marcar o momento da despedida das entidades.

45. Centro Espírita Assistencial
Nossa Senhora da Glória

46. Ponto riscado de Elegbara. Terreiro de Raul de Xangô

47. Ponto de Ogum da Floresta, entidade regente do Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua

Ao longo das dependências físicas do lugar sagrado da umbanda, observa-se a presença de desenhos feitos no chão, em madeira ou mármore. São esses os pontos riscados que, a depender da característica da entidade, podem ser adornados com flores, velas, quartinhas, taças ou copos com água, vinhos, cigarrilhas, charutos e frutas. Esses pontos se destinam ao registro das entidades cultuadas pela tradição do terreiro. Tais símbolos são diferenciados entre si e estabelecem uma espécie de impressão digital das entidades por eles representadas. Esses sinais comportam flechas, raízes, chaves, triângulos e podem ser desenhados por ocasião dos ritos públicos ou mesmo em momentos específicos e locais restritos aos membros da casa. Essa linguagem gráfica consiste em uma codificação ritualístico-simbólica que permite identificar para os da comunidade religiosa os atributos das entidades que lhes dão assistência.

Os pontos riscados também definem o lugar em que a força da casa se encontra. Em dias de rito, diferentes pontos são riscados pelas entidades que nos médiuns incorporaram. Considerada a riqueza iconográfica da religiosidade umbandista, essa linguagem afirma, uma vez mais, que os símbolos se apresentam em harmonia com o lugar de culto, vez que esses pontos riscados não apenas indicam a presença das entidades, mas expressam valores e princípios diversos: o cosmos, a retidão, a justiça, a natureza, a supremacia divina. Atributos correspondentes aos arquétipos dos entes sobre-humanos que formam o sagrado umbandista.

As celebrações de umbanda, de modo geral, prevêem o uso de alimentos rituais, prática que também se observa nos terreiros associados às nações do candomblé. As cerimônias públicos recebem um grande número de membros da comunidade local e em dias específicos, particularmente nas celebrações em homenagem às entidades, são servidos alimentos. A festa de erês, entidades de natureza infantil, é uma dessas celebrações públicas, na qual as crianças da comunidade recebem doces e balas.

Os centros umbandistas denominam cozinha-de-santo o local em que são preparados os alimentos rituais e demais refeições. Nas cozinhas-de-santo das comunidades umbandistas, a exemplo do que identificamos no candomblé, os alimentos e utensílios sagrados são separados de acordo com as características de cada orixá. Diferentemente do Candomblé, nas casas que se assumem ligadas à Umbanda Tradicional, não realizam sacrifícios de animais. Os atos de oferta são realizados tendo como recursos flores, velas e frutas.

As práticas oraculares da Umbanda não se resumem ao jogo de búzios. A arte divinatória de alguns terreiros é desenvolvida ao prever como recurso o jogo de cartas ou mesmo o uso de zodíacos. As consultas aos oráculos se realizam, em regra, no interior do quarto-de-jogos. Essas atividades se somam aos meios pelos quais a comunidade-de-terreiro pode gerar a renda necessária para manutenção de seu culto. Há ainda o atendimento oracular prestado pelas entidades que, incorporadas, ouvem e aconselham aqueles que buscam por orientação. Consulentes que, segundo observamos, conformam um perfil social diversificado. Esse atendimento é gratuito e ocorre nas giras, festas abertas ao público.

A manutenção do lugar de culto só é possível mediante doações e mensalidades em valores honradas pelos membros da comunidade. Aqueles que não podem contribuir com quantias em dinheiro se prontificam, por sua vez, a somar com a limpeza e a preservação do espaço sagrado. Ou seja, todos (senão a maioria) da comunidade se envolvem diretamente com a sustentação do lugar de culto.

* * *

Por força da expansão da mancha urbana, da especulação imobiliária e da carência de marcos legais regulamentando a ocupação do solo, parte das casas vem sofrendo os reveses do crescimento desordenado e do inchaço urbano que assolam o sítio inventariado. São as casas de culto, no entanto, que abrigam e preservam um extenso conjunto de referências culturais associadas às múltiplas religiosidades afro-brasileiras inventariadas pela pesquisa. Para que elas possam ser perpetuadas, é necessário garantir-lhes condições infra estruturais mínimas (regularização fundiária, recuperação de áreas ambientais degradadas, eventuais obras de saneamento básico). Esperamos que este capítulo auxilie nesse processo, fornecendo subsídios e informações básicas para a possível condução de ações concretas e projetos governamentais que levem em conta a especificidade, as demandas e as necessidades próprias do povo-de-santo.

CAPÍTULO 3

Aprender e repassar:

cargos, ofícios e modos de fazer das religiões afro-brasileiras do DF e Enatorno

Eurípedes Luiz Ramos Júnior[1]

Quando o conhecimento das coisas de Deus chegou até o homem, seu instinto natural o preveniu de que entre os dois mundos, òrun e o àiyé, o espiritual e o natural, havia uma fina demarcação que não poderia ser ultrapassada, exceto com as precauções adequadas. Naturalmente, pensou-se em utilizar os atributos de uma pessoa devidamente preparada para fazer contato com o "sagrado", sem correr o risco de destruição, ao mesmo tempo que fosse devidamente "humano" para fazer contato íntimo com o homem e não afligi-lo. Assim, surgiu a necessidade de um mediador. Uma pessoa em contato com os objetos sagrados e o homem, que conhecesse ambos e falasse em nome um do outro, mantendo relações íntimas entre as pessoas e as divindades, conforme a expressão Ákóso ninú mimó – "Dirigir as coisas sagradas"[2].

1 Graduado em história pela Universidade Estadual de Goiás (UEG) e pós-graduando em Metodologia de Ensino da História e da Geografia pelo Instituto Brasileiro de Educação (IBE). Participou deste Inventário Nacional de Referências Culturais por duas vezes: em 2010, na etapa de identificação, e em 2012, na fase de documentação que possibilitou a publicação do presente livro.

2 José Beniste. *Òrun Àiyé*: o encontro entre dois mundos. 6º Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, p. 230-231.

Não nos parece impróprio qualificar os lugares de culto de matriz afro-brasileira registrados neste Inventário Nacional de Referência Cultural (INRC) como "centros técnicos" de aprendizagem, preservação e repasse de ofícios e modo de saber[3] longamente enraizados na tradição das principais vertentes religiosas consideradas pela pesquisa. Na maior parte dos casos, o repertório de conhecimentos técnicos envolvidos na produção de bens culturais ou na prestação de serviços especializados é transmitido de maneira prática, gestual e performática, por meio, de um lado, da convivência e oralidade, demandando dos que chegam à observação atenta e, em parte, a imitação e, de outro, por rituais e processos iniciatórios, os quais serão apresentados na sequência.

Em ambos os casos, no interior das casas de culto, sobressai a presença de um processo de exposição às regras, costumes, valores, preceitos e orientações doutrinárias, performances da tradição ou linhagem religiosa à qual o adepto se filia. Ou seja, o adepto internaliza um sistema de disposição práticas e cognitivas que lhe permite realizar as atividades envolvidas com a dinâmica da casa.

Com efeito, diante do extenso material produzido, uma série de questões veio à tona. Dadas a profusão de ofícios e modos de fazer desenvolvidos pelas diversas expressões religiosas contempladas, quais os que mereceriam destaque para a reflexão a partir da qual se deu a construção deste capítulo? Por que razão ser-lhes-ia dado esse destaque? O que justificaria a escolha do ofício do alabê[4], por exemplo, e não identificar e desfilar os saberes do axogum?[5] Além desses questionamentos, tínhamos diante de nós a possibilidade de traçar um panorama descritivo a partir do qual ofício e oficiante fossem apresentados.

Se eleito esse último procedimento, como articular as diferenças e correspondências inerentes às muitas expressões religiosas contempladas e como inscrevê-las em um INRC destinado aos lugares de culto e não aos ofícios e modos de fazer? Ou ainda, como eleger na escrita uma dada atividade, atribuição, como sendo mais ou menos relevante do que outra quando os próprios sacerdotes responsáveis pela manutenção dos lugares de culto afirmam a equivalência, complementaridade e indissociabilidade entre um saber-fazer e outro?

---

3 Entendidos tal como apregoa o Manual do INRC: "Ofícios e modos de fazer – atividades desenvolvidas por atores sociais (especialistas) reconhecidos como conhecedores de técnicas e de matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. Este item refere-se à produção de objetos e à prestação de serviços que tenham sentidos práticos ou rituais, respectivamente. Entre estes encontram-se a carpintaria no sul da Bahia, a confecção de panelas de barro no Espírito Santo, a manipulação de plantas medicinais na Amazônia, a culinária em Goiás Velho, o benzimento nas várias regiões do país, as variantes regionais das técnicas construtivas, do processamento da mandioca ou da destilação da cana, entre muitos outros. Tal como no caso anterior, os modos de fazer não serão inventariados em abstrato, mas através de práticas de determinados executantes" (Manual do INRC, 2000, p. 31 – grifos nossos).

4 Responsável, precipuamente, por entoar os cânticos rituais.

5 Essencialmente, o *axogum* cuida de imolar os animais em ato religioso.

Na impossibilidade de segmentar, para fins descritivos, saberes e ofícios que, conforme acentuam os das comunidades-de-terreiro e ressoa na fala de suas lideranças, encontram-se inextricavelmente atados, decidimos levar a sério a equivalência e complementaridade anunciadas, e, no lugar de um sucinto panorama descritivo dos muitos saberes e modos de fazer, próprios das religiões afro-brasileiras, optamos por apresentar alguns ofícios e seus respectivos oficiantes. Tal decisão nos permitiu evidenciar, em alguma medida, essa interdependência que envolve ofícios e saberes especializados no âmbito dos cultos de matriz afro-brasileira. Avaliamos que a separação entre um saber-fazer e outro, a não ser para efeito didático, conduz a equívocos incontornáveis, a partir dos quais levianas afirmativas podem ser feitas.

Não é ao acaso, para dar um exemplo, que o axogun realiza o sacrifício animal. Para orientá-lo em seu ofício existem os zeladores-de-santo e os babalawôs, os quais, por meio dos jogos divinatórios, lhe dirão se a imolação precisa ser realizada, quando, como e onde a divindade deseja receber a oferenda e qual é o prato que deseja desfrutar. Por sua vez, visando preparar a comida sagrada, a iyábassé não sai ao terreiro para imolar o animal, pois, das mãos do axogum, especialista no assunto, ela deve receber o animal que, com perícia, foi sacrificado da maneira menos indolor possível. É também o axogum quem faz o corte da carne e a separação das partes que devem ser destinadas aos deuses e aos homens. Mas, antes do sacrifício, o alabê, responsável precipuamente por entoar os cânticos sagrados, em respeito ao animal, cantou em sua homenagem e o babalossaim, exímio conhecedor das ervas sagradas, colheu as folhas que, maceradas e infundidas em água, servirão para a sua purificação. A trama de relações pode ser estendida indefinidamente, mas, na sequência, confiamos, as interdependências serão mais bem demonstradas.

* * *

A noção de fazer, cara à maioria dos praticantes das religiões afro-brasileiras, não se restringe à produção física de bens culturais que tenham valor puramente utilitário, nem tampouco a prestação de serviços especializados. Embora presente nos lugares de culto, a ideia de fabricar algo que possa ter valor prático é atravessada e informada pela cosmovisão religiosa que orienta os adeptos. A partir dessa compreensão, parece-nos inapelável o reconhecimento de que a dimensão material e visível dos objetos não totaliza – e nem poderia – a existência dos mesmos.

Assim, os atos de cozinhar, entoar cantos, tocar ou produzir instrumentos musicais, entre outros, não são significativos dentro de uma casa de culto afro-brasileira se tais práticas não estiverem associadas à dimensão espiritual que, consoante às expressões religiosas enfocadas, jamais deve ser desconsiderada. Por força do reconhecimento conferido ao plano espiritual, o valor dos bens culturais produzidos pelo povo-de-santo não fica adstrito a sua utilidade. Importa, antes de tudo, que o bem produzido seja bom e, para sê-lo, o povo-de-santo - que conta com a intervenção divina dos orixás, inkices, voduns,

encantados, caboclos, pretos velhos e outras entidades que, como os Légua Boji Buá, família espiritual cultuada, sobretudo, no Maranhão, pelos praticantes do Terecô e Tambor de Mina Mata, prestam aconselhamento a todos os que os buscam – aprendeu a forjar um elemento especial.

Para além da matéria sensível, que evidencia a estética e dá forma e conteúdo às coisas, um tipo de fluido, denominado axé, é empregado na edificação de lugares e objetos, na sagração de pessoas, sobretudo daquelas que serão iniciados nos mistérios religiosos, e também na consagração de pedras, além de outros elementos que irão compor os assentamentos[6] das divindades. Por algumas das comunidades religiosas aqui enfocadas, o axé é frequentemente traduzido como a energia, a força vital capaz de animar tudo o que existe. O povo-de-santo sustenta que, a despeito de não ser visível, essa "força vital" pode ser sentida e sua presença, com o passar do tempo, precisa ser renovada por meio de rituais, durante os quais, preces, cânticos, danças, emprego de ervas, entre outros, são imprescindíveis. Axé também é ainda expressão de concordância – "Que assim seja" –, emitida pelo homem em resposta ao que o Ser Supremo lhe reserva como odu, isto é, caminho.

Do mesmo modo que as coisas do mundo físico precisam ser construídas para que se ofereçam aos homens, o axé só será originado e alcançará êxito se no momento de sua concepção forem empregados os elementos certos. Acontece que, semelhantemente à produção da maioria dos objetos concretos, esta "ortopraxia espiritual" reclama um saber especializado. Aquilo que aos olhos do homem profano pode parecer facilmente arranjado, para o religioso, ligado aos cultos afro-brasileiros, demanda técnica e envolve preceitos.

O ato de colher folhas, para citar um de muitos exemplos, pode ser visto por este homem profano da perspectiva acima descrita. Mas, para o crente, as folhas que serão utilizadas para as mais diferenciadas finalidades dentro de uma casa de culto, devem ser colhidas de modo ritualístico. O babalossaim[7] Rodrigo de Agué[8], conhecido dentro do ossainismo (culto a Ossain) como Babá Oparoní, destaca que não se deve proceder à retirada de folhas sem que antes se diga o ofó (palavra de encantamento) correspondente à erva que se deseja extrair.

Se tais palavras não forem ritualisticamente pronunciadas, o axé da folha não pode ser despertado. Babá Oparoní conta que, ao entrar na mata, saúda a

6 Assentamento é o nome dado ao rito por meio do qual se cria a ligação entre o indivíduo e os deuses. Faz parte deste rito a edificação de um arranjo contendo elementos consagrados a uma divindade específica.

7 Zelador do culto ao orixá Ossaim. À frente, falaremos sobre o ofício que compete a esse sacerdote.

8 Rodrigo de Agué é oriundo do Axé Iyá Mí Ypondá, o qual se vincula ao Candomblé da nação Ketu. De acordo com Rodrigo, o Iyá Mí Ypondá tem no sacerdote Mauro de Oxum, filho-de-santo do famoso babalorixá Valdomiro Baiano (Barulepê), uma referência.

floresta com a seguinte expressão: "igbô, mo jubá. Ewê, agô" (floresta, meus respeitos. Folha... me dê licença para retirá-la). Espécies de folhas diferentes reivindicam palavra de encantamento e sassaim (cântico sagrado em homenagem a Ossaim) específicos.

Ao entoar o canto "érú jéjé érú jéjé tauá ni móxá ni babá jê ô érú jéjé é ni euê ô"[9] Oparoní explica que a folha possui axé e, por isso, guarda o conhecimento dos costumes e tradições. O conhecimento dessas palavras e cânticos sagrados nos remete à outra dimensão dos cultos afro-brasileiros, a saber: a do aprendizado. É que, em algum momento de sua vida religiosa, aquele que sabe acordar o axé, que existe em cada coisa, precisou aprender como fazê-lo.

O repasse desses conhecimentos pode ser identificado nos terreiros e templos, *loci* privilegiados nos quais se evidencia a ocorrência do processo de capacitação impingido sobre o corpo de oficiantes, responsáveis pela prestação de serviços que tenham sentidos práticos e ritualísticos. Nesses locais de culto, o aprendizado é constante e se desenvolve por meio de **atitudes, ações** que devem ser realizadas dentro e fora dos espaços sagrados. A reverência que se deve prestar a determinados pontos de força da roça-de-santo, além de testificar o supradito, põe em relevo a fé que os religiosos dedicam aos axés "plantados". Fincados na terra ou alocados em pontos elevados das construções, o axé "plantado" é o fundamento material que conserva quantidade expressiva de energias necessárias ao regular desempenho de todas as atividades a serem realizadas. A própria longevidade da casa religiosa, afirma Mãe Railda[10], depende da força desses axés, os quais podem ter origem mineral, vegetal e animal.

Os atos, usos e costumes adotados pelo povo-de-terreiro são, em geral, fundamentados por meio dos itãs, mitos, sobretudo, cosmogônicos e antropogônicos, que narram histórias nas quais os deuses figuram como instrutores dos homens. Esses mitos, além de serem revividos pelas comunidades-de-terreiro, são por elas resignificados. Um dos itãs conta como os deuses capacitaram os homens a fabricar o fogão e, a partir dele, cozer os alimentos:

> "[...] Os deuses que governavam o mundo, Obatalá, Xangô, e Ifá, determinaram que, por ter se tornado feiticeiro tão poderoso, o homem deveria oferecer uma grande festa para os deuses, mas eles estavam fartos de comer comida crua e fria. [...] Assim, inspirado e protegido por Xangô, o homem inventou o fogão e pôde satisfazer as ordens dos três

9 Oliveira, Altair B. Cantando para os Orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 58. A tradução desse cântico, segundo Oliveira é: "conduz o carrego tranquilamente (serenamente), conduz o carrego tranquilamente, temos nosso conhecimento dos costumes e tradições que você tem, pai, (no sentido em que as folhas tiram os carregos de nós). Conduziu o carrego tranquilamente. Foi você, folha."

10 Iyálorixá do Axé Opó Afonjá Ilê Oxum, lugar de culto integrado à região do Entorno do Distrito Federal: Quadra 02, Chácara 17, setor de chácaras, Esplanada 02, Valparaíso de Goiás, GO.

> grandes orixás. Os orixás comeram comida cozida e gostaram muito. E permitiram ao homem comer delas também". (PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. p.257-258).

Do muito que há para ser destacado nesse itã, frisamos o seguinte: primeiro, o homem tornou-se feiticeiro poderoso. Segundo, mesmo depois de tornar-se feiticeiro poderoso, precisou aprender a fabricar o fogão. A primeira constatação marca o caráter processualístico do aprendizado nas religiões afro-brasileiras. A segunda, a perpetuidade desse aprendizado. Em ambos os pontos, a instrução conforma-se um vir-a-ser e somados, os dois eventos ligados à aprendizagem fundam a base sobre a qual assenta o conhecimento sagrado das religiões afro-brasileiras.

Mantenedoras de uma tradição que tem nos mitos um referencial de fé e prática, essas religiões, sobretudo por possuírem caráter iniciático[11], reclamam de seus membros o trânsito por um processo ao longo do qual se vai adquirindo os conhecimentos necessários à passagem para o nível de conhecimento seguinte. Assim, o aprendizado nos terreiros e templos, onde técnica e prática, necessariamente, devem se harmonizar, obedece a uma lógica mais ou menos fixa.

Ordinariamente, antes de estabelecer vínculos com uma casa de culto, os indivíduos se aproximam dela na condição de consulentes dos oráculos[12], divindades ou entidades. A partir daí, orientados ou por decisão própria, decidem prorrogar sua frequência nos lugares de culto. À medida que ocorre a identificação e o progressivo envolvimento do indivíduo com o lugar, ele pode vir a se tornar abiã[13], ndumbe[14], Ahuretè[15], a depender da vertente religiosa a que pretende se vincular.

Mesmo não tendo passado pelo processo de iniciação, o noviço já pode tomar parte em algumas atividades da casa, especialmente naquelas que não o expõem às energias espirituais mais influentes e não demandam prática e técnica mais elaboradas. O usual é que o noviço se dedique aos trabalhos domésticos de sua comunidade. Além de lavar pratos e varrer o chão, ele deve ajudar na organização das festas públicas: arrumar a mesa do jantar ou café da manhã, decorar o barracão e demais espaços para a recepção dos convidados.

---

11 Entendemos por dotadas de caráter iniciático as religiões que condicionam a passagem de seus membros, de um posto religioso a outro, à obtenção de determinados conhecimentos.

12 À frente, falaremos sobre algumas modalidades oraculares.

13 Designação pela qual é conhecido o pré-iniciado nos Candomblés da nação Ketu.

14 Designação pela qual é conhecido o pré-iniciado nos Candomblés da nação Angola.

15 Designação pela qual é conhecido o pré-iniciado nos Candomblés da nação Jêje.

50, 51 e 52. Ossés - limpeza e ornamentação - no Tumba Nzo Jimona Nzambi, terreiro de Tata Ngunz´tala

53. Serviço de manutenção (pintura) da Tenda Espírita Mata Virgem e Caboclo Caçador Ventania da Mata, de Mãe Rita de Yemanjá

54. Preparo de Padê de Exu. Cozinha-de-Santo do Ilê Axé Bara Leji

Em casos mais raros, poderão ter assentados os seus orixás, inkices ou voduns. O mais frequente, porém, é que tenham suas contas lavadas[16]. Caso suas divindades sejam assentadas, poderão ajudar em trabalhos mais complexos, dentre os quais, zelar pelos abrigos das divindades em geral e, particularmente, daquele destinado à divindade para a qual será futuramente iniciado. Desse modo, deverá manter as quartinhas[17] sempre cheias de água e, com seu trabalho, contribuir para que as divindades estejam continuamente bem alimentadas.

É no momento de preparar os alimentos que o neófito recebe a maior parte das instruções e repreensões. Enquanto a comida é feita, deve prestar muita atenção e fazer poucas, ou nenhuma, perguntas. Sua visão e audição devem estar despertas, pois, a qualquer momento, pode ver ou ouvir um segredo religioso, o qual, viajando por incontáveis gerações, lhe transmitirá o axé dos antepassados. Responsável por instruir os neófitos em relação aos segredos da culinária sagrada, a cozinheira-do-santo, conhecida nos Candomblés da nação Ketu como Iyábassé, e nos de Angola como Mametu Kifutu ou Kifumbeira, é a sacerdotisa responsável pelo preparo da comida sagrada a ser servida às divindades. A exemplo dos babalorixás e iyálorixás, pais e mães-de-santo, a cozinheira também é uma zeladora.

Versada no preparo dos alimentos sagrados, a iyábassé agencia como que um mundo a parte dentro dos terreiros, a cozinha-do-santo. Ponto do barracão que afirma sua singularidade a partir das diferenças que estabelece em relação à cozinha profana, onde se prepara a comida dos mortais, a cozinha-do-santo é tida pelos praticantes das religiões afro-brasileira como um lugar de destaque: "eu acredito que a maior parte dos segredos do Candomblé venha da cozinha. A cozinha, assim como o roncó, funciona como o útero do terreiro. Chamamos esse lugar de ilê idana, casa do fogo, e é nele que nascem todas as oferendas", comenta Pai Aurélio.

A cozinha também é o lugar onde os preceitos, que atravessam todo o universo constitutivo dos cultos, se fazem presentes de maneira acentuada. Geralmente, nesse ambiente, os homens que não recebem a manifestação de santas iyábás[18], não podem entrar. Detalhando o assunto, Tata Ngunz'tala ensina que

> Mesmo se for um homem, quem vai cozinhar não pode estar com roupa comum, tem que estar ao menos com uma roupa de ração e a mulher têm que estar de saia e com pano de

16 Ritual durante o qual os fios de contas, pertencentes ao neófito, passa por uma infusão contendo folhas maceradas. Posterior à lavagem, as contas serão usadas para proteger o não-iniciado de eventuais inconvenientes pelos quais poderia passar.

17 Moringa utilizada para conter a água sacralizada.

18 Orixás femininos.

> cabeça. A tradição diz que quem deve cozinhar é a mulher, mas se não tiver mulher o homem cozinha, o que não pode é o povo deixar de comer! Um homem enrola um pano na altura do tórax e vai cozinhar. Vai que um dia não tem nenhuma filha-de-santo, só chegaram os filhos Diala, filhos homens, e agora? Vai ficar todo mundo com fome? Não! Mas a preferência é dada às mulheres. Mas, se o homem for de Gongobira, ele pode cozinhar, se for de Angorô também pode.

De uma casa de culto para outra, contudo, pode haver maior ou menor rigidez em relação aos preceitos. O babalawô Fernando de Oxaguiã tem o seguinte posicionamento em relação ao tema cozinha-do-santo: "é onde se prepara as comidas sagradas, separada da outra cozinha, onde se prepara a comida dos moradores da 'roça'. Só entra mulher na cozinha, as iyábás, e a zeladora desse lugar é a iyábassé. A exceção do babalorixá, homem não entra".

Como se vê, dentro do espaço cozinha, rituais devem ser cumpridos e a ordem das coisas seguidas à risca. Nesse ambiente não existe o cozinhar "por rumo", expressão recorrente no linguajar das cozinheiras profanas que denota uma margem de discricionariedade no processo da produção alimentar. Na maioria dos terreiros visitados, dos muitos preceitos, dois se destacam recorrentemente: ao se utilizar do abano para acender o fogão à lenha, a cozinheira deve utilizar o instrumento movimentando-o, sempre, da direita para a esquerda e o fogão à lenha,

em hipótese alguma, deve ser apagado com outro elemento que não seja areia. A iyábassé do Ilê Axé Odé Opó Inlé, Ione de Oxossi, acrescenta que:

> A cozinheira-do-santo deve saber que Iyemanjá e Oxalá não comem sal. Deve saber que o dendê é quizila de Oxalá. Precisa ter ciência de que, nos preparos de Oxossi, não se deita mel e que Euá não come galinha, em resumo: ela deve saber todos os preceitos e ter boa memória porque o babalorixá não vai estar por perto o tempo todo para lembrá-la. Ela teve o tempo de abiã e iyáwô para aprender todas essas coisas, então, se algo der errado, em relação aos alimentos, a responsabilidade é dela. A iyábassê não pode ficar conversando o tempo todo enquanto cozinha. É preciso ficar em silêncio para entrar em sintonia com a oferenda que está sendo preparada e também para não se esquecer dos preceitos, porque há formas diferentes de se fazer uma mesma atividade: em determinadas ocasiões, o quiabo deve ser cortado em lascas, em outras, picadinho ou redondinho.

A simpatia das divindades, que se espera conquistar por meio dos manjares, só pode ser atraída se mantido o padrão do ofício, pois, apesar de serem "grandes comilões", como coloca Roger Bastide[19], os deuses são vigilantes em relação ao ponto de cozimento das iguarias, estão sempre de olho no cuidado que tem a iyábassé para com o prato que lhes será oferecido. Sobretudo, os deuses esperam que o alimento tenha "um sabor delicioso e um aroma apetitoso"[20]. É dever também da cozinheira-do-santo conhecer o temperamento de cada divindade. A iyábassé Ione de Oxossi afirma que:

> Odé, por suas características de caçador, não é um orixá que recebe a comida de qualquer jeito. Dias antes de preparar a comida desse orixá, nós vamos "buscá-lo" na mata e tentar "trazê-lo" pra nossa casa. Em reza, nós dizemos pra ele que em tal dia ele não precisa caçar porque sua comida vai estar pronta em um determinado lugar. Para fazer a comida desse orixá, nós colocamos o feijão fradinho de molho, pra inchar, depois, deixamos secar e, em seguida, ele é torrado. O alimento é simples e o processo de feitura deve ser rápido porque o Caçador Oxossi é um orixá que não tem tempo, nem paciência, pra ficar esperando a comida.

As características de comando que são peculiares à cozinheira-do-santo confere a iyabassé, além do

19 Idem, p. 331.

20 Idem, ibidem.

status hierárquico que possui, destacada posição no culto. Sendo a detentora do awô (segredo) alimentar, a iyábassé, por força do seu ofício, tem condições de recomendar ao neófito determinadas comportamentos como, por exemplo, o silêncio, anteriormente citado. Nesse sentido, a quietude, requerida do noviço, coopera para o seu próprio bem, já que é por meio dela que se apropria do segredo. Segundo Pai Aurélio T'ínlè[21]

> É a força do Candomblé, é onde nos seguramos. O segredo é que faz com que nossa religião milenar atravesse o tempo, forte como ela nasceu. Se se revela tudo, perde-se a essência, esvai-se o axé. O Candomblé é uma religião fechada porque nossa força está no segredo e, se você revela o segredo, o axé se dissipa. O segredo é a mola propulsora de tudo. Como o conhecimento no Candomblé ainda é passado oralmente, o segredo é importantíssimo. Não quero dizer com isso que praticamos coisas erradas e que, por isso, precisamos guardar segredo, mas, se antes de colocar uma pessoa na camarinha, eu disser tudo que vai acontecer lá, como essa pessoa vai receber o axé?

Tendo colhido junto à iyábassé algumas informações e segredos e, após vencer a etapa pré-iniciática, a qual não tem carência[22] estabelecida, o indivíduo deve passar pela iniciação propriamente dita e, como consequência direta, deixar de ser abiã para tornar-se iyáwô, deixar de ser ndumbe e passar a ser muzenza, de ahuretè passar a ser vodunsi. O processo de iniciação é, frequentemente, denominado "feitura-de-santo". Discorrendo sobre o assunto, o sacerdote Francisco Ngunz'tala explica:

> Nós usamos o termo "fazer santo", mas ele é coloquial. Como tento dar um olhar mais teológico, procuro dizer que a gente "faz cabeça" porque santo (divindade) cada um já tem o seu, já tem sua energia vital. O que a gente prepara é a cabeça e é no momento em que se vai conduzindo a "feitura" que você dá a identificação do santo. Têm vários santos que são caçadores, mas eles se distinguem porque, a depender do momento, pode ser um caçador que, além de caçar, também pesca, vai às águas. Pode ser um caçador mais velho ou mais jovial. Pode ser um caçador que também pastoreia. Então devemos sempre perguntar: "ele apenas caça ou também domestica os animais?" Tudo depende das particularidades do caçador!

Essa preocupação em identificar os traços característicos da divindade para a qual o noviço

21 Zelador-de-santo do Ilê Axé Odé Opó Ínlè. Esse terreiro localiza-se na DF 130, Km "0", Fazenda Mestre D'armas, chácara 08, Planaltina-DF.

22 Existem casos em que a pessoa passa uma vida inteira, dentro dos terreiros, na condição de não-iniciado.

está sendo consagrado é importante no processo de iniciação. A "feitura de santo errada", como é comumente conhecida a inexatidão no processo de "feitura de cabeça" pode provocar resultados catastróficos, levando, inclusive, o iniciado a trilhar um caminho que não é o seu. Na iminência de sofrer a tal "feitura de santo errada", Mãe Lúcia de Oxumarê conta como foi "salva" por um erê, entidade infantil:

> A primeira vez que "virei no santo" tinha sete anos de idade. Nessa época, eu vivia dentro do barracão (casa de culto) da minha avó e ela, sabendo da minha saúde frágil, pediu que o orixá não se manifestasse por algum tempo. Quando completei quatorze anos, Oxumarê voltou a "virar" em minha cabeça e, a partir de então, minha família se mobilizou no sentido de "fazer meu santo". Fui conduzida a diversos barracões, onde cada babalorixá dizia que minha cabeça pertencia a um orixá diferente. Inicialmente, tentaram me fazer de Oxum, mas não deu certo. Depois, tentaram me raspar de Iyemanjá, mas um erê tomou meus sentidos e me conduziu pra dentro de uma mata, localizada nos fundas da casa da minha avó. Depois de muito tempo, uma prima minha, ligada ao Candomblé da nação Angola, me encontrou e, conversando com o meu erê, ficou sabendo que ele não ia permitir que eu retornasse porque estavam querendo "fazer meu santo errado". Por conta dessa confusão, decidi me afastar da religião e só voltei a frequentá-la depois que completei vinte e um anos.

A intervenção das divindades e entidades, como no caso de Mãe Lúcia de Oxumarê, é, segundo Tata Ngunz'tala, o meio mais fidedigno de se evitar possíveis equívocos durante a "feitura". Cauteloso, o sacerdote dá sua opinião sobre o assunto:

> É até possível se falar em "feitura de santo errado", mas o maior problema é que tem gente instável. Pessoas que associam o santo às práticas cotidianas. Se ela "fizer o santo" e alguma coisa ruim acontecer, alguma pessoa da família morrer, por exemplo, ela atribui isso à "feitura de santo errado". Se perder o emprego, culpa logo o santo! As pessoas pensam que podem resolver os problemas da vida com a iniciação e iniciação não é para isso. Ela serve pra abrir a mutuê [cabeça] no sentido espiritual. É como se desabrochasse a consciência divina na pessoa. É esse o objetivo da iniciação. É claro que se eu tenho a mente aberta, iluminada, as coisas do dia-a-dia se resolverão com maior facilidade. Eu conheço gente que já teve quatro santos errados na cabeça. Em cada casa que chega, é um santo diferente que tem que ser feito! Daí diz: "não, agora concertou!", mas, se surgir qualquer problema, vai logo dizer que foi "santo errado". Por que a divindade, quando perguntada, "dijina uâne inkice?" (qual é o seu nome nkice?), não disse o nome certo?"

56. Jogo de búzios do Ilê Axé Bara Leji

Malgrado as ressalvas feitas, do ponto de vista técnico, contudo, o sacerdote reconhece ser possível a ocorrência de falhas no momento da "feitura de cabeça". O desconhecimento, o emprego errado ou a ausência de determinadas ervas e folhas, por exemplo, pode conduzir a "feitura" a resultados indesejados, até mesmo o não-nascimento (desabrochar) da divindade na cabeça do noviço. A utilização de elementos que representem quizila, tabu, para a divindade que "vai nascer" na cabeça do iniciado é capaz de provocar complicações físicas e, principalmente, espirituais.

A quizila, normalmente associada às proibições alimentares, pode ser melhor compreendida por meio do princípio de que, após a "feitura", não se deve comer do mesmo material de que é "feita" a cabeça. É que, durante o processo de iniciação, comidas são oferecidas às divindades que "habitarão" a cabeça do iniciando e, por esse motivo, depois da iniciação, não é aconselhável que o iniciado coma da mesma espécie de alimentos que foram servidos em oblação aos deuses. Por parte dos religiosos, a certeza de que a divindade pode "habitar" a cabeça é de tal forma insuspeitável que, durante a iniciação, ela é coberta por diversos alimentos, destinados à alimentação das divindades que nela vieram "morar". Mas o sucesso da "feitura de cabeça" depende também, como temos afirmado, da perícia daquele que trabalha em sua edificação e santificação.

Nas religiões afro-brasileiras em geral, antes da escolha daqueles que exercerão determinadas atribuições religiosas, os sacerdotes regentes realizam consultas às divindades para saber se o candidato goza de seus favores. O método de confirmação, para atestar se um indivíduo está apto a tomar parte nos serviços religiosos, pode variar, a depender da vertente religiosa que se segue. Mas, regularmente, a certificação se dá por meio da consulta aos búzios, ao oráculo Opelê-Ifá ou, mais raramente, pela manifestação das próprias divindades que, incorporadas nos médiuns, confirmam os candidatos aos cargos.

Os búzios, também conhecidos como cauris, são conchas brancas constituídas de frente e verso. A parte da frente é aberta e possui pequenos dentes e, por ter esse formato, é chamada de "boca do búzio". O babalorixá Aurélio T'ínlé afirma que por essa abertura os búzios falam aos consulentes: "O búzio é uma boca com dezesseis dentes em cima e outros dezesseis embaixo. Então, os búzios falam realmente". A parte traseira do búzio é fechada, mas quem os utiliza costuma abri-la para que possa haver equilíbrio na queda, no momento de seu arremesso ao tabuleiro sagrado. Esses tabuleiros, feitos de palha trançada, comportam muitos fios-de-conta coloridos, moedas, figas, adjá[23] e otá[24]. Tais objetos podem variar de acordo com os elementos que tradicionalmente são associados a um ou outro orixá.

23 Adjá ou adjarin é uma sineta feita de metal.

24 Pedra sagrada amplamente utilizada na litolatria candomblecista.

A formatação que o conjunto de búzios adquire ao ser lançado no tabuleiro também varia, mas todas as variações são chamadas de Odu (caminho). Dependendo de qual lado, fechado ou aberto, do búzio caia para cima, o odu recebe um nome particular, perfazendo o conjunto de dezesseis formações, as quais, segundo o pesquisador José Beniste[25], podem revelar setenta "caminhos". Por exigir estudo exaustivo e envolver técnica apurada, o jogo de búzios, na visão de Pai Aurélio, não é um sistema de adivinhação. Do ponto de vista desse sacerdote, o jogo encerra um método cujo domínio prático possibilita, dentre outras coisas, a antevisão do futuro. O babalawô Pai Fernando de Oxaguiã compartilha do mesmo ponto de vista de Pai Aurélio. Segundo Pai Fernando, o jogo de búzios tende para o estudo quântico da matéria e sua previsão é de tal modo ajustada que "o oráculo jamais dirá o que o consulente quer saber, mas dirá sempre o que ele precisa compreender", conclui o babalawô.

O sistema divinatório conhecido como Opelê-Ifá não utiliza búzios, mas dezesseis coquinhos, sementes de dendê, escolhidos minuciosamente em ato religioso. No culto Ifá, essas sementes recebem o nome de ikins. O babalawô[26] Gilson D'Ogum, iniciado no culto Ifá há vinte e dois anos, afirma que o Ikin é o próprio Orunmilá, orixá da adivinhação. As sementes ficam assentadas em uma cumbuca de madeira contendo um pó ritual de cor amarela e denominado Iyérosun. Além das sementes, os sacerdotes que operam o Opelê-Ifá utilizam um rosário feito com as lascas da casca de coco. Pai Fernando explica que é possível manejar o Opelê e os Ikins separadamente, ocasião em que funcionam como oráculos independentes.

Em lugar do tabuleiro de palha do jogo de búzios, o oráculo de Ifá se serve de uma bandeja de madeira retangular ou redonda, chamada Opon Ifá. Nessa bandeja são riscados os Tefás Odus, caminhos do jogo. Cada Odu tem um sinal particular. Esses sinais são as respostas de Orunmilá para o consulente. Mais do que no jogo de búzios, os Odus (caminhos) no Ifá totalizam 256 posições e, para cada uma, existem centenas de Orikis[27].

A própria consulta aos instrumentos divinatórios prevê a adesão a um ofício e o emprego de um saber especializado. E mesmo existindo aqueles que são peritos nesse ofício, grande parte das mães e pais-de-santo revelam domínio sobre o jogo de búzios. O mesmo não acontece com o oráculo de Ifá, pois, além de existirem diferenças entre os dois sistemas de predição, como demonstrado, o Opelê-Ifá, de manuseio mais complexo, é tradicionalmente reservado ao gênero masculino.

---

25 Idem, p. 111.

26 Zelador-de-santo do Ilê Alaketu Axé Ogum Tundji, terreiro da nação Ketu situado na QD 07, Rua 04, LT 15, Bairro Francarole, Cidade Osfaya-GO.

27 Do iorubá: orí (cabeça) + ki (saudar). O oriki é um tipo de reza, uma saudação ao orixá que habita a cabeça.

A importância dos oráculos para o culto às divindades é insuspeitável e seu valor é reconhecido pela tradição religiosa, dentre outras coisas, por tornarem manifesta a escolha das divindades no que diz respeito à escolha do corpo de oficiantes que irão agenciar os trabalhos de uma dada casa religiosa. Em geral, são os oráculos que revelam se o indivíduo tem "carrego"[28], isto é, dom, para o desempenho de uma determinada incumbência.

Como os fundamentos de fé das religiões afro-brasileiras estabelecem que a resposta da consulta oracular seja dada pelas próprias divindades, além de revelar o talento de cada um, a mensagem dos jogos divinatórios também incute no indivíduo a convicção de que ele foi designado pelas divindades para desempenhar determinado ofício. Imbuído dessa mensagem, o escolhido dos deuses se esmera para dar conta das responsabilidades que lhe foram confiadas.

No princípio, quando o visitante chega à casa de culto desejando se filiar a ela, os sacerdotes realizam a consulta oracular a fim de saber se poderá ou não se consumar a vinculação e, mesmo com o assentimento das divindades, ele deverá permanecer por algum tempo em observação. Essa medida tem por finalidade obter a confirmação de que o neófito se harmonizará com aquela comunidade religiosa e vice-versa.

28 Palavra polissêmica que, dependendo do contexto, pode indicar o fardo de negatividade espiritual que o indivíduo traz sobre si.

57. Opelé Ifá do babalaô
Pai Gilson de Ogum

Posteriormente ao período de adaptação, o neófito estabelece vínculos mais estreitos com a comunidade, circunstância em que será considerado membro não-iniciado. Já analisamos a condição do membro não-iniciado e discriminamos, inclusive, os ofícios que, nessa condição, lhe são reservados. Do mesmo modo, registramos que o não-iniciado pode permanecer para sempre sob essa condição, não lhe sendo imposta a iniciação.

Mesmo se analisadas as comunidades cuja prática religiosa se revele mais sincrética – como, por exemplo, o Grupo Espiritualista Cristão São Sebastião, casa de culto que agrega elementos das culturas egípcia, romana, grega, indiana e africana – se perceberá que a instituição dos cargos e ofícios dependerá de coordenadas divinas.

No grupo espiritualista em questão, existe a distribuição de cargos e funções que estão dispostos em sistema piramidal. O topo da pirâmide é ocupado pelo sacerdote Ewor XVIII, o qual, confiando estar vivendo sua décima nona encarnação, atingiu considerável maturidade espiritual. O centro da pirâmide é composto pelos trinos, classe que se divide em seis raios associados a heranças espirituais, assim classificadas: índia (fé), mesopotâmia (família), Egito (vida financeira), Roma (saúde), Grécia (conquistas), Afro (cultura).

Os trinos recebem ajuda dos representantes, oficiantes que, a exemplo dos próprios trinos, regem correntes espirituais. Essas correntes têm a seguinte nomenclatura: corrente de Mestre Lázaro, de São Judas Tadeu, de Ewá, Obá, corrente dos Escribas, de Pena Branca, representante dos Cavaleiros de Oxossi, de Ogum e representante de Iansã.

Além dos Representantes, os trinos são apoiados pelas Raízes: primeira, segunda e terceira raiz de cada povo (indianos, mesopotâmios, egípcios, romanos, gregos e africanos). A função das Raízes é prestar aconselhamento à classe que constitui a base da pirâmide. O pertencimento a um desses segmentos de oficiantes também depende da aprovação divina e da aquisição de saberes, os quais serão obtidos gradativamente.

Considerada parte expressiva dos Candomblés abrangidos pelo INRC, pode-se identificar nas casas de culto basicamente dois grupos, adoxus e não-adoxus, que se diferenciam por terem ou não passado pelo processo de iniciação. Os adoxus, como são conhecidos os que formam o grupo de iniciados, recebem esse nome porque, durante o processo de iniciação, ofereceram a cabeça às divindades para que, após raspada, nela seja afixado o Oxu, espécie de massa cônica produzida a partir de elementos sagrados e secretos. Pela lógica, o grupo dos não-adoxu é constituído pelos que não passaram e pelos que não passarão pelo processo iniciático.

Nas Umbandas, onde excepcionalmente ocorre o processo de iniciação, Terecôs e Tambores de Mina-Mata, existem pessoas que manifestam de forma mais aparente as divindades, ao passo que outras, as quais também experimentam a manifestação divina, não "bolam no santo", isto é, não entram em transe de incorporação. Aqueles são chamados rodantes, e estes, por oposição, não-rodantes. Também na

58. Makota ajustando o ojá (pano sobre a cabeça) da Muzenza (iniciada do Candomblé de Angola). Tumba Nzo Jimona Nzambi

59. Batá. Instrumento percussivo característico dos cultos afro-maranhenses

Casa de São Sebastião, vertente religiosa cuja prática não se amolda em tudo aos padrões dos cultos das religiões supracitadas, existem indivíduos que, pelas correspondências com os adoxus e não-adoxus, rodantes e não-rodantes, podem ser designados como incorporadores e não-incorporadores.

A ausência da manifestação aparente não torna os não-adoxus, não-rodantes e não-incorporadores preteridos. Ao contrário, essa diferença em relação aos adoxus, rodantes e incorporadores, além de conferir identidade, também é vista como um dom, pois, para se manifestarem, as divindades exigem determinados ofícios (toque dos atabaques, por exemplo) que só podem ser executados pelos que não "bolam no santo". Deste modo, para que as divindades sejam devidamente cultuadas, é imprescindível que haja harmonia entre as "categorias" de oficiantes. Essa constatação também dá fé da complementaridade dos cargos e ofícios defendida pelos sacerdotes e encampada por nós desde o início.

Como subespécies do gênero não-adoxu, existem, nos Candomblés da nação Ketu, os ogãs e as ajoiês. O posto de ogã é privativo do gênero masculino, assim como só as mulheres podem ser ajoiês. Além de exercerem funções religiosas, os ogãs têm atribuições civis, eles ajudam o sacerdote regente a conduzir o terreiro. Eles se subdividem em axogum, responsável por imolar os animais que são oferecidos às divindades; pejigã, encarregado de zelar pelos pejis (altares) de cada divindade; Ogã de Sala, aquele que cuida do salão principal, barracão, onde são recebidos os convidados das solenidades públicas; Alabê, músico cuja função precípua é tocar os atabaques e entoar cantigas.

Por seu turno, as ajoiês têm como parte de suas atribuições o encargo de cuidar dos orixás, quando estes se manifestam nos filhos-de-santo. Ela dança com os orixás e os veste para que, paramentados, possam se manifestar em todo o seu esplendor. Entre os utensílios utilizados pela ajoiê, uma toalha, pendente em seu ombro, serve para enxugar o suor dos filhos que porventura estejam em transe. Às "camareiras" dos orixás, como também são conhecidas as ajoiês, são designados os seguintes postos: iyátebexé, responsável por celebrar a presença dos orixás com cânticos e rezas; iyátenin, primeira ajoiê na hierarquia, é aquela que, junto ao pai-de-santo (ou mãe-de-santo), cuida da liturgia; iyálaxé, diligencia as questões em torno da iniciação dos noviços; iyámorô e iyádagã, se ocupam do Padê de Exu[29], uma das importantes cerimônias do Candomblé; iyápotun, zela pelo culto de Omolu e, por conseguinte, da família ekerejebe[30].

A lista de cargos descritos não é, de modo algum, exaustiva. Além das funções tradicionalmente

29 Com respeito ao ritual denominado Padê de Exu, recomendamos a leitura de um dos capítulos que integra a presente publicação, intitulado "Moradas do sagrado: lugares e edificações dos cultos afro-brasileiros no Planalto Central".

30 Composta pelos orixás Omolu, Nanã, Oxumarê, Ewá e Ossaim.

conhecidas, muitas outras foram criadas[31]. Como ressaltamos anteriormente, a nomenclatura desses cargos pertence ao Candomblé da nação Ketu. Nos candomblés de outras nações, o nome desses oficiantes se dá a partir de taxonomias próprias. No candomblé de Angola, a correspondente da ajoiê se chama Makota e o corresponde do ogã, Tata. Dos muitos que existem, destacamos o Tata Xika'ngoma (tocador dos ngomas, atabaques) e o Tata Kivônda (aquele que imola os animais). No Candomblé Jêje, a correspondente da makota se chama ekede e o correspondente do ogã, runtó.

Regularmente, nas umbandas que fazem uso do sacrifício animal – o qual, a exemplo do que acontecia na Antiguidade, é oferecido às divindades – e se servem dos atabaques como instrumentos percussivos, os administradores dos cargos supracitados também são chamados ogãs, enquanto os responsáveis por cuidar dos filhos-de-santo, em transe, são denominados cambonos. Todavia, em algumas casas de Umbanda por nós visitadas, as mulheres com função de cuidar dos filhos-de-santo em transe também são chamadas de ekedis. No Terecô, Catimbó e Tambor de Mina Mata, o lopador corresponde ao axogun e o batazeiro, ao alabê. O nome batazeiro deriva da alusão feita ao batá, tambor que se diferencia do atabaque por possuir formato, tamanho e uso diferenciados.

Dentre os ofícios que se destacam nos terreiros, o preparo da comida religiosa, a cata das folhas sagradas e, a partir delas, a produção de remédios para os males do corpo e da alma, a ornamentação do barracão dos orixás, a vestimenta e enfeite das divindades, o canto litúrgico, a execução de trabalhos prosaicos como, por exemplo, a varredura do chão ou de ofícios mais complexos, como a produção de assentamentos e "plantio de axés", dança ritual, toque e produção de instrumentos percussivos, como o batá e o atabaque, são fundamentais para o desenvolvimento do culto.

O batá é feito a partir de um tronco de árvore de caule reto. O miolo do tronco deve ser retirado para que o som possa repercutir e, na base, são feitos pequenos furos com a mesma finalidade. As duas extremidades do instrumento são cobertas por peças de couro fixadas à madeira com o auxílio de pequenos toquinhos que, encravados alguns centímetros abaixo da superfície, servem para deixar o couro esticado. No lugar desses toquinhos, podem também ser utilizadas cravelhas de metal, as mesmas usadas para prender o couro do atabaque.

Construído a partir de material e de modo rústico, o batá pode ser pintado com cores as mais diversas, mas, nos terreiros por nós visitados, a cor branca prevalece e sobre ela é comum a incidência de símbolos pintados de preto ou azul escuro, cujo formato pode apresentar cariações. No Terreiro de Mina e Terecô Maria Légua Boji Buá da Trindade, casa

31 Para melhor conhecimento dos cargos e postos de um candomblé da nação Ketu, indicamos a leitura do livro "Meu Tempo é Agora", da lavra da Iyálorixá Stella de Oxóssi.

de culto dirigida por Pai Evans[32], as figuras desenhadas sobre o batá formam um W em todos os lados do instrumento. Já na Tenda Espírita Sete Mistérios, terreiro de Mina-Mata liderado pelo sacerdote Zé do Codó[33], as figuras possuem formato triangular, sendo que a ponta do triângulo se direciona para baixo.

O batá, largamente utilizado em terreiros do Maranhão, em alguns cultos nigerianos e na Santeria cubana, faz-se representar de maneira mais reduzida nas casas de culto afro-brasileiras circunscritas ao Distrito Federal e seu Entorno. Mas, a despeito disso, na região, os terreiros de Terecô e Mina Mata conservam o uso tradicional desse instrumento. Nessas duas últimas expressões religiosas, o batá é utilizado para animar as "brincadeiras", festividades públicas em homenagem aos encantados, os quais constituem grupos de entidades cujos traços de personalidade as aproximam do arquétipo humano. Desse grupo, se destacam as pombajiras, os Exus Catiços, as princesas, os ciganos, os marinheiros, a família dos Légua Boji Buá, entre outros. Uma das características que marca a distinção entre o batá e o atabaque é que o primeiro pode ser tocado por mulheres, salvo se estiverem em período menstrual.

Pelo fato de ter seu uso e fabricação mais difundidos, o atabaque, por seu turno, pode ser encontrado na maioria das casas de culto do Distrito Federal e Entorno. Tata Ngunz'tala, que sabe fabricar o instrumento, conta que "o processo pode ser ritualístico, desde a escolha da árvore até a conclusão do instrumento". Segundo o sacerdote, os ngomas – como são chamados os atabaques nos Candomblés de Angola – tradicionais são cavados em um único tronco coberto com couro em uma ou duas extremidades, mas, independente do modo de fabricação, dentro do culto, o instrumento deve prestar reverência às divindades Pambu Njila, Senhor dos caminhos e das encruzilhadas, e Katendê, Senhor das matas e florestas. Essa divindade é quem concede a permissão para que a árvore, que dará origem ao ngoma, seja derrubada.

Em contrapartida à concordância da divindade, o fabricante do instrumento deverá se comprometer a plantar cinco árvores no mesmo local em que aquela foi cortada. Caso não saiba fabricar o instrumento, o sacerdote que o adquirir em lojas comerciais deverá deitá-lo em sacrifício e, de acordo com Ngunz'tala, "ao menos em tese, o adquirente deverá exigir certificado de que se trata de madeira de área legalizada e reflorestada. Isso deve ser feito para que o instrumento sagrado não nasça sob o estigma de contribuir para o desequilíbrio ambiental causado pela ação antrópica, tão condenada pelos Candomblés e Umbandas". Por meio de um itã belamente construído, Tata Ngunz'tala rememora a origem mítica dos ngomas. Ele conta que:

32 Pai-de-santo do Terreiro de Mina e Terecô Maria Légua Boji Buá da Trindade, localizado na Quadra 04, Conjunto "B", Casa 07, Setor de Mansões Odisseia, em Águas Lindas de Goiás.

33 Pai-de-santo da Tenda Espírita Sete Mistérios, localizada na Quadra 01, Lote 05, Jardim América II, Águas Lindas de Goiás.

[...] O Senhor dos caminhos, Pambu Njila, foi mandando a terra para perguntar se a humanidade estava contente com o mundo em que vivia. O ser humano, que já se reconhecia transcendente, e sabia que existia um poder superior e imanente no universo, disse que sim. Tudo era belo e bom, só tinha uma coisa que eles gostariam de saber: como agradecer a Nzambi, O Criador, tudo que tinham recebido? Tendo o "sim" por resposta, Nzambi, personalizado como Nkosi Mukumbi, o abridor de caminhos, o responsável pela fundição dos metais e criação de tecnologias, o Guerreiro Sagrado, veio ao mundo e ensinou o ser humano a utilizar as ferramentas - que até então eram usadas para defesa e para arar e cultivar a terra - para cavoucar um tronco de árvore, que havia caído pelo próprio ciclo da vida, e fazer nele um oco e moldá-lo. Quando estava pronto, recomendou que, quando fossem abater algum animal, fizessem isso reverenciando a vida do bicho e prestando a ele, Nzambi, homenagem. A vida do animal retornaria para Nzambi e sua carne serviria de alimento aos humanos. O couro do animal deveria ser empregado no revestimento das extremidades do tronco escavado. Então, o animal foi oferecido como gratidão, sendo sua vida devolvida a Nzambi. Os humanos alimentaram-se da carne e, por isso, estabeleceu-se a comunhão entre estes e o Ser Supremo. Os homens recobriram a peça oca de madeira com o couro, mas não sabiam tocar o instrumento. Então Nkosi Mukumbi, o Leão Sagrado, o Senhor de todas as horas, falou para eles escutarem a batida que traziam no próprio peito e procurassem reproduzi-la naquele instrumento. Assim, começou o "TUM. TUM. TUM". Nkosi sugeriu que escutassem direito, pois que aquela era a mesma batida que retumbava no coração de Nzambi, Deus que trás no peito o ritmo da vida e a cadência do universo. Os humanos prestaram atenção e perceberam que a batida, na verdade, soava: Tum tum; Tum tum; Tum tum. Desse modo surgiu o tambor e, a partir desse momento, os povos criaram maneiras variadas de tocar e deram origem à primeira forma de louvar e agradecer a Deus: os ritmos. A esses, foram sendo adicionadas novas batidas e cânticos, os quais passaram a ser traduzidos com o movimento do corpo. Assim, surgiu também a dança. Tudo era feito para o louvor de Nzambi. Por tudo que representa, o Ngoma, é considerado o coração de Nzambi.

Esse itã revela o relacionamento amistoso que existe entre os deuses e os homens. Nzambi, o Senhor Supremo, não se limitou a criar o mundo e nele inserir o homem. Personificado como Nkosi Mukumbi, a divindade veio até os homens para saber se o mundo lhes agradava. Satisfeito com tudo que tinha recebido,

e mesmo sabendo que o Ser Supremo poderia criar tudo o que desejasse, o homem, querendo expressar sua gratidão, interrogou Nkosi sobre a possibilidade de retribuir a Nzambi os benefícios recebidos.

Na sequência da narrativa, vê-se que Nzambi desejava ser adorado com música, mas é importante que se perceba também que a divindade não fabricou o instrumento e o entregou aos homens. O mito registra que, passo-a-passo, Nzambi ensinou o homem a fabricar o tambor. Em uma das instruções, a divindade lembra ao homem que é preciso ter reverência pela vida do animal cujo couro servirá para a fabricação do tambor. Ressalta também que o instrumento deve ser dedicado a ele, Nzambi, em homenagem.

Por terem sua cosmovisão orientada pelos itãs, os quais, como já indicamos, lhes servem inclusive como arrimo de fé e prática, é que os terreiros de Candomblé e, em alguns casos, os de Umbanda, realizam a "feitura" dos atabaques. Essa feitura se assemelha àquela pela qual passa o candidato à iniciação. O instrumento, que até então, não passava de um objeto comum, após a iniciação, será estimado e respeitado, pois sua "feitura" deu-lhe o *status* de objeto sagrado.

Assim como o noviço, o atabaque também precisa ser recolhido, isto é, posto ao abrigo da vista de todos, em separado. Normalmente, isso acontece dentro de um quarto específico, conhecido como Roncó, Jacá, Camarinha, Baquiço, dentre outros. O nome do quarto de iniciação varia de acordo com a vertente religiosa que se segue. No ambiente da iniciação, durante a "feitura", o instrumento será consagrado a uma divindade específica. Como é comum o uso de três atabaques no culto, cada um deles será oferecido a uma divindade específica.

Então, se o atabaque for, por exemplo, consagrado ao orixá Xangô, receberá, em ato sacrificial, os elementos (ervas, comidas e bebidas, entre outros) que são do agrado de seu protetor. Em uma belíssima passagem de *O Candomblé da Bahia*, Roger Bastide nos brinda com um poético comentário sobre a sacralidade dos atabaques:

> Os três tambores, rum, rumpi e lé, estão em seus postos. Eles são deuses. Foram batizados, receberam o sangue do animal sacrificado, habita-os a alma dos orixás. E quando as mãos ágeis dos músicos – dança negra de dedos sobre a pele tensa – ferem o tambor, os deuses falam aos corpos. O tã-tã mágico não é somente a saudade da África, nem a lembrança desse outro tã-tã, o reboar das vagas no flanco do navio negreiro, mas a decida dos orixás na cabeça, nos músculos, no coração de seus filhos. Quem entra vem saudá-los, deitar-se diante dos instrumentos sagrados, tocando sucessivamente a terra e o tambor, com a mão trêmula de emoção[34].

34 Idem, p. 329.

Como se vê, os atabaques de uso religioso são especiais e a destacada posição que ocupam no culto afro-brasileiro remonta ao período da história em que os negros africanos foram trazidos para o Brasil. Nos ritos em apreço, os atabaques cumprem a função de convocar orixás, inkices e voduns e, a exemplo de como são tratadas essas divindades, recebem como oferenda os alimentos que são religiosamente preparados pela iyábassé.

Os Ofícios do Babalossaim e do Babalorixá

O oficiante incumbido de todos os serviços religiosos que envolvem o uso de ervas e folhas sagradas é conhecido no Candomblé da nação Ketu como babalossaim e no de Angola, como Tata Kissaba. Sua importância para os Candomblés pode ser medida por meio dos diversos e importantes cultos dos quais participa como peça chave. Além de tomar parte no culto aos orixás, o babalossaim presta auxílio ao babalawô, no culto a Orunmilá-Ifá, e ao Ojé[35], no culto aos Baba-eguns[36]. Ao destacar a parceria entre Ossaim e Orunmilá, a mitologia iorubana, uma vez mais, informa a prática religiosa e robustece a tese segundo a qual há complementaridade e indissociabilidade entre um e outro ofício:

Certo dia, Ifá, o senhor das adivinhações veio ao mundo e foi morar em um campo muito verde. Ele pretendia limpar o terreno e, para isso, adquiriu um escravo. O que Ifá não esperava era que o servo se recusasse a arrancar as ervas, por saber o poder de cura de cada uma delas. Muito impressionado com o conhecimento do escravo, Ifá leu nos búzios que o criado era, na verdade, Ossaim, a divindade das plantas medicinais. Ifá e Ossaim passaram a trabalhar juntos. Ossaim ensinava a Ifá como preparar banhos de folhas e remédios para curar doenças e trazer sorte, sucesso e felicidade. Os outros orixás ficaram muito enciumados com os poderes da dupla e almejaram, no seu íntimo, possuir as folhas da magia. Um plano maquiavélico foi pensado: Iansã, a divindade dos ventos, agitou a saia, provocando um tremendo vendaval. Ossaim, por sua vez, perdeu o equilíbrio e deixou cair a cabaça onde guardava suas ervas mágicas. O vento espalhou a coleção de folhas. Oxalá, o pai de todos os orixás, agarrou as folhas brancas como algodão. Já Ogum, o deus da guerra, pegou no ar uma folha em forma de espada. Xangô e Iansã se apoderaram das vermelhas: a folha-de-fogo

35 Sacerdote incumbido de conduzir o culto aos ancestrais.

36 Espíritos dos ancestrais.

60. Toque dos atabaques, denominados Rum, Rumpi e Lé. Ilê Odé Axé Opó Inlé

> e a dormideira-vermelha. Oxum preferiu as folhas perfumadas e Iemanjá escolheu o olho de santa-luzia. Mas Ossaim conseguiu pegar o igbó, a planta que guarda o segredo de todas as outras e de suas misturas curativas. Portanto, o mistério e o poder das plantas continuam preservados para sempre[37].

Esse mito demonstra que para defender seu domínio, o das folhas sagradas, Ossaim não se valeu de suas prerrogativas divinas. Ao rebaixar-se à condição servil, o orixá ensinou que independente do posto, cargo, ofício ou posição social que ocupamos, todos somos capazes de proteger a natureza. Com seu comportamento, Ossaim não só impediu que Ifá cometesse um erro grave, mas também, ao suprimir sua verdadeira identidade, levou Ifá a buscar no jogo oracular a verdade. Nesse momento, é possível compreender que a omnisciência de Ifá está condicionada aos aparatos divinatórios: Ifá sabe aquilo que os búzios dizem.

Observamos no mito que a descoberta de Ifá resultou em sua parceria com Ossaim. Assim, no tempo mitológico, se deu a junção entre o ofício do babalwô e do babalossaim. Por ter esse conhecimento, o babalawô Gilson do Ogum, mais de uma vez, se absteve de ser entrevistado por nossa equipe sem que antes estivesse presente seu irmão-de-santo, o babalossaim Rodrigo de Agué. Justificando sua posição, Pai Gilson explica que "um babalowô não tem condições de trabalhar sozinho. Sem Ossaim, Ifá está incompleto". O mito revela ainda que Ifá ficou impressionada com o conhecimento de Ossaim.

Ao descrever as tendências que os orixás impõe às pessoas, José Beniste classifica os filhos iniciados para o orixá Ossaim como sendo pessoas "dadas ao estudo e à reflexão" [38]. Proprietário de uma memória privilegiada, o babalossaim, além de saber o nome de uma infinidade de plantas e ervas, deve saber combiná-las para que o seu emprego, por meio de banhos e beberagens, surta o efeito esperado. O domínio e conhecimento avançados em matéria fitoterápica já lhe valeu a alcunha de quimbanda, isto é, feiticeiro. Em canções populares como, por exemplo, "Mandingo", o conhecimento do babalossaim é ressaltado:

> Devagar com esse nêgo mandingo
> Ele sabe apanhar a folha
> Sabe mexer na erva
> Sabe rezar a reza
> Sabe curimar
> Quando bate vem caboclo e orixá
> Quando dança tudo que é erê vem dançar

37 Extraído do programa "Meio Ambiente e Saúde", o terceiro da série "Mojubá", pertencente ao projeto de valorização da cultura afro-brasileira, A Cor da Cultura. Esse projeto é "fruto de uma parceria entre o Canal Futura, a Petrobras, o Cidan – Centro de Informação e Documentação do Artista Negro, a TV Globo e a Seppir – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial". Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/mojuba/orixa/ossaim-o-malabarista-das-folhas>.

38 Idem, p.264.

Nó de amor que ele faz ninguém desata
Ele é dono do tempo, do vento, do mar e da mata (...)
(Roberta Sá e Trio Madeira)[39].

Na estrofe destacada, a palavra saber aparece, não por exagero, quatro vezes, sempre seguida por um verbo que indica as ações do sujeito (nêgo Mandingo). Esses saberes, somados às ações de apanhar, mexer, rezar e curimar, nos remetem à análise que levamos a efeito anteriormente, na qual afirmamos que atos aparentemente simples como os de colher folhas na mata, são executados pelo homem religioso de modo ritualístico.

Em uma comunidade-de-terreiro, durante a madrugada, enquanto todos dormem, o babalossaim, em silêncio, se prepara para ir ao igbô (floresta) colher as ervas sagradas. Dentro de um igbá, cabaça, ele cuida de colocar os elementos que são do agrado do orixá Ossaim, o patrono das matas. Ao avistar uma arvore frondosa, cuja energia lhe faça sentir de forma mais pronunciada a presença divina, o babalossaim deposita aos pés da árvore a cabaça contendo a oferenda e, em seguida, reza um sassaim, suplicando ao orixá que lhe dê licença para retirar as folhas que serão utilizas no culto.

61. Babalossaim Rodrigo. Sacerdote dedicado ao culto de Ossaim, senhor das folhas sagradas

Sob pena de sofrer com o castigo divino, o babalossaim sabe que sua ação não deve ser predatória e que, por isso, não deve arrancar mais folhas do que necessita. Além do mais, como pontua Rodrigo de Agué, os candomblecistas sabem que "cossi ewê, cossi orixá", "sem folha não existe orixá". Para esses

39 Em parceria com o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP, a pesquisadora Rita Amaral desenvolveu um importante trabalho sobre a presença das religiões afro-brasileiras nas letras de música da MPB. Intitulado "Foi Conta Para Todo Canto: as religiões Afro-brasileiras nas letras do repertório Musical Popular Brasileiro" – o artigo resulta do projeto "Religiões afro-brasileiras e cultura nacional: uma abordagem em hipermídia". Cf. Rita Amaral; Vagner Gonçalves da Silva. "Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro". In: *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, n. 34, pp 189-235.

62. Sementes de dendê, denominadas ikins, empregadas no Opelê-Ifá. Pai Gilson de Ogum

religiosos, como o resultado lógico da degradação ambiental conduz à extinção do culto aos orixás, a preservação das matas, longe de ser um estorvo, é tratada com seriedade e apreço.

Crente nos resultados medicinais e milagrosos operados pelas folhas sagradas, Pai Aurélio T'ínlè exemplifica como elas podem ser utilizadas em uma casa de culto:

> Se uma pessoa é muito nervosa, tem a cabeça muito "quente", existem ervas que são utilizadas pra acalmar esse tipo de ori (cabeça). Se outra pessoa estiver passando por problemas financeiros, existem folhas utilizas para trazer prosperidade, abrir portas de emprego. Os problemas amorosos também podem ser resolvidos por meio do uso de determinadas folhas. Aquelas cuja forma anatômica lembra um coração são empregadas nos banhos destinados a sanar problemas sentimentais. Se o indivíduo estiver passando por uma situação de conflito, de luta, as folhas empregadas deverão ter a forma anatômica de lança ou adaga.

Zelador-de-santo

Sacerdote chefe dos terreiros e templos, o zelador-de-santo, responsável por cuidar das divindades, é uma espécie de oficiante polivalente. Além da atribuição citada, compete ao sacerdote a administração geral dos locais de culto, bem como a orientação e cuidado para com todos os seus filhos espirituais. Dentro da cultura nagô, os sacerdotes são conhecidos como babalorixás e, as sacerdotisas, iyálorixás. Entre os bantos, essas lideranças são nominadas, respectivamente, Tata de inkisi e Mam'eto de inkisi e, entre os daomeanos, Doté de Vodun e Doné de Vodun[40].

Independente da tradição enfocada, a tradução de todos esses títulos sacerdotais aponta o oficiante regente como sendo o "pai" ou, no caso das sacerdotisas, a "mãe" das divindades. O tratamento carinhoso advém do compromisso assumido por esses líderes que, cientes de suas atribuições, zelam das divindades como uma mãe, ou um pai comprometido, cuida de um filho. Influenciados pela cultura africana, as Umbandas, Terecôs e Tambores de Mina, também passaram a usar as expressões pai-de-santo e mãe-de-santo para designar suas lideranças religiosas.

A dádiva e responsabilidade de ser sacerdote ou sacerdotisa não dependem de uma decisão pessoal a partir da qual o indivíduo se esforça para atingir tal posto religioso. Conferido pelas divindades, o dom para o sacerdócio é prefixado pelos deuses no odu, caminho, de cada um, no momento do nascimento. Nesse sentido, ninguém é capaz de tornar-se sacerdote, mas, por meio dos oráculos sagrados, o indivíduo pode descobrir se tem chamado ou não para cuidar das divindades.

40 O Terreiro "Zogbodô Malê Bogum Seja Undê" - famosa casa de Candomblé da nação Jêje, localizado no Bairro do Engenho Velho, em Salvador, Bahia, adota também os títulos Gaiakú e Mejitó para se referir, respectivamente, ao pai e mãe-de-santo.

A fim de despertar aqueles que possuem, em estado latente, o dom do sacerdócio, as divindades se valem de muitos artifícios, incluído aí o acometimento físico e espiritual, os quais, normalmente, só cessam depois da "feitura de cabeça". A intervenção das divindades é interpretada pelos religiosos como a justa ação por meio da qual os deuses conduzem seus escolhidos para o caminho preparado para eles de antemão e, caso não ocorresse à coerção, outros indivíduos, que por ventura viessem a necessitar do auxílio sacerdotal, daqueles que não cumpriram com seu chamado, sofreriam vicariamente as consequências desse desarranjo vocacional.

Após compreender e aceitar sua missão, os zeladores-de-santo passam a orquestrar os numerosos trabalhos e ofícios que são desenvolvidos dentro dos terreiros e templos colocados sob suas lideranças. Direta ou indiretamente, a eles competem a educação e a instrução de todos os membros das suas comunidades. Como são muitos os cargos religiosos dentro das religiões afro-brasileiras, é comum que o sacerdote seja assistido por auxiliares imediatos, os quais, pela lógica do culto, foram por ele instruídos. Mesmo delegando e outorgando muitas de suas atribuições, o controle finalístico das atividades desenvolvidas compete ao zelador-de-santo.

Agenciador de tudo que se passa em uma casa de culto, o sacerdote sabe como instruir um abiã, como iniciar um iyáwô e como insuflar no ebomi[41] o zelo pela posição hierárquico que atingiu. Depois que inicia um grupo razoável de ebomis, o sacerdote deve instituir o conselho religioso de adoxuns que irá auxiliá-lo nos diversos serviços sagrados. Isso normalmente acontece por meio da consulta oracular, pois, como temos explanado, os oráculos revelarão ou confirmarão as pessoas que devem assumir os cargos religiosos.

De igual modo, cabe ao sacerdote a missão de dar caminho aos não-adoxus para que eles ocupem os postos que lhes foram designados pelas divindades que, também nesse caso, se manifestam por meio dos oráculos. Por força de um princípio que grassa pelas religiões afro-brasileiras, segundo o qual o indivíduo só pode transmitir os conhecimentos que recebeu, o sacerdote precisa ser versado nos serviços a serem transmitidos a essa categoria de oficiantes. Assim, ogãs e ajoiês, e seus correspondentes em outras "nações", recebem dos sacerdotes as instruções práticas e teóricas necessárias ao bom desempenho de seus ofícios.

Outras atividades por nós descritas também estão na alçada do zelador-de-santo. Como nem sempre a casa de culto tem completo o rol de oficiantes, o sacerdote regente deve conhecer, ainda que não tenha que desempenhar diretamente as atividades, o segredo da culinária sagrada e o cultivo e colheita das ervas e folhas. Pai Raimundo de Oxum, por exemplo, é grande conhecedor das ewês (folhas)

41 Nos Candomblés Ketu, aquele que já realizou a "obrigação" de sete anos.

sagradas. Em visita a Sociedade Religiosa Ilê Oxum Axé Opon Afonjá Oní Xangô, ouvimos esse sacerdote elencar o nome de dezenas de plantas utilizadas no seu culto, dentre as quais, destacamos as seguintes:

Àbámodá = Folha da fortuna
Àfòmon = Erva de Passarinho
Àgbaó = Imbaúba
Àjóbi Pupá = Aroeira Vermelha
Àjóbi Funfun = Aroeira Branca
Akòko = Acoco
Alékèxi = São Gonçalinho
Bánjókó = Bem me quer
Dankó = Bambu
Èkèlegbara = Perpétua
Eró igbin = Erva de Bicho
Ewê Babá = Boldo
Ewê Idá Orixá = Espada de São Jorge
Ewê Ixinixini – Mastruz
Ewê Lárà Funfun = Mamona[42]

Apesar de ser um traço marcante da maioria dos zeladores-de-santo, a erudição não é ostentada por eles como um fim em si. Vocacionados pelas divindades para cumprir uma missão, os sacerdotes utilizam seus conhecimentos para transmitir aos filhos-de-santo a sabedoria milenar do culto aos orixás, inkices, voduns, caboclos, pretos velhos, entre outras divindades e entidades do panteão afro-brasileiro. As múltiplas tarefas que competem a um zelador-de-santo não permite que ele se especialize em todos os ofícios, mas os diversos conhecimentos que possui o autorizam a instruir e encaminhar para a especialização os filhos-de-santo que lhe prestam auxílio.

Determinação é outro aspecto reconhecível na personalidade de grande parte dos zeladores-de-santo. Embora a etiqueta (preceito) dos cultos afro-brasileiros recomende a discrição, a coragem dos sacerdotes ultrapassa e desafia o preconceito que historicamente foi construído entorno de suas religiões. Alvos de duras críticas por parte de setores religiosos conservadores, os pais e mãe-de-santo, por meio de suas casas de culto, respondem às censuras com ampla produção cultural. Atualmente, podem perfeitamente ser distinguidos como núcleos de formulação e difusão de diferentes tipos de saberes. Os dados observados pela pesquisa nos permitem assim os reconhecer. Os terreiros e centros salvaguardam um rico conjunto de manifestações culturais caros à brasilidade. Exemplos desse extenso acervo cultural podem ser encontrados nas artes, em geral, na música, em particular, no vestuário e no comportamento dos brasileiros.

Por força do zelo que têm pelas divindades e por tudo que representam para as comunidades da qual fazem parte, não é sem razão que os sacerdotes e sacerdotisas são chamados de "Pai" e "Mãe". A fraternidade que existe entre os membros dos terreiros,

42 Apesar de citadas por Pai Raimundo, a grafia dos nomes das plantas foi extraída da Revista Orixás. Nº 03 – ano 1. São Paulo. Ed. Minuano.

expressa a transmissão dos valores que se enraízam no cotidiano das casas de culto. Assim como na cultura africana, na qual, em geral, os mais velhos são respeitados pelo conhecimento e experiência que adquiriram, nas religiões afro-brasileiras essa reverência é mantida e declarada, frequentemente, por meio do pedido de "bença", expressão plena de significados por meio da qual os "mais novos" pedem axé aos "mais velhos".

Sistematização dos Conhecimentos

É sabido que, tradicionalmente, a oralidade representa o principal meio de propagação e preservação dos saberes e práticas próprios da religiosidade afro-brasileira, especialmente dos cultos associados ao Candomblé. Por vezes descritas como destituídas de um *corpus* doutrinário ou mesmo de livros comprometidos com a sistematização de sua relação com o sagrado, as religiões afro-brasileiras vêm passando por mudanças significativas. Por ocasião do INRC, foi nos dada a oportunidade de constatar, em muitos dos lugares pertencentes ao sítio inventariado, iniciativas comprometidas com produção de material sistematizado, no mais das vezes desenvolvido ou estimulado pelas lideranças das comunidades-de-terreiro.

No intuito declarado de melhor instruir e preparar o corpo de adeptos, pais e mães-de-santo confiam que tal sistematização contribuirá para a manutenção de valores que, de outro modo, correriam o risco de se perder. Mãe Lídia da Oxum[43] é uma das sacerdotisas que promove a reiteração dos ensinamentos que possui. Além das palestras que ministra, a iyalorixá produz apostilas com conteúdo instrutivo direcionado aos interesses de seus filhos-de-santo.

No mesmo diapasão, o babalorixá e pesquisador Marco de Xangô[44] empenha-se na redação de livros, apostilas e manuais pedagógicos. Dentre a produção, o babalorixá destaca a existência de uma cartilha em língua portuguesa que oferece ensinamentos para os filhos-de-santo que desejam aprender o iorubá. O sacerdote Pai Tadeu de Odé Gigbó[45] também se preocupa com a organização e difusão dos seus ensinamentos. Tadeu, juntamente com os membros da sua comunidade religiosa, almeja gravar um CD dedicado à preservação de cantigas atinentes ao culto nagô.

Além dos casos citados, Pai Julio César[46] e Pai Aleksander[47], ambos filhos de Logun-Edé, também se

43 Zeladora-de-santo do Ilê Axé Ida Wura.

44 Zelador-de-santo da Casa de Omolocô Obanugá.

45 Zelador-de-santo do Ilê Axé Odé Fun Mi Layó.

46 Zelador-de-santo da Sociedade de São Miguel Arcanjo Egbé Onigui Badamô.

47 Zelador-de-santo do Ilê Axé Aladé Omim.

empenham na sistematização dos saberes do culto que desenvolvem, e uma enormidade de outros sacerdotes e sacerdotisas lança mão de diversificados suportes para viabilizar o conhecimento que possuem. Redes sociais, blogs, chats, entre outros, são utilizados pelas lideranças como veículos de comunicação aptos a promover informação sistematizada. Tata Ngunz'tala é um dos representantes da religião que utiliza a internet para divulgar, por meio de um blog[48], informações referentes à sua tradição Religiosa.

No blog da "Associação Vida Inteira", como também é conhecido o Tumba Nzo Jimona Nzambi, o internauta encontra publicações que privilegiam assuntos os mais diversos: temas ligados a Umbanda e suas entidades, Candomblé de Angola e inkices, festividades e celebrações em homenagem as divindades e divulgação da prestação de serviços sociais como reforço escolar para crianças e alfabetização de adultos, são alguns dos muitos tópicos abordados pelo blog.

Apesar de o processo de sistematização do conhecimento não ser hegemônico em relação à transmissão oral dos saberes gerados pelas religiões afro-brasileiras, ele assinala uma nova fase na propagação do saber das religiões de matriz africana. Mãe Stella de Oxossi, iyalorixá do Ilê Axé Opó Afonjá, uma das grandes líderes do Candomblé de nossos dias, publicou uma obra, *Meu Tempo é Agora*, na qual sistematiza boa parte dos conhecimentos da sua tradição religiosa. Apresentando o livro, o ogã Oscar Dourado registra que

> Com a publicação, Mãe Stella torna-se a primeira fonte primária a oferecer-nos conhecimento ancestral sem intermediário. A contribuição mais significativa de Ìyá Stella nesse livro é **superar a tradicional oralidade africana**. Nele ela registra uma parte da herança milenar, transformando a maneira pela qual o conhecimento é transferido. Com isso, dá a possibilidade de que um maior número de pessoas possa compreender o rico simbolismo da religião dos orixás. No Candomblé estão reunidos os valores culturais mais significativos da herança africana à cultura brasileira[49].

Assim como Mãe Stella, as zeladoras e zeladores-de-santo do Distrito Federal e Entorno estão preocupados em salvaguardar os saberes e sabores de suas tradições. Por isso, as lideranças das casas de culto se mobilizam no sentido de registrar - ainda que de modo precário, pois, quase sempre, os recursos de que dispõem são insuficientes – por meio de apostilas, livros, CD's e DVD's, os bens culturais indispensáveis à prática do culto.

48 O endereço do blog é: <http://associacaovidainteira.blogspot.com.br> Acesso em: 16 agosto 2012.

49 Idem, nossos destaques.

Além da culinária sagrada[50] das religiões afro-brasileira, com todos os traços gastronômicos que lhes são peculiares, outros bens culturais reclamam medidas protetivas: o conjunto de cantos sagrados que são entoados nas casas de culto, o saber especializado do babalossaim no que tange o conhecimento das ervas sagradas, sobretudo daquelas que fazem parte do bioma cerrado, característico do sítio inventariado, além dos diferentes tipos de toque que são feitos a partir dos diversos instrumentos sagrados, aí inclusos o batá e o atabaque, são alguns dos bens discriminados pelas lideranças religiosas como sendo merecedores da proteção patrimonial.

Nessa perspectiva, acreditamos que a retomada da noção que reconhece os lugares de culto de matriz afro-brasileira como "centros técnicos" de aprendizagem, preservação e repasse de saberes e ofícios pode contribuir para as ações de salvaguarda patrimonial dos bens culturais produzidos pelo povo-de-santo do DF e seu Entorno.

50 Sobre o assunto, conferir a publicação *Ofício das Baianas do Acarajé*, editada pelo Iphan e disponível em: <http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf>. Acesso em: 16 agosto 2012.

63. Pequizeiro do Ilê Axé Bará Leji. Árvore símbolo da criação da casa religiosa

64. Detalhe do quadro do artista Jerri D´Oxóssi. Ilê Axé Aladé Omi.

CAPÍTULO 4

Formas de expressão:

gestualidades e linguagens nas religiões afro-brasileiras do DF e Entorno

Maurício Ferreira Borges Júnior[1]

Vivências deixam sua inscrição, sua marca. Não como uma ideia, que toca apenas o cognitivo. Mas como algo que toca a memória – aquele receptáculo onde guardamos tudo o que é memorável, mesmo que isso supere a cognição e envolva o ignoto (o misterioso e o desconhecido). À medida que se registram na memória, as vivências originárias ganham expressão nos símbolos e narrativas. Da memória surgem ritos memoriais ou comemorativos, com seus sinais, períodos e movimentos próprios. Nos ritos memoriais, o homo religiosus rediz a vivência originária que o marcou, sobretudo com gestos cultuais que usando ou não da expressão verbal, comunicam os mistérios por si mesmos[2]

1 Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Participou deste Inventário Nacional de Referências Culturais por duas vezes: em 2010, na etapa de identificação, e, em 2012, na fase de documentação, que possibilitou a confecção do presente livro.

2 Marcial Maçaneiro. *O labirinto sagrado*: ensaios sobre religião, psiquê e cultura. São Paulo: Paulus, 2011, p. 16-17.

A realização do INRC dos Lugares de Culto de Matrizes Afro-Brasileiras no DF e Entorno permitiu à equipe de pesquisa identificar um repertório extenso e plural de, para usar a expressão do Manual do INRC, formas de comunicação não-linguísticas (de natureza musical, plástica, cênica e lúdica) nas várias comunidades religiosas em atividade na região do Planalto Central. Nas visitas realizadas, foi possível identificar, registrar em imagens, ouvir dos entrevistados e observar diretamente a consecução de um conjunto de práticas em que se destacam bens culturais associados às diversas matrizes inventariadas: Candomblés (Angola, Ketu, Jêje e Omolocô), Umbandas (Tradicional, Eclética, Esotérica, Iniciática e Cristã), Encantarias (Terecô e Mina-Mata), Culto de Jurema e Catimbó.

Padrões sonoros e coreográficos, gestos corporais, objetos consagrados, adereços decorativos, cores, vestimentas e outros tantos se definem como elementos indicadores, de um lado, da filiação religiosa das casas visitadas e, de outro, das conexões entre a dimensão estética e a cosmologia e hierarquia desses lugares de culto. Isoladamente, cada uma das formas de comunicação mencionadas circunscreve uma área específica de significado e demanda um conhecimento técnico – ao mesmo tempo sagrado – normalmente incorporado e executado por oficiantes especializados.

De igual maneira, no conjunto, a superposição das diversas formas de linguagem manifestadas nas celebrações públicas e nos rituais privados demonstram "as facetas múltiplas de ideias unitárias, indivisíveis – arquétipos, cuja plena representação ultrapassa as possibilidades da mera expressão verbal"[3]. O que quer dizer que suas funções não podem ser suprimidas e nem mesmo cumprida por outras[4].

Nesse sentido, a partir de uma deliberação metodológica e de economia textual, optamos por valorizar neste capítulo a descrição dos orixás e entidades – entes sobre-humanos – que formam os panteões particulares de cada uma das comunidades religiosas e suas respectivas práticas cultuais. Isso porque orixás e entidades, vistas como expressões imateriais, ao se manifestarem, o fazem a partir de ambientações, sonoridades, técnicas gestuais, vestimentas e performances próprias. Portanto, as manifestações desses entes sobre-humanos, para que sejam possíveis, exigem e concentram modalidades não-linguísticas de comunicação quando de sua interação com os adeptos em cenários ritualísticos apropriados.

Antes de avançar propriamente na descrição e análise de orixás e entidades, convém destacar que o instrumento indispensável para a manifestação e vitalidade da religiosidade de matriz negra é o corpo, pois é nele que as formas de expressão encontram suporte para sua concretização. Orixás, inkices, voduns, caboclos, pretos-velhos, exus, encantados, pombajiras e demais entidades que se manifestam nos cultos

3 Rita Laura Segato. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005, p.67.

4 Idem, ibidem.

afro-brasileiros só o fazem tendo como recurso o invólucro do corpo. Seja quando o religioso é tomado por essas manifestações de valor sagrado, que se expressam pela dança, vestimentas, paramentos e gestos, seja nos momentos de devoção cotidiana.

Dessa forma consideramos que é pelo corpo que os médiuns da Umbanda, os iaôs do Candomblé, os brincantes do Terecô e de Mina-mata, podem experimentar o sagrado. Tal fato foi identificado, por exemplo, nas celebrações, acompanhadas pela equipe de pesquisa, ocorridas na Tenda Espírita Caboclo Ventania da Mata, na gira da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, no Candomblé das Iyabás, do Ilê Odé Opó Inlé, e na saída de muzenza no Tumba Jimona Zambi.

É reconhecida a importância do corpo se tomarmos a palavra dos próprios adeptos. Na avaliação de Babá Aurélio de Inlé, do Ilê Axé Opó Inlé, "o corpo é sagrado, é nele que mora o orixá, nosso deus pessoal". Pai Gilson do Ogum, babalorixá do Ilê Axé Ogum Tundjí, por sua vez, assegura que "fazer-santo é preparar o corpo para a manifestação do orixá". E completa: "santo é uma força que desperta na coluna cervical", pois, depois de iniciado, o adepto se encontra apto a realizar as danças sagradas, uma das mais evidentes formas de expressão encontradas nesses cultos.

Receptáculo das energias sagradas, o corpo denuncia os primeiros sinais, originados do *etéreo*, que têm por missão anunciar que o transcendente está prestes a tomar posse da morada que lhe foi consagrada. Nesse sentido, define-se como parte fundamental da liturgia. É ele ao mesmo tempo habitat do sagrado e ferramenta de "expressão" do divino. A gestualidade que se pode observar nos religiosos se associa aos mitos, às narrativas sagradas e, de certo modo, reproduzem traços arquetípicos dos entes quando de sua manifestação.

Através do corpo de cada adepto, inkices, orixás e voduns podem "viver" mais uma vez suas experiências originárias. Pretos-velhos, exus, pombajiras, ciganas, encantados, caboclos e erês, ao incorporarem, conforme afirma Mãe Dalila de Légua, "retomam práticas que marcaram sua existência terrena".

Dentro desse contexto, a sacerdotisa do Terecô afirma que os efeitos inebriantes do álcool, por exemplo, auxiliam a espiritualidade nos trabalhos: "Légua que não bebe, não é Légua[5]". O uso ritual do álcool pôde ser observado na Festa de Caboclo do Nzo Kiá Angurucemavulu, em que a ingestão de aguardente, cerveja e outras bebidas é prática tradicional.

Por meio de posturas e gestos corporais, as entidades da Umbanda e da Encantaria administram seus passes e curas. Esse fato nos foi possível registrar na gira presidida por Mestre Aramaty na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino. Nessa celebração, as entidades que se manifestavam recebiam adeptos e consulentes

5 Légua Bojí Buá é uma família de entidades cultuada em larga escala nos terreiros de Encantaria do Norte e Nordeste brasileiro. Em Brasília, registramos poucos terreiros que pertencem a essa vertente afro-brasileira.

com um abraço e, na sequência, por meio de técnicas gestuais peculiares, denominadas "passes", promoviam a *dissipação de energias negativas*.

O corpo é continuadamente consagrado com óleos, banhos-de-folhas, pós rituais, oferendas, encantamentos, rituais de energização, descarregos, limpeza espiritual e boris. Nele são passados os ebós[6] para que sejam neutralizadas as energias negativas que assolam a matéria e o espírito. Recebe, também, o sangue, ou, em iorubá, o *ejé* dos animais imolados na iniciação e obrigações. É ele marcado com os *agberés*, cortes feitos na pele que compõem os ritos da iniciação, conforme relata o Babalorixá Gilson de Ogum.

Nas casas de Candomblé, a superfície da pele do noviço recebe pinturas feitas com *efun*[7], *ossun*[8] e *wage*[9]. Em muitas casas de Umbanda, esses pós podem ter nomes diversos. Segundo o Ebomi Guiã Tobí, do Ilê Axé Odé Opó Inlé, as pinturas brancas representam, na linguagem dos terreiros, a *cokém*, ou seja, a galinha-da-angola, essa que, segundo a mitologia dos orixás, consiste no primeiro animal iniciado

6 Oferendas de comidas sagradas que são passadas no corpo dos que sofrem de moléstia física ou espiritual.

7 Pó de argila branca, misturado com água, que forma tintura utilizada na pintura dos iaôs.

8 Pó de origem vegetal, vermelho, que, misturado à água, consiste em tintura usada na pintura dos iaôs.

9 Pó de origem vegetal, azul, que, misturado à água, consiste na tintura empregada na pintura dos iaôs.

65. Iemanjá, senhora das águas salgadas, orixá amplamente cultuado no Brasil

no culto. As pinturas azuis fazem alusão ao céu dos deuses, o *orún* para o povo-de-santo. Por sua vez, as pinturas vermelhas homenageiam Oyá, considerada a primeira forma humana que foi iniciada no culto.

Tais pinturas, que comunicam os mitos e cosmologias dos cultos de matriz afro-brasileira, puderam ser observadas e registradas por ocasião da celebração de Saída de Iaô, no Ilê Axé Bara Lejí, evento religioso em que o iniciando, sob a orientação dos preceitos, fez sua aparição ao público já com a cabeça raspada e o corpo coberto por pinturas brancas, azuis e vermelhas. Também registramos essa linguagem estética ao visualizarmos os novos iniciados na Saída de Muzenza, que ocorreu no Tumba Jimona Zambi. Nessa ocasião, o novo *muzenza*, desde o início do rito, apresentava esses registros em seu corpo.

O babalorixá Tom de Oyá, do Ilê Axé Lamikê Mi Odé, afirma que, nos Candomblés, só depois de "consagrada a matéria" – representada, sobretudo pelo físico, o adepto se vê preparado para se tornar pleno receptor da energia dos orixás. Passados os procedimentos que se relacionam diretamente ao corpo físico na iniciação, os novos *iaôs* se tornam aptos a realizar, em estado de transe, as danças e gestos das deidades para as quais foram consagrados.

Nessa perspectiva, a de analisarmos simbolismo corporal, não podemos deixar de mencionar a cabeça. Para o povo do Candomblé da nação Ketu, a cabeça corresponde a *Ori*. Reconhecido entre os africanos

66. Ritual de iniciação. Muzenza (iniciando) da nação Angola

como um orixá, Ori tem seu culto continuado nas terras do Planalto Central, sobretudo, por meio dos sacerdotes de Ifá, senhores do destino e anunciadores da vontade de Orunmilá. Na região, registramos[10] esse culto no Ilê Axé Ogum Tundjí (Valparaíso-GO), presidido pelo sacerdote de Ifá Gilson do Ogum.

10 Devemos considerar a possibilidade de haver outros sacerdotes de Ifá que não foram alcançados pela pesquisa de campo.

Nos Candomblés a cabeça recebe atenção especial também porque a ela é dedicado um ritual próprio, de grande valor para os adeptos, denominado *bori*. Esse rito consiste em promover sacrifícios e consignar oferendas à cabeça do adepto. A cabeça é raspada na data da iniciação e nela é depositado o *adoxu*, uma mistura de elementos sagrados que periodicamente confirmam o iniciado.

A cabeça tem preservado o seu valor ainda no Terecô, uma vez que é consagrada a encantados e voduns. Também a cabeça é consagrada nas giras de Umbanda, visto que a coroa do médium encima a cabeça do médium, que recebe os principais rituais de consagração. É o "santo-de-cabeça" do líder espiritual que rege e dá nome à casa de culto. Ao "santo" regente da casa religiosa são dedicadas grandes celebrações anuais, constantes do calendário litúrgico de todos os lugares de culto visitados.

Ressaltemos, agora, a função desempenhada pela boca. É com ela que se masca o *obí*[11], o *orobô*[12], o *atairê*[13]. Essa forma de comunicação com os deuses pode ser observada no Ilê Oxum Opó Afonjá, liderado pela Iyalorixá Raílda de Oxum, que realiza semanalmente o Amalá, ritual que homenageia Xangô, patrono de seu axé. Conforme as palavras da Yialorixá, ao mascar o condimento sagrado ela se alimenta do axé. O babalorixá Gilson do Ogum ressalta que a saliva é investida do *emi*, o sopro da vida, capaz de fazer nascer mais um *iaô*. Também pela boca são ingeridas as bebidas que compõem as práticas litúrgicas da Encantaria e de algumas giras de Umbanda. Pela boca são proferidos cânticos, rezas, encantações, evocações e preservados os ensinamentos desse universo religioso.

Nesse sentido, é patente que as religiões afro-brasileiras da região, em suas práticas ritualísticas, reconhecem no corpo um elemento destacado, especialmente porque, a partir dele, os adeptos, de inúmeras maneiras, realizam, sentem e manifestam o sagrado. Ele se anuncia como o portador de capacidades que dão fé de formas de expressão que escapam às análises clássicas que condicionam as linguagens àquilo que é verbal. Isso se considerarmos gestos, danças, pinturas e unções que envolvem a dinâmica do corpo tornado sagrado.

Vale acrescentar que todas essas formas de linguagem que nos interessa abordar se inscrevem na dimensão do sagrado. Conforme aponta Karen Armstrong[14], a manifestação do sagrado surge quando,

11 Noz-de-cola, fruto sagrado bastante utilizado e difundido nos cultos afro-brasileiros, particularmente nos Candomblés.

12 Semente utilizada no culto de Xangô, também é usual que essa seja empreendida como uma das práticas oraculares do culto dessa deidade.

13 Pimenta-da-costa: condimento empregado em rituais das religiões afro-brasileiras.

14 Karen Armstrong. *Em defesa de Deus*. O que realmente significa a religião. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 2011.

em tempos primeiros, os seres humanos se deparam com o sentimento ambíguo de admiração e incerteza diante da grandeza do mundo que os cercava. Pode-se considerar que a natureza e suas manifestações passaram a ser compreendidas, para usarmos as expressões forjadas por Rudolf Otto, como *mysterium tremendum*, *terrible* e *fascinans*[15]. Nessa mesma direção, o Babalorixá Edmo de Orixalá [16]entende que "o culto aos orixás surge quando o primeiro raio risca o céu e queima a terra, seguido do som estrondoso do trovão."

Rubem Alves observa que a religiosidade e seu conjunto de mitos concebidos e perpetuados pelas sociedades, desde seus primórdios, cumprem o propósito de diferenciar o humano das demais formas de vida. Assim, a sacralização opera como fator humanizador na medida em que confere sentidos ao mundo que nos cerca.

O fato é que os homens se recusaram a ser aquilo que, à semelhança dos animais, o passado lhes propunha. Tornaram-se inventores de mundos. E plantaram jardins, e fizeram choupanas, casas e palácios, construíram flautas e harpas, fizeram poemas, transformaram seus corpos, cobrindo-os de tintas, metais, marcas e tecidos, inventaram bandeiras, construíram altares, enterraram seus mortos e os preparam para viajar e, na sua ausência, entoaram seus lamentos pelos dias e pelas noites.[17]

Diante do exposto, ao reconhecermos nessas criações e práticas humanas formas de expressão que marcam a identidade cultural de grupos e atores envolvidos, doravante abordaremos de modo direto algumas das linguagens que se evidenciaram no campo de modo a contribuir com a descrição e análise, percepção mais aguda e valorização dos lugares de culto de matriz afro-brasileira que se convertem em referências culturais no contexto da região inventariada.

Cenários dos terreiros

Conforme registramos, durante a fase de Identificação, os encaminhamentos da pesquisa nos permitiram acessar algumas das celebrações que integram os calendários litúrgicos dos lugares de culto inventariados. São elas: Festa das Iyabás, ocorrida no Ilê Odé Axé Opó Inlé, liderado pelo babalorixá Aurélio de Inlé; Saída de muzenza, que marca o processo de iniciação no Candomblé Angola, no Tumba "Nzo Jimona Nzambi", pertencente ao Tatetu (Pai) Franscisco Ngunzentala; Saída de Feitura-de-Santo de Mãe Altair, na Tenda Espírita Caboclo Ventania da Mata; Saída-de-iaô, no Ilê "Axé

15 Rudolf Otto. *Lo santo*: ló racional y ló irracional em La Idea de dios. Madrid: Revista de Occidente, 1925.

16 Edmo de Orixalá contribuiu com a realização do presente inventário em sua segunda fase – Identificação – tendo acompanhado a equipe de pesquisadores em algumas das incursões no campo.

17 Rubem Alves. O que é religião? São Paulo: Ed. Loyola, 1999, p.19.

67. Gira de Umbanda. Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, casa de Umbanda de Síntese

68. Filha-de-santo areando o idé (pulseira de cobre) como preparativo para o xirê (festa do Candomblé)

69. Pequena filha-de-santo participante do xirê no Ilê Odé Axé Opó Inlé

Bará Lejí", presidido pelo babalorixá Fernando de Oxaguiã; gira de Umbanda na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, subsede do Distrito Federal, dirigida pelo Mestre Aramaty.

Na mesma direção, outras celebrações foram presenciadas pela equipe de pesquisa[18], em oportunidades construídas pelo próprio grupo, que, mobilizados, no decurso da etapa de Documentação, retornaram ao campo para assistir à Festa de Exu, no Ilê Odé Opó Inlé, a Festa de Caboclo, no Nzo Kiá Angurucemavulu, liderado por Mãe Rosa, ao cumprimento da obrigação de três anos do Muzenza de Angorô e à obrigação de quatorze anos de iniciação de Zazi, no Tumba Nzo Jimona Nzambi.

Portanto, a partir de agora, levando em consideração o sítio inventariado, as celebrações listadas e a partir das observações obtidas no campo, passaremos a descrever e analisar, de modo geral, algumas das formas de expressão características dos cultos afro-brasileiros. Vamos a esses cenários e suas formas de expressão correspondentes.

Iniciemos por um xirê do Candomblé. Num primeiro momento, cortejos de mulheres, homens e crianças, envolvidos com o sagrado, seguem em direção a aposentos de teto baixo, paredes pintadas de branco, nos quais, sobre as portas, costumeiramente,

18 Com o propósito de aprofundar a compreensão e trazer novos elementos comprometidos com a formulação da presente publicação, a equipe de pesquisadores, no decorrer da terceira fase do INRC em apreço – a de Documentação – avaliou oportuno o retorno ao campo de pesquisa.

descansam galhos da árvore sagrada do dendezeiro, chamado pelo povo-de-axé de mariwô. Trajando o branco, contas coloridas no pescoço, seguem sua procissão ao entoar arcaicos[19] cânticos rituais enquanto evoluem em sua dança religiosa.

Enquanto isso, já no barracão, ogãs percutem os atabaques da religiosidade dos orixás. Nesse momento, os cânticos, amplificados pelo coro, garantem a atmosfera festiva e sagrada. As primeiras oferendas são depositadas no Ilê Bará[20] com o intuito de agradar o mensageiro dos deuses, Exu, e a fim de garantir que os recados enviados pelos homens cheguem ao Orún[21], morada dos "deuses negros". Sacrifícios são cumpridos e oferecidos às divindades que serão evocadas. Depositadas as oferendas de Exu, os religiosos se dirigem a mais frondosa das árvores do templo dos Orixás, o Irôko. A imponente gameleira branca simboliza, ao mesmo tempo, a divindade que ela mesma personifica e o lugar reservado para que nele as Mães Ancestrais[22] pousem seus pássaros mágicos[23].

Em outros cenários religiosos do Distrito Federal e Entorno ecoam os atabaques das inúmeras giras de Umbanda. Na abertura dos trabalhos, são entoados cânticos como o Hino da Umbanda e algumas orações (Pai-Nosso e Ave Maria). São defumados os quatro cantos do lugar de culto, os praticantes e a assistência. O corpo de médiuns, na sequência da

---

19 A noção de *arcaico* aqui adotada se ajusta à compreensão de Mircea Eliade e se refere àquilo que pode ser considerado como primeiro, radical, proveniente da raiz. Tal noção abrange uma gama de características nas quais se destacam um modo de vida harmônico com a natureza e uma religiosidade profunda, intimamente ligada ao senso de transcendência. O autor defende que o emprego do termo "arcaico" não conota atraso ou recomenda a ideia de primitivismo, conforme uma perspectiva etnocêntrica, mas, sim, relaciona-se a antecedentes mitológicos de que se servem os religiosos em suas práticas. Mircea Eliade. *O mito do eterno retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Ed. Mercuryo, 1992.

20 A expressão *Ilê Bará*, no idioma de origem nagô-iorubá, que é empregado em lugares de culto afro-brasileiros, corresponde à Casa de Exu, a divindade africana responsável por mediar as relações entre humanos e deuses. Ilê significa casa, moradia, abrigo. *Bará*, por sua vez, corresponde a um dos nomes de *Exu,* o mensageiro dos deuses.

21 *Orún* é o termo empregado pelos adeptos dos cultos de matriz afro-brasileira para designar tanto o céu físico quanto a dimensão espiritual da existência.

22 Também conhecidas como Iyamí, essas divindades personificam o poder feminino na cultura iorubá. Em algumas interpretações, as Mãe Ancestrais concentram grande poder, exercem influências e se ligam diretamente à feitiçaria. Temidas e respeitadas por homens e mulheres, recebem homenagens discretas nas casas de cultos afro-brasileiro. Suas oferendas são geralmente depositadas em recipientes confeccionados com cabaças, ressaltando assim seu caráter primordial, ligado diretamente as origens. Essa visão se torna possível se levarmos em conta que na cosmologia iorubá o mundo é representado como uma grande cabaça. No presente inventário registramos esse culto no Ilê Axé Bará Lejí.

23 Os pássaros mágicos, segundo o Babalorixá Aurélio de Inlé, pousaram um na árvore do bem, outro na árvore do mal e um terceiro que transita entre as duas árvores.

sessão, reverenciam o congá (altar em que estão posicionadas as imagens de santos e orixás), a direção da casa, as demais autoridades religiosas e os *cambonos*, auxiliares dos guias que "descem" à Terra. Os médiuns, incorporados de suas entidades, saúdam-se reciprocamente, sustentam os cânticos e evoluem em suas danças ritualísticas, podendo, desse modo, iniciar as consultas. De modo a dar continuidade a esse processo, outras linhas de entidades são convidadas a somar com a gira e dão prosseguimento ao atendimento reservado ao público presente.

No conjunto dos lugares de culto inventariados, ainda outra expressão religiosa ganha destaque. Originada, sobretudo, em territórios maranhense, piauiense e paraense, ao assumir variadas formas de culto, a Encantaria também concorre para o enriquecimento da cultura religiosa da região[24]. As eiras (nome característico desses lugares de culto) e tendas que abrigam o Terecô, a Jurema e a Mina-Mata fazem ouvir o estridente som do batá[25]. Para o toque do batá são necessários dois batazeiros, que, sentados sobre o tambor, cada um em uma extremidade, percutem o instrumento. O som do batá é responsável pela invocação dos encantados, designação pela qual são tratadas as entidades que compõem o panteão desses cultos.

Os brincantes, enquanto dançam e cantam, mesclando dialetos indígenas e africanos ao português e aos regionalismos das regiões de que se originam, expressam os louvores da Encantaria e Pajelança. Curandeiros, léguas, mestres, caboclos e pretos-velhos, essas entidades que integram a religiosidade afro-maranhense dividem seu espaço de devoção com príncipes e princesas do continente europeu, como Dom Sebastião e Dom Luís Rei de França.

***

Finalizada a panorâmica dos cenários nos quais os cultos que particularizam essas tradições religiosas têm lugar, de modo mais detalhado, a seguir, cuidaremos de apresentar as formas de expressão que lhe são peculiares. Para tanto, enfocaremos alguns aspectos de seus padrões coreográficos, sonoros e gestuais. Entendemos que as divindades e entidades das religiões afro-brasileiras, em sua dinâmica de apresentação, executam danças, brados de guerra, vestem-se de modo peculiar e portam objetos sagrados que as singularizam. Tais manifestações do sagrado nós as vemos como formas de expressão de linguagens não-verbais que comunicam

24 É importante mencionar que no Maranhão estão estabelecidas as casas matrizes dos lugares de culto inventariados e que representam o Terecô na região do Distrito Federal e Entorno.

25 Tambor tocado na horizontal, com as extremidades cobertas em couro, apresenta-se como instrumento percussivo de caráter sagrado. Ver descrição detalhada do *batá* em: "Aprender e repassar: o processo de instrução de cargos, ofícios e modos de fazer das religiões afro-brasileiras do Distrito Federal e Entorno", capítulo da presente publicação.

a cosmovisão, os valores culturais e religiosos, os aspectos do cotidiano e mesmo os tabus a serem observados das religiões afrodescendentes.

Portanto, as narrativas e a visão de mundo assumidas por esses segmentos religiosos não se esgotam naquilo que é falado. Ao contrário, a cultura das comunidades-de-terreiro se revela capaz de construir formas sutis, que, por vezes, passam despercebidas, mas que expressam com vigor os códigos de conduta que orientam a vida dos adeptos.

Danças, toques e gestos

Os ritos nas casas de Umbanda, Candomblé, Terecô e Mina-mata são embalados por melodias produzidas por instrumentos percussivos, cujo toque requer o domínio de saberes específicos, envolvendo desde o processo de confecção dos atabaques e agogôs até a consagração dos instrumentos para que possam ser utilizados em celebrações. O babalorixá Aurélio de Oxossi, do Ilê Odé Axé Opó Inlé, diz que "aos ogãs é dada a função de cuidar da manutenção dos instrumentos e conhecer os toques, cantigas e rezas apropriadas a cada rito ou celebração".

Baba Aurélio aponta, ainda, que os atabaques recebem sacrifícios e oferendas próprias, consagrações que permitem a repetição dos atos primordiais, presentes nos mitos, capazes de mobilizar e orientar os adeptos na execução dos rituais. Cantigas e rezas, iniciadas pela liderança sacerdotal da casa, imediatamente são acompanhadas pelo corpo de adeptos e, por vezes, pela própria assistência. Nesse ambiente, os ritmos dos atabaques variam de acordo com as especificidades das divindades homenageadas, daquelas que serão convidadas a descer à Terra e compor o xirê. Num apressar e desacelerar de batidas, esses mesmos toques regulam a dança dos corpos predispostos ao êxtase.

Sob a regência da sonoridade dos atabaques, os adeptos descrevem experimentar uma série de sensações: o disparar de arrepios na pele, tonturas e um balançar corporal que os entorpece gradualmente. Todos esses são indícios evidentes de que a espiritualidade consuma a sua manifestação. Orixás e religiosos se congraçam ao som dos atabaques enquanto se põem a dançar.

Para os religiosos do Candomblé[26], a dança ritual exterioriza a própria energia da natureza, que se revela nos corpos em transe. O Babalorixá Aleksander de Logun-Edé, sacerdote do Ilê Axé Aladé Omin, sustenta, com ênfase, que a ordem dos louvores executados no xirê[27] – momento de saudação e devoção aos orixás, é atravessada por uma lógica que exprime

26 Presenciamos a execução desses gestos, danças e toques nas celebrações acompanhadas pela equipe de pesquisa. Dentre as quais, destacamos as seguintes: Festa das Yiabás, do Ilê Odé Axé Opó Inlé; Saída de Iaô, no Ilê Axé Bará Lejí; Saída de Muzenza, no Tumba Jimona N´Zambi.

27 Celebração do Candomblé caracterizada por cânticos, danças, atos e gestos rituais, cuja intenção primordial é a de saudar os orixás.

a interdependência, a íntima relação entre as divindades e a vida. Os orixás e seus movimentos, nesse sentido, são entendidos como representações dos fenômenos da natureza.

Em depoimento, o Ebomi Guiã Tobí, do Ilê Axé Odé Opó Inlé, esclarece que todos os movimentos empregados nas danças, – executadas por *deuses e homens*, *retratam aspectos míticos relacionados às divindades homenageadas*. Sendo assim, a partir de agora, descreveremos uma a uma essas divindades considerando suas performances rituais, índoles, posturas, gestos particulares e ainda os paramentos e ferramentas que compõem sua indumentária[28].

Iniciemos pela dança que caracteriza o orixá Exu, mensageiro dos deuses, senhor do falo. Esse, ao se movimentar, pelo vigor de seus gestos, sugere uma acentuada virilidade. Muitos dos passos empregados na coreografia desse orixá apontam para seu órgão genital. Por vezes Exu, em transe, exibe "embriaguez e bom-humor", atributos marcantes dessa divindade. Sua dança se aproxima a de uma coreografia circense, repleta de brincadeiras, acrobacias e gracejos. Comportamentos próprios de Exu. O Ebomi Guiã Tobí assinala que "o foco central da dança é o falo", representado pelo Ogó, instrumento ritual característico desse orixá, geralmente entalhado em madeira e ornado por búzios e cabaças.

Apresenta-se também no xirê o orixá Ogum, senhor dos metais, da tecnologia e das ferramentas. A coreografia que tradicionalmente marca a manifestação dessa deidade se associa ao temperamento belicoso que lhe é atribuído. O facão é empunhado pelo orixá em movimentos que simulam a guerra, batalhas vencidas e cabeças por ele decepadas. O mariwô que enfeita suas vestes e que marca a entrada dos locais sagrados das casas-de-santo confirma, visualmente, a ligação existente entre essa divindade e a figura do guardião de cada caminho, estrada ou desvio, que, por vezes, interfere na trajetória humana (individual ou coletiva). Canções e toques específicos convidam Ogum a desafiar outros orixás para o confronto. Juntos, executam danças a partir de uma coreografia alusiva às batalhas descritas pelos mitos.

Quando o desafio é lançado por Ogum, na maioria das vezes, é Oyá, mulher-guerreira, que aceita a disputa. Ao mesmo tempo, o gesto de Ogum se converte em um convite para a dança. Reencenando o mito que relata a peleja entre eles, o resultado do confronto é o esquartejamento de ambos os orixás. Ogum é cortado em sete partes. Oyá, em nove.

Oxóssi, também chamado Odé[29], o grande caçador, define-se como o abatedor de animais. A gestualidade manifesta por essa divindade, expressa por um olhar atento e uma postura corporal retesada,

28 As informações que se seguem estão orientadas pelos depoimentos originados da pesquisa de campo. Nesse tópico em especial, destacamos a fala do Ebomi Guiã Tobí, pois ele é o responsável por ensinar aos mais novos as danças sagradas executadas no Ilê Odé Axé Opó Inlé.

29 Termo utilizado para referenciar os orixás caçadores.

denuncia seu poder de "concentração e foco nos objetivos", conforme nos relatou o babalorixá Gilson do Ogum, sacerdote do Ilê Axé Ogum Tunjí. Oxóssi é o orixá da fartura e rei das terras de Ketu. Ao se apresentar nas festividades e rituais dos Candomblés, evolui a partir de posturas e movimentos indicativos das atividades de caça.

Sua ferramenta é o *ofá*, representação do arco-e-flecha. Geralmente confeccionada em metal, essa ferramenta também é encontrada no assentamento[30] de Oxóssi. Em ocasiões específicas, desde que autorizado pela tradição da casa religiosa, o ofá pode ser deixado de lado por essa divindade. Em ocasiões como essas, a ferramenta sagrada do grande caçador passa a ser simbolizada por meio de gestos expressos pelos adeptos que se encontram em transe.

Os dedos indicadores e polegares em riste de ambas as mãos remetem às flechas empregadas na arte da caça. Nesse instante, o ritmo dos atabaques se acelera, recomendando a ideia de que a agilidade

30 Representação física da divindade. Geralmente é composta por uma vasilha, alguidar (prato de barro) ou sopeira, que variam entre louça e barro. Nessas vasilhas são colocadas as ferramentas e elementos sagrados particulares de cada divindade.

71. Yewá

72. Oxalá

73. Iansã

74. Xangô

75. Oxumaré

76. Obá

77. Oxóssi

71

72

73

74

75
76
77

é virtude indispensável aos que se propõem caçar. Os gestos dessa dança, chamada *aguerê*, relembram que Oxóssi é a personificação do espírito da caça.

Cantigas específicas convidam Odé a demonstrar como um caçador se movimenta e deve proceder na mata: devendo rastejar com agilidade e mover-se silenciosa e cautelosamente de sorte que a caça não seja espantada. Odé, então, rola pelo chão, esgueirando-se atrás do alimento que matará a fome de sua tribo. Essas danças específicas são assimiladas pelo povo-de-santo como narrativas visuais chamadas de atos. Trata-se de danças especiais, que, de forma mais explícita e cênica, retomam eventos decisivos nas narrativas mitológicas referentes às divindades.

O próximo a ser saudado é Ossaim, "senhor das folhas, senhor dos seres vivos que realizam fotossíntese", conforme esclarece Rodrigo de Ossaim, do Ilê Axé Yiamí Ypondá. Portador do veneno e do antídoto, "orixá-médico", quando manifestado traz consigo as folhas sagradas do *peregum*[31], símbolo da iniciação nos mistérios da religião dos orixás. Ossaim, ao "descer", por meio da expressão corporal que caracteriza sua dança, demonstra a serenidade própria daqueles que conhecem os segredos da vida e o que se estende para além dela. Quando estimulado por cânticos especiais e pelo som dos atabaques, este orixá simula o preparo de remédios, que, conforme o povo-de-santo, destinam-se a curar de modo eficaz os males tanto do corpo quanto do espírito.

Nesse ato, Ossaim ajoelha-se com o intuito de macerar as ervas que compõem a mistura benéfica do remédio. A ferramenta empunhada por essa divindade é tradicionalmente elaborada a partir de metais soldados e se assemelha a uma lança com várias pontas, com a haste central maior, encimada por um pássaro. Esse artefato sagrado exprime a estreita ligação entre o orixá, as árvores e folhagens – entendidas também como a morada dos pássaros, e a natureza que se mostra viva e livre. As folhas constituem parte essencial do culto aos orixás. Podemos considerar que Candomblé se afirma um culto de caráter fitolátrico[32].

A árvore mais imponente dos terreiros de Candomblé Ketu, o Irôko, não pode deixar de ganhar atenção especial. Trata-se de uma divindade representada pela Gameleira Branca. Irôko recebe louvores e executa danças e gestualidades que fazem lembrar o balançar dos galhos da árvore sagrada quando estimulada pelo vento. Consagrada, a árvore recebe sacrifícios, oferendas e ferramentas rituais, que são depositados aos seus pés.

Irôko é ornamentado com panos e laços que compõem o vestuário tradicional do Candomblé. Por essa razão, vê-se de imediato que a árvore-orixá, coberta de símbolos mágicos, não se trata de um

31 Planta de uso ritual, empregada, por vezes, em banhos de sacudimento.

32 Fitolatria pode ser entendida como culto prestado às plantas, o entendimento de que as plantas são sagradas.

78. Ossaim, orixá das folhas, senhor da natureza

79. Paramento de Omolu. Ilê Axé Odé Fun Mi layó

simples elemento natural. Isso se lidos com atenção os símbolos que a tornam singular em comparação às demais plantas. O babalorixá Ricardo de Omolu, sacerdote do Ilê Axé Oní Ara Ikó, nos diz que são raros os filhos consagrados a esse orixá. Quando a deidade chega surpreende a todos com seus movimentos fortes e rijos, tal qual o tronco da gameleira, que é, a um só tempo, deidade e planta.

O próximo santo referenciado e que compõe o xirê é Omolu. Divindade da varíola e das doenças infecto-contagiosas, "senhor da terra e das riquezas do solo, o mais rico dos orixás". Omolu se apresenta encoberto por indumentária tecida em palha-da-costa, que tem por finalidade esconder da vista dos mortais as chagas que se espalham por todo seu corpo. Outro significado atribuído ao azê[33] relaciona-se com a associação entre essa divindade e o sol do meio-dia, a luminosidade do astro-rei, que, no auge de seu calor, pode causar danos aos frágeis corpos humanos. Também por essa razão Omolu se cobre com palha.

Trazendo nas mãos o xaxará, bastão que, segundo a mitologia africana, tem o poder de espalhar ou conter epidemias, Omolu executa uma dança que faz lembrar espasmos e convulsões provocados por enfermidades diversas. Quando entoadas cantigas especiais, esta divindade encena o ciclo da existência, simulando o viver, a morte e, por fim, a ressurreição. A dança se inicia com a repentina queda do orixá, que se contorce simulando uma crise convulsiva

33 Paramento feito de palha-da-costa usado por Omolu.

proveniente de uma terrível doença. Passado algum tempo, os movimentos cessam e a divindade manifestada se posiciona inerte, o que simboliza a morte. Em seguida, ouve-se uma música alegre e agitada. Nesse momento, o deburu (pipoca), alimento sagrado dessa divindade, é lançado em abundância sobre o corpo imóvel do orixá manifesto e nos demais presentes. Subitamente, o santo acorda do sono da morte e se junta aos vivos que dançam entusiasticamente. Esse ato afirma a soberania de Omolu sobre os males que massacram ou pretendem vitimar o corpo físico, reafirmando sua capacidade de subjugar a finitude. Esse orixá celebra, com isso, o triunfo da vida.

Ao dar continuidade à descrição das divindades que se manifestam no xirê, abordaremos Xangô, Logun-Edé e Oxumarê. Xangô, deus do trovão e senhor da justiça, empunhando o *oxê*, machado bifurcado que simboliza a autoridade do orixá-juiz, ao dançar, meneando a cabeça, evolui com o propósito de exibir aos presentes sua coroa, emblema da realeza, uma vez que é dele o governo das terras de Oyó na África.

A seguir, temos Logun-Edé[34], o "orixá menino". Pai Júlio César, filho de desse orixá e sacerdote do Egbé Onigbadamu, é quem descreve de maneira se apresenta o orixá menino e caçador. Muito associado a Oxum e Oxossi, de quem é filho, Logun-Edé, ao dançar, simula a dinâmica da caça e da pesca. Sua dança evolui com o orixá realizando movimentos com as mãos que nos fazem lembrar tanto o *ofá* de Oxóssi quanto o *abebé* de Oxum. Foi-nos possível testemunhar essa dança na celebração às Iyabás, ocorrida no Ilê Axé Odé Opó Inlé. A ligação com os pais se define por outros símbolos, isso porque essa divindade se veste com o azul de seu pai e o amarelo de sua mãe. Registramos, ainda, a presença de brinquedos no culto a Logun-Edé, especificamente quando nos foi possível visualizar o quarto-de-santo dessa divindade no terreiro Ilê Asé Omi Gbató Jegede, dirigido por Pai Djair.

Seguido por Oxumarê, senhor do arco-íris e das serpentes, o xirê continua. Ao realizar sua dança típica, com as mãos e por meio de movimentos circulares, Oxumarê indica o solo e o céu, querendo simular com isso o ciclo natural da água. Ou seja, esse gestual se empenha em retratar a evaporação da água que se encontra na terra, sua subida às nuvens e, por fim, sua precipitação na forma de chuva.

O próximo louvor dirige-se a Nanã, iyabá anciã e senhora dos pântanos e lamaçais. Conforme nos informou o babalorixá Gilson de Ogum, essa divindade se relaciona intimamente com Ikú, "personificação africana da morte". Ao dançar, a dinâmica de seus movimentos sugere o ato continuado de varrer, mas sempre de modo lento, o que simboliza a

34 Tais características podem ser observadas se nos determos nas ferramentas sagradas ligadas a esse orixá. Logun-Edé empunha o *ofá* de seu pai e o espelho de sua mãe, conhecido por *abebé*.

sua condição de anciã. Tal performance corresponde à narrativa mitológica que conceta essa divindade ao prodígio da longevidade.

Oyá, senhora das tempestades e habilidosa guerreira, é a próxima divindade a ser homenageada no xirê. Ao dançar, alternando gestos arrastados e apressados, expressa a leveza e o peso, traços que, conforme o relato dos adeptos, compõem sua personalidade. Não obstante reproduza os movimentos da borboleta, leve e veloz, repentinamente, passa a externar por meio de sua gestualidade a força e o peso do búfalo. Essa súbita transformação é reveladora da instabilidade de Oyá. É sua marca distintiva.

Oxum seguida por Iemanjá são as próximas divindades que, em seus movimentos, transmitem doçura, graça e sensualidade, traços assinalavelmente atribuídos às deusas aquáticas. Oxum, senhora da água doce, protagoniza movimentos calmos e ritmados, embalados pelo ijexá[35], encenando a fertilidade e a condição materna ao dramatizar, por meio dos gestos, a amamentação. Iemanjá segue um padrão parecido, evocando símbolos maternos. Porém, a rainha das águas salgadas se deixa embalar por um ritmo peculiar capaz de simular o movimento das ondas do mar. Pai Aurélio de Inlé frisa que, quando convidadas pelas cantigas certas, essas divindades aquáticas impunham armas e seguem para a guerra. Com os braços, Oxum e Iemanjá executam danças capazes de simular batalhas com espadas. Testemunhamos essa dança de disposição combativa na Festa das Iyabás, do Ilê Axé Opó Inlé.

Ainda no xirê, a próxima divindade louvada é Obá, caçadora e guerreira. Ao manifestar-se, imediatamente leva uma das mãos à orelha, querendo demonstrar assim que, pela audácia de Oxum, foi vítima de mutilação. A dança que a caracteriza é marcada por movimentos que representam os hábitos dos caçadores. Em outros momentos é convidada a empunhar uma espada, movimentando-se com a ferocidade daqueles que se lançam à luta.

O xirê continua com "Ewá, divindade do movimento, senhora do crepúsculo", conforme esclarece o babalorixá Edmo de Orixalá. Ewá desempenha uma dança marcada por movimentos circulares, gesticulando profusamente, querendo simbolizar com isso ser ela a responsável pelos movimentos da terra, do sol e das constelações. Simula ter em mãos a esfera terrestre, que faz girar continuadamente. Vestida de vermelho, tom que colore o céu na hora do crepúsculo, fala-nos do momento em que podemos observar com mais nitidez a Terra a evoluir em torno do astro-rei.

Na sequência, Oxaguiã, o jovem guerreiro. Geralmente trajando branco e alguns detalhes em azul, traz nas mãos uma espada e, por vezes, utiliza-se do *atori*[36], de modo a encenar as batalhas que enfrentou. As danças executadas por essa divindade

35 Ritmo percussivo associado ao culto a Oxum.

36 Vara de madeira usada em batalha.

retratam além das guerras a colheita e processamento do inhame, sua iguaria predileta. Segundo o Ebomi Guiã Tobí, a expressão Oxaguiã remete ao grande apreço do orixá pelo tubérculo, significando "comedor de inhame pilado". Conforme observamos na Festa das Yiabás, em determinado momento da evolução de sua dança, Oxaguiã realiza movimentos que simulam o emprego do pilão no processamento do inhame.

Finalizando a celebração, Oxalá se apresenta em sua roupagem senil: Oxalufã, o ancião. Apoiando-se no Opaxorô, cajado ritual que simboliza os três planos que compõem o mundo espiritual na cosmologia iorubá. Trajando invariavelmente o branco, Oxalufã executa sua dança ritual a partir de passos lentos e curtos, fazendo lembrar sua idade avançada.

Já conhecido o xirê, surge a necessidade de esclarecer que os orixás, ao se manifestarem nos adeptos, raramente se comunicam por meio de linguagem verbal. Por esse motivo privilegiamos a descrição dos elementos de ordem plástica, lúdica e musical. Entretanto, observamos que os cultos afro-brasileiros apresentam uma forma de expressão em que os orixás fazem dos erês seus porta-vozes. Sendo assim, entendemos que os erês se empenham na comunicação verbal de uso excessivamente restrito por parte dos orixás.

Umbanda, Candomblé, Terecô entre outros cultuam essa manifestação infantil do divino. O babalorixá Aurélio de Odé afirma que os erês são a parte infantil do orixá, os que cuidam de trazer os recados dos orixás.

80. Busto de Oxalá. Ilê Axé Bara Leji

Em visita ao campo, presenciamos a manifestação de erês em duas oportunidades: no Nzo Jimoma Zambi, presidido pelo Tata Franscisco N´Gunzentala, e no terreiro denominado Corte da Planta Myllegy, liderado por Pai Jorge de Oxóssi. Nessas oportunidades, os religiosos que se encontravam "virados" de erê, assumiam gestualidades e entonação infantis e se comunicavam a partir de uma mescla de palavras da língua portuguesa e expressões africanas. Alguns deles usavam chupetas e bonés e traziam consigo bonecas e toda sorte de doces e brinquedos.

Reconhecidas algumas das formas de expressão recorrentes do Candomblé na região inventariada, entendemos que, as danças, trajes, gestos e toques executados , bem como as expressões corporais e demais elementos linguísticos observados nas celebrações e rituais acompanhados pela equipe de pesquisadores, apresentam-se como notáveis exemplos das múltiplas formas de expressão e linguagens não verbais presentes nos cultos candomblecistas em suas mais variadas vertentes. Tais linguagens de natureza cênica, plástica e lúdica cumprem a função de comunicar aos observadores os eventos mitológicos e experiências cotidianas que caracterizam as divindades pelos adeptos cultuadas.

Aproximações e correspondências: diálogo entre as nações do Candomblé

Dando prosseguimento à descrição das formas de expressão próprias dos cultos afro-brasileiros associadas ao Candomblé, passamos a abordar aquelas que têm filiação com os cultos Jêje e Angola. Divindades que também se viram alcançadas pelo inventário, ainda que em menor número. Falamos especificamente dos voduns de Jêje e dos Inkices de Angola.

A pesquisa nos permitiu reconhecer entre as divindades oriundas de terras de Jêje, Bantu e Ketu um número de correspondências que merece menção. Disposições arquetípicas, traços comportamentais, adoção de ferramentas rituais, associações com os elementos da natureza e oferendas apresentam convergências, permitindo-nos reconhecer essa relação de correspondência existente no conjunto dos panteões das nações do Candomblé.

Como exemplo dessa correlação entre as divindades integradas às diferentes matrizes da religiosidade afro-brasileira, podemos citar Zevodê, vodum que aprecia acará, azeite-de-dendê e é personificado pelo vento. Essa descrição de suas predileções e características a aproxima de Oyá (Iansã), orixá pertencente à tradição Ketu, que, por sua vez, identifica-se com Angurucemavulo, Inkice originária de terras Bantu e cultuada no Candomblé de Angola. As três divindades (Zevodê, Oyá e Angurucemavulu) comungam de linguagens que muito se assemelham. Exemplo disso foi possível observar no campo ao verificar que os assentamentos das divindades em questão são constituídos de elementos semelhantes, em recipientes de barro, coberto com abanos e peças de cobre.

Percebemos a semelhança quando nos reportamos a visitas realizadas ao Kuê Sejí Olissá, de tradição Jêje, no Ilê Axé Oyá Bagan, de tradição Ketu, e no Nzo Kiá Angurucemavulu, de tradição Angola. Nesses, as divindades que se associam às tempestades e ventanias são cultuadas com nomes distintos mas comungam de características que as aproximam. As danças executadas por essas divindades nas diferentes tradições religiosas também tem semelhanças.

Também podemos mencionar Lissá, vodum que se veste de branco – aconselhando seus filhos a não trajar preto, não tolera o azeite-de-dendê e tem por tabu quaisquer manchas causadas pelo carvão. Lissá, divindade Jêje, à semelhança de alguns orixás

e inkices, assume características que vão desde as cores com que se veste até as oferendas e tabus.

Analisemos outro caso. No Mansu Bantu Obaluayê e Oxum, onde se cultua o inkice Lembá, no Ilê Axé Opó Inlé, em que se reverencia Oxalá, e no terreiro Corte da Planta Myllegy, no qual se venera o vodum Lissá, verifica-se que as três divindades mencionadas acusam atributos notadamente convergentes: trajam apenas o branco, possuem as roupagens de jovem guerreiro e ancião, apreciam a canjica branca e o inhame e são os últimos a serem saudados no ritual.

Em relação ao culto de Angola, devemos mencionar uma característica que diferencia essa manifestação religiosa das demais expressões do Candomblé. O culto aos caboclos e às tradições ameríndias ocupa destacado papel na liturgia desenvolvida nos terreiros de Angola. Os tatetus e mametus de inkice[37] identificam os caboclos como os verdadeiros "donos dessa terra", pois aqui já habitavam antes da vinda de europeus e africanos. Essa tradição pode ser observada em muitos dos lugares de culto de orientação Bantu na região. Entre esses, devidamente abrangidos pelo inventário, podemos relacionar: o Nzo Kiá Angurucemavulu (Planaltina-DF), liderado pela Mametu-de-Inkice Rosa; o Tumba Nzo Jimona Nzambi (Águas Lindas-GO), presidido pelo Tatetu Franscisco N´gunzentala e o Mansu Bantu Obaluayê e Oxum (Valparaíso-GO), sob a orientação de Mãe Passarinha.

Em depoimento, a Mametu Rosa se referiu à importância dos caboclos para a consolidação da religiosidade de orientação Bantu. A sacerdotisa afirma que foram os ameríndios do Brasil os responsáveis por apresentar aos primeiros africanos os animais e as plantas da região. Daí a forte impregnação de elementos e práticas culturais de matriz indígena na consecução do culto de Angola, o que se evidencia, por exemplo, no emprego ritual de ervas nativas.

Ainda em relação aos elementos da natureza, a tradição Jêje[38] tem nos chamados *atinsás* – árvores consagradas ao culto dos voduns, uma de suas formas de expressão. Diferentemente da tradição Ketu, que, em regra, possui somente duas árvores sagradas de grande destaque[39], a tradição Jêje conta com um número maior de árvores associadas ao culto, cada uma delas consagradas a voduns específicos. Por exemplo, Bessém, o vodum serpente e rei de Jêje, faz das árvores sua morada. A preferência de Bessém por ser assentado em árvores e sua condição de patrono da nação Jêje contribuíram para a difusão dessa forma peculiar de prestar culto às divindades.

37 Pais-de-santo e mães-de-santo do Candomblé de Angola.

38 Na região inventariada, podemos mencionar dois terreiros que se esforçam em perpetuar o culto aos voduns: Kuê Sejí Olissá (Planaltina-GO), presidido pelo sacerdote Maurício de Olissá, e a Corte da Planta Myllegy (Ceilândia-DF) oficiado por Pai Jorge de Oxóssi. A respeito dessas comunidades de terreiro, ver mais informações nos painéis descritivos dos lugares de culto inclusos na presente publicação.

39 São elas: o Irôko (Gameleira Branca) e o Apaoká (Jaqueira).

Vale lembrar que as formas de expressão e saberes que informam o conteúdo de todas as ações praticadas no Candomblé permitem que os cultos se desenvolvam baseados nas experiências particulares de cada espaço religioso. As tradições que se desenvolvem em cada uma das casas aliam-se às vivências propiciadas por condições específicas de cada uma delas, como o lugar onde se encontram, a trajetória espiritual dos sacerdotes e de seus filhos, a interação com a comunidade abrangente, a situação fundiária[40], a relação com outras casas e a forma como atua o Estado, no sentido de valorizar a cultura afrodescendente em cada região. Uma a uma, tais particularidades influenciam na maneira como esses espaços religiosos elaboram suas práticas rituais e, consequentemente, suas formas de expressão.

A polifonia da Umbanda

Também as denominações da Umbanda merecem um tratamento à parte no que diz respeito às formas de expressão que lhes são características. Falamos em Umbandas uma vez que esse culto se desdobra em muitas expressões, dentre as quais, no âmbito da pesquisa, podemos citar as seguintes: Umbanda Tradicional, Umbanda Iniciática e Umbanda Esotérica. Na sequência, com o intuito de abordar as formas de expressões a que nos referimos, recorreremos aos lugares de culto inventariados.

Do conjunto de casas alcançadas pela pesquisa, podemos citar algumas delas: da Umbanda Tradicional, o Ilê Axé Yemanjá Ogunté (Planaltina-DF), liderado pela Iyalorixá Clélia de Yemanjá, a Tenda Espírita Palácio de Yemanjá (Brasília-DF), regida por Mãe Rita e o Centro Espírita Clounech (Águas Lindas-GO), liderado pelos sacerdotes Pai Danilo e Mãe Ada. Como praticantes da Umbanda Iniciática, podemos citar os seguintes lugares de culto: Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (Planaltina-DF), liderado por Mestre Aramaty e Casa Luz de Yorimá (Brasília-DF) dirigida por Mãe Vera. Da Umbanda Esotérica, mencionamos a Tenda Espírita Caboclo Gentil Guerreiro (Sobradinho-DF), cuja líder espiritual é Mãe Ângela.

Considerada essa amostragem de terreiros, na mesma orientação do que até então apresentamos, o que segue destaca os diversos segmentos (falanges e linhas) de entidades cultuadas nos meios umbandistas, as quais, para nós, representam formas de expressão, capazes de sintetizar de modo assinalável as dimensões plástica, lúdica, musical e coreográfico desses cenários religioso-culturais. Com respeito a essas entidades associadas às Umbandas, Magnani vai dizer que:

> Ciganos, boiadeiros, pretos-velhos, caboclos, exus, todos esses personagens cujos suporte histórico em vida foram explorados,

40 São frequentes as queixas das lideranças religiosas quanto à situação fundiária dos terreiros inventariados. A maioria deles encontram-se em áreas rurais que começaram a ser impactadas com o avanço da cidade. Os terreiros de tradição Jêje, com a cultura dos *atinçás*, necessitam de mais espaço para seus cultos, o que agrava a situação.

81. Incorporação de Baiano (Mestre Aramaty), entidade da Umbanda. Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino

> marginalizados, ocupando os interstícios do sistema, toda a legião dos seres liminares, enfim, são transformados, nos terreiros populares, por um processo de inversão, em heróis dotados de força espiritual, capazes de socorrer aqueles que hoje, sujeitos talvez às mesmas vicissitudes, os invocam.[41]

Identificados com os segmentos marginalizados da história do Brasil, as principais entidades associadas aos cultos umbandistas, ao se expressarem, assumem linguagens, traços, maneirismos e, de modo geral, idiossincrasias, que as humaniza. Esse fato fortalece e permite a preservação do culto dessas entidades pelos praticantes do movimento umbandista.

Na Umbanda, portanto, são muitas as figuras que transitam por seu cerimonial e estão presentes em sua mitologia. Sendo assim, surge a necessidade de problematizar as origens desse extenso panteão. Compartimos da ideia de que é nos personagens cotidianos, nas figuras simples do nosso povo, que se encontram essas matrizes. Declarou Mãe Clélia, sacerdotisa do Ilê Axé Iemanjá Ogunté, ligado à Umbanda Tradicional, que essa expressão religiosa se propõe a dialogar profundamente com a realidade brasileira, buscando nela sua "fonte de inspiração". Dessa maneira, entendemos que a Umbanda transforma em símbolos figuras do cotidiano popular e a partir dela elabora linguagens e formas de expressão de natureza diversa.

Nas casas de Umbanda no Distrito Federal e Entorno, os cultos são marcados pela influência de variadas matrizes religiosas. Tivemos a oportunidade de apreciar tal riqueza de elementos nas falas de sacerdotes, nas giras, nas imagens e nos objetos dispostos nos lugares sagrados, evidenciando o caráter agregador das umbandas. Aqui citaremos alguns desses elementos, que nos servem de indicativos para pensarmos a Umbanda em sua pluralidade.

No templo da sub-sede do Distrito Federal da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, os comentários do líder espiritual do templo, Mestre Aramaty, sobre o congá (altar) e a visualização deste nos permitiu perceber de que forma é articulada sua tradição. Assim, nesse altar, vemos representadas três das formas de expressão mais emblemáticas do movimento umbandista.

Do lado direito, acha-se a imagem do Preto-Velho, que, segundo o Mestre Aramaty, representa as "entidades negras, descendentes da África, que trazem o valor da sabedoria e da humildade". No centro está o Caboclo, simbolizando "os povos ameríndios, que nos transmitem simplicidade e força". À esquerda do altar, vê-se a representação de uma criança branca, "simbolizando não apenas a espiritualidade infantil, mas também os povos indo-europeus"; estes, os ibejes, "transmitem os valores da pureza e da alegria".

Sendo assim, podemos avaliar que a chamada "Umbanda de Síntese" compreende a espiritualidade

41 José Guilherme Cantor Magnani. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986, p. 48.

a partir de uma "perspectiva universal", includente, uma vez que se empenha em aglutinar cultos, tradições e entidades de povos dos três continentes: África, Brasil e Europa.

Mãe Vera, sacerdotisa da Tenda Espírita Luz de Yorimá, também praticante da Umbanda Iniciática, menciona que a intenção maior da Umbanda é a de dominar e empregar os mais diversos conhecimentos, práticas e interpretações religiosas, científicas e filosóficas com a expectativa de efetivamente praticar a "Aumbandan" – termo que se refere à união de conhecimentos universais.

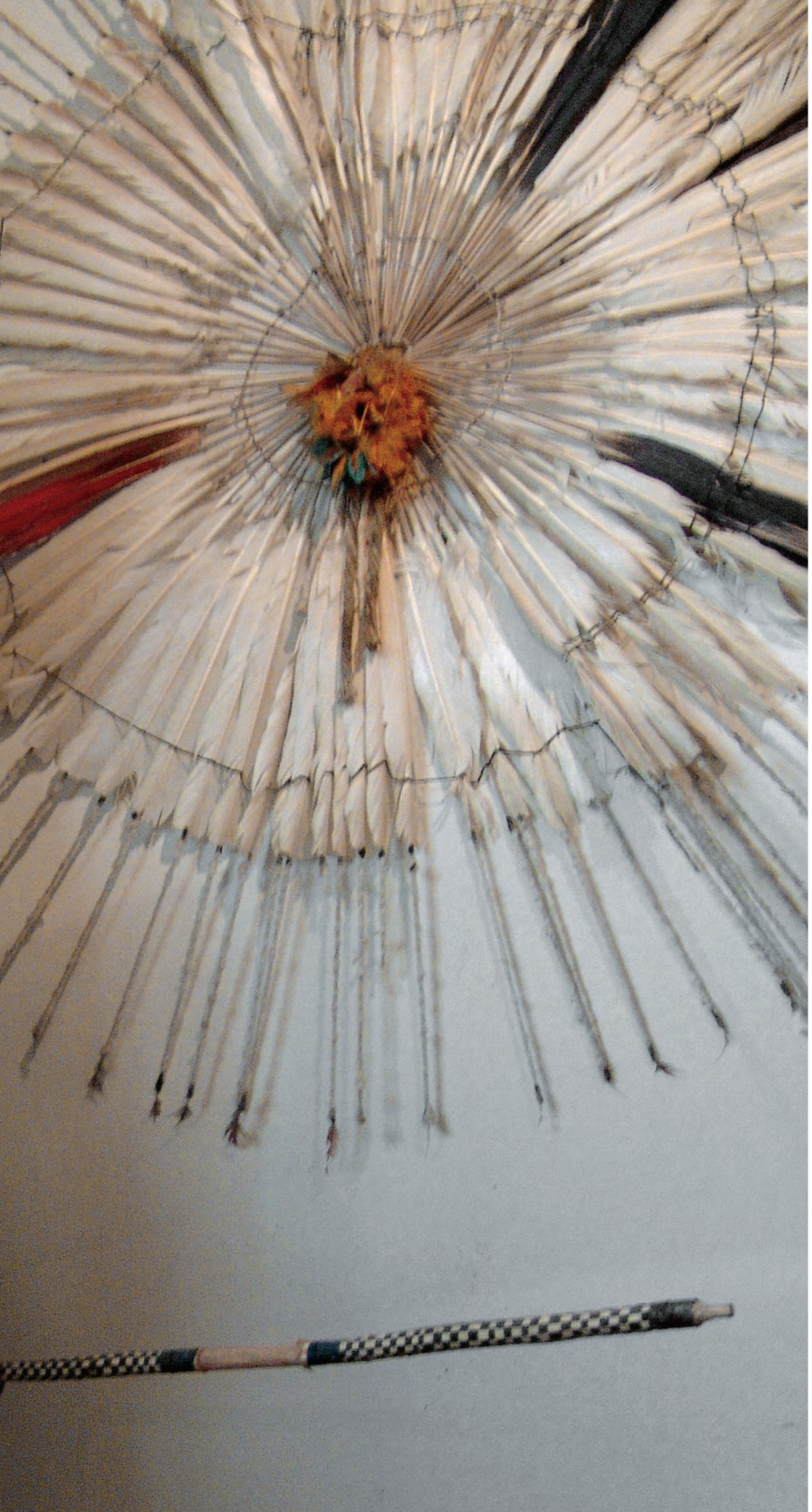
Além da Umbanda Iniciática, esse caráter agregador foi observado na ampla maioria dos lugares de culto umbandista inventariados nessa pesquisa. Observamos a presença destas três figuras centrais em casas de Umbanda Tradicional, como o Ilê Axé Iemanjá Ogunté (Planaltina-DF), Tenda Espírita Palácio de Iemanjá (Águas Claras-DF), Tenda Espírita Caboclo Gentil Guerreiro (Santa Maria), Templo Espírita Claunech (Novo Gama-GO), Centro Espírita Caboclo Cobra Coral (Paranoá-DF), Centro Espírita Caboclo Boiadeiro da Mata (Paranoá) etc.

Sobre as formas de expressão e linguagens empregadas na Umbanda Esotérica vale lembrar que esse culto agrega também elementos de origem oriental. Observamos no congá da Tenda Espírita Cabocla Jupira das Matas, imagens de Buda, deuses indianos e nas paredes de seu salão de festas vêem-se mandalas. Mãe Ângela, sacerdotisa dessa casa de umbanda esotérica, destaca que a incorporação de elementos orientais "enriquece a espiritualidade umbandista". Sendo assim, entendemos que as formas de expressão empregadas na Umbanda Esotérica têm nesses elementos orientais um notável diferencial no que tange à construção de suas linguagens.

Conhecidas as entidades que dialogam com os três povos que se apresentam no imaginário social brasileiro como fundadores da brasilidade, não podemos deixar de fazer justa menção aos exus, pombajiras e ciganas, entidades amplamente cultuadas nos terreiros inventariados por essa pesquisa. Seguiremos a descrição das formas de expressão das Umbandas de modo que cada uma das entidades citadas sejam descritas e caracterizadas como formas de expressão.

Comecemos por Exu, entidade brasileira, boêmia, sensual e lúdica. É importante ressaltar que também as pombajiras se inscrevem nessa proposta de análise, tendo em vista que os próprios religiosos a classificam como "Exu-fêmea". Conhecidos por sua luxúria e por personificarem a sexualidade humana, exus e pombajiras são lidos na religiosidade umbandista e caracterizados na gestualidade e ritualística desse segmento religioso como seres de personalidade ambígua: perigosos e atraentes. Habitantes da esfera noturna do imaginário[42] essas entidades, consideradas suas vestes, performances e personalidade, que expressam a afinidade existente entre

42 Gilbert Durand. *As estruturas Antropológicas do Imaginário*: introdução à arquetipologia geral. Trad. Hélder Godino. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 196.



82 e 84. Incorporações de Baiana e Preto-Velho. Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino

83. Representação de Caboclo (entidade ameríndia). Instituto Raul de Xangô - Cultural, Holístico e Afro-Brasileiro

pombajiras e exus e uma vida de liberação sexual, sensualidade e boêmia.

Pai Aurélio nos traz interessante contribuição quando menciona que as pombajiras podem ser espíritos de "mulheres que na vida terrena tiveram sua sexualidade reprimida, freiras, donas de casa, mulheres comuns", que ao "desencarnarem" têm a necessidade de trabalhar próximas das fraquezas humanas, pois as conhecem de perto.

Essas entidades indicam, no plano simbólico, as incertezas diante de valores já estabelecidos, de tabus morais e sexuais. Dessa forma, exus e pombajiras apresentam-se como representantes da "independência humana", conforme nos relata Mãe Clélia, sacerdotisa do Ilê Axé Iemanjá Ogunté. São seres que desafiam imposições que podem ser de ordem social ou natural. Essas entidades personificam a transgressão, a desordem, como aponta Vagner Gonçalves Silva, ao descrever as principais características que marcam o comportamento dessas entidades:

> No caso da pombagira, seria uma versão feminina do exu associada ao estereótipo da prostituta, da "mulher de rua", que se veste com roupas escandalosas, exibe atitudes obscenas, linguagem vulgar e gestos escrachados. As pombagiras, associadas aos prazeres do corpo, geralmente quando incorporadas bebem em taças bebidas doces, como champanhe, e fumam cigarros presos a longas piteiras. Por serem entidades das trevas, cultuadas em cemitérios e encruzilhadas e associadas ao mistério da morte, da sexualidade e do corpo, frequentemente os exus e pombagiras são solicitados na resolução de problemas de saúde, desemprego e de outras aflições. No caso dos problemas amorosos, afetivos ou sexuais, geralmente é solicitada ajuda às pombagiras, consideradas especializadas, devido ao seu estereótipo, nas coisas do coração e do desejo.[43]

Tivemos a oportunidade de presenciar as manifestações dessas entidades algumas vezes durante a construção deste inventário. Registramos as formas de expressão de tais entidades no Ilê Axé Iemanjá Ogunté, em Festa da cigana, uma das entidades guias da mãe-de-santo do lugar; na Festa de Tranca Rua, no Ilê Axé Odé Opó Inlê e na gira da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino. Exus e pombasgiras, ao manifestarem-se, adornavam-se com roupas coloridas, mas o predomínio das cores vermelho e preto ficava claro. Registramos também um salão especial ornado com as cores relacionadas e essas entidades na Tenda Espírita Palácio de Iemanjá.

As pombajiras exibiam modos extravagantes e perfumes fortes e doces. Exus fumavam geralmente charutos e consumiam bebidas destiladas, exibindo

43 Vagner Gonçalves da Silva. *Candomblé e Umbanda*: caminhos da devoção brasileira. 2ª Ed. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 124.

uma gestualidade que variava entre o obsceno e o galante. Mão na cintura, gargalhada estridente e bebidas doces indicam que o adepto já se encontra "tomado" por essas entidades. Chapéus e bijuterias completavam o visual que nos remete aos estereótipos da malandragem.

Cantigas irreverentes embalam a dança dessas entidades. Pombajiras movimentam-se com passos faceiros e sensuais. Os exus exibem gestos que ressaltam virilidade, que caracteriza essa falange espiritual. Ainda sobre as formas de expressão e linguagens relacionadas a exus e pombajiras, não podemos deixar de mencionar a presença dos ciganos, uma vez que essas entidades também são homenageadas em grande parte dos lugares de culto alcançados por esse inventário. No Ilê Axé Odé Opó Inlé, a celebração em homenagem a Exu contava com um espaço reservado aos objetos sagrados, bebidas específicas e cigarros dessas entidades.

Os ciganos ornamentam-se com moedas, colares coloridos, jogam cartas, alguns até se comunicam "em espanhol". Lenços amarrados na cabeça é uma constante nos ornamentos dessas entidades. Observamos isso ao presenciarmos a manifestação da entidade cigana da Yialorixá Clélia de Iemanjá, mãe-de-santo do Ilê Axé Iemanjá Ogunté. Também pudemos identificar alguns médiuns do Ilê Axé Odé Opó Inlé em celebração destinada aos exus.

Continuando a descrição das formas de expressão nas Umbandas de Brasília e Entorno, consideramos que a Umbanda coloca em ação tipos que correspondem a personagens corriqueiros, interpretados segundo cada segmento social que dela participam. Agora observemos os pretos-velhos (negros), que em conjunto com caboclos (indígenas) e crianças (europeus) correspondem a uma dimensão propriamente mítica da sociedade, na medida em que são tidos como signos fundantes da brasilidade. Neste momento nos atentemos aos pretos-velhos.

São entidades que tem seu culto vinculado à "saudade", relata Pai Marco Antônio sacerdote do Centro Espírita Caboclo Boiadeiro. Sentimento conectado a uma memória ancestral, construída a custo de muito "banzo" por parte dos negros africanos frisa o sacerdote. A tentativa de retomada dessas memórias ancestrais encontra na "saudade", como nos diz também Mãe Clélia, sacerdotisa do Ilê Axé Iemanjá Ogunté, o combustível necessário para a elaboração de tais formas de expressão do sagrado. Rubem Alves também nos fala também das coisas sagradas associadas à saudade:

> É muito fácil saber se uma coisa é sagrada ou não. Sagrado é aquilo que, mesmo depois de morrer, volta sempre, chamado pela voz da saudade. Aparece, então, de repente, saído do túmulo, sob forma de uma estória. A saudade é potência mágica poderosa. Ela é poder tão forte que, mesmo histórias que nunca aconteceram no passado, acontecem como estórias no corpo de quem as ouve. Por isso, Guimarães Rosa disse que "a estória não quer ser história". Na história, as coisas acontecem uma vez só. É o tempo do "nunca

> mais". Tempo de morte. Mas as estórias são o tempo do "eterno retorno": basta que sejam contadas para que tudo aconteça de novo. Tempo da ressurreição.[44]

Concordamos com o que nos diz Rubem Alves: as estórias são revividas no corpo de quem as ouve. Pai Marco, líder espiritual umbandista do Centro Espírita Caboclo Boiadeiro da Mata, afirma que isso é o que procede quando presenciamos a manifestação dos pretos-velhos nos terreiros de Umbanda. Manifestações corporais das memórias dos ancestrais negros.

Os pretos-velhos, negros de avançada idade, benfazejos e sensatos conselheiros, que, em gestos, expressões corporais, vestimentas e orações remetem à ancestralidade africana, escravizada e trazida à força para o Novo Mundo, tivemos a oportunidade de presenciar a manifestação dessas entidades na gira acompanhada pela equipe de pesquisa na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, observamos as expressões corporais manifestas pelos médiuns, que se locomoviam encurvados como idosos, fumando cachimbos e tomando café misturado a arruda e outras ervas. As cantigas que embalavam essa sessão da gira retratavam o tempo do cativeiro, como podemos evidenciar se apreciarmos a cantiga que se segue: "Vovó não quer casca de coco no terreiro, vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar dos tempos do cativeiro."

Em outras oportunidades pudemos visualizar no Ilê Axé Iemanjá Ogunté uma gira de pretos-velhos onde tradicionalmente é servida feijoada, comida típica da culinária nacional e diretamente relacionada à cultura negra. Os pretos velhos também se locomoviam com dificuldade, alguns se apoiavam em bengalas, sempre vestidos com roupas de algodão cru, contas no pescoço e conselhos afiados para atender o público que os procura em busca de orientação.

Os pretos-velhos não dançam, geralmente ficam parados em lugares preparados para a recepção dos consulentes e simpatizantes da religiosidade negra. Mãos trêmulas e voz gasta pelo tempo marcam a manifestação dessa entidade como oportunamente observamos em campo. Ao se comunicarem empregam uma linguagem que mescla a língua portuguesa em sua forma mais arcaica, somada a expressões linguísticas de origem africana e ainda a dizeres e maneirismo regionais.

Na mesma perspectiva, continuamos a descrição das formas de expressão mais recorrentes nas umbandas nos detendo nos caboclos. Essas entidades expressam por meio de sua gestualidade, que pode ser observada desde seus adereços indígenas até os sons emitidos pelos médiuns que remontam o universo cultural do indígena brasileiro "antes da chegada dos colonizadores" nos informa Mãe Rita, líder espiritual da Tenda Espírita Palácio de Iemanjá.

---

44 Rubem Alves. *Um céu numa flor silvestre*: a beleza em todas as coisas. Campinas, SP: Versus Editora. 2005, p. 23.

O "povo da mata", como é chamado pela mãe-de--santo, é reconhecido como o ancestral indígena, o dono da terra, entidade autóctone do território brasileiro, como afirma Mãe Rosa de Angurucemavulu, Mametu de Inkice do Nzo Kiá Angurucemavulu[45], que também realiza atividades religiosas voltadas aos cultos da Umbanda.

Observamos, na celebração em homenagem aos Caboclos do Nzo Kiá Angurucemavulo, que essas entidades se manifestavam ornadas com penachos e cocás, carregavam arcos e flechas, lanças e chocalhos. O vestuário exibia uma grande variedade de cores. Observamos na Festa do "Seu Sete Chapadas", caboclo que "trabalha" com Mãe Clélia, do Ilê Axé Iemanjá Ogunté, que as cantigas e toques empregados na celebração aludem à vida nas matas, à caça e à pesca, atividades próprias do indígenas. Ao manifestarem-se os caboclos emitem sons que nos fazem lembrar animais, batem com uma das mãos no peito e dançam de uma maneira que se assemelha às danças tradicionais das comunidades indígenas do Brasil. Geralmente essas entidades fumam e bebem. Além disso, são reconhecidas pelos adeptos como espíritos alegres. Animadas também são as saudações de fiéis e observadores que louvam proferindo as tradicionais saudações: Okê, Caboclo!

Exus, pombajiras, pretos-velhos e caboclos são as entidades mais populares dos terreiros de Umbanda em suas múltiplas vertentes. Ainda assim, faz-se necessário fazer menção ao sem-número de linhas de entidades que transitam na mitologia e ritualística desses lugares. Ciganos, marinheiros, boiadeiros, baianos, mestres e médicos-de-cura, e em especial Zé Pelintra, entidade da Jurema que é amplamente cultuada nos locais de culto inventariados. Essas algumas das formas de expressão que ajudam a compor o múltiplo cenário da religiosidade umbandista em Brasília e seus arredores.

No âmbito da religiosidade umbandista, caboclos e pretos-velhos apresentam posturas que descrevem uma espiritualidade generosa. Nessa perspectiva, pode-se confiar na assimilação de princípios cristãos que recomendam as boas ações. Traço do cristianismo europeu admitido pelos cultos umbandistas, essa particularidade ainda pode ser identificada se observadas as múltiplas orações de temática cristã proferidas por essas entidades ao "descerem" nas giras.

As formas de expressão associadas às religiões afro-brasileiras da região não se esgotam se considerarmos o que escrevemos. Ao contrário, ainda temos muito a tratar. Confiamos que iniciativas futuras se somem ao presente esforço de modo que possamos reconhecer crescentemente a amplitude cultural e simbólica das entidades que povoam os lugares de culto afrodescendentes.

45 Os caboclos assumem destacado papel nos candomblés de Angola, isso se dá devido à percepção de que os caboclos seriam os "donos da terra".

85. Adjá. Instrumento utilizado em celebrações e rituais

CAPÍTULO 5

Entre festas, giras e xirês:

celebrações dos cultos afrodescendentes no Planalto Central

Nathalia Araújo Moreira[1]

"Nem de todo se firmara e já Iansã a possuía num grito que acordou os mortos. As equedes conduziam os encantados para as camarinhas onde mudariam as vestimentas, após dançarem as cantigas rituais. Quem mais dançou foi Iansã em meio a seis Oguns. No intervalo de troca de roupa, em outra sala, serviram a comida de Ogum, régio banquete. Um a um entraram no barracão os orixás com emblemas, armas, ferramentas. Mãe Majé Bassã puxou o canto, Oxóssi deu começo à dança."

Jorge Amado[2]

1 Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG) e mestranda do Programa de Pós-Graduação de História, da Universidade de Brasília (UnB), na linha de pesquisa em História Cultural. Participou deste Inventário Nacional de Referências Culturais por duas vezes: em 2010, na etapa de Identificação e em 2012, na etapa de Documentação.

2 Jorge Amado. *Tenda dos milagres*. Apud Reginaldo Prandi. *Religião e Sincretismo em Jorge Amado*. Disponível para download em: htpp://www.jorgeamado.com.br/professores.php. Acessado em 02/04/2012.

As celebrações desenvolvidas nos lugares de culto de matrizes afro-brasileiras ocupam posição privilegiada na constituição de seus cenários religiosos. A importância dessas práticas revela-se no fato de que a palavra Candomblé originalmente significou, apenas, o momento em que eram realizados os louvores aos Orixás. Com a popularização da expressão, *Candomblé* passou a significar o próprio lugar em que se realizam os cultos. Nas palavras do babalorixá Julio César de Logun-Edé, "o Candomblé é uma grande festa, motivo de confraternização."

Assim como nas casas de Candomblé, o caráter festivo dos rituais está presente nas muitas tradições religiosas afro-brasileiras. Nas visitas aos lugares de culto de diversas vertentes religiosas afrodescendentes integradas ao Distrito Federal e Entorno, como terreiros de Candomblé das nações Ketu, Jêje e Angola, templos de Umbanda Tradicional, Iniciática, Esotérica e Traçada, casas de Omolocô, Mina Mata e Terecô, a dimensão festiva dos ritos sagrados foi ressaltada nas falas dos sacerdotes e devotos e evidenciada nas celebrações públicas, giras[3] e ritos semanais testemunhados pela equipe de pesquisa do deste inventário.

Durante a etapa de Identificação de bens culturais, a equipe foi convidada a participar de quatro celebrações realizadas pelas casas inventariadas. Em dezembro de 2009, a Festa das Iyabás, no Ilê Axé Odé Opó Inlé, dirigido pelo babalorixá Aurélio de Inlé. Em janeiro de 2010, a saída de feitura de mãe-de-santo de Mãe Altair, que lhe conferiu o direito de presidir a Tenda Espírita Caboclo Ventania da Mata, no ritual oficiado por Mãe Rita de Yemanjá (Iyalorixá responsável pela Tenda Espírita Palácio de Iemanjá). Ainda em janeiro de 2010, a Saída do Iawô de Omolu, no Ilê Axé Bará Leji, cujo sacerdote é Pai Fernando de Oxaguian. Por fim, a saída de *muzenza*[4] do Tumba Nzo Jimona Nzambi, liderado por Tata Ngunz'tala. Participamos ainda de uma gira realizada em março de 2010 na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino – Subsede do Distrito Federal, dirigida por Mestre Aramaty [5].

Após o término da etapa de identificação, integrantes da equipe de pesquisa participaram ainda de outras celebrações, tais como: a Festa do Caboclo Sete Laços do Nzu Kia Angurucemavulu, oficiada por Mãe Rosa; a festa de Exu do Ilê Axé Odé Opó Inlé, de Pai Aurélio, e também na casa de Umbanda e Candomblé Ilê Axé Yemanjá Ogunté, regida por Mãe Cléria. Por fim, assistimos à obrigação de três anos de muzenza, no Tumba Nzo Jimona Nzambi[6], sob a liderança de Tata Ngunz'tala.

---

3 Expressão empregada para caracterizar os rituais abertos ao público da Umbanda.

4 Termo que designa aquele que se inicia no candomblé da nação Angola.

5 Tais celebrações foram registradas em fichas denominadas F20.

6 Casa dos Filhos de Deus.

Essas celebrações, portanto, são compreendidas aqui como os principais ritos e festividades que assinalam momentos simbólicos associados à religião, à civilidade e aos ciclos do calendário. Nos termos do Manual do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), as celebrações se caracterizam como:

> [...] ocasiões diferenciadas de sociabilidade, envolvendo práticas complexas com suas regras específicas de distribuição de papéis, a preparação e o consumo de comidas, bebidas, a produção de um vestuário específico, a ornamentação de determinados lugares, o uso de objetos especiais, a execução de música, orações, danças, etc. São atividades que participam fortemente da produção de sentidos específicos de lugar e de território. [7]

Nos momentos em que o cotidiano é suspenso e uma atmosfera diferenciada deve ser instaurada, preparativos e procedimentos específicos são providenciados em função da realização desses eventos. Nos cultos afro-brasileiros do Distrito Federal e Entorno, complexas dinâmicas são observadas de modo que as celebrações possam alcançar êxito: ritos internos que antecedem o ritual público, decoração dos espaços, confecção de vestes e paramentos, realização de toques e danças específicas, preparação das comidas oferecidas aos santos nos ritos internos, mas também dos alimentos servidos aos convidados – o que ocorre no jantar que habitualmente marca o encerramento da celebração. Todas essas dinâmicas são desenvolvidas por adeptos que ocupam cargos específicos, distribuídos a partir de uma rigorosa hierarquia.

Percebemos, então, que a festa ocupa lugar central na organização religiosa dos cultos afrodescendentes. A partir dela a hierarquia do lugar de culto se torna pública, suas tradições são enfatizadas, a capacidade de provocar sensações e emoções é testada e a possibilidade de cativar novos adeptos se faz existir. Nessas ocasiões, deuses e encantados se humanizam através do transe, garantindo o contato íntimo com o numinoso[8], que, por meio de sua energia sagrada, transforma o mundo profano ao "purificá-lo".

Por meio dos rituais, públicos ou privados, os indivíduos regeneram o tempo profano e reinauguram a temporalidade de suas vidas ordinárias. Ao mesmo tempo, organizam os ciclos e autorizam a percepção de tempo nesses lugares de culto. Como nos informou Tatetu Ngun'zentala "a temporalidade do terreiro subordina-se à lógica religiosa".

---

7 IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais:* manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000, p.31.

8 A misteriosa presença do indizível, o mistério inominável que se descortina diante da pessoa, que ao mesmo tempo atrai e espanta, mostra-se e esconde-se. O numinoso é a irradiação que as vivências originárias emitem. Para maior conhecimento sobre o assunto, ver: Marcial Maçaneiro. *O labirinto sagrado*: ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.

O sacerdote cita como exemplo as expressões utilizadas pelos adeptos quando se referem ao passado: "No tempo de fulano"; "no barco[9] de sicrano".

Segundo Ngun'zentala ainda, os religiosos não fazem referência às datas do calendário tradicional, mas se servem de rituais como iniciações, obrigações e festividades, realizadas em cada lugar de culto, para demarcar o "tempo religioso". Nesse sentido, os calendários litúrgicos desempenham papel fundamental, pois assinalam os ciclos que orientam essas comunidades, fazendo com que a vida se regenere periodicamente.

Desse modo, no âmbito das religiões afro-brasileiras, compreendemos que as celebrações, ao concorrer para a comunhão entre deuses e humanos, definem-se como festas rituais capazes de reforçar o elo entre passado e presente. Nessas ocasiões, o chamado povo-de-santo revive os mitos originais, aqueles que narram o tempo do começo. Segundo o babalorixá Edmo de Orixalá "o transe é encenação. É uma manifestação psíquica. Nessa encenação, de alguma maneira, memórias de três, quatro mil anos atrás, são relembradas e revividas".

Ao tempo dessa dramatização ritual do mito, a dança, a música, os cantos, os gestos, os paramentos, os artefatos simbólicos e as "palavras encantadas" informam o conteúdo das ações, protagonizadas por orixás, inkices e voduns em tempos primordiais. A repetição de tais ações nas casas de Candomblé faz referência a um tempo mitológico, insurgente à lógica da temporalidade material.

Da mesma forma, nas casas de Umbanda e Terecô, entidades como encantados, exus, pombajiras, ciganos, boiadeiros, marinheiros, caboclos, pretos-velhos e crianças – ou erês, manifestam-se através dos médiuns para "retomar" práticas que marcaram sua existência terrena. No curso das celebrações, os mitos fundadores são ritualizados e reatualizados. Esses acontecimentos desempenhados por entes exemplares só ocorreram uma única vez, mas são rememorados através dos mitos e revividos através dos ritos. Como uma chave de acesso à dimensão atemporal dos mitos, o rito se ocupa de re-ligar fortemente os seres humanos às divindades.

Assim, o tempo cronológico é suspenso, dando lugar ao tempo mítico, em que os atos primeiros têm lugar. Por eles o presente se une ao passado num presente intenso, marcado pelo êxtase[10]. Assim, o que se define como o "agora" do ritual, é também o agora das origens. Nessa direção, Mircea Eliade, estudioso do sagrado, afirma que:

> "Viver" os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente "religiosa", pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana. A "religiosidade" dessa experiência deve-se ao

9 Termo que se refere aos iniciandos que realizam sua feitura-de-santo juntos. Diz-se que pertencem ao mesmo barco.

10 Arrebatamento do espírito, enlevo; contemplação do que é divino, sobrenatural, maravilhoso.

> fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos atos míticos, mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneos deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no tempo primordial, no tempo em que o evento teve lugar pela primeira vez. [11]

***

O caráter espetacular[12] das festas públicas das religiosidades de matriz negra propicia a visualização das coisas sagradas e o contato com os entes espirituais, responsáveis por atrair observadores dos mais diferenciados segmentos sociais. Essa dimensão espetacular, produtora de sentidos tanto para os atores sociais que a compõem como para seus observadores, constitui-se fator decisivo para o aumento da visibilidade social de tais cultos no espaço público, concorrendo para a quebra do anonimato e da invisibilidade inicialmente impostas às religiões afrodescendentes.

Os rituais festivos, para o encanto de seus frequentadores, admiradores e curiosos, produzem um espetáculo de efeito dramático, elaborado a partir de linguagens visuais, sonoras, estéticas e coreográficas, que viabilizam experiências sensíveis com o sagrado, ao mesmo tempo em que a criatividade e o potencial artístico das celebrações são enfatizados.

> A exposição de formas, cores, sons, emblemas, transe, música, ruídos, danças e outros elementos componentes da cena religiosa constituem espetáculos que proporcionam prazer e emoção àqueles que os assistem. Durante a realização da festa, verifica-se uma profusão de ações, imagens e comportamentos cujo significado_não pode ser buscado exclusivamente na esfera religiosa, mas na relação que esta mantém com a arte, com a estética e com o contexto sócio-cultural onde ela se realiza.[13]

Percebemos por meio da observação das festividades, em congruência com os depoimentos cedidos pelas lideranças religiosas, que as celebrações

11 Mircea Eliade. *Mito e Realidade*. Tradução Paola Civelli. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000, p. 22.

12 O termo *espetacular*, aqui, assume o sentido de admirável, digno de ser visto.

13 Eufrazia Cristina Menezes Santos. *Religião e espetáculo*: análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé. Tese de Doutorado em Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

se configuram como os principais espaços para a apreciação das formas de expressão e saberes desses segmentos religiosos. São nas celebrações que os leigos têm a possibilidade de conhecer e experimentar a religiosidade afro-brasileira.

As entrevistas realizadas com as lideranças religiosas quase que com unanimidade mostram que o público que frequenta estas celebrações é bastante diversificado. Fazendo uso das palavras do babalorixá Aurélio de Inlé, "Ogum não faz diferença entre ricos e pobres. Negros e brancos. Mulheres e homens. Heterossexuais ou homossexuais."

O contato com as celebrações pode vir a se desdobrar em adesão ao povo-de-santo. Nessa direção, de acordo com Pai Aurélio, Ogum é o orixá do caminho, o responsável pelo encaminhamento do visitante, que poderá se tornar um novo adepto. Ogum, segundo ele, assume para si a responsabilidade de buscar nos caminhos do mundo o novo *lesse orixá*[14]. Ao chegar ao lugar de culto, conduzido por Ogum, o visitante e potencial iniciado, é entregue aos cuidados do patrono do ilê e posteriormente conhece os mistérios de seu orixá de cabeça.

A crença nas deidades que ali se manifestam para congraçar com os humanos tem amparo na possibilidade de vê-las, saudá-las e até mesmo tocá-las. Para simpatizantes e adeptos que participam do ritual, as histórias, as crenças e os mitos são percebidos enquanto realidades, ou seja, compreendidos não apenas como representação, mas como presença.

A marginalização do culto, de seus adeptos e outros frequentadores, nos primórdios da constituição dos cultos afro-brasileiros, fez com que os rituais e celebrações ocorressem no período noturno. Como nos informou Tata Ngun'zentala "a noite se configurava como período de maior discrição, num período onde esconder a religiosidade oriunda da África negra era uma necessidade." No entanto, o sacerdote esclarece que "as religiões afro-brasileiras venceram a época do medo em que esses cultos eram perseguidos", adentrando no tempo em que elas podem se manifestar à luz do dia[15].

Atualmente, embora não sofram do temor da repressão, muitas das celebrações ainda são programadas para o período noturno. De um lado, tal característica pode ser creditada à herança dos tempos de perseguição. Por outro, como bem observado pelo babalorixá Edmo de Orixalá, "essas celebrações e rituais continuam a acontecer no período da noite devido às necessidades da vida moderna." De acordo com ele, os adeptos geralmente trabalham no período diurno, fazendo com que, a fim de garantir a presença de fiéis e visitantes, a noite se confirme como horário mais propício e acessível aos participantes.

---

14 Expressão empregada pelos adeptos do candomblé para caracterizar as pessoas iniciadas no culto aos orixás.

15 Nesse contexto, é importante mencionar que as celebrações pelos pesquisadores observadas no Tumba Jimona Zambi, oficiadas por Tatetu Ngun'zentala, ocorreram de dia, no período da tarde.

87. Zázi, inquice (divindade) de Angola, em celebração no Tumba Nzo Jimona Nzambi

O calendário litúrgico dos lugares de culto é estabelecido de acordo com a tradição a que a casa se filia, sua condição financeira, a disponibilidade de recursos humanos, a experiência de seu líder espiritual e a participação ou não dos membros de cada lugar de culto nas celebrações realizadas por sua casa matriz. Assim, nas cinquenta e duas casas visitadas, cinquenta e dois calendários litúrgicos diferentes foram identificados.

Os custos das celebrações de modo geral são divididos entre os adeptos do terreiro. As entidades homenageadas normalmente têm ligação com as lideranças da casa religiosa. Ainda assim, há festas que homenageiam guias espirituais de adeptos que já se encontram plenamente integrados às atividades do espaço religioso.

O desenrolar dessas celebrações é variável. Depende de sua finalidade, da tradição a que pertence a casa, do percurso religioso de seu dirigente e das experiências vivenciadas pelos seus adeptos no cotidiano do terreiro. Levadas em consideração todas essas variáveis, percebemos que cada lugar de culto de matrizes afro-brasileiras fixado nos territórios do Distrito Federal e Entorno apresenta particularidades. Diante desse fato, qualquer tentativa de compreender as comunidades de terreiro a partir de perspectivas generalizantes está fadada ao fracasso.

Contudo, é preciso ressaltar a existência de pontos de contato entre as casas. É possível afirmar que os saberes e as práticas articulados pelas diversas vertentes religiosas afrodescendentes estão, em certa medida, relacionados. Isso ocorre em razão de fatores como a interação sociorreligiosa entre os

terreiros, o diálogo entre suas tradições e a troca de experiências. Essa relação de proximidade e intercâmbio concorre para a afirmação da identidade do povo-de-santo. Possibilita, ainda, a emergência de múltiplos modelos religiosos, dotados de práticas e visões de mundo singulares.

Mesmo com variedade dos ciclos anuais de celebrações, algumas festas se destacam pela imensa adesão por parte dos lugares de culto visitados. Trata-se de ocasiões regulares ou eventuais. Diante desse universo, temos as celebrações dedicadas ao ente espiritual que rege o lugar de culto, o que ocorre em todas as casas. Tais eventos desfrutam de elevado prestígio entre os membros das religiões afro-brasileiras, pois a homenagem a tais divindades expressa o agradecimento à proteção mágica por ela oferecida e oportuniza o ato de louvor e as preces para que tal proteção seja mantida.

Essas são celebrações que, ao dar lugar à reencenação de feitos primordiais, oportunizam, ainda, a renovação o axé, a "força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado e de todas as coisas"[16]. Para isso, são conduzidos sacrifícios, oferendas, rezas, toques e cantos, os quais, somados, garantem o cenário da celebração, a presença de cada divindade convidada para o festejo e a satisfação das entidades homenageadas.

As celebrações são sempre preparadas com vários dias de antecedência[17], os ritos privados desenvolvidos e o terreiro organizado para receber seus convidados. No dia do festejo, o lugar de culto é decorado nas cores características da entidade homenageada, como observamos na Festa de Oxum, na casa de Mãe Solange, em Planaltina (GO), e também na visita ao Ilê Oxum Opó Afonjá Oni Xangô, realizada alguns dias após a festa dedicada a Oxum, em comemoração os trinta anos de feitura[18] de Pai Raimundo, babalorixá do terreiro.

Em ambos os casos, toda a ornamentação foi feita nas cores amarelo e dourado, simbolizando o ouro, a riqueza, a fertilidade e a sensualidade, características associadas a Oxum, dona de grande beleza. Também orixá dos rios e cachoeiras, nas festas em sua homenagem é comum encontrar elementos decorativos como figuras de peixes, sereias e conchas.

Nas conversas com as lideranças espirituais, tais celebrações foram muitas vezes destacadas como o principal marco na trajetória desses lugares. Nesse aspecto, o valor que a Iyalorixá Zezé de Oyá agrega à celebração que homenageia seu santo-de-cabeça[19] é

16 Bernard Maupoil citado por Elbein dos Santos. *Os Nagô e a Morte*: Pàdè, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 85.

17 Além de serem preparados com antecedência, os ritos públicos exigem dos terreiros uma mobilização maior para que possam receber seus convidados. Em algumas casas de Umbanda, o sacrifício animal não é realizado, enquanto nos terreiros de Candomblé as festividades são sempre precedidas por ritos internos que, tradicionalmente, prevêem o sacrifício animal.

18 Iniciação.

19 Divindade para a qual foi iniciada.

88

89

90

86, 88, 89, 90, e 91. Manifestação de inquices, divindades do Candomblé da nação Angola, interagindo com os filhos-de-santo. Celebração no terreiro Tumba Nzo Jimona Nzambi, de Tata Ngunz'tala

exemplar. O Terreiro de Mutalambô de Mãe Zezé de Oyá foi fundado em 1996, nos arredores da Ceilândia. Devido a uma série de dificuldades enfrentadas pela sacerdotisa, a primeira celebração em homenagem a Oyá foi feita em dezembro de 2008, doze anos após a fundação da casa. De acordo com seu relato, foi um ano de muito trabalho para conseguir reunir verbas para a realização da festa. Tal missão foi bem-sucedida. O barracão passou por reformas, todo o terreiro recebeu decoração especial nas cores vermelho e rosa, do agrado do Orixá Oyá, e um banquete foi servido aos duzentos convidados. Emocionada, a Iyalorixá afirmou ter sido o dia mais importante de sua vida espiritual.

Adiante, analisaremos outros modelos de celebração das religiões afro-brasileiras encontrados na região e acompanhados pela equipe de pesquisa. São eles: iniciações do candomblé, obrigações de três anos e catorze anos, feitura de mãe-de-santo da Umbanda e festa de caboclo. Começaremos pelas festividades que homenageiam Exu, posteriormente nos deteremos nas celebrações do candomblé, onde registramos iniciações e obrigações. Ao final, observaremos as celebrações da umbanda em que caboclos e pretos-velhos se destacam.

Exu

De especial importância para o povo-de-santo são as Festas de Exu e Pombajira. Entidades populares, seus festejos se destacam pelo caráter agregador, sobretudo no Distrito Federal e Entorno, onde, potencializadas pelo hibridismo cultural e pela vitalidade religiosa, as celebrações que homenageiam as referidas entidades, acontecem na grande maioria dos terreiros. Por ocasião dessas celebrações, as casas de culto, normalmente, recebem um elevado número de convidados, atraídos pelo caráter festivo, descontraído e arrojado dos próprios "donos da festa".

Em noites festivas, regadas a bebidas e cigarros, Exus e Pombajiras, vestidos predominantemente de preto e vermelho, dançam alegremente ao som dos atabaques. Em meio a gargalhadas eufóricas, conversas descontraídas e cantigas irreverentes, tais celebrações atravessam a madrugada.

Muito característica das casas de Umbanda, essas festas-rituais acontecem na grande maioria dos terreiros inventariados pertencentes a essa tradição religiosa. Podemos citar aqui o Templo Espírita Palácio de Iemanjá, liderado por Mãe Rita, Tenda Espírita Cabocla Jupira das Matas, de Mãe Ângela, Casa Luz de Yorimá, cuja sacerdotisa é Mãe Vera de Yorimá, Ilê Axé Yemanjá Ogunté, sob a regência de Mãe Clélia, Grupo Espiritualista É Tempo de Unir, liderado pela dirigente doutrinária Cleide Maria, Seara Espírita Ogum, Oxóssi e Xangô, cuja sacerdotisa é Mãe Dercione de Oxum e a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino-DF, dirigida por Mestre Aramaty.

19 Divindade para a qual foi iniciada.

Contudo, muitas casas de Candomblé e eiras de Terecô também realizam festas-rituais em homenagem a essas entidades. Dentre essas, citamos o Ilê Axé Ogun Tundjí, oficiado por Pai Gilson de Ogun, Ilê Axé Oni Bô Ará Ikó, cujo sacerdote é Pai Ricardo de Omolu, Ilê Axé Oyá Bagan, sob a liderança espiritual de Mãe Baiana de Oyá, Kuê Ho Sejí Olissá, sob a orientação de Doté Maurício de Olissá e a Sociedade Beneficente Légua Boji Buá, liderada por Mãe Dalila de Légua.

Em determinadas vertentes religiosas, Exu corresponde a uma deidade, um orixá que recebe homenagens e reverências enquanto tal. Em outras, é percebido como um espírito desencarnado, que, fazendo uso de suas experiências enquanto humano, aconselha seus consulentes e dá soluções a problemas de cunho prático, particularmente aqueles ligados à matéria – ao corpo, ao sexo e ao dinheiro. Dentro dessa perspectiva, o ente é designado por "Exu Catiço" e, em sua forma feminina, manifesta-se enquanto pombajira, conhecida entre as religiões afro-ameríndias, umbanda e encantaria, por "Exu-fêmea".

Popularmente denominados "povo da esquerda", sobretudo nas casas de Umbanda, essas entidades são marcadas pelo signo da ambivalência. Em interpretações estritamente ligadas à mitologia iorubá, Exu se apresenta como mensageiro, "o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e dos orixás."[20]

Diretamente ligado ao culto Ifá[21], Exu, enquanto intérprete das palavras divinas, detém o poder da "avaliação", o que lhe permite modificar o destino dos homens, inserindo o acaso e o imponderável na ordem do mundo.[22] Responsável por transportar o axé, a intercomunicação entre as diversas forças do universo é mantida por ele. Exu participa ativamente de todos os domínios da existência humana e cósmica. Por isso é reconhecido como o princípio dinâmico da existência. Somente através dele os caminhos para o desenrolar da vida são "abertos". Ele é o "Senhor das encruzilhadas". Como afirma o babalorixá Aurélio de Ilé, Exu, cujo nome significa esfera, representa o encontro: "Encontro entre homem e mulher. Exu é o próprio ato sexual". Sendo assim, "Exu é o amor", complementa o sacerdote.

Controversa e polêmica, a pombajira personifica a liberdade feminina. De sexualidade aflorada e atitude irreverente diante dos tabus e preceitos morais que pesam sobre as mulheres, confronta a figura da mulher caseira e materna idealizada pelo pensamento cristão. "Pombajira é mulher de sete maridos, não mexam com ela, Pombajira é um

20 Waldemar Valente. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Coleção Brasiliana, v. 280, São Paulo: Nacional, 1970.

21 Divindade iorubana responsável por cuidar dos destinos da humanidade.

22 Renato Ortiz. *A morte branca do feiticeiro negro*: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 126-127.

perigo[23]". Astuta, faceira, boêmia e atraente, encontra na noite seu lugar de atuação. Suas vestes e adereços casam com sua postura vaidosa e sedutora, características comumente ressaltadas nas cantigas ritualísticas que embalam seus festejos:

> De vermelho e negro vestindo a noite os mistérios traz.
> De colar de conta, brinco dourado a promessa faz.
> Se é preciso ir, você pode ir peça o que quiser.
> Mas cuidado, amigo, ela é bonita, ela é mulher.

Próxima das fraquezas humanas, Pombajira, assim como Exu, simbolicamente expressa as incertezas frente ao estabelecido, aos tabus morais e sexuais, apresentando-se como a autonomia e o desafio frente às imposições, que podem ser de ordem moral ou sexual.

Em casas de Umbanda e alguns terreiros de Candomblé, Exu é compreendido como entidade prestativa, pronta a servir os fiéis em suas adversidades. Ele é guardião dos templos religiosos que o cultuam. Sua presença agrada devotos, por ser brincalhão, boêmio e faceiro. É visto também como sábio orientador, pois, por ser o mais humano dos orixás, é capaz de compreender as pulsões e as vontades humanas. Aqueles que o procuram o fazem em busca de receitas e aconselhamentos para atrair um parceiro sexual, conquistar um grande amor, viver uma paixão intensa, resolver problemas financeiros e conjugais, desvencilhar-se de amantes, resolver desavenças, entre tantos outros percalços que assolam a vida dos encarnados.

Vamos à celebração. É chegada a "hora grande"[24]. No dia do evento, os últimos ritos são cumpridos e a casa é ornamentada para saudar os donos da festa. Cada lugar de culto prepara decoração conforme seus costumes. O Ilê Axé Odé Opó Inlé e o Ilê Axé Yemanjá Ogunté, por exemplo, enfeitam pilastras, portais, altares e atabaques com laços, lantejoulas, fitas e tecidos cintilantes nas cores preta e vermelha. Frutas, velas, saias e flores garantem o colorido da festa. Essa celebração se diferencia pelo amplo emprego de elementos ligados à cultura cigana. Tal peculiaridade se justifica por ser uma pombajira cigana a entidade manifesta pela Iyalorixá do terreiro no caso do Ilê Axé Yemanjá Ogunté. Se observarmos o Ilê Axé Odé Opó Inlé a presença dos elementos ciganos se dá devido a manifestações das entidades ciganas nos filhos-de-santo.

O toque dos atabaques abre a festividade, enquanto os religiosos formam a roda, como observado em campo em momento oportuno no Ilê Axé Odé Opó Inlé. Marca quase constante nos cultos afro-brasileiros, a roda confirma o início da celebração. O

23 Trecho de uma cantiga popular entre os adeptos dos cultos afrodescendentes.

24 Expressão utilizada nas comunidades de terreiro para caracterizar os horário das celebrações de Exus e Pombajiras.

sacerdote, ou a sacerdotisa, puxa a primeira cantiga, imediatamente acompanhado pelos ogãs e os outros filhos da casa – padrão de celebração também registrado na gira acompanhada na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino.

Nas celebrações registradas, os gritos de louvor, o cheiro de perfume e bebida, os movimentos do corpo embalado pelos atabaques e os cânticos, propiciam a ambiência necessária para o transe. As cantigas se responsabilizam por invocar as entidades para celebrar com seus fiéis. Abaixo, vemos uma cantiga muito popular nas casas onde exus e pombajiras são cultuados:

> Exu Tiriri trabalhador da encruzilhada
> Eu vou chamar Sete Saias toma conta da estrada
> [...] Eu vou chamar Maria Padilha toma conta da estrada
> [...] Eu vou chamar Seu Tranca Rua toma conta da estrada
> [...] Eu vou chamar Maria Mulambo toma conta da estrada...[25]

Realizados os louvores iniciais, presenciamos em quase todas as celebrações os primeiros sinais de que a espiritualidade está prestes a chegar para celebrar com os vivos. Os arrepios, os calores, os tremores no corpo denunciam a aparição de cada um dos entes espirituais. Ao manifestarem-se o clima de euforia se acentua. Palmas e louvores embalam a dança das Pombajiras que, com saias rodadas, estampas de todos os tipos, rendas, jóias e batons, esbanjam sensualidade e feminilidade.

Edmo de Orixalá informa que os cultos voltados às pombajiras têm sua origem no que o sacerdote chamou de Ajé, as feiticeiras. Segundo ele, o culto à feminilidade, celebrado nessas ocasiões, remete à ancestralidade feminina trazida da África e personalizada na figura das Iyamí Ajé, as mães feiticeiras, aquelas que não se subordinaram ao poder masculino. Sendo assim, na percepção do pai-de-santo as celebrações que homenageiam Pombajiras são uma interpretação brasileira do culto de Iyámi, ancestral supremo do poder feminino.

Nas celebrações a que assistimos, por ocasião das visitas ao Ilê Odé Opó Inlé e ao Ilê Axé Yemanjá Ogunté, exus e Pombajiras se apresentaram aos espectadores faceiros e boêmios, usando chapéus, capas e bengalas, como que, maliciosamente, seduzindo os humanos. A manifestação de Exus e Pombajiras não é restrita aos membros do terreiro. Vários convidados são tomados por esses entes, denunciando, assim, o caráter agregador dessas celebrações. Característica evidenciada também na ativa interação entre os convidados e as entidades homenageadas, compartilhando luxuosas taças de champanhe, vinho, Martini e toda bebida doce e embriagante.

25 Confirmamos o emprego dessa cantiga nas celebrações do Ilê Odé Opó Inlé e do Ilê Axé Iemanjá Ogunté

Juntos tragam charutos, cigarretes e cigarros de baile. Pombajiras presenteiam alguns fiéis com pulseiras, flores e anéis. Borrifam perfume nos convidados, "jogam sotaque"[26] e gargalham. Exus se embriagam em meio à fumaça dos cigarros e ao som do toque dos tambores. Depois de cumpridos os louvores que marcam o festejo, é chegado o momento da despedida. A cantiga que se segue também é entoada popularmente nos locais de culto de matriz afro-brasileira da região, oportunamente ouvimos o coro de adeptos do Ilê Odé Axé Opó Inlé entoar a cantiga que assinala o fim da celebração: "Pombajira se despede e vai embora. É na boca da mata, é na encruzilhada que ela mora..."

Orixá

As festas anuais que marcam o calendário litúrgico do povo-de-santo são preparadas com cuidado e dedicação. Durante várias semanas, rituais especiais são realizados com a devida antecedência e segundo os preceitos da religião. A Iyalorixá Railda de Oxum nos diz que "o importante é o ritual do Axé, pois a festa é a parte folclórica do ritual." A partir disso, podemos perceber que as celebrações têm seu início no âmbito privado das comunidades de terreiro. A festa pública, por sua vez, faz divulgar e celebra os resultados da obrigação cumprida.

Sendo assim, o culto aos orixás implica o cumprimento de uma série de obrigações, que exprimem a

26 Cantigas irreverentes proferidas por Exus e Pombajiras.

92. Momento inicial da gira da Festa das Iabás no Ilê Odé Axé Opó Inlé

ideia de compromisso, dever e obediência, marcando a relação de troca estabelecida entre os adeptos e os entes espirituais. A união e o trabalho dos filhos-de--santo é conteúdo imprescindível para que as funções litúrgicas e sociais das festas públicas cumpram seu devido papel. Nos dias que antecedem o festejo cada membro do terreiro desenvolve tarefas específicas, de acordo com o cargo que ocupa, seu tempo de iniciação e santo-de-cabeça.

Vestidos normalmente de branco, contas coloridas no pescoço, homens e mulheres caminham pelos espaços sagrados dos terreiros de Candomblé. Lá desenvolvem ritos privados "envoltos numa aura de mistério e segredos, onde forças mágicas são manipuladas com objetivos e fins específicos"[27]. As roupas dos religiosos mais antigos é mais sofisticada, as contas mais grossas e elaboradas. A entrada dos participantes no salão de festas nos informa do arranjo hierárquico do Ilê. Cada um dos graus dessa hierarquia obedece a uma lógica decrescente, ou seja, os mais novos entram primeiro, seguidos dos mais velhos e, por último, o sacerdote. Observamos esse padrão na saída de mãe-de-santo na Tenda Espírita Caboclo Ventania da Mata, na Festa das Iyabás, no Ilê Odé Axé Opó Inlé, na saída de iaô no Ilê Axé Bara Leji e na saída de muzenza no Tumba Jimona Zambi.

> *Embora sejam os toques ou cerimônias públicas com cânticos e danças rituais em honra aos deuses, aquelas ocasiões em que se encontra mais comumente reunido o maior número de fiéis, tais cerimônias constituem frequentemente o coroamento de rituais privados que já vem se desenrolando com certa anterioridade, atendidos por um número restrito de filiados e pelos principais dignitários* [28].

Conforme observamos nas celebrações das Iyabás, do Ilê Odé Axé Opó Inlé, bem como no Nzo Tumba Jimona Zambi, na saída de muzenza, no dia do festejo, as atividades começam a ser desenvolvidas logo cedo. Na cozinha, os alimentos oferecidos às divindades e o banquete servido aos convidados após o festejo são preparados por mãos consagradas para tal função. Por todo o terreiro, os devotos trabalham na limpeza e organização dos espaços sagrados. Folhas, flores, panos e adereços decoram o barracão e os quartos-de-santo que em breve receberão os deuses (orixás, inquices ou voduns). No caso da Festa da Iyabás ,toda decoração é feita com flores multicoloridas e laços, símbolos de valor feminino.

Poucas horas antes das celebrações terem início, observa-se que o zelador-de-santo (ou responsável) pela casa saúda o orixá Exu, com oferendas, toques

27 SANTOS, Zilda Silva. *O terreiro, a África brasileira*: memória, espaço e imaginário. In: COSTA, Icléia Thiesen Magalhães et ORRICO, Evelyn Goyannes (orgs). *Memória, Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2002, p 53.

28 René Ribeiro. *Cultos afro-brasileiros do Recife*: um estudo de ajustamento social. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1978, p. 67.

e rezas, num rito denominado Ipadê nas casas de tradição nagô, conhecido também por "despacho de Exu". Essa prática tem por finalidade levar o apelo e o chamado dos religiosos aos deuses e garantir que o cerimonial ocorra como programado. Cumpridos todos os ritos, inicia-se o festejo. "Irê ô!" [29]. O babalorixá Aurélio de Inlé pontua que o ritual do Ipadê integra grande parte das celebrações do candomblé. O sacerdote explica que este rito tem por função promover o encontro entre Exu, Iyami, Orixá e humanos. E acrescenta: "é necessário dar satisfação a essas forças para que a celebração ocorra bem".

Ao cair da noite, começam a chegar os convidados. Acomodados no barracão, aguardam o momento em que o som dos atabaques convoca a entrada dos filhos da casa e de seu sacerdote, que, enfileirados e ao ritmo do *alujá*, adentram o salão. A ordem de entrada, conforme mencionamos, segue a hierarquia do lugar de culto, que varia conforme a tradição a que pertence. Nas casas de Candomblé da nação Ketu, a primeira a entrar é uma das ekedes mais velhas da casa. Logo em seguida, o abiã mais novo, continuando a fila em ordem hierárquica decrescente. Por fim, o pai ou a mãe-de-santo encerra o cortejo. Vestidos de branco, mulheres, homens e crianças, dançam formando uma roda. Ao finalizar o toque de entrada, o Babalorixá (ou a Iyalorixá) puxa a primeira cantiga, recebendo resposta imediata dos atabaques e de seus filhos, que, em coro, saúdam os orixás e os convidam a participar do festejo. Essa prática religiosa foi registrada pela pesquisa em todas as celebrações do candomblé a que comparecemos.

A saudação aos orixás obedece a seguinte ordem: Ogum, orixá guerreiro, senhor da tecnologia e dos caminhos. Oxóssi, o grande caçador e rei de Ketu. Ossaim, orixá que reina sobre todas as folhas. Irôco, o orixá-árvore. Omolu, senhor da terra e das doenças infecto-contagiosas. Xangô, o deus do trovão e senhor da justiça. Oxumaré, o orixá-serpente e senhor do arco-íris. Logun-Edé o menino-caçador, filho de Oxóssi e Oxum. Oyá, rainha dos Eguns, dona do vento e das tempestades. Nanã, senhora dos pântanos e lamaçais, que guarda os mistérios da morte. Oxum, rainha das águas doces e da fertilidade, fundadora dos ritos que marcam a iniciação. Obá, senhora dos rios revoltosos, hábil caçadora e guerreira feroz. Ewá, orixá virgem responsável pelos movimentos de rotação e translação da Terra. Iemanjá, rainha do mar, mãe cujos filhos são peixes, protetora de todas as cabeças (orí). Oxaguian, comedor de inhame pilado. Oxalá, jovem guerreiro, que se veste de branco e senhor da pureza. Por fim, Oxalufan, Oxalá mais velho, venerável senhor do opaxorô (cajado), pai de todos (orixás e humanos).

As cantigas, em conjunto com as palavras de poder, os toques dos atabaques e as danças ritualísticas, promovem a atmosfera ideal para a manifestação dos orixás, que são recebidos com entusiasmo por adeptos e convidados. A chegada de cada um deles

29 Termo iorubá que significa "alegrem-se".

93. Iansã (Oyá), senhora dos ventos e das tempestades

é marcada por brados de louvor de saudações específicas: Ogunhê! Oke arô, Odé! Ewê ewê assá, Ossaim! Eró, Irôco! Atotô, Obaluaê! Caô cabecilê, Xangô! Arrobo boí idan, Oxumarê! Lossi lossi, Logun-Edé! Eparrei, Oyá! Saluba, Nanã! Oraieieô, Oxum! Obá, xire! Irró, Ewá! Odossiá, Iemanjá! Xeuêpa, Babá!

Na medida em que as manifestações vão sendo confirmadas, os deuses são conduzidos pelas Ajoiês para os quartos-de-santo, onde são vestidos com as roupas, ferramentas e paramentos característicos. O retorno dos orixás ao barracão marca o auge da celebração. Em cortejo, embalados por toques específicos e cantigas de run[30], os orixás são conduzidos a seus lugares de direito, para aguardar o momento em que executarão sua dança. Então, através de atos paradigmáticos – gestos, expressões, coreografias e ritmos – nas palavras de Edmo de Orixalá "reatualizam seus mitos fundadores."

Vale ressaltar que muitas dessas danças são feitas por mais de um Orixá, os quais compartilham atos e passos que, simbolicamente, traduzem as narrativas mitológicas dos deuses. Exemplo disso é a dança comumente chamada de Omolokun, nome da comida que serve de oferenda a Oxum e Logun-Edé. Nessa dança, os Orixás, por meio de gestos, tornam evidente a preparação simbólica da aludida oferenda.

Encerrando a noite, toca-se para Oxalá. Guian é o primeiro, seguido por Lufan. Novamente em cortejo,

30 Assim são chamadas e tem por função estimular a dança dos orixás por ocasião do xirê.

os Orixás se despedem dos mortais, adentrando a porta que leva até os quartos-de-santo. O desenrolar dos ritos nele executados é guardado em mistério. Segredo revelado apenas a alguns.

Em seguida, os convidados são levados até o local em um grande banquete os aguarda. As comidas são servidas de acordo com as divindades homenageadas na noite. Comidas como vatapá, omolokun, acarajé, amalá, caruru e abará aparecem constantemente nos cardápios das festas públicas. Esse momento torna possível a socialização dos presentes. A Iyalorixá ou o Babalorixá oficiante recebe seus convidados. Entre esses, pais e mães-de-santo de outras casas e tradições religiosas. Os curiosos esclarecem suas dúvidas acerca do culto, enquanto os adeptos, mais uma vez, comemoram o êxito no cumprimento de seus ritos.

Iniciações e Obrigações

O longo processo de feitura característico das religiões iniciáticas conta com ritos de sacrifício (com exceção de algumas tradições) e ritos propiciatórios caracterizados por oferendas e cerimônias comemorativas usualmente chamadas de saída-de-santo. Normalmente, os iniciandos são recolhidos em grupos, o que provoca a solidificação de laços entre os filhos do mesmo barco[31]. No quarto de recolhimento, onde se dá a iniciação, chamado de roncó, camarinha ou quarto-de-axé, os ritos são desenvolvidos a fim de preparar o iniciando para receber seu orixá, inkice, vodum ou encantado. O corpo é alimentado por comidas e bebidas próprias do santo que rege sua cabeça. Banhado com folhas, pós e, por vezes, com o sangue proveniente dos sacrifícios. A dança, a postura e os gestos são ensaiados para expressar as características da divindade que, mais tarde, tomará posse de seu corpo. Os mitos, designados por itãs na cultura yorubá, são reforçados e os segredos, revelados.

O período de iniciação é, sobretudo, uma oportunidade de aprendizagem, em que o saber adquirido através da observação e da vivência no terreiro é reforçado. De acordo com o cargo que lhe compete, o noviço aprende a preparar os alimentos sagrados, colher as plantas de poder, ainda na madrugada, lavar e engomar suas vestes ritualísticas, dançar na roda, zelar pelo orixá no momento do transe, arriar as oferendas, cuidar dos assentamentos e, ainda, lidar com tabus e restrições no desenrolar de sua vida dentro e fora do terreiro.

É também um tempo de introspecção e descobrimento, quando o santo e seu filho se conhecem e se reconhecem um no outro. Esse processo de renascimento nas casas de Candomblé e Umbanda, em geral, tem duração de quatorze dias para aqueles que não contam com seu corpo possuído pelo santo, chamados de cargo. Já os filhos que recebem o santo, são recolhidos por vinte e um dias. Após esse tempo, o devoto está devidamente pronto

31 Grupo de iniciandos que, juntos, passam pelo processo de feitura-de-santo.

para renascer através de seu inkice, vodum, orixá ou encantado, renascimento representado pela cabeça raspada e pelo corpo "lavado" pelos sacrifícios.

A apresentação do santo que ali nasceu é feita com uma grande festa pública, que encerra as obrigações e dá inicio a um novo ciclo na vida espiritual do recém-iniciado. Ciclo que é renovado em obrigações periódicas, realizadas, normalmente, a cada sete anos, ao longo de toda a vida do devoto. A última das obrigações corresponde ao rito fúnebre, denominado pelos povos de origem nagô de *axexé*.

O rito de iniciação de um Iyawô é algo de grande relevância no Candomblé, pois é considerado o momento do nascimento de um Orixá, e também de renascimento para o iniciado. A cabeça raspada e a presença do sangue, simbolicamente, remetem à condição humana durante o parto, posto que os bebês nascem, comumente, sem cabelos e banhados de sangue. É o nascimento do iniciado para uma vida em conjunto com seu Orixá. A partir daquele momento, crêem os filhos-de-santo, o Orixá se torna parte indissociável do indivíduo.

O orixá Omolu, também conhecido por Obaluaê, Senhor e Rei da Terra, deidade a quem pertencem todas as riquezas do solo, metais preciosos em geral e também os grãos que a terra nos oferece. De acordo com a interpretação iorubana Omolu, é o senhor capaz de curar as doenças infectocontagiosas, pois é o orixá que conhece os segredos do Mundo da Verdade, dos Essás (Ancestrais). Omolu é associado ao sol do meio-dia, quando a terra se encontra mais quente. Seus ritos e *orôs* são realizados neste horário. Os adeptos saem descalços para sentir o calor do solo e pedir a Omolu a cura e o livramento das doenças do corpo e da alma.

Para a celebração desse rito é preparada uma decoração especial, com muitas cabaças, pipocas e adereços associados ao elemento terra, intrinsecamente ligados a Omolu. São preparadas *enis*, esteiras de palha utilizadas pelo Iyawô para fazer um dos atos (*adobá*) ritualísticos típicos da saída-de-santo. Esse ato é realizado por meio do movimento de se deitar no solo em reverência aos axés da casa e do babalorixá.

Falemos da iniciação de um filho de Omolu a parti de nossa experiência de campo. A saída do iniciado de Omolu no Axé Bara Lejí dividiu-se em três momentos: no primeiro, chamado pelos adeptos de *Saída de Oxalá*, o noviço se apresenta com uma vestimenta totalmente branca e seu corpo pintado com *efun* (pó de argila branca), representando a reverência a Oxalá. O Orixá dança as cantigas próprias de iniciação e depois é levado de volta ao quarto-de-santo. Num segundo momento, chamado *Sarapokan*, o novato se apresenta com uma vestimenta estampada nas cores próprias do Orixá iniciado. Na sequência, o santo dança e, logo após, é recolhido de volta ao quarto-de-santo. O terceiro momento é identificado por *Saída de Luxo*. Nele o Orixá iniciado se apresenta paramentado, com suas vestes completas, ferramentas e adereços característicos. Nessa ocasião o orixá manifestado, no corpo do iniciado, dança e reproduz seus atos específicos, ao som de toques e cantigas que narram seus mitos.

Omolu, neste rito, conforme recomenda a tradição, achava-se paramentado com um adereço

conhecido entre os adeptos por *uazê*, espécie de capa confeccionada em palha-da-costa utilizada pelo orixá para cobrir seu corpo. Omolu apresentou muitas das suas danças, como o *opanijé*, sua dança específica, e o *bravun*, dança ritual própria dos orixás da família Kerejébe. As danças de Omolu fazem referência às doenças e às curas. O Orixá também dança determinadas cantigas enquanto toca o solo. Omolu faz um ato ritual em que ele se deita como um morto e depois se levanta sob uma chuva de deburu (pipoca), representando seu conhecimento dos segredos da vida e da morte.

Um dos momentos mais marcantes da iniciação foi a revelação do chamado Orúnkó, nome litúrgico do iniciado. Esse registro nominal é trazido pelo orixá no dia da saída do noviço. No momento em que o orixá do novo iniciado traz seu Orúnkó, ocorre um transe coletivo. Assim, cada membro iniciado recebe seu Orixá que chega para saudar o novo Orixá que nasceu. Trata-se de um dos momentos mais aguardados pelos adeptos e visitantes que vão prestigiar aquele nascimento.

São preparadas as comidas rituais que servirão como oferendas aos entes espirituais. Dentre outras,

destacam-se o deburu, pipoca oferecida a Omolu; paçoca de amendoim e rapadura, oferenda para Omolu; acará, bolo de feijão fradinho moído e frito no azeite de dendê, oferenda feita para Oyá e Obá; manjar, mistura de farinha de milho branco e leite de coco, oferenda para Yemanjá; acaçá, bolo feito com massa de milho branco cozido, oferenda para Nanã; batata doce cozida e modelada em formato de serpente, oferenda para Yewá.

Também são preparadas as comidas que serão servidas no jantar após a festa pública. Depois do rito, foi oferecido um jantar para que os adeptos pudessem interagir com amigos e convidados. A comida também é uma maneira de fazer com que o corpo, após os trabalhos espirituais, possa se reintegrar às atividades profanas.

***

Na saída pública que consagrou o *muzenza*[32] do candomblé de Angola da casa de Tata Ngunz'tala, por três vezes o noviço aparece para o público que assiste a sua consagração. Na primeira saída se apresentou vestido e pintado de branco com o *icodidé* (penacho) amarrado na cabeça com palha da costa. É também o momento no qual, em reverência, o iniciado bate *paó* (palmas) para os lugares sagrados da casa. Na segunda saída, o *muzenza* apareceu vestido com roupas e corpo coloridos. O babalorixá Júlio César de Logun-Edé foi convidado para rogar ao inquice que revelasse o nome do iniciado. Caracterizado com as roupagens do inquice, o muzenza saiu pela última vez. Durante os últimos atos, rememoram-se os atributos e história do inquice que dançará no ritual cantado em seu louvor.

De acordo com oficiante do rito e sacerdote da casa, Tata Ngunz'tala, as origens das iniciações no candomblé Angola remontam à África, mas não podem ser definidas com precisão. É certo que tais iniciações ocorrem por motivos diversos ("chamado" dos inquices, necessidade de cura e solução de provações outras). Em certo sentido, a iniciação representa um novo nascimento; daí o noviço ter sua cabeça raspada para simbolizar a criança que acabou de nascer.

Antigamente, o candomblé de Angola utilizava mais cores, era mais colorido e fazia amplo uso do chitão nas roupas. Nos dias de hoje, usam-se mais roupas brancas e requintadas. Antigamente, as mais velhas entravam na roda apenas com um pano de chitão. Na década de 1970 houve um processo de reafricanização que visava o avivamento dos cultos afro. Por essa época o culto iorubá se destacou. Essa investida fez com que as pessoas voltassem às atenções para a nação de Ketu em prejuízo do conhecimento das nações Angola e Jêje.

A revitalização desses cultos fez com que os adeptos das diferentes nações fossem buscar a memória de práticas que estavam se perdendo. Ngunz'tala lembra

32 Significa "iniciado" em bantu.

95

que, quando de sua iniciação, as saudações eram feitas em iorubá. Presentemente, o sacerdote não utiliza tais saudações. Tata Atirezim costuma, quando vai visitar o filho, fazer as tais saudações ainda em yorubá. Sem se desfazer de tais práticas, Ngunz'tala esclarece que a busca de outros entendimentos possibilita a alteração dos modos de fazer e construir expressões. Assim, o candomblé de Angola procurou substituir os traços lingüísticos iorubás por expressões bantas.

Segundo a tradição, Dandalunda teria sido a primeira zeladora-de-santo. Existe um mito segundo o qual esse Inquice teria raspado a cabeça da galinha de Angola e nela colocado o primeiro *adoxô* (massa cônica ritual que é fixada na cabeça do iniciado depois de raspada. É o adoxô que, acreditam, garante sucesso, fertilidade e o contentamento dos Inquices.

São utilizados ornamentos feitos de tecido e flores para que se decore o *barracão* e as demais dependências da casa. Elementos de temática africana e que se harmonizem com a lógica da festa, como o *ofá* e o *abebé*, utilizados pelo iniciado como símbolos do seu inquice.

Também aparecem inúmeros adereços: laços, tinturas, arco-e-flecha e outras ferramentas próprias do Inquice que rege o mutuê (cabeça) do noviço. Os instrumentos musicais desempenham importante papel nos rituais. Os Ngomas (atabaques) são tocados por Tata Xinkaringombe. O Gunga, instrumento usado na marcação rítmica, e o Xequerê, são amplamente utilizados.

***

Ao entrar na "vida-de-santo", as pessoas são iniciadas e passam parte de seu tempo praticando, conhecendo e estudando os ritos da Umbanda ou do Candomblé. Mãe Altair assim o fez. Algumas pessoas possuem a missão de exercer o sacerdócio, esta é uma compreensão comum entre os da Umbanda e do Candomblé. Mãe Altair cumpriu o rito que lhe confere o direito de exercer tal missão.

Num rito dirigido por Mãe Rita de Yemanjá, mãe-de-santo de Altair, esta recebeu a obrigação que lhe conferiu os direitos de dirigir sua própria casa de culto. Anterior à obrigação de Mãe Altair, a casa, Tenda Espírita Caboclo Ventania da Mata, era dirigida

por Mãe Preta, que veio a falecer. Diante desse fato, Altair passou a ser preparada por Mãe Rita para que sucedesse Mãe Preta na direção da casa.

O ritual contou com a presença de muitas pessoas e nele foram tocadas cantigas específicas para os orixás. A nova mãe-de-santo estava sendo apresentada, à comunidade frequentadora da casa e aos próprios adeptos, como a nova autoridade espiritual daquele lugar de culto. A cerimônia foi conduzida por Mãe Rita, que entoava os cânticos evocatórios e as saudações aos Orixás da Umbanda que, assim reverenciados, manifestavam-se um a um em seus respectivos médiuns. O ritual contou com a manifestação de muitos entes sobre humanos de que são exemplos Yemanjá, Iansã e Oxossi. Oxossi se apresentou com suas vestes específicas.

Mãe Altair participava do rito por meio do transe dos orixás. Primeiramente, regida por Xangô que, no momento, se encontrava caracterizado com suas vestes rituais. Xangô é tido como o Orixá da Justiça na liturgia da Umbanda e do Candomblé. Durante a cerimônia, o referido orixá evoluiu através de seus atos tradicionais e danças de modo a cumprimentar o público e saudar os fiéis.

Depois da despedida de Xangô, Mãe Altair foi reconduzida aos aposentos internos da casa-de-santo e, mais tarde voltou, sob a regência do orixá Iansã, que também se encontrava caracterizada com suas vestes tradicionais. Na Umbanda, esse orixá é interpretado como sendo a senhora das ventanias e, comumente, associada a Santa Bárbara. Durante o ritual, Iansã dançou e cumprimentou os presentes. Momento em que Mãe Rita saudou mais uma vez os orixás com cânticos e louvores e deu por encerrado a cerimônia de feitura de mãe-de-santo. Após o encerramento, como de costume, um jantar foi servido para que os convidados pudessem interagir e cumprimentar a nova líder espiritual da Tenda Espírita Caboclo Ventania da Mata.

O ritual, ao dispor da presença dos orixás, que se manifestavam no momento em que eram entoados os cânticos apropriados e invocações específicas, transmitia a idéia de que a espiritualidade legitimava a condição assumida pela nova mãe-de-santo da Tenda Espírita Caboclo Ventania da Mata. Realizou-se, também, uma defumação, à base de ervas, para que se energizasse e desassimilasse o ambiente em que a celebração se desenvolvia.

Diante do exposto, resta-nos reconhecer que, do extenso conjunto de práticas culturais que marcam a religiosidade afrodescendente, as celebrações representam a dimensão mais visível e espetacular desses cultos. Por elas, dá-se a comunhão do povo-de-santo com suas divindades, afirma-se a divisão do trabalho religioso, renovam-se os laços de solidariedade da comunidade religiosa, interna e externamente, encaminha-se a arregimentação de novos adeptos etc. Enfim, observadas seus ritos e performances cerimoniais, elas condensam dentro de si os principais marcadores identitários dos filhos-de-fé, os quais, em sua diversidade, cuidam de preservar os valores da religiosidade de matriz afro-brasileira no DF e Entorno.

96. Celebração de Umbanda: Saída de Feitura de Mãe-de-Santo da Tenda Espírita Mata Virgem Caboclo Caçador da Mata

LUGARES VISITADOS

ILÊ AXÉ OPÓ AFONJÁ ILÊ OXUM

O Ilê Axé Opó Afonjá Ilê Oxum se apresenta como uma das pioneiras casas de culto do Planalto Central ligadas ao Candomblé. Fundada em Valparaíso de Goiás, GO, na Quadra 2, Chácara 17, Setor de Chácaras Esplanada 2, por Railda Rocha Pitta, conhecida como Mãe Railda de Oxum, ou simplesmente Mãe Railda, a casa segue a tradição da casa matricial Ilê Axé Opó Afonjá, da Bahia.

Iniciada no Candomblé aos 12 anos, no Rio de Janeiro, pelas mãos de Mãe Agripina, filha de santo de Mãe Aninha, do Opó Afonjá de Salvador, Railda, a exemplo de vários migrantes, instalou-se em Brasília, em 1963, para exercer suas atividades profissionais como auxiliar de enfermagem no Hospital de Base. Dez anos após sua chegada, em 1973, Mãe Railda funda seu terreiro e passa a exercer suas atividades religiosas. Porém, diante da grande responsabilidade e dos desafios para se manter um Ilê, decide pedir sua transferência profissional para Salvador.

Mãe Railda, no entanto, em consulta ao jogo de búzios de Pai Agenor (famoso babalaô, reconhecido por seu jogo de ifá), recebe, em solo baiano, a ordem de Xangô para que retornasse a Brasília para seguir em sua missão de continuar dirigindo a Casa que

edificara. Ao voltar para o Planalto Central, seguindo as ordens do orixá, Mãe Railda se dedicou inteiramente à religiosidade, não se casou, não teve filhos biológicos, destinou toda a sua vida ao Candomblé. "Xangô é o ar que eu respiro", afirma a sacerdotisa.

Edificado em um amplo espaço, destinado tão somente para o exercício da fé, o Ilê possui as ervas sagradas necessárias às práticas religiosas. O *Orô* recebe destaque, pois essa planta é usada, em especial, nos rituais de iniciação. As edificações da casa seguem os padrões do Axé Opó Afonjá: os espaços sagrados estão divididos liturgicamente de acordo com a tradição de Ketu.

No terreiro de Mãe Railda, identificam-se as casas de Babá Eguns, Ogum, Oxóssi, Onilé, Xangô, Oxalá, o Ilê de Ossaim. Assim como os espaços de culto aos orixás, assentados individualmente. Segundo a sacerdotisa, a casa de Babá Eguns e os assentamentos de Exu, assim como os locais em que se realizam os rituais, são interditados, com acesso permitido somente aos iniciados. No barracão, visualizamos os atabaques e a parte central desse espaço é livre, sem a presença da tradicional cumeeira que liga o teto ao chão da casa, que representa a conexão entre *orun* (mundo espiritual) e o *ayê* (mundo físico).

Em geral, Mãe Railda é respeitada e bastante citada pelos membros do Candomblé e de outras comunidades religiosas. A sacerdotisa, por sua completa dedicação aos orixás, pode também ser reconhecida por seu aguerrimento, pois edificou e dá sequência às atividades sagradas de seu lugar de culto, enfrentando adversidades e, por vezes, atitudes preconceituosas de outros segmentos religiosos. Certamente o Ilê Axé Opó Afonjá Ilê Oxum é parte importante dos cultos afrodescendentes do Planalto Central.

98

CASA DE CATIMBÓ MESTRE ZÉ PELINTRA

99

Fundada em 2002, na Quadra 8, Bloco D, casa 55, no Cruzeiro Velho, DF, sob a direção de Renan Tremendani Alcântara da Silva, também conhecido como Pai Renan, a Casa de Catimbó Mestre Zé Pelintra se caracteriza pelo uso ritual da Jurema, planta originária do Nordeste brasileiro.

A trajetória de Pai Renan, que resulta na abertura de sua casa, segundo ele mesmo descreve, é marcada por vários acontecimentos, dos quais o sacerdote destaca alguns deles: aos 16 anos, Renan foi iniciado na Umbanda pelas mãos de Dona Cleide de Iemanjá, em Brazlândia. Após tomar suas obrigações, passou a frequentar outro centro umbandista de orientação cardecista. Além de palmilhar os caminhos da Umbanda, Renan teve contato com os ensinamentos do Candomblé, em uma casa de Angola denominada Terreiro Rompe Mato Velho, localizada em Valparaíso II, município do Entorno do Distrito Federal. O envolvimento de Pai Renan com a Jurema ocorreu em Brasília, após receber de Pai Amilca, no Distrito Federal, ensinamentos espirituais sobre o uso da planta. Sendo assim, pôde edificar sua própria casa religiosa.

Os entes espirituais cultuados na Casa de Catimbó Mestre Zé Pelintra são: Maria Flor, Mestre Aroeira, Nego Gerson Feiticeiro, Chiquinho do Maranhão, Zé da Estrada e Zé Pelintra. Há homenagens realizadas aos orixás Iansã e Ogum, que estão representados na casa; também são reverenciados ali os exus Tranca-rua, Maria Molambo e Exu Veludo.

Cada uma dessas entidades recebe atenção especial e possui assentamentos e firmezas orientadas a seu culto. A casa é dividida em quarto-de-exu, esse que tem a função de proteger o espaço sagrado; o quarto de Jurema, local em que são cultuados os entes espirituais ligados à Jurema, denominados mestres juremeiros. Na cozinha são preparados os alimentos para as divindades e para os dias de festas.

As celebrações realizadas pela Casa de Catimbó têm o seu início marcado pela festa de Caboclo, que ocorre em janeiro. No mês de maio, são homenageados os pretos-velhos; a festa de Exu acontece em junho, e a celebração do guia da casa, Mestre Zé Pelintra, ocorre em agosto. Encerrando o círculo festivo do local, é realizada, em setembro, a festa aos Erês.

Por ocasião da realização da pesquisa (2010), a Casa de Catimbó Mestre Zé Pelintra contava com 28 médiuns, sendo que cinco deles não-efetivos. No entanto, em dias de festa, relatou-nos Pai Renan, os visitantes e consulentes chegam a 100 pessoas, e na festa de Erê, um número aproximado de 300 passam pelo lugar de culto.

100

CASA ESPIRITUAL COSME E DAMIÃO

Privilegiada pela natureza, ainda é preservada nos arredores do Distrito Federal, e banhada pelas águas de uma cachoeira: assim a Casa Espiritual Cosme e Damião realiza suas atividades mediúnicas. Edificada desde 2005 no Núcleo Rural Córrego do Urubu, Chácara Nossa Senhora da Conceição, na região do Varjão (DF), a casa é dirigida por Khrisna Miranda de Campos, conhecido como Pai Khrisna.

Nascido no bairro de Botafogo (RJ) em 1943, o sacerdote foi iniciado na Umbanda em sua cidade natal, pelas mãos de seu pai biológico. Ao se mudar para o Distrito Federal, Khrisna vinculou-se ao Grupo Espiritual Vereda da Luz, no ano de 1973. Em 1977, conheceu o babalorixá José Dantas da Silva, da nação Omolocô. Esse contato permitiu a Khrisna o envolvimento com o Candomblé. Com isso, além

da Umbanda, passou a realizar atividades espirituais ligadas ao Omolocô. Após sete anos, o oficiante recebeu suas obrigações no Rio de Janeiro, passando a integrar a nação de Angola Moxicongo, no Abassa Insumbo Kikongo.

Sob a proteção dos orixás, relata o sacerdote, cerca de 60 pessoas participam das atividades religiosas de sua casa espiritual, podendo chegar a uma centena em dias de reuniões, número que é facilmente ultrapassado nas festas de Exu e Preto-Velho. O calendário de celebrações é formado por festas e homenagens aos orixás. O período de festas é inaugurado em janeiro com a Festa de Oxóssi; em abril é realizada a Festa de Ogum; em junho Exu recebe homenagens. Ainda neste mês, acontece a Festa de Xangô. Em julho, a festividade é dedicada a Nanã. No mês de setembro acontece a festa de Erê. Dezembro encerra o calendário de festas e homenagens ao serem realizadas celebrações dedicadas aos orixás Iansã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Além das festas realizadas para a comunidade, outras atividades acontecem na Casa Espiritual Cosme e Damião: é organizado um bazar comunitário e também a distribuição de cestas básicas.

É importante ressaltar que o espaço em que se encontra a Casa Espiritual Cosme e Damião consiste num terreno alugado. A disposição da casa, do barracão, dos quartos-de-santo e os demais espaços sagrados foram tomados de empréstimo de uma casa-de-santo que se estabelecia anteriormente no mesmo endereço, fato que facilitou a estruturação atual do terreiro.

102

A Cachoeira se apresenta como um marco natural importante para o lugar de culto, visto que a limpeza e purificação dos iniciados que ingressaram nos trabalhos espirituais são realizadas em suas águas. Às margens da cachoeira, além dessa atividade ritual de purificação, são depositadas oferendas aos orixás, em especial a Oxum, senhora dos rios e cachoeiras.

CASA LUZ DE YORIMÁ

A Casa Luz de Yorimá nasceu da aspiração e do compromisso de sua líder espiritual, Vera Lúcia de Yorimá, de dar origem a um local de culto em que a evolução do homem planetário se estabelecesse como meta primordial a ser atingida. O templo foi fundado em 1993 no SGAN 905 (ao lado do Colégio Militar de Brasília), região do Plano Piloto, e está ligado à Umbanda Iniciática. Vera Lúcia Chiodi trabalhou como professora até se aposentar e atualmente se dedica a seu lugar de culto e à causa do povo-de-santo na Capital Federal.

Mãe Vera Lúcia de Yorimá entende a Umbanda como uma religião genuinamente brasileira, pois, assim como o povo de nosso país, ela é o resultado da miscigenação entre brancos, negros e indígenas. Segundo Mãe Vera, para auxiliar a humanidade em seu compromisso evolutivo, o "ser espiritual" transmitiu ao homem ensinamentos e saberes ainda no princípio dos tempos.

Na sequência, esse mesmo homem teria subvertido a lógica evolutiva e passou a fazer uso dos conhecimentos para fins estritamente materiais e personalistas. Com isso, a Espiritualidade decidiu retirar o acervo de conhecimentos das mãos da humanidade. Deriva desse evento a designação de "conhecimento oculto", que passou a ser oferecido somente a alguns eleitos, capazes de manipular essa sabedoria com responsabilidade. Esse processo

levou à fragmentação do saber mágico. O que aconteceu com a ciência, a filosofia, as artes e com a religiosidade. A unificação desses conhecimentos é denominada *Aumbandan*, e, segundo a sacerdotisa, não pode mais ser compreendida por inteiro ou exercida de forma plena. O que hoje existe é o movimento umbandista e cada crença religiosa possui "um pedaço do conhecimento", já que nenhuma religiosidade pode deter a verdade integral.

A Casa Luz de Yorimá inspira-se nas produções da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, entidade que possui sede em São Paulo e foi fundada por Francisco Rivas Neto, conhecido como Mestre Arhapiagha, que recebeu o conhecimento de Woodrow Wilson da Matta e Silva, o Mestre Yapacany (médium pernambucano que, no Rio de Janeiro, deu origem à Umbanda Esotérica).

O corpo mediúnico formado por 60 pessoas realiza giras, curas, consultas, descarregos, energização e oferendas. A casa é responsável pelo projeto social denominado "Bebê na Boa", que se empenha em distribuir enxovais a recém-nascidos em hospitais e postos de saúde.

Mesmo com todas as dificuldades enfrentadas em Brasília, Mãe Vera enfatizou que compreende este lugar como propício para a evolução do homem, devido ao fato de que, no passado, o Planalto Central se viu habitado por uma tribo indígena do Tronco Tupi, possuidora de grande conhecimento recebido dos Planos Espirituais. Porém, essa civilização também teria empregado seus conhecimentos com o propósito de ampliar seu poder e foi destruída. Segundo a mãe-de-santo, nesse mesmo lugar, o Planalto Central, a Umbanda tem como missão resgatar a sabedoria dos antepassados.

CENTRO ESPÍRITA CAMINHEIROS DE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA

O Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua (CECSAP) está localizado na EQNO 1/3, Lote A, Área Especial do Setor "O", em Ceilândia, região administrativa do Distrito Federal. Oficialmente fundada em 1971, a casa religiosa pratica a Umbanda sob a proteção de Ogum da Floresta e do Caboclo Guaraná. Nas primeiras décadas, esteve à frente do CECSAP a médium Antônia Lins. Atualmente, a direção da casa se encontra sob os cuidados de Creusa Lins Accioly Braga, filha biológica de Antônia Lins, que, em conjunto com os membros do lugar de culto, mantêm suas atividades mediúnicas e ações sociais.

A história dos Caminheiros de Santo Antônio de Pádua teve início no Rio de Janeiro, quando Antônia Lins, no ano de 1940, foi acometida por uma doença que, aos olhos da ciência, apresentava-se como incurável. Antônia, então, foi levada a uma casa de Umbanda, denominada Caminheiros da Verdade, também no Rio de Janeiro. Ao receber tratamento espiritual, viu-se curada e, assim, deu início a sua trajetória religiosa.

105

Em 1970, Antônia Lins chega ao Distrito Federal em razão da transferência profissional de sua filha. Uma vez instaladas, deram início a uma peregrinação pelos terreiros de Brasília no intuito de encontrar um lugar de culto que se assemelhasse aos Caminheiros da Verdade. Suas buscas a fizeram estreitar os laços com a entidade Ogum da Floresta. Desse relacionamento com o mentor espiritual resultaria a fundação de casa religiosa própria.

Hoje, as atividades mediúnicas do CECSAP ocorrem de modo regular e semanalmente. Às segundas-feiras, por exemplo, realiza-se a Sessão de Desobsessão. Trabalho mediúnico por meio do qual são aplicados passes magnéticos de modo a proporcionar aos clientes do centro (pacientes) seu reequilíbrio energético e refazimento espiritual Nessa sessão, ainda, os espíritos desencarnados menos esclarecidos são doutrinados, para que, por meio de preces e irradiações (positivas), possam alcançar o caminho da libertação.

Às quintas-feiras, funciona a Fonte das Rosas Brancas, ritual característico do CECSAP. Trata-se de

106

uma sessão de cura, em que os pacientes são atendidos por entidades de médicos e enfermeiros. O espaço utilizado para o referido trabalho se assemelha a uma ala hospitalar e nele são encontradas macas nas quais os pacientes recebem das entidades espirituais energias benéficas, de efeito terapêutico, para o seu restabelecimento.

As ações sociais desenvolvidas pelos caminheiros se estendem a toda comunidade interessada. Entidade filantrópica, a ASCAP (Ação Social Caminheiros de Santo Antônio de Pádua) realiza vários cursos, distribui alimentos e, ainda, promove palestras de interesse público. Exemplo dessas atividades é o programa "Bebê na boa", que prevê a entrega de enxovais e palestras com advogados e psicólogos para orientar as gestantes a proceder em casos de reconhecimento de paternidade e como lidar com os recém-nascidos.

Pelas razões acima expostas, que nos falam, resumidamente, do rico histórico, dos trabalhos espirituais e das ações sociais, o Centro Espírito Caminheiros de Santo Antônio de Pádua, consideradas ainda a sua organização e infra-estrutura, pode ser reconhecido, naturalmente, como um dos lugares de culto que representam de modo exemplar a fé umbandista na região inventariada.

ILÊ AXÉ TOPERINÃ E OYÁ TOGUM (CENTRO ESPÍRITA GENTIL GUERREIRO)

Marinalva Venozina dos Santos Moreira, Mãe Marinalva de Ogum, conhecida também por Mainha, nasceu no dia 16 de julho de 1952, no estado de Sergipe. Está em Brasília desde 1970 e em 1984 fundou o Ilê Axé Ogum Toperinã e Oyá Togum, Centro Espírita Gentil Guerreiro, localizado na CL 410, Lote F, Área Cultural, em Santa Maria Sul, região administrativa do Distrito Federal. O terreiro é regido por três entidades: Caboclo Gentil Guerreiro, Zé Pelintra e o mestre da casa, Ogum, orixá de cabeça de Mãe Marinalva.

Na Bahia, com sete anos de idade, Marinalva foi, em suas palavras, "preparada para o Santo", mas não seguiu a vida espiritual das religiões afro-brasileiras: "Eu não queria aceitar minha religião", afirma. Para

fugir das obrigações, Mãe Marinalva buscou outras vertentes religiosas, aderindo ao protestantismo e ao catolicismo. Não obstante, as manifestações mediúnicas não a abandonaram. Já em Brasília, e finalmente decidida a seguir os caminhos dos orixás, após passar por algumas casas, permaneceu por alguns anos na Casa de Papai Demétrio, no Gama.

Até que, em 1984, dá origem a sua própria casa religiosa: o Centro Espírita Gentil Guerreiro. Esse ilê conta com 18 membros efetivos e cerca de 130 frequentadores. Nos dias festivos, a casa chega a receber 90 participantes e está dividida em Salão de Festas, onde são realizadas as cerimônias públicas; Peji, quarto de santo onde estão as representações das entidades; Roncó, onde ficam recolhidos os filhos no processo de iniciação; Quarto da Jurema, dedicado aos caboclos e entidades indígenas, onde são prestadas as reverências aos entes da terra; Casa das Almas, localizada na parte externa do terreiro e dedicada aos ancestrais; Casa de Exu, onde lhe são arriadas oferendas; e Casa do Tempo, dedicado a este inquice, cultuado pela nação de Angola.

O calendário de celebrações do Ilê Axé Toperinã e Oyá Togum prevê as seguintes celebrações: em Janeiro, a Festa de Caboclo (São Sebastião); em 23 de abril, comemora-se o Dia de Ogum; dia 13 de maio, Festa dos Pretos-Velhos; em julho, dá-se a Festa de Oxum; em 23 de agosto, Festa de Zé Pelintra; 12 de outubro, data comemorativa do dia das crianças, realiza-se a Festa dos Erês; encerrando a programação, a 28 de dezembro, promove-se o arriamento para os orixás.

Mãe Marinalva de Ogum, além de suas tarefas como zeladora-de-santo, também presidiu a Federação Brasilense e Entorno de Umbanda e Candomblé e acredita que o Planalto Central é um terreno propício à mistura de energias e de várias religiosidades, formando pessoas guerreiras, e cuja mística proporciona o desenvolvimento de várias culturas distintas.

ILÊ AXÉ IEMANJÁ OGUNTÉ

Clélia Lúcia Bezerra é mãe-de-santo e fundadora do Ilê Axé Iemanjá Ogunté, localizado na Quadra 6, Conjunto A, Setor de Chácaras, n.os 24/25, Planaltina, DF. Ainda criança, começou sua trajetória espiritual em Minas Gerais. Mãe Clélia narra que uma criança doente e sofria de paralisia infantil. Por volta dos sete anos de idade, recebeu a presença da entidade Zé Pelintra dentro de sua casa, ocasião em que foi anunciada a missão que a ela caberia. Sua mãe, nesse momento, procurou auxílio médico e igualmente ajuda da Igreja Católica, mas sem resultados.

Mãe Clélia relata ter sofrido até firmar sua vida espiritual na Umbanda e se lembra desses primeiros anos com muito pesar. Em uma dessas aparições de Zé Pelintra, sua mãe presenciou uma incorporação experimentada por Mãe Clélia, quando a entidade afirmou a necessidade de seguir adiante com a missão, o que de fato foi feito por sua família, apesar dos receios e de certa resistência. Diante desse quadro, Seu Zé Pelintra lhe ensinou o processo para a sua cura: a mãe da ialorixá ficaria encarregada de providenciar um preparado da casca de ovo torrada, mistura que deveria ser diariamente tomada como fortificante alimentar. Ainda quando criança, tornou-se uma espécie de rezadeira da pequena cidade onde morava e diz não ter recordações dessas

rezas e orações proferidas, pois era guiada pelas entidades.

Iniciou-se no Candomblé pelas mãos de Tozinho de Ossaim, sacerdote que, na época, atendia em Santo Antônio do Descoberto, município do Entono do DF. Na Umbanda, afirma nunca ter tido pai-de-santo e que se iniciou praticamente sozinha. Relata que tudo que aprendeu na Umbanda lhe foi transmitido pelas entidades.

Dona Clélia morava em Planaltina, DF, na Quadra 3 da Vila Buritis. Contudo, diante do aumento do número de adeptos e da frequência de seus atendimentos, a mãe-de-santo reconheceu a necessidade de adquirir um espaço maior para o cumprimento de suas atividades religiosas. Diante disso, permutou sua casa por uma área de chácara, local em que até os dias de hoje mantém seu terreiro. A casa também teve origem a partir de um pedido de Seu Zé Pelintra.

Dona Clélia afirma servir apenas de instrumento para a cura, que, na verdade, é processada pelas entidades. Em virtude do fenômeno, Dona Clélia adquiriu notoriedade, mas diz não querer trabalhar com sessões de cura, pela dificuldade que exige a realização de tal tarefa. Em sua trajetória ainda, descreve que o contato com o culto de Jurema se deu por intermédio de Seu Zé Pelintra, que, segundo ela, trata-se de um *juremeiro*. Acerca desse seu vínculo com a Jurema, Dona Clélia relata ter vivido sete meses em Recife com o propósito de aprender mais a respeito do culto. Seu terreiro dispõe de amplo espaço e conta com edificações suficientes e apropriadas para a manutenção dos rituais e preceitos com que as religiões afro-brasileiras tanto se preocupam. O Ilê Axé Iemanjá Ogunté é uma das casas mais antigas da região, funciona regularmente desde a década de 1970, prestando auxílio espiritual e aconselhando a comunidade.

CORTE DA PLANTA MYLLEGY

A Corte da Planta Myllegy segue a tradição Jêje Mahim sob a liderança de Jorge Luís Almeida da Silveira, conhecido pela comunidade como Pai Jorge de Oxóssi. Seu ilê está localizado no 3.º Acréscimo do Núcleo Rural, SHPS, Chácara 95.ª, Taguatinga (DF). Edificado nesse local há 30 anos, tendo Oxóssi como protetor, a fundação do lugar de culto se mescla com a história da família de Jorge de Oxóssi. De origem pernambucana, seus ascendentes paternos vieram da África por meio do tráfico de escravos. Sua avó materna era brasileira e o avô materno proveniente da Costa do Marfim. Seus avós paternos foram escravizados, trazidos de Angola e do Congo. Sua avó foi iniciada na religião no Recife e se mudou para o Rio de Janeiro.

Jorge de Oxóssi dá ênfase à raiz genealógica da família-de-santo a que pertence. Pai Jorge é filho de Zezinho da Boa Viagem, Neto de Antônio Pinto, conhecido como Tata Fomutinho, reconhecido pelo povo-de-santo como o responsável por trazer o Jêje para o Rio de Janeiro, na década de 1930. Bisneto de Maria Angorensse Kissimbê Missimbê (africana, da família Mahim, que trouxe o culto para o Brasil) e Antônio Ventura, Jorge de Oxóssi afirma ter desenvolvido suas atividades mediúnicas quando criança, aos três anos de idade. Assim foi iniciado no Rio de Janeiro e em Brasília recebeu seu Decá (ritual que autoriza, após sete anos de iniciação, o filho-de-santo a abrir casa de culto).

A história da Corte da Planta Myllegy está associada à transferência do pai biológico de Jorge de Oxóssi para a Capital Federal, que, a exemplo de tantas outras lideranças religiosas do Distrito Federal e Entorno, se mudou para a Capital a fim de exercer suas atividades profissionais como servidor público federal. Por consequência, toda a família veio do Rio de Janeiro para firmar morada em Brasília.

Sob a proteção de Oxóssi, a Corte da Planta Myllegy foi edificada em um amplo espaço que comporta as plantas e os assentamentos necessários à prática ritual do Candomblé. Afastado do centro urbano, o ilê agrega, segundo Jorge de Oxóssi, o maior barracão de Exu do Brasil.

Os números apresentados por Pai Jorge de Oxóssi ao se referir aos participantes das atividades da Corte da Planta Myllegy são expressivos. Aproximadamente 500 pessoas se ocupam dos trabalhos espirituais do terreiro. Pai Jorge afirma ter iniciado por volta de cinco mil filho-de-santo. Desses, cerca de 150 deram origem a suas próprias casas religiosas.

O calendário litúrgico da Corte da Planta Myllegy prevê, em janeiro, a realização das festas de Exu, Ogum, Agué e Odé. Zé Pelintra é homenageado em março. Na data de *Corpus Christi* são feitas as homenagens a Oxóssi e, na sequência, ocorre a celebração conhecida por Águas de Oxalá e a Festa de Xangô. Em agosto, celebra-se Omolu, com a

festa de Olubajé. Em setembro, dá-se a Festa de Erê. Dezembro encerra o calendário litúrgico com a realização da Festa de Oxum.

Além das celebrações religiosas, Jorge de Oxóssi atende pessoas que buscam respostas e orientações em seu oráculo. De acordo com suas palavras, os búzios são lançados para uma média de cinquenta pessoas por semana. Pai Jorge ressaltou que o perfil do público que recorre a esse trabalho é diversificado e contempla desde filhos-de-santo até adeptos de outras religiões.

KUE HO SEJI OLISSÁ

Em Planaltina de Goiás, município do Entorno do DF, localiza-se uma roça de candomblé da nação Jêje Mahin. Se no contexto nacional as casas dessa nação são raras, muito mais o são em Planaltina. Constituindo-se em lugar de culto singular daquela cidade, a casa de nome Kue Ho Seji Olissá é dirigida por Doté (pai) Maurício T'Olissá, e situa-se na Quadra 1, MR 8, Casa 22, Setor Sul.

De acordo com Pai Maurício, o Jêje Mahin se diferencia das demais nações do candomblé (ketu e Angola) sobretudo por reverenciar voduns, divindades do panteão daomeano que não se valem do antropomorfismo, mas que quando querem se fazer representar, assumem aspectos zoomórficos. Nesse sentido, tais elementos seriam extensões da divindade suprema que, desejando dar-se a conhecer, manifesta-se na forma de elementos físico-químicos.

Muitos são os ícones que identificam a nação Jêje, entre eles, destaca-se a Grande Serpente (Dã Icó) como sendo o mais representativo. O sacerdote Maurício conta que nos primórdios de sua tradição, um rei chamado Ramilé, ou Ramalé, era adorador da serpente Dã e que, segundo alguns mitos, durante a noite, Ramilé se transformava nessa grande serpente e se sentava em um trono. A partir daí, a serpente passou a simbolizar o vodun rei da nação Jêje.

Destacando a importância de Dã para seu culto, Maurício faz referência ainda a uma passagem bíblica

112

do Velho Testamento (Números 21: 4) na qual diz que vários seguidores de Moisés, rodeando a terra de Edom, foram picados por serpentes. Preocupado, Moisés consultou a Deus, que lhe aconselhou a construção de uma serpente de metal, pois todos os que mirassem a escultura não morreriam. Por conta desse evento, a cobra agregou o duplo sentido de bem e de mal, porque, na ocasião, seu veneno matava, mas sua imagem garantia vida longa.

Antes de se estabelecer em Planaltina de Goiás, Maurício tocava candomblé em uma casa em Sobradinho,DF. Com o crescimento do número de adeptos, o sacerdote teve que procurar outro lugar. Daí comprou a propriedade onde atualmente desenvolve os ofícios religiosos de sua nação. O Kue foi fundado em 1990 e, desde sua aquisição, muitas mudanças foram feitas no local. Tais alterações se fizeram necessárias porque, antes da fundação de uma casa da nação Jêje, o terreno deve ser preparado para que possa abrigar adequadamente os Voduns.

Doté Maurício de T'Olissá insere-se na tradição que tem na linhagem Bolabá, fundada no Rio de Janeiro, sua principal expressão. A regente do Bolabá era doné Rosena. Tendo tomado obrigação com Aurora Vodunjó, Maurício tornou-se bisneto de Zezinho da Boa Viagem, sacerdote ligado ao Bolabá. Maurício afirma que sua tradição foi composta por elementos estritamente africanos e, por isso, não reconhece a presença de traços da cultura indígena no Jêje, mas diz que é comum encontrar nos terreiros iconografias indigenistas e pais-de-santo que incorporam caboclos e pretos-velhos.

113

ILÊ AXÉ ALADÊ OMI

O Ilê Axé Aladê Omi tem como líder espiritual Pai Aleksander de Logun-Edé. Nascido em 1967 na cidade do Rio de Janeiro, no seio de uma família ligada às religiões de matriz afrodescendente, Aleksander Alves Reyss atua profissionalmente como psicólogo. Seus primeiro contatos com a espiritualidade se deram ainda na infância, a partir de manifestações de seu boiadeiro. O sacerdote foi iniciado no Axé Gantois, no Ilê Iyá Omi Axé Yamassê, renomada casa de Candomblé ligada à tradição Jêje-Nagô, pelas mãos de José Carlos de Omolu, que pertence à linhagem de Mãe Menininha do Gantois. Atualmente, o babalorixá, que conta aproximadamente 30 anos de vida religiosa, pertence ao Axé Oxumarê e enfatiza descender da ialorixá Theodora de Oxum.

Fundada na década de 1980, em outra localidade, há 14 anos o ilê está localizado no Sítio Santos Dumont, Trecho 1, Chácara 26, Altiplano Leste, QI 29,

Lago Sul (DF). O calendário litúrgico do ilê é extenso e os ritos, acompanhados dos festejos, acontecem em praticamente todos os meses do ano. O ano litúrgico se inicia com as Águas de Oxalá, em janeiro. No mês seguinte acontecem as Festas de Exu e Pombajira. Em abril, os atabaques tocam para reverenciar Ogum e Iemanjá. Em maio é a vez de homenagear Oxum, a rainha das águas doces. Em junho, toca-se para Odé, o caçador. Em julho, acontece a fogueira de Xangô e, no mês seguinte, o ritual de Olubajé. Em setembro, reverenciam-se os Erês, na festa dos Ibejis. Em outubro, todos se mobilizam para homenagear o senhor da casa, Logun-Edé, o jovem caçador. Por fim, em dezembro, Oyá é reverenciada.

Além de seu babalorixá, o Ilê Axé Aladê Omi conta com os seguintes cargos: Oiê Iabá, dedicada ao culto das Iabás; Iyalaxó, que cuida da confecção e preparação das roupas rituais; Babá Efun, responsável pela pintura dos iaôs quando de suas iniciações; Iyalaxé, pelas demandas das iniciações; Iyabassé se incumbe da preparação das comidas rituais a serem consumidas por adeptos e convidados; Oju Obá, os "olhos" do babalorixá quando de sua ausência; Ajoyês, dos orixás em transe; Ogãs, tocadores dos atabaques; Alabê, que se dedica a entoar os cantos rituais; Potun, por cultuar Omolu e a família Ekerejebe; Iyamorô e Iyadagã, do ritual do ipadê; e, por fim, a Iakekerê, a mãe-pequena, que corresponde à segunda pessoa na hierarquia da casa, precedida apenas pelo babalorixá.

A casa atende diferentes públicos, sobretudo moradores das redondezas, políticos e funcionários do alto escalão do Distrito Federal, difundindo seu culto nos variados setores da sociedade brasiliense, fato que evidencia o crescente alcance social das religiões afro-brasileiros.

ILÊ AXÉ ARAJINÃ

O Ilê Axé Arajinã tem como liderança religiosa Ivanildo Custódio de Jesus, auxiliar educacional e babalorixá, nascido em Brasília em 1976. A casa de Ketu Bancolê, regida por Xangô, foi fundada em 1976 e está localizada na quadra 49, lotes 25/27, na cidade de Águas Lindas de Goiás (GO).

A família de Pai Ivanildo era, em sua maioria, espírita. Sua mãe biológica, dona Djanira, pertencia à Umbanda. Segundo o pai-de-santo, a religião chegou até ele como tradição que se passa de pai para filho. Quando criança, Ivanildo sofria muitos ataques convulsivos. Na tentativa de curá-lo, a mãe levava o menino

aos médicos, mas eles não conseguiam diagnosticar a causa dos ataques. Em conversa com conhecida, dona Djanira ouviu que a "doença" do filho não era caso para tratamento médico, mas que certamente as convulsões eram provocadas pelas entidades que queriam "nascer" por meio daquele menino. Levado pela mãe a um barracão, Ivanildo experimentou sua primeira manifestação. Era Xangô que "tomara a sua cabeça". A partir daí, Ivanildo foi iniciado no Candomblé da nação Jêje. Sua iniciação se deu na casa do falecido pai, João Dofôno de Xangô Aganjú, também residente em Brasília. Assim, as raízes de Ivanildo são, segundo seu próprio testemunho, ligadas ao Sejáumdê, em Cachoeira de São Félix (BA). A matriz dessa vertente era administrada por Gaiacuaguésse. Depois da morte desse líder, outros gaiacús assumiram, entre eles, Gaiaquessudã.

A fim de perpetuar suas tradições e transmitir ensinamentos a seus descendentes, Pai Ivanildo de Xangô reserva parte de seu tempo às suas netas e transmite a elas sabedorias herdadas de seus ancestrais. Entre seus ensinamentos, o babalorixá conta a elas que Ajalá, o moldador de cabeças, soprava no barro e, imediatamente, aqui no Ayê (Terra) uma mulher engravidava. Depois da existência desse ser que foi gestado, o ciclo da vida tem novo início por meio do fenômeno da reencarnação. O sacerdote acredita que, depois do desencarne, o indivíduo segue para o Orum (moradia das divindades) próximo ao seu orixá. Depois de algum tempo acontece a reencarnação. A partir da perspectiva de Pai Ivanildo, os Baba-Eguns passam a ser entendidos como entidades que estão presentes entre os homens para dar provas da possibilidade da reencarnação.

O calendário litúrgico do ilê é dividido da seguinte maneira: em janeiro acontece o ritual das Águas de Oxalá; em abril toca-se para Ogum; no mês seguinte, homenageia-se o Caboclo Zé Pretinho; em junho acontece a festa de Xangô, o dono da casa; Omolu é reverenciado em agosto; em setembro é realizada a festa dos Erês; no mês de novembro toca-se pra Exu; e, no último mês do ano, os orixás femininos são homenageados na festa das labás.

ILÊ AXÉ BARA LEJI

O Ilê Axé Bara Lej

i, fundado pelo reconhecido babalorixá Tito de Omolu, tem Exu Odá Ará como regente e é também conhecido como Casa dos filhos de Omolu, devido às bênçãos trazidas por esse orixá ao Ilê. Na casa funciona a Sociedade Beneficente Religiosa Africana de Omolu, que visa trazer melhorias à comunidade, contando com a proteção mágica de Omolu, e é reconhecida, por lei municipal, como sociedade beneficente sem fins lucrativos, desde 1994. A trajetória do sacerdote Tito, filho de Exu e Omolu, que resultou na fundação do Axé, iniciou-se em 1.º de julho de 1944, em Porto Alegre, RS.

As primeiras experiências espirituais do sacerdote se deram logo cedo, aos oito anos de idade, quando Tito começou a ter visões e contatos com entes sobrenaturais. Mesmo com a dificuldade de aceitação por parte de sua tradicional família católica, Tito foi iniciado, ainda aos oitos anos, na nação Tapa, por Pai Oligan de Oxaguiã. Continuou normalmente suas tarefas, prosseguindo sua vida. Residiu no Rio de Janeiro e, em 1957, chegou a Brasília. Com o tempo, Pai Tito começou a

sentir o chamado de seu orixá para que se dedicasse por completo à vida religiosa. Assim, em 1967, abriu sua própria casa no Cruzeiro, DF. Sua segunda mãe-de-santo, Dila de Omolu, foi peça fundamental para que, no ano de 1972, Tito assumisse seu compromisso de se dedicar integralmente à nação de Ketu, com terreiro instalado em Taguatinga. Em 1980, o Ilê foi transferido para Santo Antônio do Descoberto, GO, no Setor de Mansões Bitencourt, Quadra 40 C, Bairro Queiroz, onde, até hoje, funciona a casa religiosa.

Após a morte de Pai Tito, o Ilê Axé Bara Leji passou a ser regido por Pai Fernando de Oxaguiã. Pai Fernando, ao narrar sua história, afirmou que, desde cedo, estava ligado aos cultos afrodescendentes, mesmo porque o sacerdote é bisneto de africano, filho de baiana e deu início a suas atividades religiosas na seara umbandista aos 14 anos de idade, no Rio de Janeiro, tornando-se, posteriormente, pai-de-santo na Umbanda. Do encontro entre Pai Tito de Omolu e Pai Fernando de Oxaguiã, nasceu uma bela e duradoura amizade. Nos momentos mais íntimos do dia-a-dia, fora do terreiro, pai Tito ensinava os preceitos e passava os segredos para Pai Fernando, e logo se estabeleceu entre ambos uma relação de muita confiança e afetividade. Cultivaram essa relação de amizade e cumplicidade por mais de 20 anos. Pai Fernando conta que, de forma muito natural, mesmo sem entender ainda por que isso se dava, morando em São Paulo, viajava todos os finais de semana para Brasília a fim de conviver e se instruir no domínio dos orixás com Pai Tito.

Para Pai Fernando de Oxaguiã, o Planalto Central possui mistérios e singularidades, além de uma forte potência energética. Para ele, no Distrito Federal, os Orixás têm buscado por meio das casas-de- santo preservar o que tem sido perdido em outros lugares, inclusive na África, e por isso empenha-se em perpetuar a tradição e zelar pelo culto afrodescendente junto a seus filhos-de-santo.

ILÊ AXÉ OXUM APARÁ E VOVÓ JUSTINA DE ARUANDA

O Ilê Axé Oxum Apará e Vovó Justina de Aruanda, também conhecido como Casa de Mãe Creusa, está localizado na quadra 215, conjunto G, Santa Maria, região administrativa do Distrito Federal. A zeladora-de-santo Creusa Silva dos Santos nasceu em Feira de Santana, na Bahia, e está no Distrito Federal há mais de 20 anos. Mãe Creusa de Oxum foi iniciada por Pai Renan e, antes de começar os seus trabalhos como mãe-de-santo, trabalhou em diversas casas de Umbanda.

Sua casa de Umbanda é regida por Oxum Apará, que, segundo a sacerdotisa, no sincretismo religioso, é ligada à Nossa Senhora da Conceição. Contudo, a maioria dos trabalhos espirituais é realizada pela Cabocla Herondina, entidade pertencente ao povo de Légua, característico do panteão afro-maranhense e que há muito tem acompanhado Mãe Creusa.

O Ilê Axé Oxum Apará e Vovó Justina de Aruanda possui dez membros efetivos e cerca de 30 frequentadores. Aproximadamente 12 pessoas procuram Mãe Creusa por mês, especialmente para consultas ao jogo de búzios e às cartas. Todos os sábados, a casa realiza giras com cantos e toques para as entidades, além de trabalhos espirituais, como banhos e descarregos. Paralelamente a esses ritos semanais, a casa segue um calendário litúrgico organizado da seguinte maneira: em janeiro, as festas de Oxóssi e de Caboclo; em maio, Festa dos Pretos-Velhos; em junho, Gesta de Boiadeiro;

agosto, Festa de Maria Padilha; setembro, Festa de Cosme e Damião; finalmente, em dezembro, festas para Oxum e Iansã.

O envolvimento da líder espiritual com a Umbanda se deu por motivos de saúde. Nessa ocasião, afirma Mãe Creusa, Zé Pelintra a teria curado. Ela relata ainda que sua primeira experiência com a espiritualidade se deu durante a sua gravidez, quando

Vovó Justina de Aruanda a auxiliou em seu trabalho de parto. A sacerdotisa ressalta: sempre que incorpora sua preta-velha, vocaliza várias orações que nunca lhe foram ensinadas.

O terreiro de Mãe Creusa é simples, porém conta com os espaços necessários para o seu culto. Em um pequeno salão, vemos o congá (altar principal), onde estão as imagens de vários santos, caboclos e orixás. Em baixo desse altar, encontra-se um espaço cuidadosamente organizado e dedicado aos pretos-velhos. Ao centro do salão, está a mesa de jogo da mãe-de-santo, na qual consulta seus oráculos: búzios e cartas. No alto, suspenso, encontra-se o axé do terreiro. Do lado direto da porta de entrada, há um espaço destinado a Zé Pelintra e, do lado esquerdo, outro dedicado aos Ibejis.

Mãe Creusa e sua casa religiosa nos permitem avaliar que o crescimento dos cultos afro-brasileiros que tem lugar no cenário brasiliense resulta primordialmente do valor com que a espiritualidade é encarada pelos povo-de-santo, que, apesar de enfrentar cotidianamente as dificuldades na manutenção de seus terreiros e resistir ao preconceito que ainda hoje se faz presente em nossa sociedade, não mede esforços para levar adiante os compromissos assumidos perante suas divindades e sua religião.

121

ILÊ DE IANSÃ ISÃ AXÉ RUMPAMI RUNTOLOGI

Nascido em 1952, no Ceará, Francisco Alves da Silva, conhecido como Doté Francisco, é o babalorixá do Ilê de Iansã Isã Axé Rumpami Runtologi, localizado no Condomínio Tailândia, Lote 19/22, Setor de Mansões Sul-Leste, na Cidade Ocidental. Em 1960, chega a Brasília, acompanhando a tia, Luíza Jerônimo, viúva, e seu pai, também viúvo. Em 1962, Francisco e os familiares que o acompanhavam passaram a residir em área que atualmente corresponde à região administrativa de Taguatinga, onde fixaram sua residência particular e o terreiro. Inicialmente, a casa tocava Umbanda, mas sofria com a repressão policial às manifestações religiosas de matriz afro-brasileira. Após a morte de sua tia, em 1965, a casa ficou fechada por três meses sem desenvolver qualquer atividade espiritual.

Por força da insistência e por alento espiritual da comunidade local, Doté Francisco assume a casa e passa a comandar os cultos e trabalhos espirituais. Pelo fato de auxiliar sua tia e receber algumas entidades, como caboclos e pretos-velhos, ele pôde dar continuidade aos trabalhos espirituais. Doté Francisco permaneceria ali até sua maioridade.

Em viagem ao município de Codó (MA), fica recolhido por 41 dias em casa de Maria Piauí. Ao final do recolhimento, recebe a notícia de que deveria seguir para Nazaré das Farinhas (BA), para encontrar-se com Roque Boca-de-Ouro, a fim de se iniciar como pai-de-santo. Lá, Doté conclui que deveria zelar pelo santo de sua mãe biológica, falecida quando ele tinha três anos de idade, dando continuidade à missão iniciada por ela.

Ainda na Bahia, entra em contato com João de Ogum, filho de Tata Formutinho, que o aconselha a manter as entidades de Umbanda que já se manifestavam em sua mediunidade. Em 1978, com a morte de seu pai-de-santo, Dotê Francisco se desloca para a região do recôncavo baiano, em busca de conhecimentos da tradição Jêje.

Em decorrência de sua trajetória, o culto promovido por Doté Francisco admite a conversação de várias vertentes do Candomblé e Umbanda. No ilê de Iansã Isã Axé Rumpami Runtologi, o Nagô Vodum e o Jêje se destacam. O calendário litúrgico é formado pelas celebrações de culto aos orixás e entidades da Umbanda. Em janeiro ocorre a Festa das Iabás, em abril realiza-se a Festa de Vodum Otolú e Oxóssi. No mês de agosto, as homenagens são para Exu; em setembro, a festa é para os Erês. Fechando o calendário litúrgico, as homenagens são, uma vez mais, às Iabás. Nessas festividades, a casa recebe cerca de 200 pessoas, além dos 20 membros efetivos.

Às segundas-feiras, terças e quartas-feiras, Doté Francisco se dedica ao atendimento ao público, com o jogo dos búzios. Nas quintas-feiras, ocorre a distribuição de alimentos para a população carente. A relação com a comunidade local e com a Igreja Católica é harmoniosa, pois Doté Francisco é vice-presidente de um orfanato mantido com auxílio da paróquia local. No entanto, o sacerdote afirma que alguns setores das Igrejas Evangélicas, por vezes, atuam preconceituosamente contra a religião que a casa pratica.

Além desses trabalhos, o Ilê realiza outras atividades direcionadas para a comunidade, promovendo oficinas de percussão, ritmos caribenhos e samba. Também realiza oficinas de dança e cantos afro, além de corte-e-costura e artesanato de máscaras africanas.

ILÊ OMIN AXÉ OGUM ONIRÊ

O Ilê Omin Axé Ogum Onirê, a Casa de Ogum, pertence à nação Ketu do Axé Bamboxê. Localizado na Quadra 10, casa 3, Jardim Lago Azul, em Novo Gama (GO), cidade do entorno do Distrito Federal, o terreiro foi fundado em 1984 pelo sacerdote Adaildo Lopes dos Santos e transferido para a atual localidade em 1990.

Nascido em Paracatu (MG) em 1963, Pai Adaildo de Ogum conta que sua relação com o mundo espiritual se iniciou muito cedo. Em determinado momento, apresentou um problema de saúde e foi curado numa casa de Umbanda, o que o motivou a manter uma relação cada vez mais próxima com a religiosidade afrodescendente. Passou a atender pessoas com a entidade que recebia, Zé Pelintra. Segundo Pai Adaildo, quando abriu sua casa em Brasília, essa possuía apenas o quarto de Zé Pelintra e hoje possui um espaço sagrado grande e muito bem organizado.

Embora iniciado na Umbanda, sentiu a necessidade de se dedicar ao Candomblé. Com a morte de seu primeiro pai-de-santo, tomou obrigação com Pai Antônio de Oxóssi, que possuía casa no Gama (DF) e atualmente encontra-se na Ceilândia (DF). Em suas obrigações de 21 anos de santo, Pai Adaildo se tornou filho de Pai Vanderlei de Xangô, babalaô do Axé Bamboxê.

Pai Adaildo de Ogum segue os ensinamentos de seu babalorixá e as tradições de seu Axé. Assim, na primeira semana de cada mês, acontecem os ritos de Ossé, que, em iorubá, significa semana. O ritual

consiste na limpeza dos quartos-de-santo e arriamento das oferendas aos orixás, chamado de Ageun Soró.

O calendário litúrgico do Axé Bamboxê também é rígido e longo, iniciando-se com as Águas de Oxalá na última quinta-feira de setembro. No domingo desta mesma semana, acontece o ritual de Ododuá, festa pública do dia em que Oxalá "comeu". No segundo domingo das Águas de Oxalá, realiza-se o ritual de Oxalufã, no dia do Ebó; e como ebó significa canjica se distribui alimento aos convidados. No terceiro domingo, acontece o ritual de Oxaguiã, dia do Oxalá mais novo. Na segunda-feira que segue o domingo de Oxaguiã, é realizada a festa homenageando Ogum. Uma semana depois, inicia-se o Olubajé, ritual em homenagem à família Ekerejébe (família de Omolu), que

dura quatorze dias. Na primeira quarta-feira depois dos quatorze dias de Omolu, acontece os rituais de reverência a Xangô, durante doze dias, sendo um deles o dia da procissão de Iyá Massê. No primeiro sábado após os doze dias de Xangô, acontece a festa das Iabás, reverenciando as mães ancestrais Oxum, Iansã e Iemanjá. Sete dias depois, acontece o Ipeté, homenageando Oxum. Da virada do dia sete para o dia oito de dezembro, é realizado o Esú'titum, que significa "novos frutos", ritual onde se oferece fruta a todos os orixás; e no dia oito, de manhã, as frutas são divididas entre as pessoas da casa e toda a comunidade. O calendário é finalizado com o Presente das Águas, onde são lançados cestos com flores e oferendas á Oxum e Iemanjá.

Além de todos os ritos do Axé Baboxé, o Ilê Omin Axé Ogum Onirê cultua ainda entidades características da Umbanda, com as quais seu líder espiritual, Adaildo de Ogum, se desenvolveu, como pretos-velhos, ciganos, caboclos, pombajiras e Zé Pelintra, e ainda léguas ou encantados, característicos de Codó (MA). Nesse sentido, a manutenção das práticas ritualísticas do Candomblé é sobreposta a ritos da Umbanda e do Codó, provocando o hibridismo de religiões afrodescendentes, muito característico do Planalto Central.

125

CASA DE SÃO SEBASTIÃO

Nascido em 1960, no muncípio de Mercês (MG), Evandro Ferreira de Castro, sacerdote e funcionário público, fez do Planalto Central terreno fértil para a manifestação de uma importante expressão da religiosidade de raízes afro-brasileiras da região. Irmão Evandro, como é chamado pelos adeptos de sua doutrina, é fundador do Grupo Espiritualista Cristão São Sebastião, localizado na Quadra 08, chácara 40, Setor de Chácaras de Santa Maria, Valparaíso de Goiás, GO. Trata-se de uma instituição de caráter filantrópico e religioso fundada em 14 de junho de 1983. Desde a infância, Evandro já sentia os efeitos de sua mediunidade. À época, os conflitos vividos pelo sacerdote eram os primeiros sinais do caminho espiritual que o aguardava. No ano de 1965, sua família, ao enfrentar dificuldades financeiras na terra natal e em busca de novas oportunidades, transfere-se para Brasília.

A partir desse evento, pode-se entender como o Irmão Evandro, cujo nome espiritual é Ewor XVIII, passou a absorver e repercurtir muito do misticismo de Brasília. Seus pais, Fábio Ferreira de Castro e Maria das Mercês Paiva de Castro, depois de instalados na Nova Capital, tornaram-se seguidores de Tia Neiva, líder da Doutrina do Vale do Amanhecer. Em determinada ocasião, a Clarividente Neiva revelou aos pais de Evandro que ele dispunha de "grande mediunidade", e pediu-lhes que o levassem ao Vale do Amanhecer. Ao receber a notícia, o então jovem, segundo suas próprias palavras, foi "ao encontro daquela mulher verdadeira, um espírito nobre, de grande essência". Tia Neiva, na ocasião, dirigiu-se ao

menino Evandro com as seguintes palavras: "Você veio me acompanhar, mas aqui não é o seu lugar. Eu vou te ajudar, mas aqui não é o seu lugar...". Em 1982, Irmão Evandro procurou por Tia Neiva para lhe anunciar: "Já está chegando a hora de ir embora". A Clarividente, ao sorrir, respondeu-lhe: "Vá...". No dia 14 de junho de 1983, Evandro fundou a Casa de São Sebastião.

Na mesma data, Irmão Evandro recorda que "o céu se abriu" e nesse instante um preto-velho apareceu em sua frente. Ele assim o descreve: "Seus cabelos se misturavam às nuvens de algodão, sua barba alva... Ele me estendeu a destra e sentenciou: 'Segue-me e lhe farei pescador de almas. E tu, se me seguir, tudo terá de Deus e dos homens'". O sacerdote afirmou ainda serem essas palavras do apóstolo André.

A comunidade religiosa da Casa de São Sebastião se organiza de maneira hierárquica. Cada indivíduo ocupa função específica e todos se identificam com culturas tradicionais, compondo assim um autêntico mosaico religioso. Nesse contexto de ordenação hierárquica, podemos citar a existência dos cargos de Trinos. São eles: Trino Índia, que trata de assuntos ligados à fé; Trino Egito, questões financeiras; Trino Roma, da saúde; Trino Grécia, das conquistas (pessoais); Trino Mesopotâmia, da família; e Trino Afro Amon-Rá, de temas culturais. Na hierarquia da casa, figuram ainda os chamados representantes, alguns deles claramente relacionados ao sagrado africano, de que são exemplos os representantes de Euá, Obá, Ogum e Iansã.

A Casa de São Sebastião se caracteriza por uma intensa atividade espiritual e conta com um número significativo de rituais, normalmente orientados ao atendimento do público (denominados pacientes e amigos da casa). No âmbito ritualístico, podemos citar a Linha de Passe (de Caboclos), a Mesa Doutrinária, o Trabalho de Desobsessão, a Defumação, a Energização, o Abassá (trabalho de magia), Desmagnetização.

Entre as atividades de alcance e reintegração social promovidas pela ordem sebastiana, podem ser mencionadas as ações voltadas para os jovens, os quais recebem, por exemplo, orientação jurídica ou, quando necessário e após uma triagem, são encaminhados a profissionais especializados da área médica. Além disso, a casa interage com a comunidade local por meio de almoços beneficentes, doação de cestas básicas, vestuário e cobertores e do funcionamento de bazares de novos e usados. Oferece também cursos de confecção de bijuterias e artesanato à base de flores. Em síntese, propõe-se e está a desempenhar um trabalho tanto de assistência espiritual quanto de caráter material. Assim agem os irmãos e ciganos da Casa de São Sebastião.

TENDA ESPÍRITA MATA VIRGEM E CABOCLO CAÇADOR DA MATA

Regida pelos orixás Iemanjá e Oxóssi, a Tenda Espírita Mata Virgem e Caboclo Caçador da Mata é um terreiro de umbanda tradicional fundado por Pai Sebastião, em 1970. Com o falecimento desse sacerdote, a dirigente da Tenda Espírita Palácio de Iemanjá, Mãe Rita, assumiu o terreiro. Após permanecer muitos anos à frente da Tenda, Rita foi substituída por Mãe Preta, cognome religioso de Dona Francisca, sacerdotisa falecida em junho de 2009. Desde então a ialorixá Altair Oliveira Moreira preside os trabalhos, sendo consagrada ao sacerdócio em 23 de janeiro de 2010, ocasião em que a equipe de pesquisa acompanhou o evento.

Quando jovem, em visita a um terreiro umbandista, em Belo Horizonte, local onde nasceu, Dona Altair, à época evangélica, relata que ficou encantada com a manifestação de orixás e caboclos. Quando indagada sobre o motivo que a fez abraçar o Candomblé como religião, comenta: "fui visitar um centro em Belo Horizonte e simplesmente gostei e pronto! Falei: não vou mais ficar na Igreja!". Tratando sempre dos assuntos com muita objetividade, Altair rememora o trajeto que percorreu até se tornar mãe-pequena, posto de apoio direto à ialorixá.

Localizado na Quadra 9, Área Especial, nº 25 de Sobradinho (DF), o terreiro dispõe de escritura

e registro. Por estar legalizado, não enfrenta problemas fundiários. Apesar do reduzido espaço físico, as construções do terreiro são dispostas dentro de um padrão harmônico. Inicialmente, a casa foi construída em madeira, mas, com a contribuição financeira dos adeptos, foi possível substituir o material por alvenaria. Na entrada do terreiro, erguem-se duas cafuas: uma pertencente a exus e pombajiras, outra aos pretos-velhos. Há ainda um espaço dedicado ao orixá Obaluaiê.

No meio do terreiro, situa-se o barracão, local em que acontecem as principais festas públicas. Essa construção ocupa quase todo o terreno. No seu portal, vê-se uma estrela metálica de seis pontas. Sobre a porta, uma imagem do faraó Tutancâmon. Ao lado, ferradura para atrair sorte. Dentro do salão, como anteparo ao local em que se manifestam as entidades, há uma pequena sala repleta de bancos reservados aos convidados das giras (sessões de trabalhos espirituais). Na parede da esquerda, pinturas retratam os orixás Oxum, Xangô e Iansã. Na da direita, Ogum, Nanã e Obaluaiê. Na parede central, Oxóssi e Iemanjá e, entre essas divindades, o gongá principal, repleto de estátuas de entidades da Umbanda e de santos católicos, fato que reafirma o sincretismo.

Regularmente, Mãe Altair realiza banhos de descarrego nos consulentes que a procuram. Também é comum a predição por meio de cartas e jogo de búzios. Por conta da ajuda espiritual que presta à vizinhança, a sacerdotisa dispõe do respeito da comunidade. Com frequência recebe visita de outras lideranças da Umbanda e do Candomblé. Com o falecimento de Mãe Preta, a Tenda Espírita Mata Virgem perdeu adeptos, mas, de acordo com Altair, aos poucos a casa volta a crescer.

128

ILÊ AXÉ OYÁ BAGAN

Adna Santos de Araújo, nascida na Bahia a 4 de junho de 1962, na Capital Federal ficou conhecida por Mãe Baiana de Oyá. Essa ialorixá, mãe, mulher e negra, lidera as atividades religiosas do Ilê Axé Oyá Bagan, fundado em 2005 e localizado no Núcleo Rural Córrego do Tamanduá, Trecho 7, chácara 13, Lago Norte, próximo ao Paranoá. Em contato direto com a natureza, seu Ilê desenvolve cultos que se ligam às tradições do Candomblé de origens Ketu e Jêje, mas também realiza rituais específicos que contemplam entidades mais recorrentes na Umbanda, de que são exemplos pombajiras, caboclos e boiadeiros.

Na Umbanda, aos 13 anos de idade, Mãe Baiana fez sua primeira iniciação. Nessa ocasião, a ialorixá dava início à caminhada espiritual que resultaria na criação de seu próprio terreiro. Posteriormente, foi iniciada no Candomblé pelas mãos de Mãe Moema de Omolu. Fato que se deu há 24 anos. Atualmente, relata que fez suas últimas obrigações para Oyá com o babalorixá Maximiliano de Logun-Edé.

Em depoimento, ela esclarece que seu Ilê se origina do Axé de Pai Maximiliano, que, inicialmente, localizava-se no município de Valparaíso de Goiás, GO, e posteriormente transferiu-se para Planaltina, DF. Quanto ao fato que a motivou à construção da casa religiosa, Mãe Baiana menciona tratar-se de um pedido de Iansã, orixá que a teria orientado a fazê-lo.

Nos últimos tempos, eventos tristes acompanham a trajetória de Mãe Baiana. A derrubada do barracão do Ilê Axé Oyá Bagan, em junho de 2009, por iniciativa da Terracap, é o fato mais significativo que vem à mente da mãe-de-santo quando se põe a traçar o histórico do lugar de culto que dirige.

No entanto, mesmo diante de eventos adversos como esse, a fé da ialorixá se mantém firme. As atividades religiosas continuam a ser executadas. O Ilê Axé Oyá Bagan cumpre as celebrações e rituais que competem a uma casa de culto afro-brasileira. Nesse particular, fazem parte do calendário litúrgico da casa os seguintes eventos: Festa de Caboclo, as Águas de Oxalá, Festa de Ogum e Iemanjá, o Olubajé, para homenagear Omolu, Festa de Ibeji, Gira de Exu, Festa de Oyá, Festa das Iabás e Festa de Boiadeiros.

É importante destacar na figura da ialorixá em questão seu engajamento político, a militância permanente em favor das causas das religiões afro-brasileiras, das mulheres e dos negros, grupos que, de acordo com a sacerdotisa, normalmente são tratados com descaso e preconceito, práticas que partem da sociedade e mesmo de alguns representantes do Estado. Esses últimos, ressalta a mãe-de-santo, não dedicam a atenção necessária às demandas das comunidades-de-terreiro. Mãe Baiana afirma que a derrubada de seu Ilê é a prova material desse descaso. Fazendo jus ao orixá a quem sua vida foi consagrada, Oyá (Iansã), mulher de índole guerreira, defensora das minorias, Mãe Baiana é uma das principais representantes da luta das mulheres e do povo-de-santo do Distrito Federal e Entorno. Diante disso, não seria demais registrar que o Ilê Axé Oyá Bagan se afirma como um espaço de resistência das tradições e da cultura afro-brasileiras.

TEMPLO ESPIRITUALISTA UMBANDISTA É TEMPO DE UNIR

Aos 25 anos, Cleide Maria Ribeiro, em decorrência de um problema de saúde e por intervenção da irmã biológica Elza, que já era da Umbanda, foi aconselhada a trabalhar a sua mediunidade. Não pôde seguir o conselho de imediato por causa do marido que, a princípio, mostrou-se resistente. Mas, logo depois, ao experimentar as cobranças dos orixás e das entidades, resolver dar início a sua caminhada espiritual. A líder religiosa passou a frequentar uma casa umbandista na cidade mineira de Sete Lagoas, do médium João, que trabalhava com a entidade Doutor Márcio. João cuidou do desenvolvimento mediúnico de Cleide. Desenvolvida, algum tempo depois, mesmo sem casa para trabalhar, começou a dar passes por meio da incorporação da preta-velha Maria Joana. Em seguida, passou a frequentar a casa de Dona Chiquita e, na ocasião, "recebeu" a entidade Pai Joaquim de Aruanda.

Em 1995, a dirigente doutrinária deu um grande passo em sua trajetória espiritual, assumindo a

131

liderança dos trabalhos religiosos desenvolvidos no Templo Espiritualista Umbandista é Tempo de Unir, local marcado por um misticismo híbrido, no qual orixás se mesclam aos santos católicos, a entidades essênias, a exus e pombajiras. A Umbanda praticada pelo grupo espiritualista *É Tempo de Unir* tem na doutrina kardecista a origem de seus preceitos. Realizam-se trabalhos de auxílio espiritual dedicados à comunidade, os quais, esclareceu Dona Cleide, estão de acordo com a lei da caridade proposta por Kardec.

A líder espiritual relata que a casa vem sendo ampliada e que, desde sua fundação, em decorrência do número de adeptos que se aproximaram e ingressaram no corpo mediúnico, as edificações e rituais vêm sendo reformados e ampliados. Embora o Templo se localize em uma área urbana, apresenta um amplo espaço que acomoda bem todas as suas divisões. O espaço é composto de uma secretaria, que trata dos assuntos administrativos do grupo; sala de exu, onde se realizam atividades, rituais e oferendas para essas entidades; sala de orientação, onde os consulentes são encaminhados para o aconselhamento das entidades; sala de cura, onde são desenvolvidos os trabalhos de cura espiritual; o templo, um salão para abrigar as festividades e convidados. A casa ainda dispõe de uma cantina para atendimento dos visitantes, cozinha-de-santo, onde são preparadas as comidas sagradas e oferendas, e uma sala para o grupo jovem,

que realiza estudos voltados à doutrina adotada pelo Templo Espiritualista Umbandista é Tempo de Unir. O nome escolhido pelo grupo para a sua tenda umbandista sintetiza e traduz seus princípios doutrinários: Tempo de Unir. A ritualística que se opera no local faz jus a esse nome, agregando aspectos positivos de muitas religiosidades: cristãs, orientais, kardecista e africanas Une caboclos, pretos-velhos, pombajiras, ciganos e exus. Assim como as entidades que compõem esse cenário religioso, o público atendido pelos trabalhos espirituais desempenhados pelos médiuns é bem diverso, recebendo indivíduos de todas as classes sociais gratuitamente, prestando auxílio sempre aos que precisam e colaborando para a montagem do mosaico religioso que caracteriza a religiosidade afro-brasileira do Distrito Federal e Entorno.

SOCIEDADE BENEFICENTE LÉGUA BOJI BUÁ

Natural de Juazeiro do Norte (CE), Maria Liosmira Rodrigues dos Santos, na região inventariada, é conhecida por Mãe Dalila de Légua, terecozeira que faz questão de evocar suas raízes e destacar a riqueza e o colorido dos cultos afro-maranhenses. Em 2000, no condomínio Jardim Ipanema, Valparaíso de Goiás (GO), Dalila fundou a Sociedade Beneficente Légua Boji Buá. Porém, dada a necessidade de espaço adequado para o desenvolvimento de seu culto, a Eira de Légua foi transferida para um novo endereço: Quadra 68, lote 12, Pacaembu I, Valparaíso de Goiás (GO).

Mãe Dalila esclareceu que o antigo lugar não permitia o plantio de ervas, enquanto que a atual casa conta com mata nativa, que cerca o barracão, e cachoeira, onde são realizados os ritos de louvor às divindades das águas e aos encantados. Além disso, dispõe de espaço adequado para os rituais ao ar livre, como é o caso das celebrações lunares, que, em decorrência da experiência espiritual da sacerdotisa, são realizadas periodicamente. Dalila esclarece que a "criançada" sempre comparece para brincar na festa de erês (espíritos na roupagem de crianças). Esse fato também exigiu a busca de um espaço mais amplo. São palavras da sacerdotisa: "Quando chegam, os erês querem correr e brincar!".

A respeito de sua casa religiosa ainda, Dalila esclareceu que Mestre Basílio Boji Buá Sucena da Trindade é a entidade espiritual que a rege. Além disso, o espaço físico do terreiro conta com barracão, onde são desenvolvidas as celebrações, casa de apoio para descanso e outras atividades privadas, cozinha dos encantados, onde são preparadas as comidas ritualísticas, castelo de erês, reservado ao culto dessas entidades, as cafuas (grande e pequena), restrita ao culto de exus e pombajiras.

Do conjunto de edificações, destacamos ao final a casa das ciganas, espaço dedicado ao povo espiritual dos ciganos, onde podem ser encontrados violinos, pandeiros, cristais, vestimentas típicas, sinos, bijuterias, lenços, tachos de cobre, bebidas, taças, punhais, adagas, tapetes e todos os demais elementos alusivos a essa cultura.

Dalila de Légua, autêntica chefe-de-eira, aqui estabeleceu sua comunidade com o propósito, por ela confessado, de dar sequência ao sistema de crenças e às práticas rituais das tradições afro-maranhenses. É importante observar que no DF e Entorno há poucos terreiros praticantes do Terecô. Mãe Dalila, assim identificamos, apresenta-se como terecozeira e líder religiosa, que, além de oferecer atenção e tratamento espiritual aos que recorrem a seu terreiro, politicamente engajada, dedica-se à causa dos cultos afro-brasileiros sem restrições.

Nessa mesma direção, a Sociedade Beneficente Légua Boji Buá envolve-se com a comunidade abrangente ao organizar e oferecer cursos profissionalizantes e distribuir cestas básicas e enxovais aos necessitados. Sendo assim, o par assistência religiosa e ação social resume de modo justo a presença e o papel da Sociedade Beneficente Légua Boji Bua no Planalto Central.

ILÊ AXÉ IDA WURA

"Precisamos tirar essa imagem de que Candomblé é coisa do diabo. Quem entende de orixá sabe que é justamente o contrário. Orixá é nossa luz suprema e quem tem essa consciência não pode fazer mal pra ninguém". Essas são palavras da ialorixá Lídia Maria Novaes de Lira. Mais conhecida como Lídia d'Oxum, a sacerdotisa participa ativamente de discussões relacionadas à divulgação das religiões de matriz africana, sobretudo aquelas ligadas ao FOAFRO, fórum permanente criado, entre outras coisas, para dar voz ao "povo-de-santo" e combater o preconceito religioso.

Iyá Lídia é uma mulher esclarecida. Consciente dos direitos e deveres afetos aos praticantes do Candomblé, conta que sua religião precisa ser respeitada e não "tolerada". Em sua percepção, apesar de a Constituição da República propalar um Estado laico, na prática, o Cristianismo goza de privilégios não estendidos às demais religiões. Diz que o Estado deveria dar maior reconhecimento às contribuições culturais que o Candomblé empresta à nação brasileira, da qual é historicamente parte legítima. Destaca ainda que, caso houvesse interesse por parte dos governantes, tais contribuições poderiam espraiar-se para

hospitais, creches, asilos, entre outros, já que, em contrapartida, a comunidade candomblecista oferece mão-de-obra gratuita.

A casa de culto liderada por Mãe Lídia denomina-se Ilê Axé Ida Wura, o que, traduzindo do iorubá para o português, corresponderia a: "Casa da Força da Espada de Ouro". Essa roça de orixá localiza-se na via DF-150, quilômetro 4,5, Bairro Contagem, ao lado do condomínio Residencial Contagem, na região administrativa de Sobradinho II.

A entrada do terreno é ladeada por grandes e belas palmeiras. Algumas casas convencionais, à direita da propriedade, abrigam religiosos. Na margem esquerda da mesma entrada, as habitações dos orixás se pronunciam entre ervas sagradas e árvores frutíferas. O complexo de casas das divindades não apresenta um padrão estético. A menor das habitações é dedicada a Exu. A maior, a Oxum, ente espiritual responsável pela regência do Ilê. A morada de Omolu tem formato abaulado e telhado cônico. Em processo de construção, a casa de Xangô ocupa porção considerável do terreno.

Reverente, Mãe Lídia esclarece pertencer ao candomblé de Ketu, vertente Bamboxê, sendo seu pai-de-santo Air José de Sousa de Jesus. Também a mãe desse sacerdote, ialorixá Caetana, é lembrada com muito carinho por Lídia. Das mãos de babá Air, mãe Lídia recebeu o posto (Oyé) de Iyá Efun, ou seja, Mãe da Cuia do Efun. O axé Pilão de Prata, do qual Lídia descende, é conhecido mundialmente e foi objeto de tombamento pelo governo do estado da Bahia, por força da Lei 8.895/2003. Atitudes como essa (tombamento) são elogiadas por Mãe Lídia, pois acredita que, também por meio delas, a cultura material e imaterial do povo-de-santo possa ser preservada.

ILÊ AXÉ OLUVÁ OXUMARÊ

Na cidade de Águas Lindas de Goiás (GO), Mãe Lúcia de Oxumarê comanda uma roça-de-orixá estabelecida na Quadra 70-A, Lote 21-B, Setor 9. Nascida no Rio de Janeiro, em 1961, Carmen Lúcia Schuenck, nome civil da sacerdotisa, reside em Brasília desde 1980. A ialorixá é alguém de quem se diz na linguagem do Candomblé: "tem caminho para o sacerdócio". Lúcia nasceu dentro de um centro frequentado por seus familiares e veio ao mundo "pelas mãos" de uma preta-velha, Vovó Bráulia.

Embora tenha manifestado a mediunidade desde os sete anos de idade, após uma série de tentativas de iniciações sem sucesso, Lúcia decidiu abandonar a religião por um tempo. Já em Brasília, porém, conheceu Mãe Vitória e "fez santo" com ela, em cuja casa permaneceu durante um ano. Tempos depois, em 1984, na Bahia, conheceu o babalorixá João d'Ogum, com quem tomou obrigações, pôde aprender sobre ainda mais sobre vida religiosa e conviveu até a morte dele, em 1997. Desde então, não se vinculou a nenhum outro líder espiritual.

Na passagem de 2008 para 2009, o orixá Oxumarê pediu que Lúcia abrisse casa. Para tanto, designou a cidade de Águas Lindas de Goiás como

lugar de seu gosto. Por algum tempo, a ialorixá relutou, mas, em seu próprio dizer, "os orixás são muitos" e ela, sendo uma, apenas, seria incapaz de "vencê-los". Acometida por muitas doenças, Lucia entendeu que pesava sobre ela a "vontade dos orixás".

Compelida e ajudada pelos deuses, a zeladora-de-santo comprou finalmente o lote no local indicado. Quando a equipe INRC entrevistou (janeiro de 2010) a

sacerdotisa, havia quatro meses que ela residia no local. Na ocasião, tivemos oportunidade de compreender, por meio do contexto em que se encontrava Lúcia, o que é ser lésè-orixá (seguidor fiel dos orixás).

Tendo por ajudante seu companheiro Luiz, que também "é do santo", a ialorixá trabalhava com afinco para erguer as paredes do Ilê. O lote, que estava completamente vazio quando adquirido, ia, aos poucos, recebendo os elementos de fundamento (axés). No centro da propriedade, um gracioso jardim florescia: o lugar de culto do orixá Ossaim, senhor das folhas (euês) sagradas. Em um dos extremos, ergue-se a residência de Lúcia e, no outro, uma igrejinha onde recebe devoção a entidade Zé Pelintra.

Apesar da regência da casa ficar sob os auspícios dos orixás Oxumarê, Oxum e Iansã, a entidade Zé Pelintra está sempre em destaque na fala da zeladora Lúcia. Sempre que consultado, Seu Zé-pelintra, como é conhecido, oferece seus conselhos, mas não obriga as pessoas a segui-los.

Em paralelo às atividades religiosas, Mãe Lúcia está à frente da Casa de Assistência à Criança Carente Nossa Senhora da Aparecida Ilê Axé Oluvá Oxumarê, organização que distribui roupas, brinquedos e alimentos para pessoas, sobretudo crianças carentes. Projetos de cursos profissionalizantes e oficinas artesanais voltados para a comunidade também fazem parte dos planos de Mãe Lucia de Oxumarê.

MANSO BANTO OBALUAIÊ E OXUM

O Manso Banto de Obaluaiê e Oxum, localizado na Quadra 133, Rua 17, Lote "D", Parque Industrial Mingone II, Jardim Ingá, em Valparaíso (GO), integra a raiz de Angola Moxicongo, do Axé Bate-Folhinha, e se encontra sob os cuidados de Jacira Travassos Ferreira, conhecida pelo povo-de-santo, pelos moradores da região e por seus consulentes como Mãe Passarinho.

A história de Mãe Passarinho no culto aos orixás se inicia em 1970, em Brasília, quando ela tinha sete anos de idade e enfrentava graves problemas de saúde. Com o corpo coberto de chagas e bastante debilitada, recebe iniciação espiritual no terreiro de Mãe Judite de Oxalá, conhecida como Oxalembá.

Depois de iniciada, deu seguimento a sua vida conforme as orientações dos orixás, particularmente as de Obaluaiê. Com a morte de Mãe Judite, Jacira passou a frequentar a casa de Mameto Imbanda, filha-de-santo de Mameto Helena de Angurucema-vulo, da Angola Moxicongo. Pelas mãos de Mameto Imbanda, Mãe Passarinho daria continuidade a suas obrigações, seguindo sua jornada de dedicação ao culto de Angola.

139

Ao descrever sua passagem pelo terreiro de Mameto Imbanda, Mão Passarinho o faz de modo emocionado, o que revela o afeto, a consideração e o respeito dessa ialorixá pela nação que a acolheu no momento de afirmação de sua missão. Nesse terreiro, conta ainda ter vivido 90 dias de recolhimento e mais um ano de resguardo. Ao final desse longo processo, Jacira Travassos Ferreira revela ter sido curada de suas chagas e recebido todas as obrigações.

Assim, após essa passagem e obtenção de sua cura, a zeladora-de-santo avalia que a abertura de seu terreiro está associada à vocação que demonstra para a vida religiosa e também à sua disposição de ajudar as pessoas que a procuram. Mãe Passarinho destaca que, paralelamente ao consentimento de seu orixá, a escolha do local para a edificação de sua casa religiosa se deu a partir da indicação do Caboclo Sete Serras.

Seu terreiro contabiliza mais de cinco anos de existência e esse espaço, que também é a residência de Mãe Passarinho, passou por reformas de modo que pudesse contemplar todos os locais dedicados aos rituais. A organização do manso cuidou do posicionamento de cada um dos assentamentos de axés, elementos indispensáveis para a preservação dos cultos de matriz afro-brasileira.

Mãe Passarinho também é uma hábil artesã. Entre os seus trabalhos, confeccionou, inclusive, as várias estátuas que ornamentam seu barracão. Esse trabalho artístico admirável está associado ao projeto de seu terreiro, voltado para o ensino, por meio de oficinas, da comunidade local na produção de peças artesanais. Além disso, Mãe Passarinho oferece consultas gratuitas aos moradores carentes das proximidades.

140

ORDEM INICIÁTICA CRUZEIRO DIVINO

A tradição da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (OICD) é mantida na Capital Federal por mestre Aramaty, liderança religiosa que está à frente da subsede da referida ordem no DF (a sede da OICD encontra-se em São Paulo). Aramaty, na linhagem espiritual, é neto de mestre Yapacany, conhecido como WW Mata e Silva e autor de vários livros umbandistas, sendo o mais popular deles "Umbanda de todos nós" (1956). Mestre Yapacany é pai espiritual de Mestre Arhapiagha, fundador da Faculdade de Teologia Umbandista, que, há 21 anos, iniciou Mestre Aramaty, em São Paulo.

Criado dezessete anos atrás, sob outra denominação, o templo está localizado na rodovia DF 205, rua F, chácara 14, Jardins do Morumbi, Planaltina (DF). Cinco anos após a criação desse espaço religioso, a OICD assumiu o terreiro e nele instalou sua subsede do Distrito Federal. Mestre Aramaty, por sua vez, é o sacerdote da casa há oito anos.

Essa ordem iniciática adota a filosofia umbandista denominada Escola de Síntese, que, sistematizada por Mestre Arhapiagha, busca reunir todas as vertentes da Umbanda tradicional. Segundo o sacerdote, quando Mestre Yapacany fundou a Escola Umbandista, ele se propunha a aprofundar o entendimento acerca das origens históricas das tradições religiosas que remontam à Umbanda, ou seja, a soma dos cultos ameríndio, africano e indo-europeu, o que daria novos contornos a essa religiosidade singular. Quando Mestre Arhapiagha

assumiu a direção da Escola Umbandista, deu origem à Faculdade de Teologia Umbandista, que é credenciada e está em processo de reconhecimento pelo MEC, e contempla todas as vertentes da Umbanda. A Escola de Síntese ou Ordem Iniciática preza pela multiplicidade rito-litúrgica e concentra elementos das mais variadas tradições de culto de matriz afro-brasileira.

No altar do salão da casa religiosa são encontradas três das representações de maior expressão do

movimento umbandista. Do lado direito, acha-se a imagem de um preto-velho, ente que, ao referenciar a África, simboliza sabedoria dos antigos e a humildade. No centro está o Caboclo, representando os povos ameríndios, trazendo consigo o valor da simplicidade e da força. À esquerda do altar, vê-se a representação de uma criança branca, que faz alusão não só a espiritualidade infantil, mas também aos povos indo-europeus, simbolizando o valor da pureza e da alegria.

Mestre Aramaty ressalta que não é possível estabelecer uma data de criação da Umbanda, pois essa religião é fruto da mestiçagem do povo brasileiro. Portanto, carrega elementos das três etnias que formaram o Brasil. Aramaty esclarece que procura transmitir a visitantes e fiéis a ideia de que: "não precisa haver um espaço específico para se tornar sagrado ou para viver o sagrado, pois o sagrado está em todo lugar, no tempo e no mundo." O mestre umbandista acredita ainda que a humanidade necessita despertar a consciência de que o sagrado está presente em tudo. E acrescenta que somente a partir dessa compreensão torna-se possível viver bem, como propõe a Umbanda.

142

NZU KIA ANGURUCEMAVULU (FILHOS DO BATE-FOLHINHA DO DISTRITO FEDERAL)

O Candomblé de Angola Nzu Kia Angurucemavulu, Filhos do Bate-Folhinha do Distrito Federal, sob a direção sacerdotisa Roselita Lindaura da Silva, Mãe Rosa de Angurucemavulu, destaca-se como um dos principais representantes do Candomblé Bate-Folhinha no Distrito Federal e Entorno. A casa religiosa, localizada na Fazenda Mestre D'Armas, Etapa 3, Chácara 61, DF 130, Planaltina,DF, foi criada em 1980, inicialmente praticando cultos de Umbanda. Em 1984, foi documentada e, no incício da década de 1990, começou a exercer atividades religiosas ligadas ao Axé Bate-Folhinha.

Mãe Rosa se iniciou nos caminhos da Umbanda há cerca de 40 anos, tendo desenvolvido estudos pessoais direcionados aos cultos de origem africana. Por essa razão, se intitula, antes de tudo, uma pesquisadora. Mesmo na Umbanda, Mãe Rosa foi preparada para o culto de Candomblé, pois, segundo sua mãe-de-santo, esse seria seu caminho. O chamado de Angurucemavulu, seu inquice, foi revelado por meio da tradição que o Candomblé acomoda de que a árvore do Obí (noz-de-cola) só cresce e se frutifica plantada pelas mãos de um ser destinado ao posto de zelador ou zeladora-de-santo. Mãe Rosa nos relatou que ao plantar três sementes de Obí, todas elas germinaram, confirmando sua predestinação.

A sacerdotisa foi iniciada no Axé Bate-Folhinha há 21 anos pelo Pai de Santo Etinho T´Oxum, sacerdote

fixado na cidade de Planaltina,GO. Posteriormente, tomou suas demais obrigações religiosas com Pai Domir, também conhecido como Tatetu (pai) Mebandu, pertencente ao Axé Bate-Folhinha de Salvador. Recebeu seus direitos de Mameto (mãe) de Inquice pelas mãos de Iyá Loiá, Mãe Helena.

Segundo as palavras de Mãe Rosa, seu terreiro tem como marco natural o "grandioso nascer do sol", pois seu barracão foi edificado com as portas voltadas para o nascente, o que, de acordo com ela, proporciona grande energia positiva ao seu solo sagrado.

A estrutura física da casa obedece a uma lógica ritual: todos os seus quartos-de-santo se encontram dispostos segundo uma ordem sagrada, estando organizados de acordo com as matrizes estabelecidas por sua tradição. Os quartos-de-santo, instalados dentro do barracão, abrigam os chamados Ibás. Cada família de Inquice habita cômodos separados. Fora da casa, em frente ao barracão, existem outras 11 casas-de-santo, que, de acordo com o dialeto Bantu, são denominadas de Nzo Kia Tinkongo. Atrás do barracão, encontra-se a casa dos eguns, lugar "misterioso" reservado aos seus ancestrais. O terreiro possui ainda cozinha-de-santo e um salão notadamente espaçoso, capaz de acolher aqueles que procuram as divindades.

O aconselhamento de Mãe Rosa, por meio do jogo de búzios, é muito requisitado e, segundo ela, ultrapassa fronteiras, isso porque a sacerdotisa mantém filhos-de-santo que residem em outros países. O perfil dos consulentes se caracteriza pela diversidade: concentra desde filhos-de-santo até praticantes de outras religiosidades. Desse modo, Mãe Rosa prossegue disseminando o culto do Axé Nate-Folhinha e perpetuando sua cultura para além da Capital Federal.

TEMPLO ESPÍRITA CABOCLO COBRA CORAL

Antônio Francisco Rodrigues da Cruz, nascido em 19 de julho de 1964, na Bahia, trouxe para as terras da capital a religiosidade que recebeu de herança de seus ancestrais: a Umbanda. De sua trajetória espiritual e da experiência mediúnica adquirida, Pai Antônio Francisco traz em sua história o nome de Pai Zé Rodrigues. Pai Antônio ingressou na Umbanda procurando auxílio para a doença que lhe acometia. Em grande medida, todo o seu desenvolvimento mediúnico foi motivado pela busca da cura para os problemas espirituais que se manifestavam no corpo.

Situado na Quadra 23, Conjunto K, casa 9, Paranoá/DFo Templo Espírita Caboclo Cobra Coral foi fundado em 1993 e dispõe de um terreno de dimensões modestas. Não obstante, se apresenta bem organizado e, pode-se dizer, assume um aspecto bastante original, dispondo de grande riqueza de detalhes e muitos ornamentos. A moradia de Pai Antônio é contígua ao barracão, fato que não chega a ser isolado se observados os lugares de culto de matriz afro-brasileira no Distrito Federal e Entorno, o que revela a proximidade e a dedicação desses sacerdotes ara com suas casas de culto.

No Templo Espírita Caboclo Cobra Coral são cultuadas grande parte das entidades que compõem o sincrético panteão umbandista. Algumas entidades, em decorrência de regerem o sacerdote, ganham muita notoriedade, como é o caso do Caboclo Cobra Coral, que empresta seu nome à casa religiosa; Exu Paredão também recebe atenção especial por se tratar de uma entidade confiável aos olhos do sacerdote e da comunidade que o acompanha. Exu Paredão possui cafua própria, espaço em que são depositadas

145

oferendas e recebidas as devidas homenagens, não deixando também os outros exus e pombajiras de serem reverenciados no local. Entre os principais marcos sagrados do templo, destaca-se o gongá, espaço que abriga as imagens das principais entidades, santos e orixás cultuados. O gongá apresenta-se também como o local que recebe as reverências dos filhos-de-santo, pois é diante dele que os religiosos "batem cabeça" em sinal de respeito e devoção ao sagrado ali representado.

ILÊ AXÉ ODE OPÓ INLÉ

Paulo Aurélio Carvalho Lopes, nascido em 12 de agosto de 1968, no Piauí, ficou conhecido no Distrito Federal e Entorno como Pai Aurélio T´Inlé. Babalorixá e policial militar (ambiental), Pai Aurélio desenvolve atividades religiosas de tradição africana de origem Ketu. No entanto, o sacerdote deu início a seu desenvolvimento e a seus trabalhos mediúnicos na Umbanda. Logo após, conhece o Candomblé e, conforme relatou, nele foi iniciado por motivo de "força maior", o que marca a origem de sua trajetória dentro da religião dos Orixás.

Na sequência, reafirma seu compromisso missionário ao fundar, em 1993, o Ilê Axé Ode Opó Inlé, localizado na DF 130, Km "0", Fazenda Mestre D'armas, chácara 8, Planaltina, DF. O referido lugar de culto se originou da união de dois babalorixás, que se decidiram pela implantação do Ilê em atendimento à orientação dos orixás. Por um período o terreiro funcionou com essa união de lideranças, de Pai Aurélio T´Inlé com Pai Joel de Oxaguiã. Com o tempo, opiniões divergentes e percepções doutrinárias dessemelhantes tornaram a cisão necessária. Diante disso, o oráculo de Ifá foi

consultado pelos pais-de-santo e os orixás "determinaram" que um só babalorixá deveria permanecer à frente da casa. Assim, com a diligência de Pai Aurélio e de seus filhos-de-santo, deu-se a permanência do atual grupo no Ilê. Pai Joel de Oxaguiã, por sua vez, deu origem a outra comunidade-terreiro.

Entre os principais espaços sagrados do Ilê, destacam-se os quartos-de-santo, separados de acordo com as afinidades características dos orixás. É nesse espaço que se encontram os assentamentos dos orixás dos filhos-de-santo: Quarto de Oxalá, Quarto de Oxóssi, local que abriga o assentamento do orixá regente do Ilê, Oluayê, local reservado para Omolu e outras deidades da família Ekerejebe. Há também espaço para a realização de rituais ao ar livre, como o Olubajé.

Pai Aurélio descreve os principais cargos e funções existententes no Ilê que dirige. Durante as atividades religiosas, as responsabilidades litúrgicas são distribuídas entre: o babalorixá, líder religioso da casa; os ogãs, geralmente homens responsáveis por tocar (e preservar) os atabaques e entoar os cânticos ritualísticos; ajoiês, que auxiliam e cuidam dos orixás dos adeptos em transe ritual; o alabê, que entoa os cânticos durante as celebrações; a ialaxé, cuidadora das demandas e encargos da iniciação; a iamorô, que encaminha a cerimônia do padê; a iáefun, responsável por pintar os iaôs em processo de iniciação; a iamayê, que oferece os cuidados aos iaôs recolhidos; e a iáegbé, conselheira do babalorixá em suas decisões. Assim, o Ilê Axé Opó Inlê, sob a liderança do de Pai Aurélio de Inlé, apresenta-se como um bom exemplo da tradição cultural africana de origem Ketu.

148

ILÊ AXÉ OMI GBATÓ JEGEDE

Fundado em 1992 pelo Babalorixá Djair Antonio Bastos Filho, o Ilê Axé Omi Gbató Jegede encontra-se localizado na Rua Mato Grosso, Quadra 16, lote 18/20, Jardim Guaíra I, Águas Lindas de Goiás (GO). A trajetória do sacerdote se inicia no Rio de Janeiro, seu estado de origem, quando, aos sete anos de idade, Djair apresentou problemas de saúde. Sua mãe biológica, já frequentadora de Candomblé, o levou a um barracão e, depois de consultar o oráculo de Ifá, a ialorixá recomendou que o menino "fizesse santo", pois, caso contrário, poderia falecer.

Assim, em 1974, Djair foi iniciado no Candomblé pelas mãos de Mãe Ingoromim do Axé Goméia, feita (iniciada), por sua vez, por dona Kitala Mungongo, uma das primeiras filhas de Joãozinho da Goméia, sacerdote vinculado à nação Angola. De

acordo com Djair, a Angola se divide em: Tumba Junsara, Goméia e Bate-Folha. O Babalorixá aponta que João da Goméia trouxe a liberdade de expressão para o Candomblé do Brasil, abrindo caminho para que o culto aos orixás pudesse entrar na agenda de debates. Disse ainda que se hoje o Candomblé passou a ser considerado como uma religião, os louros deveriam ser creditados a pai Joãozinho da Goméia.

Em 1992, Djair deixou o Rio de Janeiro e foi para Goiânia. Essa viagem, que inicialmente não passaria de uma temporada de quinze dias, acabou se estendendo por seis meses e tornou-se fundamental para a transferência de logradouro do sacerdote. Em Goiânia, Djair passou a realizar muitas consultas por meio do jogo de búzios. Durante esse período, o sacerdote Djair conheceu um consulente que lhe prometeu o espaço para a construção de seu barracão. Mesmo não tendo a posse da terra, o sacerdote resolveu fixar moradia em Goiânia e lá erguer sua casa de culto, onde permaneceu até 2006.

Em 2007, passa a residir em Brasília, em um Ilê amplo, composto de barracão espaçoso, quartos-de-santo, Rundeimi, assentamentos na área externa, Irôco e Apaocá, árvores sagradas do Candomblé, assim como os demais elementos associados a sua tradição. Djair reside na própria roça e aos finais de semana os filhos-de-santo, moradores de Brasília, acorrem pra cuidar dos 16 Orixás cultuados Ilê Axé Omi Gbató Jegede.

ILÊ AXÉ OGUN TUNJÍ

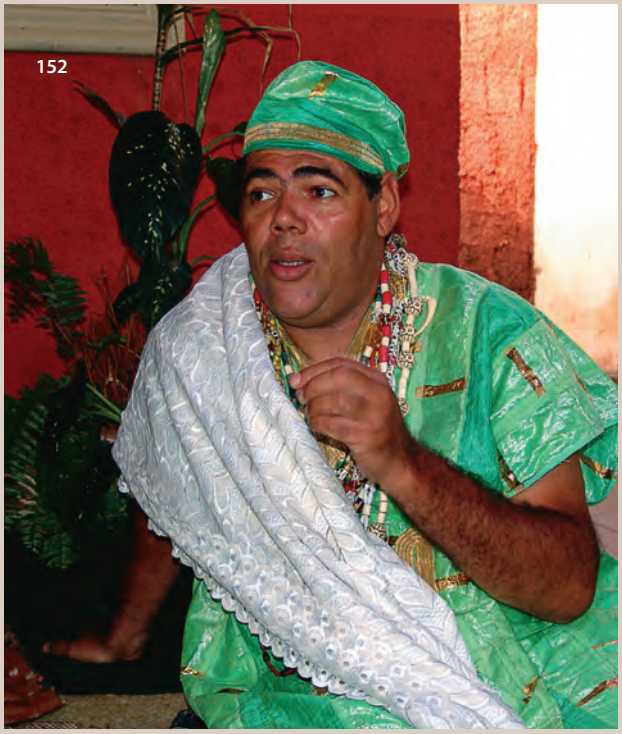
Gilson Antônio da Silva, sacerdote de Ifá e babalorixá, nascido em Minas Gerais, tem seu terreiro, o Ilê Axé Ogun Tunjí, localizado na Quadra 4, Rua 15, lote 7, Bairro Francarole, Cidade Osfaya (GO). Segundo Pai Gilson de Ogum, a missão de sacerdote já estava em seu destino. Na hora do parto, em razão de complicações, sua mãe, temendo pela vida do filho, pediu às entidades que tudo desse certo. Para isso, fez uma promessa, que ligaria a vida de Gilson aos orixás. Porém, a promessa de sua mãe não foi cumprida. Diante disso, quando contava 6 anos, a espiritualidade começou a se revelar ao menino Gilson, que passou a apresentar feridas pelo corpo. Em consulta ao oráculo de búzios, feita por sua mãe, foi-lhe determinado "fazer o santo" de Gilson. Iniciá-lo. Novos passos no caminho dos orixás se afirmavam. Alguns nomes importantes integram a genealogia (mojuba) de Pai Gilson. Iyá Toquí, Nair Pereira do Nascimento, filha de Oxáfalaqué, cujo nome era Isaura Maria. Essa, por sua vez, filha de Vicente Gouveia Bancolê Obatalá, irmão de Bamboxê Obiticú, Rodolfo Martins do Rio de Janeiro. Iyá Toquí, como sua primeira ialorixá, fez sua iniciação, quando Gilson ainda era menino. Fez santo, sim, mas não tinha pleno conhecimento do significado desse compromisso. Aos poucos seguiu aprendendo. No entanto, por pouco tempo,

permaneceu na roça-de-santo de dona Nair em razão da morte dessa sacerdotisa.

Na escola, sua espiritualidade se manifestava, causando-lhe constrangimentos diante da incompreensão das pessoas. Seu pai mandou que o então iaô Ogun Tunji (nome litúrgico de Gilson) escolhesse entre a espiritualidade e a educação formal. Sua opção foi clara: demonstrando vocação religiosa, escolheu a espiritualidade. Saiu de casa aos 11 anos e somente muito tempo depois retornaria ao convívio familiar. Ainda assim, ressalta Pai Gilson, considera os orixás sua verdadeira família.

Pouco depois de sua mãe-de-santo falecer, tomou obrigação com Roberto Miranda, em Brasília, conhecido como Betinho de Oxum, do Axé Bancolê. Pai Gilson relatou ter morado 17 meses na África e que mantém vínculos com a família-de-axé da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador. Ainda integra a Sociedade Oboní, de ofícios e cultos voltados a Orunmilá, sendo então um sacerdote de Ifá (Senhor de todos os destinos). Ifá ensina e Pai Gilson acata: "só há poder quando há sabedoria". Segundo as palavras de Pai Gilson, existem regras que precisam ser seguidas pelo sacerdote, e é necessária uma conduta correta, uma postura sem desvios.

Diante disso, o Ilê Axé Ogun Tunjí se apresenta como um espaço de preservação da cultura afrodescendente na região. Pai Gilson é conhecedor de seu universo religioso e contribui para a preservação das tradições e da memória dos cultos afro-brasileiras. O sacerdote atende a comunidade de Brasília e Entorno, com hora marcada, mas adverte que a palavra de Orunmilá é irrevogável. Se o sacerdote diz que algo vai acontecer pela boca de Orunmilá, logo acontece, pois Orunmilá não pode perder a credibilidade. E complementa: "Jogo não é adivinho, ele é divino".


152

TENDA ESPÍRITA SETE MISTÉRIOS

Uma das raras casas de culto do Entorno de Brasília a tocar o ritmo Mina e Mata, a Tenda Espírita Sete Mistérios ganha visibilidade justamente por figurar entre os terreiros de Umbanda como um tipo singular da vertente religiosa. Fundado em 1975, a tenda localiza-se na Quadra 1, lote 5, Jardim América II, Águas Lindas de Goiás (GO). O pai-de-santo que oficia o culto, José Rodrigues, é conhecido na comunidade como Zé do Codó, cognome emprestado do município maranhense onde nasceu.

Os fundamentos da roça foram estabelecidos tendo nas entidades Pai João de Aruanda e Rei das Sete Encruzilhadas os referenciais espirituais a partir dos quais a casa desenvolve seus principais trabalhos. Dentre esses, o pai-de-santo destaca as consultas dadas pelos pretos-velhos e a gira de Exu, realizada com a finalidade de quebrar os inquiços (demandas negativas). Em termos de gênero, a maioria dos consulentes são mulheres.

Quando viveu sua primeira experiência espiritual, Zé do Codó contava apenas sete anos de idade. Frequentemente se perdia de seus pais porque os caboclos tomavam seus sentidos, fazendo com que ele se embreasse nas matas. Não raro, era encontrado desfalecido, pois seu corpo de menino não resistia à força espiritual emanada pelos orixás e entidades.

Zé do Codó lembra que, desde as primeiras experiências mediúnicas, deu início a seus trabalhos

153

espirituais junto às entidades. No entanto, por ser criança, não conseguia ficar de pé por muito tempo em virtude do "peso" dos entes espirituais. Querendo ver o menino livre dos desmaios e daquele quadro que não compreendiam, seus pais foram procurar socorro junto a um famoso médium maranhense, Zé Bruno de Nazaré, que identificou que o garoto "tinha chamado" para ser líder espiritual. Outro grande líder que atravessou a vida de Zé do Codó foi Mestre Bita do Barão, pai-de-santo maranhense conhecido, entre outras coisas, por orientar personalidades do cenário político brasileiro. Anos mais tarde, Zé do Codó casou-se com uma filha biológica de Mestre Bita.

O espaço físico ocupado pela Tenda Espírita Sete Mistérios se resume a um barracão para celebrar as festas ritualísticas, cujas dimensões medem sete por cinco metros quadrados; uma cozinha utilizada para preparar o alimento das divindades e entidades; uma camarinha; um grande gongá; quarto em formato de castelo para abrigar o Rei das Sete Encruzilhadas; uma pedreira devotada ao orixá Xangô; uma fonte ligada ao orixá feminino Oxum; e um pequeno espaço utilizado para o plantio de ervas sagradas.

A manutenção da casa é realizada por um filho-de-santo do sacerdote e os recursos financeiros são angariados por meio das consultas dadas pelas entidades. Pai Zé do Codó destaca que não depende financeiramente de seus ofícios religiosos para sobreviver, pois sempre desenvolveu atividades paralelas ao sacerdócio e que, na sua vida, a Umbanda é uma questão de gosto, amor e respeito.

154

ILÊ OMIM AXÉ OXAGUIÃ

Fundado em 1986 na região administrativa do Guará, o Ilê Omim Axé Oxaguiã (Castelo de Oxalá) é um terreiro de Candomblé da nação Ketu que hoje se vincula ao Axé Bamboxê. A casa religiosa está em funcionamento desde 1986. O fundador e babalorixá do terreiro é Juarez Marques da Silva, que, além de sacerdote, é professor da rede pública de ensino do Distrito Federal.

O sacerdote Juarez é filho-de-santo do famoso babalorixá Rui de Oxalá, representante do Axé Kwensifá em Brasília. O Kwensifá foi fundado por Mãe Natalina de Aziri (Ezintoede) em Agostinho Porto, bairro de São João de Meriti, estado do Rio de Janeiro. Rui de Oxalá veio para Brasília após "fazer santo" (iniciar-se) com Mãe Natalina e, por ocasião de sua chegada, Juarez iniciou-se com ele. Depois da morte de Pai Rui, Juarez tomou obrigação com o babalorixá Vanderley de Ayrá, filho de Regina Bamboxê. Por conta desse fato, migrou do Kwensifá para o Axé Bamboxê.

Orgulhoso de pertencer à "boa tradição" do Candomblé, Juarez conta que, ainda na adolescência, quando tinha 14 anos de idade, foi iniciado nos mistérios do culto aos orixás. Após assistir à "feitura" de um amigo, Juarez acabou tomado pelas divindades. A partir daí começou a ter sérios problemas de saúde e, por esse motivo, foi conversar com o babalorixá que havia iniciado seu amigo. Após consultar o oráculo de Ifá, o sacerdote disse ao menino Juarez que ele precisava consagrar-se aos orixás. Confirmado pelo Orixá Oxalá como tendo caminho de sacerdote, sua ascensão dentro do Candomblé foi rápida e, após cumprir os necessários sete anos de iniciação, abriu o Ilê Omim Axé Oxaguiã.

Localizado na Colônia Agrícola Águas Claras, Chácara 11, Lote 4, Guará (DF), o Ilê de Pai Juarez é uma construção luxuosa. O terreno possui a extensão de 4.400m2, dos quais o barracão, no qual se realizam as festas públicas, ocupa 1.433,22m2. À

parte, existem nove quartos dedicados aos orixás; dois quartos com banheiros masculinos e outros dois com banheiros femininos. Na parte interna, uma ampla cozinha utilizada exclusivamente para o preparo das comidas sagradas destinadas aos orixás e convidados das festas.

Com duas formações superiores, Juarez tornou-se professor de Educação Física com qualificação no ensino de crianças especiais. Parte dos recursos dessa segunda profissão também é destinada à manutenção da casa. Os ossés, limpezas internas do Ilê, são feitos pelos filhos da casa que, formando uma equipe de três pessoas, se revezam, de quinze em quinze dias, para manter o ambiente sempre organizado. A limpeza externa da roça é feita por uma pessoa contratada. Grato por tudo que as divindades fizeram e fazem em sua vida, Pai Juarez diz que dá aos Orixás as melhores coisas, porque deles recebeu a melhor das coisas: saúde.

ILÊ AXÉ ORISÁ DEWY

Nascido em Recife, no ano de 1953, Pai Lilico da Oxum, nome de sacerdócio de Américo Neves Filho, é líder espiritual do Ilê Axé Orisá Dewy, casa de candomblé Ketu situada na Chácara Olhos D'água, AR 6, Casa 2, Região Administrativa (RA) de Sobradinho II, Distrito Federal. Sua feitura-de-santo ocorreu na cidade em que nasceu, pelas mãos de Rosildo Félix. Por volta de 1970, já em Brasília, Pai Lilico tocava candomblé onde atualmente fica Águas Claras (DF) e, em 1975, fundou, em Sobradinho, o Ilê Axé Orixá Dewy, casa religiosa vinculada à nação ketu e ao Axé Bancolê.

Sua casa é frequentada por um grande número de adeptos e dispõe de amplo terreno com várias construções, que, organizadas em forma circular, contornam a casa de Oxum, orixá que rege o Ilê. Atrás dela, localizam-se a cozinha-de-santo e o refeitório. A disposição das

construções das casas das divindades no Ilê Axé Orisá Dewy reforça ainda a importância do caboclo Chapéu de Couro para o ilê de Pai Lilico.Em um dos pontos centrais do terreiro, está a "morada" dessa entidade.

As casas de Exu e Ogum guardam os portões de entrada; em seguida, a casa de Oxóssi, alocada perto de uma matinha. Na sequência, vê-se a casa do orixá Omolu. Oxum, divindade que rege a roça, habita casa ampla e ornada. Ela é o orixá-de-cabeça de Pai Lilico. Fechando o círculo das construções, encontram-se as casas de Iemanjá e Xangô.

Como dissemos, no ilê de Pai Lilico, destaca-se o caboclo João Chapéu de Couro, que, inclusive, foi objeto de reportagem em programa de televisão. Assim como os orixás, o João Chapéu de Couro possui seu lugar de culto devidamente preservado. O sacerdote relata que esse caboclo que o acompanha, em tempos remotos, foi um boiadeiro que viveu nas Minas Gerais, região da zona da mata. Essa entidade surgiu em sua vida por meio dos contatos que manteve com a Umbanda, fato que evidencia o respeito que o líder demonstra por essa outra matriz religiosa.

Regularmente, em setembro, João Chapéu de Couro é homenageado. Durante três dias, a casa se concentra para realizar essa festividade com muita dança, comida e bebida. Na ocasião, mais de vinte caboclos descem em visita aos membros e convidados da roça. É comum também, durante o evento, aparecerem elementos característicos de tradições religiosas diversas: celebração de missa, dança de maracatu e aspectos culturais associados ao congado.

Por tudo que representa para seus filhos e amigos, o sacerdote Lilico foi homenageado com uma grande festa que tinha como tema o slogan: "Pai Lilico da Oxum, mito e resistência". O reconhecimento pelos serviços prestados e o envolvimento com a comunidade rendeu a Pai Lilico o título de cidadão honorário de Sobradinho. Também entre o povo-de-santo, Lilico é reconhecido como um dos sacerdotes mais antigos de Brasília.

CENTRO ESPÍRITA PAI CRISTIANO E VOVÓ CATARINA

A compreensão de que se deve cumprir a vontade das divindades levou Marcelo Sales de Araújo a abdicar do sacerdócio católico para se tornar zelador de orixá. É que antes de se converter à Umbanda, Marcelo foi padre em Brasília. Ainda quando exercia o sacerdócio católico, Marcelo costumava receber em sua paróquia muitos iaôs (noviços do Candomblé), que depois de iniciados eram conduzidos à igreja para assistir à missa e participar da eucaristia. A sacerdotisa que enviava os noviços chamava-se Mãe Fátima de Ossain.

Certa feita, depois de longa conversa com a ialorixá, Marcelo foi convidado a conhecer de perto o Candomblé. Aceito o convite, conheceu o barracão daquela zeladora-de-santo. Depois de reiteradas visitas, passou a sonhar com motivos ligados ao Candomblé. Nos sonhos, sempre era tomado por um orixá que lhe revelava muitas coisas. Assustado, Marcelo conta que ligou para a mãe-de-santo e lhe falou sobre essas experiências.

Depois de consultar o oráculo de Ifá, Fátima orientou Marcelo a iniciar-se, pois viu no jogo de búzios que ele, apesar de ter cumprido parte do seu sacerdócio como padre, precisava tornar-se babalorixá. Foi dito também que sua iniciação poderia ser feita sem prejuízo das funções desempenhadas na igreja, pois seu orixá dava-lhe, temporariamente, a oportunidade de realizar apenas algumas obrigações, sem, contudo, passar por todo o processo de "feitura" (iniciação).

Depois de um novo sonho, em que aparecia celebrando missa para muitos fiéis vestidos de branco, Marcelo tomou a decisão de abandonar o catolicismo e passou desde então a dedicar-se à Umbanda. Assim, Em 2001, Pai Marcelo deu origem ao Centro Espírita Pai Cristiano e Vovó Catarina. Situado na QNA 25, casa 6, Taguatinga Norte, o centro só foi registrado como casa de culto em 2002. Apesar de a maior parte dos rituais ser de umbanda, Pai Marcelo diz que pertence originariamente à nação Nagô Vodumi. Coloca também que os filhos da casa são todos do Candomblé e que, a despeito de desenvolver trabalhos na linha umbandista com a comunidade, os segredos do seu culto são todos do Candomblé.

O espaço de culto é pequeno. Na entrada, uma cafua de Exu. Adiante, um modesto salão destinado ao culto aos orixás é acoplado a um quarto reservado aos ibás dessas divindades. Na parte externa, acham-se algumas plantas e ervas destinadas aos banhos ritualísticos. Por conta do espaço reduzido, a casa não pode abrigar ainda muitos filhos e visitantes. Quando da visita da equipe de pesquisa, a casa contava com 25 filhos de santo e, em datas comemorativas, abrigava não mais que 30 pessoas. Além do babalorixá, a casa tem como oficiantes uma mãe-pequena e alguns ogãs.

O sacerdote revela que muito do seu aprendizado como padre foi utilizado em sua formação como babalorixá. Diz que se vale muito da psicologia para trabalhar com os consulentes que lhe procuram. Nesse sentido, expressa a importância de perceber cada indivíduo como um universo à parte. Na tentativa de auxiliar seus filhos-de-santo, afirma lançar mão do arcabouço teórico que construiu com base em estudos ligados à filosofia e à sociologia.

CASA DE OMOLOCÔ OBANUGÁ

A Casa de Omolocô Obanugá é uma ramificação da boa tradição dos candomblés do Rio de Janeiro. Na genealogia espiritual ascendente de Pai Marco de Xangô, sacerdote que rege a casa, estão seu avô e mãe-de-santo, respectivamente, Gerson Gentil de Oliveira e Ilda de Ogum. A casa situa-se na Rua 4A, chácara 7, Lotes 1-11, Vicente Pires, DF. Inicialmente, a roça foi estabelecida em Taguatinga a 31 de dezembro de 1978 e, depois de seis anos, o orixá Xangô, manifestando-se no babalorixá Marco, declarou que desejava um terreno maior para que seu culto fosse devidamente realizado.

Em Taguatinga, as atividades eram desenvolvidas em um salão alugado. Quando o dono desse salão faleceu, os herdeiros tentaram vender o espaço para Pai Marco que, sem condições de pagar o valor ofertado, acabou adquirindo o terreno em Vicente Pires. Assim, em 1984, fundou-se o Ilê Obanugá. As construções resumiam-se a duas pequenas edificações: uma para Xangô e outra para o caseiro que tomaria conta do lugar.

Após dez anos de trabalho árduo na profissão de engenheiro, Pai Marco pôde, em 1994, realizar muitas modificações no terreno, as quais se mantêm até hoje. O traquejo na área de construção civil fez com que o babalorixá construísse um suntuoso barracão de orixá. Ao todo, 11 lotes perfazem o perímetro da roça.

Ao longo da propriedade, pontos de firmezas e assentamentos de orixás e inquices estão distribuídos. Exu e Ogum guardam o portão. Mais à frente, ainda na entrada, se ergue o Balé das Almas (construção destinada a abrigar a alma dos antepassados do sacerdote). Próximo à casa principal foram assentados Ossaim, Oxumarê e Obaluaiê. À esquerda, uma cozinha dedicada ao preparo dos alimentos sagrados diariamente ofertados às divindades. O corpo da casa é composto por um grande salão de festas, onde ocorrem as solenidades públicas; escritório, destinado à consulta oracular; roncó, espaço para iniciação de noviços; camarinha, onde se guarda os paramentos das divindades e, no centro, parte principal, localiza-se o peji. Ao falar sobre o Omolocô, Pai Marco explica que para se criar uma casa dessa vertente não basta agregar elementos das nações Ketu, Angola, Jêje e de Umbanda. Assim procedendo, comenta, estaria se criando na verdade uma casa de umbandomblé. Diversamente, o omolocô se estabelece por meio de uma tradição específica que tem em Maria Bataió, escrava africana radicada no Rio de Janeiro, seu ponto de partida. Essa escrava teria, por meio do contato que estabeleceu com escravos nagôs, bantos e jêjes, combinado traços de todas essas culturas e dado origem ao Omolocô.

Hoje, a Casa de Omolocô Obanugá conforma-se referência no Distrito Federal e Entorno. Frequentemente, recebe a visita de outras lideranças do Candomblé e, sempre que pode, prestigia outras casas. Pessoas da comunidade local também costumam visitá-lo e, em geral, os moradores da vizinhança respeitam o lugar de culto. A fim de facilitar o acesso à cultura africana e, em particular, disseminar o culto omolocô, Pai Marco produziu uma cartilha em português que oferece ideias básicas sobre o idioma iorubá. O material é composto por livro didático e CD de áudio. Pai Marco, na verdade, deve ser reconhecido como um sacerdote dedicado aos estudos e à disseminação dos valores religiosos de sua tradição.

CENTRO ESPÍRITA CABOCLO BOIADEIRO

Marco Antônio da Conceição, nascido em 5 de agosto de 1953, é zelador-de-santo do Centro Espírita Caboclo Boiadeiro, localizado no Paranoá, DF, Quadra 29, Conjunto O, casa 9. Ele realiza atividades religiosas de Umbanda Traçada, uma das vertentes mais expressivas que compõem o cenário desta religiosidade no país. Anteriormente, o templo localizava-se no Paranoá Velho, próximo às margens do lago que marca a capital, de onde foi retirado e, na sequência, transferido para a área atual.

A casa conta com um barracão, adornado com imagens e símbolos de santos católicos, orixás, caboclos, pretos-velhos e outras entidades associadas à religiosidade umbandista. Além do barracão, a casa dispõe de uma cafua, onde se realizam os rituais, oferendas e sacrifícios direcionados aos exus e pombajiras, entidades que ocupam lugar destacado no panteão da Umbanda.

Pai Marco Antônio aponta os principais cargos e funções que compõem o templo que dirige. Durante as atividades religiosas, as funções litúrgicas são divididas entre o pai-de-santo, líder religioso do templo, os ogãs, geralmente homens responsáveis por tocar os atabaques e entoar os cânticos ritualísticos, além da manutenção desses instrumentos, peças fundamentais na execução dos cultos afro-brasileiros. O templo dispõe também de mãe-pequena e pai-pequeno. Segundos na hierarquia da casa, esses são

responsáveis pelo auxílio nas atividades litúrgicas e respondem pelo centro na ausência do pai-de-santo. Pai Marco Antônio mencionou ainda os cambonos, que geralmente são filhos-de-santo que não manifestam o transe das entidades. Estes se responsabilizam por cuidar do bem-estar dos médiuns e das entidades quando incorporadas.

Tradicionalmente no mês de maio, os terreiros de Umbanda de todo o país entram em festa: os pretos-velhos são convidados a oferecer sua palavra amiga aos que deles buscam o auxílio. O Centro Espírita Caboclo Boiadeiro não deixa de seguir essa tradição, pois, anualmente, são celebradas essas entidades tão queridas e benfazejas para o povo de Umbanda. Em agosto, é homenageado o povo da rua. Nessa celebração aberta à comunidade, são louvados exus e pombajiras. Nesse período, Exu Tranca Rua das Almas recebe especial atenção. No mês de novembro, os exus são mais uma vez homenageados, ressaltando a importância dessas entidades para o templo. Nas festividades de novembro, Exu Tatá Caveira e as pombajiras recebem os privilégios que lhes são anualmente oferecidos. No fim do ano, em dezembro, as Iabás, as mães africanas, são homenageadas: Oxum, Iemanjá, Iansã e Nanã são convidadas a receber suas oferendas e dançar entre os participantes.

Assim, o terreiro liderado por Pai Marco Antônio, Templo Espírita Caboclo Boiadeiro, apresenta-se como um representante da Umbanda Traçada na região, conservando a religiosidade afro-brasileira e oferecendo seus serviços espirituais à comunidade do Paranoá.

ILÊ OXUM AXÉ OPÓ AFONJÁ ONÍ XANGÔ

Raimundo Ribeiro dos Santos, babalorixá, nascido em 1945, na Ilha de Itaparica, BA, conservatório das tradições africanas no Brasil e berço nacional do culto aos Eguns, tornou-se conhecido em Brasília por Pai Raimundo de Oxum. A Chácara Araguaia, A, Quadra 2, lote 9, Pedregal, Novo Gama, GO, é a sede do Ilê Oxum Axé Opó Afonjá Oní Xangô, fundado em 1989 pelo sacerdote. Sua mãe teve 14 filhos e Raimundo

nasceu com auxílio das entidades, e estas anunciaram a missão de Pai Raimundo como sacerdote. Saiu da Bahia e morou por um tempo no Rio de Janeiro, até 1973, quando se mudou para Brasília. Aqui conheceu Mãe Railda e, posteriormente, foi contratado para cuidar de sua mãe-de-santo Agripina, de quem recebeu um otá de Xangô (pedra ritual), que posteriormente foi usado para assentar seu orixá. Dessa maneira se deu seu primeiro contato com a religião.

Foi levado por Railda de Oxum para se consultar com Pai Agenor de Oxalá, Oluwó do Axé Opó Afonjá, que revelou a ele que era filho de Oxum. Por necessidade, para abrir seus caminhos e desempenhar função sacerdotal, iniciou-se no Candomblé pelas mãos de Mãe Railda e Pai Agenor. Assim se tornou filho da casa de Mãe Railda. Por motivos pessoais, após alguns anos de iniciado, deixou o terreiro de sua mãe e tomou obrigação de sete anos com Pai Agenor. Após a morte de Agenor, em sua festa de 30 anos de santo, reaproximou-se de Mãe Railda. Pai Raimundo, dessa maneira, é filho de Mãe Railda de Oxum, que é filha de Mãe Agripina de Xangô, filha de mãe Aninha de Xangô, fundadora do Opó Afonjá e Mãe de Pai Agenor de Oxalá.

O Ilê Oxum Opó Afonjá Oní Xangô está localizado em um terreno bastante espaçoso no setor de chácaras. Entre os principais espaços sagrados que compõem a atmosfera do lugar, podemos citar o Salão de Festas em que ocorrem as celebrações públicas, onde os orixás se manifestam e chegam para dançar entre os viventes; o quarto de Oxum, ricamente ornamentado, coberto por símbolos sagrados, é a morada da "dona do Ilê"; Quarto de Oxalá, onde estão os assentamentos dos Orixás Fun Fun, aqueles que se vestem de branco.

No Ilê Oxum, em janeiro, é celebrado o Ojodum de Pai Raimundo, festa que é oferecida para Oxum em comemoração ao aniversário de iniciação do sacerdote; em fevereiro, durante a quaresma, é a vez de Exu, mensageiro dos deuses, receber sua homenagem; no mês de março, Ogum, senhor dos caminhos e da tecnologia, é reverenciado; abril é um mês reservado para que os filhos-de-santo tomem suas obrigações; em maio, Oxum recebe seu balaio de presentes; junho, Odé, o grande caçador, é convidado a se fazer presente; julho é o mês do Olubajé, o banquete do Rei da Terra, quando Obaluaiê é homenageado; setembro é o mês em que os Caboclos são os convidados, mas também é o período em que Oxalá e sua "corte alva" são reverenciados; outubro, Ibeji, as festividades dos erês; e por fim, em novembro, as Iabás colorem e dançam no salão do Ilê Oxum. Diante disso, o Ilê Oxum e o babalorixá Raimundo de Oxum se mostram exemplos vivos de empenho e dedicação para com a causa da conservação e perpetuação das tradições e costumes do Axé Opó Afonjá na região.

ILÊ AXÉ ONI BO ARA IKÓ

Na contemporaneidade, o Candomblé arregimenta adeptos dos mais variados círculos sociais, mas nem sempre foi assim. O babalorixá (pai-de-santo) Ricardo de Omolu, oficiante regente do Ilê Axé Oni Bo Ara Ikó ("Casa do Senhor que Cobre o Corpo de Palha"), vinculado ao Axé Oxumarê, recorda um tempo amargo em que o Candomblé, segundo sua avó biológica, era coisa para negro e "moça dama", eufemismo para prostituta.

Originário de família baiana, Ricardo e a mãe foram os únicos a se ligar ao Candomblé. O babalorixá conta que seu pai era de Umbanda e nela permaneceu até a morte. Outros membros da família receberam o chamado dos orixás, mas, alguns, por preconceito, e outros, não desejando ter compromisso com as divindades, optaram por caminhos diferentes.

164

No Rio de Janeiro, cidade onde nasceu, Ricardo tocou Candomblé por muitos anos, porém, vítima da ação de traficantes de droga, foi obrigado a abandonar a roça de orixá, que ficou sob o domínio dos líderes do tráfico e acabou por se transformar em espécie de quartel general do crime organizado. Dali saiu às pressas, sem poder ao menos recolher seus assentamentos, ibás e demais objetos sagrados. Depois desse infeliz episódio, mudou-se para o Entorno de Brasília, instalando-se na Quadra 13, lote 8, Setor de Mansões, Novo Gama, GO.

Numa área de planície, Pai Ricardo reergueu seu ilê, que continua a funcionar sob a autoridade do orixá Omolu. Recentemente reestruturada, sua casa religiosa já dispõe de todas as edificações e marcos sagrados que se afirmam vitais para o devido encaminhamento do culto do Axé Oxumarê. A roça está situada em uma excelente região, que, afastada dos centros urbanos, permite a prática do culto. Segundo Pai Ricardo, seu terreiro não enfrenta resistência por parte da comunidade envolvente.

O terreno possui extensão significativa, o que possibilita o cultivo de ervas e plantas destinadas aos rituais do Candomblé. Numa encosta, atrás da casa de babá egum (ancestral), ergue-se um planalto coberto por vegetação rasteira. A entrada é guardada

165

por Exu e Ogum. Do lado esquerdo do terreno, quartos-de-santos e assentamentos de Ossaim. À direita, o assentamento de Irôco (gameleira sagrada).

Babá (pai) Ricardo já "raspou" muitos iaôs (iniciados) e, atualmente, o terreiro agrega cerca de 60 membros. Em dias de grandes festas, como a do orixá Omolu, chega a receber 200 convidados. O calendário litúrgico do ilê é bem definido e se mostra fiel às tradições do Axé Oxumarê. No mês de abril, são homenageados os orixás Ogum e Oxóssi. Em junho, Xangô. Em setembro, Omolu, o orixá dono da casa, recebe honrarias. As divindades femininas, labás, também são agraciadas com um grande festejo que toma lugar no mês de dezembro. Pai Ricardo se congratula pelo fato de manter contato amistoso com padres, pastores e lideranças dos candomblés e umbandas.

Outra característica marcante de Ricardo de Omolu é sua forte ligação com o Axé Oxumarê e seu patriarca, Pai Pecê. Isso fica demonstrado, pois sempre que o babalorixá se refere à sua casa matriz e ao seu regente, o faz de modo respeitoso, afirmando seu compromisso e revelando orgulho de suas raízes religiosas. Exemplo dessa proximidade entre pai e filho são as visitas do patriarca ao Ilê Axé Oni Bo Ara Ikó.

INSTITUTO RAUL DE XANGÔ – CULTURAL, HOLÍSTICO E AFRO-BRASILEIRO

Instituto Raul de Xangô – Cultural, Holístico e Afro-Brasileiro, esse o Terreiro de Candomblé dirigido por Raul de Xangô. Babalorixá? Bruxo? Mago? Poeta? Quem pode dizer! Certo é ser Raul um outsider, um sujeito irreverente que de si mesmo diz: "não sou mestre nem discípulo. Sou um forasteiro sozinho, um andarilho na terra. De onde vim? Não me pergunte! Sou apenas um transeunte entre o sonho, a paz e os titãs da guerra". Chamado e confirmado pelas divindades, não teve escolha, viu-se compelido pelo orixá Xangô a ter de assumir seu posto de sacerdote, mas, até nisso, Raul mostrou ser um rebelde.

Em 1969, quando intimado pelo orixá a abrir a casa, Raul, industriosamente, arquitetou um plano para enganá-lo. No dia 27 de agosto do mesmo ano, começou a tocar Candomblé no Núcleo Bandeirante, em um terreiro por ele batizado de Tenda Beneficente Mamãe Iansã. A escolha do nome fazia parte do malogro, pois pretendia deixar a casa nas mãos de uma de suas filhas-de-santo, feita (iniciada) em Iansã, para que pudesse cuidar de outros assuntos. Mas o engodo não funcionou.

Manifestando-se na mãe espiritual de Raul, Xangô mandou dizer que não estava satisfeito com as artimanhas do filho. Disse que era de bom alvitre a mudança imediata do nome da casa, a qual deveria passar a se chamar Tenda Beneficente Xangô Airá do Caboclo Ytajacy (agora denominado Instituto Raul de Xangô – Cultural, Holístico e Afro-Brasileiro). Destarte, em 14 de fevereiro de 1970, o babalorixá rendeu-se à determinação do orixá justiceiro. Em 1998, Raul transferiu a casa para a região administrativa do Lago Norte, onde atualmente está situada sua roça de orixá.

O conjunto arquitetônico é majestoso. Ao centro do terreno, duas grandes construções se erguem: barracão dos Orixás e barracão de Elegbara. O primeiro serve a todos os orixás. No teto, um grande candelabro tilinta penduricalhos dourados. Nas encostas, cadeiras e bancos rústicos servem para acomodar os visitantes. Entre o conjunto de bancos, um painel com imagens de filmes em que Raul foi protagonista. Ao centro, no chão, está plantado o axé (energia) da casa. Inscrito no piso deste espaço, um círculo sagrado, do qual uma estrela de múltiplas pontas se desenvolve seguida por círculos maiores a sugerir a dispersão do axé por todo o salão.

A Tenda Beneficente conta com poucos filhos. O sacerdote explica que, por opção, não quis iniciar muitas pessoas nos mistérios do culto aos orixás. Relata que, apesar de pequeno, o grupo de filhos é bem escolhido. Apesar do reduzido número de membros, a casa tem completo o rol de oficiantes. Abaixo do zelador, a hierarquia é composta por pai-pequeno e mãe-pequena, iabassê (cozinheira dos orixás), ogãs (axogum, alabê e pejigan), iaôs (noviços) e abiãs (aqueles que estão nascendo para o caminho, mas ainda não foram iniciados, isto é, não se tornaram iaôs).

Do ponto de vista espiritual, relata Raul de Xangô, muita gente importante passou por sua vida, a começar pelo pai biológico, que era cardecista, e pela mãe, possuidora de acurada mediunidade. Além deles, Mestre Ignácio de Holanda, famoso catimbozeiro do Nordeste, mãe Rila Nicolaievsk, ialorixá Riva, mãe Dina Valéria (conhecida como Mãezinha, irmã-de-santo de Mãe Senhora), entre outros.

ILÊ AXÉ ODÉ FUN MI LAYÓ

A vontade de cultuar os orixás muitas vezes vence as limitações de tempo e espaço. Exemplo disso tem-se no Ilê Axé Odé Fun Mi Layó ("Casa de força do caçador que me trouxe a felicidade"). A despeito das muitas atividades seculares exercidas e do reduzido espaço físico de que dispõe para implementar os afazeres religiosos, Pai Tadeu de Odé Gigbó tem conseguido cuidar de todos aqueles que lhe foram confiados pelas divindades.

O Ilê fica no condomínio Serra Azul, Avenida das Palmeiras, Quadra 12, casa 4, Sobradinho II, DF. Apesar de situar-se em perímetro urbano, o terreiro convive harmoniosamente com a vizinhança. Isso se deve à gestão do sacerdote Tadeu, que, cônscio da malha urbana em que está inserido, procura não incomodar a comunidade circundante, embora isso represente prejuízo para o culto, porque muitos dos rituais do Candomblé necessitam ser desenvolvidos durante a noite ou até mesmo na madrugada.

Fundada em 1994, a casa tem sua história intimamente relacionada com a caminhada espiritual desempenhada pelo líder do terreiro. Tadeu teve seu primeiro contato com o universo espiritual dos orixás quando ainda era uma criança de dez anos. Tendo ido assistir a uma festa de Erê (entidades infantis) em um terreiro de Umbanda, acabou tomado por uma daquelas manifestações espirituais. A partir daí foi orientado a desenvolver sua mediunidade e tanto o fez que chegou a ser zelador-de-santo, iniciado nos

mistérios da Umbanda em 1978. Posteriormente, conseguiu formar seu próprio terreiro, que funcionou na quadra 3 de Sobradinho, DF.

Pai Tadeu ralata que, como atingiu o grau máximo de desenvolvimento dentro da Umbanda, os orixás pediram que fosse iniciado também no Candomblé. Depois de passar por um período de aprendizado religioso, Tadeu foi autorizado pelas divindades e por seu babalorixá, Lilico de Oxum, a abrir casa. Assim, encerrou sua experiência com a Umbanda e, na nação do candomblé de Ketu, Axé Bancolê, passou a integrar uma nova família religiosa.

Da umbanda, além do profundo conhecimento adquirido, Pai Tadeu levou consigo duas entidades (caboclo Clarão da Lua e preta-velha Vó Joana da Senzala) e o assentamento de uma divindade, inquice Tempo, originária do Candomblé de Angola. Esse assentamento pertencia à mãe-de-santo de Tadeu, aquela que o iniciou na Umbanda. Apesar de as entidades citadas, bem como o inquice, não pertencerem ao Candomblé de Ketu, não raro encontram-se em muitas roças de orixás.

Segundo nos contou Luiz Antônio de Quental, Ogã oficiante que há mais de 17 anos acompanha Pai Tadeu, a presença de elhos e caboclos nos candomblés de Brasília se deve ao fato de que, nos primórdios da construção da Capital, quase não existiam casas de Candomblé.

168

No recanto do muro, à esquerda da entrada da roça, cada orixá possui um quarto. Na outra margem, uma cozinha bastante aparelhada serve as divindades. No centro, ao fundo do lote, ergue-se o barracão, cuja cumeeira pertence ao orixá Xangô. Existe também um pequeno escritório utilizado para atender os consulentes do oráculo de Ifá. A beleza de todos esses espaços encanta e torna admirável o comprometimento do sacerdote para com os filhos da casa e, sobretudo, para com os entes espirituais.

CASA DE OYÁ

Everton Augustus Avanza, nascido no Espírito Santo, filho da artista plástica negra Nice Avanza, fez de sua vida uma caminhada espiritual de devoção aos orixás. Conhecido na região como Pai Tom de Oyá, relata que sempre esteve em contato com práticas esotéricas. Vale ressaltar que ele mencionou ser filho de pais da Antiga e Mística Ordem Rosa Cruz (AMORC). O sacerdote veio para Brasília no ano de 1993, especialmente para se iniciar no Candomblé com seu antigo babalorixá, Pedrinho de Oxóssi, que também é da raiz do Axé Gantois. No ano de 1993, foi iniciado para o orixá Oyá. Em sua iniciação, foram adotadas práticas do culto Efon, pois a santa de Pai Tom, conhecida como Iyá Logunirê, trata-se de uma divindade oriunda de Efon.

Pai Tom, uma vez iniciado, deu continuidade a sua vida religiosa normalmente, até a proximidade de seus sete anos de Candomblé, momento em que tomaria sua obrigação por meio da qual atingiria maioridade religiosa. No entanto, considerada a trajetória religiosa de Pai Tom, este se desliga de seu pai-de-santo. Assim, após algum tempo, procurou pelo babalorixá Mauro de Oxum, residente no Rio de Janeiro. Pai Mauro, importa acrescentar, é filho direto do babalorixá Valdomiro Baiano, da linhagem de Mãe Menininha do Gantois. Assim, estabelecida a sua admissão e permanência no Axé Iamí Ypondá, de Pai Mauro de Oxum, atualmente Pai ocupa um posto na hierarquia no Axé de Pai Mauro. Vale dizer que Pai Tom se encontra em processo de construção de sua casa de modo a dar continuidade a sua tradição e a seu compromisso como zelador-de-santo.

Para o Babalorixá, Brasília possui um significado especial, além da egrégora mística que circunda a capital, foi nessa cidade que Pai Tom de Oyá traçou sua trajetória religiosa, desde sua iniciação até sua consagração como sacerdote. Foi na capital, a partir de suas

vivências no Candomblé, que compreendeu que a ancestralidade cultuada era viva, remetendo à lógica de outra forma de vida que se dá após o desencarne.

Ele afirma isso devido a sua reverência aos antepassados, que, segundo relatou, sempre lhe auxiliaram e foram presentes em sua trajetória religiosa. Mas também foi em Brasília, conta, que sofreu suas piores experiências. Nesse sentido, descreve a violência que sofreu em bens de forte poder simbólico. Pai Tom narra, com enorme pesar, a destruição de seus ibás. Segundo o pai-de-santo, as pessoas comuns não entenderiam o verdadeiro valor de um ibá. Seus Ibás foram levados para a região do Cine Brasília, na 107 Sul, e destruídos no estacionamento do mesmo local. Mas, atalhou, como todas as coisas na vida de alguém que é iniciado para Oyá, os ventos mudam, e a vida se apresenta imprevisível. Por motivos pessoais, o babalorixá teve que se transferir de Brasília para a cidade de Curitiba, onde dá continuidade às suas funções como sacerdote.

170

SEARA ESPÍRITA DE UMBANDA OGUM, OXÓSSI E XANGÔ

171

A Seara Espírita de Umbanda Ogum, Oxóssi e Xangô foi fundada em 1963 em Taguatinga, por seu dirigente Pai Matão, que iniciou suas atividades espirituais nesse mesmo ano, trabalhando em curas e distribuição de alimentos para a comunidade carente. Em 1978, o templo foi transferido para EQNN, 08/10, Área Especial "A", Ceilândia Sul, DF, onde está localizado até os dias atuais.

No ano 2000, o sacerdote adoeceu e, cinco anos depois, teve que ser afastado da direção administrativa e espiritual do templo. Foi sucedido por sua esposa e atual dirigente da seara espírita, Dercione

Gomes de Morais, Mãe Dercione de Oxum, que foi iniciada em 1975, nesta mesma casa, ainda localizada em Taguatinga. Preparou-se espiritualmente na casa de Mãe Nena, em Brazlândia, para assumir o terreiro após a morte de seu marido, Pai Matão, em 2008. Segundo a zeladora-de-santo, passou por um rito em que ficou 21 dias na mata, como exigência para sua transição hierárquica. Assim, Mãe Nena a preparou para dar continuidade ao trabalho espiritual e social iniciado por Pai Matão.

A casa de Umbanda Eclética e Esotérica regida por Ogum, Oxóssi e Xangô conta com 70 membros efetivos. Contudo, o número de filhos iniciados por Pai Matão é de aproximadamente mil pessoas, que, segundo Mãe Dercione de Oxum, agora passam a ser seus filhos também. O templo possui mãe-pequeno e pai-pequeno, que, na ausência da ialorixá, assumem os trabalhos da casa; ogãns, os tocadores de atabaque e entoadores de cantigas; cambonos, médiuns que atendem e servem as entidades; samba- de--terreiro, aquele que observa as movimentações da casa religiosa, faz as firmezas das casas das almas e da cafua; médiuns iniciados, em processo de desenvolvimento; e, por fim, médiuns coroados, prontos para desenvolver trabalhos de incorporação.

A casa que cultua orixás, caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, pombajiras, ciganos, crianças e marujos realiza os seguintes trabalhos durante o mês: o Canto para os Orixás, nas quartas-feiras, homenageando Iemanjá, Oxum, Xangô e Iansã; nos sábados acontece o Canto para Caboclos; no primeiro sábado de cada mês, o Canto para Exu; e de acordo com a necessidade dos médiuns, realiza o ritual de sacudimento, uma forma de purificação e energização.

O calendário litúrgico da Seara Espírita de Umbanda Ogum, Oxóssi e Xangô prevê vários eventos. Em janeiro acontece a celebração que saúda Oxóssi; em fevereiro os atabaques tocam para reverenciar Iemanjá e se dá a gira dos pretos-velhos; marujos e boiadeiros são reverenciados em março, assim como Xangô; em abril, na Sexta-Feira da Paixão, ocorre a Ceia de Oxalá; e no Sábado de Aleluia, todos os orixás são saudados; ainda nesse mesmo mês, é realizado o ritual de Lavagem de Cabeça, que reverencia Ogum; no mês seguinte, os pretos-velhos são homenageados; já em junho, toca-se para Omolu, exus, pombajiras, Xangô Abomi, no dia 13; Xangô Agodô, no dia 24; e Xangô Alufan, no dia 29; no mês de julho, Obaluaê e Nanã Buruquê são saudados; em agosto festeja-se novamente a presença de exus e pombajiras; no mês seguinte, acontece a festa dos Ibejis, reverenciando São Cosme e São Damião; e dois dias depois o festejo de São Miguel Arcanjo; ainda no mês de setembro, toca-se para Xangô Alafim; em dezembro, as Iabás Oxum e Iansã são reverenciadas; e, por fim, ainda em dezembro, realiza-se a festa para os marinheiros.

SOCIEDADE DE SÃO MIGUEL ARCANJO EGBÉ ONIGBADAMU

Regida pelo orixá Logun-Edé, a Sociedade de São Miguel Arcanjo Egbé Onigbadamu ("Sociedade do Senhor Poderoso") é liderada pelo babalorixá e professor Júlio Cesar Moronari e está localizada na quadra 209, lote 33, residencial Alvorada, Lago Azul, Novo Gama, GO, município da região do entorno do Distrito Federal. De tradição Ketu, vinculado ao Axé Engenho Velho, o ilê, fundado em 2004, possui alvará de funcionamento e estatuto, além de ser registrado junto à Federação de Salvador, BA.

Pai Júlio César de Logun-Edé, por parte de mãe, vem de família espírita. Ainda muito novo, aos seis anos de idade, em visita a uma casa-de-santo sentiu a forte impressão de já ter frequentado o lugar e de fazer parte daquela tradição. Conheceu o terreiro de Dona Júlia, mãe-de-santo da Umbanda, e frequentou essa casa religiosa até completar treze anos. Nesse tempo, tornou-se a pessoa de confiança de Dona Júlia. Em um determinado momento de sua vida, quando já lecionava, conheceu Wilton Pinto de Almeida Filho, ator e bailarino. Na verdade, tratava-se de Pai Fomutinho de Oyá, nome ligado à tradição Ketu do Candomblé.

Sob orientação de Fomutinho de Oyá, pôde conhecer mais a fundo o culto do Candomblé e assim passar a assumir determinadas funções em rituais. Contudo, afastou-se dos trabalhos e compromissos religiosos devido às dificuldades próprias do culto, sobretudo a de conciliar atividades religiosas com

suas responsabilidades profissionais. Nessa ocasião, fez voto a Logun-Edé, seu orixá: prometeu-lhe, que, futuramente, retomaria suas obrigações.

Diante disso, cumpriu o que prometeu ao dar forma e vida à Sociedade de São Miguel Arcanjo Egbé Onigbadamu. Em seu ilê, destaca-se o barracão, especialmente por sua organização e o cuidado apurado que se revela em cada detalhe desse ambiente acolhedor e mágico. Ao centro do salão, encontra-se o Opaxorô, principal edificação do terreiro. Em frente ao barracão, está localizada a fonte de Logun-Edé, espaço sagrado erguido em homenagem ao santo que rege a casa.

De modo gradativo, familiares do sacerdote, inspirados por Logun-Edé, passaram a se integrar ao terreiro e participar ativamente do culto, dedicando-se ao chamado de seus respectivos orixás. Atualmente, em seu quadro de adeptos a casa dispõe de aproximadamente quinze membros efetivos. Além disso, conta com um número maior de colaboradores e simpatizantes. Pai Júlio César relata que em dias festivos seu ilê chega a receber entre duzentas e cinquenta e trezentas pessoas, reunidas para louvar os Orixás.

A casa funciona como Ponto de Leitura, pois se soma ao espaço do ilê uma biblioteca que serve aos interesses da comunidade local. Pai Júlio César, quando diretor da Regional de Ensino de Santa Maria e professor da Secretaria de Educação do Distrito Federal, mesmo diante da falta de incentivos, conseguiu aplicar a Lei de Estudos da Cultura Afro nas escolas (Lei 10.639/2003). O sacerdote salienta seu interesse de implantar novos projetos comprometidos com as carências da comunidade que abrange o terreiro.

Com respeito às atividades regulares da casa, às quartas-feiras, Pai Júlio César faz o ritual denominado Amalá de Xangô. Toda a primeira quinta-feira do mês, Logun-Edé é louvado. O calendário litúrgico anual da casa conta com a festa de Oxóssi e Logun-Edé, cuja ocorrência se dá no mês de julho. Em agosto, acontece o Olubajé (banquete do rei) celebração em homenagem a Omolu. Em novembro, os Erês são saudados, numa festividade dedicada à comunidade, de caráter tanto social quanto religioso. Por fim, em novembro toca-se para todas as Iyabás, evento que encerra o calendário anual de celebrações.

O sacerdote da Sociedade de São Miguel Arcanjo entende Brasília como um lugar em que se identifica uma poderosa concentração de culturas, uma reunião de casas religiosas de múltiplas matrizes culturais. De acordo com sua perspectiva, essa mistura de energias diferentes faz de Brasília e seu entorno uma região de intenso magnetismo, "...que emana do céu, da terra, do verde, e sobretudo das águas, diferente de qualquer outra...".

ABASSÁ OGUM TAYÓ

Ari Carlos Arruda, pai-de-santo e servidor público, foi iniciado por Tatá Caxaman. É neto de Mulundelé, sacerdote tradicional do Candomblé de Angola no país. O Abassá Ogum Tayó, fundado em 1990, é dirigido pelo sacerdote Tatá Cajamungongo – nome litúrgico de Ari Carlos Arruda, e está localizado na Rua 2, módulo 17, lote 12, Conjunto Habitacional Privê, Ceilândia, DF. A casa em questão é descendente do Axé Tumba Junçara, uma das maiores e mais tradicionais matrizes do Candomblé de Angola.

O espaço onde se localiza o Terreiro é relativamente grande, possui assentamentos externos e uma área verde em que são cultivadas as ervas e plantas usadas nos rituais. Vale lembrar que as ervas desempenham papel central nos ritos desenvolvidos pelas religiosidades afro-brasileiras. O sacerdote aponta que todos os lugares da casa são sagrados, apresentam igual importância para o culto desenvolvido, e frisa que todo o solo do local é consagrado aos inquices e outras entidades que compõem o panteão cultuado pela casa. Entretanto, devido à utilidade litúrgica, determinados espaços são destacados pelo sacerdote.

Podemos destacar também o *gonzemo*, que serve para abrigar os assentamentos dos filhos-de-santo: é nesse espaço que são depositadas muitas das oferendas e realizada parte dos sacrifícios; o *lembasi*, quarto de axé onde o sacerdote opera seus segredos; o *apejó*, local onde são realizadas as consultas ao oráculo dos búzios; o *insuinbetá* também é um lugar muito secreto para os adeptos das religiões afro-brasileiras, é nesse espaço que os eguns são cultuados e a ancestralidade reverenciada. A casa também dispõe do *insualuvaiá*, espaço vital para a ritualística do candomblé, em que encontramos os assentamentos de Exu, divindade que permite a ligação entre orún e ayê, mensageiros dos deuses; o *insukavungo*, onde se encontra grande parte dos assentamentos dos inquices cultuados pelos filhos-de-santo. Na área externa, observamos o marco sagrado das casas de Angola, o assentamento de *Ktembuá*, inquice ligado ao tempo e particularmente cultuado nas casas de tradição Bantu. O sacerdote ainda ressalta que o funcionamento de seu terreiro se baseia nas responsabilidades que lhe são atribuídas enquanto sacerdote e reflete sobre a responsabilidade dos cargos ocupados e as funções que são atribuídas para cada indivíduo que ocupa esses lugares. O Abassá Ogum Tayó dispõem de um Tatá Cambono, encarregado de entoar os cânticos sagrados; o Tatá Xincarangongue, responsável por tocar os atabaques, instrumento percussivo vital nos cultos afro-brasileiros; as Makotas, que possuem o dever de zelar pelos inquices que se manifestam; e por fim a Mametoninenge, segunda na hierarquia da casa, substitui o pai-de-santo e responde pela casa na ausência do líder.

Mesmo não concordando que Brasília possui uma aura mística, o sacerdote aponta a capital como lugar propício para o florescimento dos cultos afro-brasileiros, devido às boas relações que são estabelecidas entre as comunidades tradicionais de terreiro e a população da cidade, e afirma que os orixás são donos de uma força onipresente que ocupa todos os lugares, e com a capital não seria diferente.

TUMBA NZO JIMONA NZAMBI

Encravado em uma região de mata, na cidade de Águas Lindas de Goiás, situa-se o Tumba Nzo Jimona Nzambi, casa de candomblé da nação Angola tributária da família Tumba Junçara. O lugar de culto é mais conhecido na comunidade pelo nome Associação Vida Inteira, Organização Social Civil de Interesse Público (OSCIP) fundada em 2005. A liderança da casa fica a cargo do sacerdote Tata (pai) Ngunz'tala.

Para chegar à roça, percorrem-se alguns quilômetros de estrada, ao longo da qual muitas chácaras vão surgindo e, com elas, o ambiente sazonal faz esquecer o intenso trânsito de carros na rodovia que dá acesso à Associação. À medida que se avança na estrada, mais audível fica o som dos Ngomas (atabaques) e logo se vê um mastro de madeira sustentando uma bandeira branca, é a representação do inquice, divindade Kindêmbo (Tempo), que evoca a adoração aos tempos cronológico e mítico. A bandeira de Tempo é marcadamente um elemento identitário dos candomblés de Angola.

Nguz'tala conta que escolheu o lugar pelo fato de agregar elementos que lhe possibilitavam desempenhar dupla missão: zelar dos inquices e pessoas carentes. Nesse sentido, a Associação Vida Inteira logra êxito, pois subsidia um grupo grande de crianças que recebem aulas de reforço escolar, atendimento médico-odontológico, cestas básicas, roupas e brinquedos. Importa dizer que tais benefícios estão dissociados das práticas litúrgicas, porque, na visão do sacerdote, a caridade deve ser um fim em si e não meio pelo qual se chega à conversão proselitista.

Juntamente com os membros da casa, o sacerdote transformou o espaço que inicialmente não tinha nenhuma estrutura em um ambiente agradabilíssimo. A roça dispõe de dois córregos e mata. A parte de alvenaria é composta pelo barracão, onde os Inkises dessem generosamente a dançar com (e em) seus filhos; espaço para iniciação dos muzenzas (noviços); cozinha do santo, onde, em fogão à lenha, o preparo dos manjares dos deuses ganha lugar; e uma pequena biblioteca.

Cuidadosamente ornadas, as divindades têm seus assentamentos alocados em casas separadas, assim dispostas: casa de Pambo Jila (senhor dos caminhos, das estradas e dos recomeços), casa de Nkossi (Inquice Guerreiro com poder de domínio sobre o ferro), casa de Kindêmbo (rei da nação angola), casa de Angorô (cobra sagrada simbolizada pelo arco-íris), habitação de Katendê (senhor das folhas sagradas), adiante, casa de Nzazi Luângo (senhor dos raios sagrados) e, mais à frente, Ndanda Lunda (senhora das águas doces), Mam'eto Kaiála (senhora das águas salgadas), Mutako Laburunguzo (caçador por excelência, é o Inkisi de cabeça de Ngunz'tala), entre outros.

O Tumba Nzo Jimona Nzambi tem completa a relação de oficiantes, sendo os principais: Tata de Nkisi: zelador responsável pelas iniciações, pela vida espiritual dos filhos e pelas questões administrativas do terreiro; Makota: responsável por cuidar dos Inquices. A ocupante deste posto não sofre o fenômeno da possessão e o nome do cargo ocupado por ela significa, literalmente, "a mais velha"; Sinkaringôme: dentre outras coisas, tocar os Ngomes (atabaques). Quem ocupa esse cargo também é chamado Tata; Kivônda: responsável pelo sacrifício dos animais. Como o Sinkaringôme, o Kivônda também é chamado Tata.

Muitas coisas poderiam ser destacadas na fala de Tata Ngunz'tala, mas o que fica em relevo é sua humildade em reconhecer a importância para seu culto de todos os seus irmãos e irmãs de santo. Constantemente fala da importância dos seus "mais velhos" e sempre que faz menção a um membro falecido, nunca se esquece de dizer "que Nzambi" (Deus) "nunca se esqueça dele".

TEMPLO DE ORAÇÕES DEUS PARA TODOS

Na sacada de um sobrado em Planaltina de Goiás, GO, localizado na Quadra 3, MR 1, casa 10, pode-se visualizar uma grande estátua. Trata-se da imagem de São Jorge. Junto à representação do santo católico, igualmente imponente, destaca-se o ofá de Odé, arco e flecha usado por Oxóssi. Ali se encontra o Templo de Orações Deus para Todos, dirigido por Pai Jacinto.

Ao fundar um ilê (casa de culto), no mais das vezes os sacerdotes o fazem ao atender o chamado dos orixás. No Templo de Orações Deus para Todos, isso não poderia ocorrer de outro modo e, segundo Pai Jacinto, a abertura de sua casa se deu por determinação de Oxóssi.

Nascido em Alagoas, Pai Jacinto, entre nove e dez anos de idade, sofria de uma enfermidade não diagnosticada pelos médicos. Encaminhado para um hospital da região, se deparou com uma mulher desconhecida que lançou sobre o seu corpo o pó de atim, feito com plantas características do Candomblé. Dado esse evento, o sacerdote inicia sua caminhada espiritual ao ingressar na vida religiosa, destinada ao culto dos orixás.

Vencido esse episódio, Pai Jacinto parte para São Paulo e conhece Manuel Messias numa casa que, segundo o sacerdote, era ligada à tradição do Axé Gantois. Após essa experiência, transfere-se para o Planalto Central, fixando-se em Planaltina de Goiás. O babalorixá promoveu algumas mudanças para a melhor execução do seu culto. No seu Ilê, a princípio, eram praticados ritos do Candomblé de Angola e, posteriormente, passou a ser cultuada a tradição do Gantois. No entanto, Pai Jacinto assinala que essas práticas não invalidam o diálogo entre Candomblé e Umbanda. Essa afirmação do sacerdote pode ser percebida se observarmos as representações de São Jorge e do ofá de Odé presentes na entrada do templo.

Seu culto se desenvolve na região do Entorno do DF desde 1979 e, há oito anos, mantém-se no endereço referenciado. A mudança da casa ocorreu devido à doação do lote por um consulente que, após buscar por cura espiritual, deu a Pai Jacinto a porção de terra em que foi construído seu barracão.

Cerca de 80 pessoas participam das atividades da casa. O calendário de celebrações é constituído pelas festas de Oxóssi, homenagens ao Boiadeiro e a Festa de Bará. Porém, a organização do calendário litúrgico se dá de acordo com a demanda e as atividades do terreiro ao longo do ano.

Pai Jacinto afirma dirigir outras casas religiosas e menciona que sua relação com a comunidade se dá em razão do centro assistencial vinculado a seu terreiro, capaz de prestar auxílio a um dos asilos da região. Pai Jacinto afirma desenvolver uma relação pacífica com as comunidades-de-terreiro e com as igrejas evangélicas da localidade.

176

TEMPLO ESPÍRITA CLAUNECH

177

O Templo Espírita Claunech foi fundado em 1984 por Danilo Firmino e Ada da Silva Firmino. Instalado na Chácara São Judas Tadeu, Núcleo Residencial Brasília, Novo Gama, GO, Entorno do Distrito Federal, o templo de Umbanda Tradicional, (pelo religiosos também qualificado de Umbanda Pura), está edificado num terreno de 150.000 m2 de imensa área verde, o que propicia o cultivo de ervas e plantas usadas nos rituais e igualmente a criação de animais.

A casa passou a funcionar inicialmente em Buritis de Minas, mas, ao buscar antender os interesses das pessoas da região de Goiás e de Brasília, os zeladores resolveram estabelecer uma espécie de filial do templo para a região. Atualmente, conta com 79 membros efetivos e, nos últimos festejos, que saudaram Zé Pelintra, chegaram a receber cerca de mil pessoas.

Pai Danilo conta com a proteção de Xangô e Iansã, enquanto sua esposa, Mãe Ada, é filha de

Oxalá e Iemanjá. A casa é regida por Zé Pelintra. O sacerdote foi motivado a se iniciar ao perceber a maneira com que Mãe Ada ajudava as pessoas. Assim, começou a se dedicar ao estudo da espiritualidade, o que o levou a descobrir sua própria mediunidade.

Os diversos casos de cura que marcam a trajetória do Templo Claunech estão sendo relatados num livro elaborado por Pai Danilo. Outro livro, "Mirongas de Pretos Velhos", foi lançado, e os sacerdotes ainda preparam outras duas publicações, uma sob o título "Conversando com Zé Pelintra" e outra intitulada "Entrevistando Dr. Roger Flinston", sobre uma entidade de um médico que realizava cirurgias espirituais em vida e que após a passagem continua atuando por meio das incorporações. Todos esses livros são elaboradas com base nas entrevistas feitas por Pai Danilo junto a entidades incorporadas por Mãe Ada.

O templo cultua e trabalha com pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, moços e moças (pombajiras, exus e guias espirituais) baianos, ciganos, marinheiros, orixás, crianças e médicos de cura, além das entidades de Codó (MA) que vieram para o culto espontaneamente. Com essas entidades, realizam giras quinzenalmente, descarregos para a limpeza espiritual, energização, com pipocas e banho de cachoeira (integrada à área do terreiro). Realiza-se também o ritual de Mesa Branca, no qual as entidades oferecem orientação espiritual aos médiuns para a compreensão das vidas passadas e para a solução de problemas da vida presente.

O calendário litúrgico anual do templo organiza-se da seguinte forma: no mês de janeiro, acontece a festa em homenagem a Oxóssi; em abril, toca-se para Ogum; no mês seguinte, são saudados os pretos-velhos e, posteriormente, a família dos ciganos; em junho, a entidade que rege a casa é homenageada, trata-se da festa de Claunech; Xangô recebe as reverências no mês de julho; em setembro, Zé Pelintra é homenageado; em outubro acontece a festa das crianças; e, por fim, na virada do ano, os membros do templo festejam internamente a chegada de um novo tempo.

178

TENDA ESPÍRITA CABOCLA JUPIRA DAS MATAS

Em um terreno inscrito em área urbana e de grande significado aos que se dedicam à prática da Umbanda Esotérica, a Tenda Espírita Cabocla Jupira das Matas, localizada em Sobradinho I, Condomínio Bela Vista Serrana, Módulo 5, casa 82, Nova Colina, se apresenta como um lugar de culto diferenciado aos olhos dos que têm acesso a ele pela primeira vez. Na área religiosa, destaca-se o congá que demonstra a expressividade e o sincretismo da Umbanda, pois nele se encontram estátuas que representam múltiplos entes espirituais que regem a religiosidade de seus adeptos.

179

Ângela Maria Gomes de Oliveira, dirigente espiritual da casa, tendo ao lado seu companheiro, o doutrinador Jesildo, narra a história do lugar e descreve suas atividades mediúnicas. Mãe Ângela nos conta que sua casa foi fundada em 2008, após ter vivido sete anos de envolvimento com a espiritualidade, período que contribuiu para sua formação sacerdotal.

Ângela Maria, menciona que, durante a trajetória de sua vida dedicada à fé, recolheu ensinamentos de vários sacerdotes do Distrito Federal, entre os quais: Pai Hamilton, Mãe Rosa, Mãe Lourdes e Mãe Preta. Ao findar essa caminhada, Mãe Ângela decidiu abrir sua própria tenda, de modo que pudesse se dedicar ao culto da Umbanda Esotérica, que, segundo o doutrinador Jesildo, "trata-se de uma ritualística nova e diferenciada".

Mãe Ângela afirma que, sob a proteção Ogum e Iansã, seus guias, cerca de 50 pessoas se dedicam às atividades religiosas desenvolvidas pela tenda. Os participantes se apresentam de pés descalços para os trabalhos no templo, que são realizados diante do altar. Para Mãe Ângela, os pés descalços permitem aos médiuns estabelecer uma ligação de natureza telúrica, a partir da qual podem canalizar e dispersar energias. Além disso, essa prática simboliza a humildade dos filhos. Também associadas à dispersão de energias, as indumentárias nos falam dos religiosos: os envolvidos nos rituais se vestem de branco, que, segundo Ângela, é a cor da pureza.

Apenas a sacerdotisa veste amarelo, por ser a cor de Santa Bárbara, sincretizada com Iansã, sua mentora.

O calendário litúrgico da Tenda Espírita Cabocla Jupira das Matas prevê as seguintes celebrações: Festa de Oxóssi, em janeiro; Festa de Ogum, abril; em maio são homenageados os pretos-velhos; em junho, as celebrações são dirigidas a Santo Antônio, Exu e Xangô; agosto marca as festividades para Iemanjá e Obaluaiê; em setembro, a Festa de Cosme e Damião. Todas as atividades festivas do espaço religioso são abertas ao público.

Os anos de envolvimento com a espiritualidade fizeram de Mãe Ângela uma líder religiosa experiente. Graças à participação dos membros e de seu doutrinador Jesildo, a Tenda Espírita Cabocla Jupira das Matas se afirma como um lugar representativo da fé umbandista. Nesse terreiro, a Umbanda encontra condições para se desenvolver e se perpetuar, num ambiente em que tradição e inovação se fundem em prol do culto às divindades e aos demais entes espirituais.

TENDA ESPÍRITA PALÁCIO DE YEMANJÁ

Originalmente, a Tenda Espírita Palácio de Iemanjá entrou em atividade em 1970, no Cruzeiro, DF. Há 21 anos, encontra-se no Setor Habitacional Arniqueiras (SHA), Quadra 4, Chácara 21, lote 8, Águas Claras, DF. Sob a responsabilidade de Rita Lopes de Araújo, conhecida como Mãe Rita, a tenda pratica a Umbanda e tem Iemanjá e o Caboclo Ventania como regentes e protetores.

Mãe Rita conheceu a Umbanda após ser acometida por uma doença. Ao passar por tratamento médico e não alcançar resultados satisfatórios, foi orientada a buscar auxílio espiritual. Em Brasília, a sacerdotisa conheceu o Lar Social Vovó Conga, local em que recebeu atenção e foi curada. Nesse terreiro, Mãe Rita recebeu das mãos de Mãe Isa todas as obrigações necessárias para iniciar a vida espiritual e abrir sua tenda.

Afastada do centro urbano de Águas Claras, a casa foi edificada em um ambiente tranquilo, em que o silêncio só é quebrado pelos toques dos atabaques em dias festivos. O espaço ritual é amplo, dividido entre barracão – onde se encontra o congá,

o salão de exu, a cafua (dedicada aos rituais de exus) e a camarinha (espaço destinado aos filhos-de-santo que recebem obrigações e se paramentam para os ritos). O quarto-de-exu chama a atenção dos que chegam ao local. Com suas imagens e representações simbólicas de exus cultuados pela tenda e por sua decoração característica, esse local desponta como uma edificação impactante. O vermelho predominante das cortinas e a pouca luz do sol da tarde criam uma tonalidade particular tonando o espaço ainda mais singular. Ali são realizados os ritos de exus e pombajias, os cantos e os pontos dessas entidades.

182

Nas festas e celebrações, conta-se com o envolvimento de cerca de 200 pessoas, sem mencionarmos o corpo mediúnico, composto por 52 membros, que se reúnem para as atividades rituais e para as reuniões realizadas semanalmente. Mãe Rita também faz atendimentos oraculares, joga búzios e cartas, atendendo de segunda a quinta-feira. Seus consulentes têm perfil sócio-econômico variado. Segundo ela, por vezes, chega a atender 20 pessoas e ressalta que a maioria não possui vínculo direto com o terreiro.

Mãe Rita relata que sua relação com a comunidade local é harmoniosa. Eventualmente, é convidada a participar das festividades de outras casas de cultos afro-brasileiros, sendo elas: casa de Pai Valtelino, de Candomblé, na Ceilândia; casa de Mãe Vanda, de Umbanda, também na Ceilândia; e casa de Mãe Amélia, de Umbanda, em Valparaíso de Goiás. O relacionamento com líderes de outras instituições religiosas é pacífico. Grande parte de seus vizinhos são evangélicos e, por vezes, Mãe Rita é convidada a participar de comemorações na casa de um pastor que mora em frente a seu terreiro. Todo o relacionamento, porém, sublinha Mãe Rita, é pautado pelo respeito.

TENDA ESPÍRITA SÃO FRANCISCO DE ASSIS

183

Em 1965, ergueu-se em Taguatinga (DF), na QNG 15, casa 3, a Tenda Espírita São Francisco de Assis. Vinda de uma longa tradição familiar, a Casa passou pelas mãos de várias lideranças espirituais até chegar a atual direção de Rogério de Oyá. A origem da casa ocorre com a iniciação da sacerdotisa Bete (mãe carnal de Rogério), feita por Ercília, na cidade do Rio de Janeiro. Quando Bete se mudou para Brasília, o fez com o marido, que fora transferido para a capital por razões profissionais. Passaram, então, a residir em casa de Umbanda dirigida por um amigo da família. Ao reconhecer a necessidade e manifestando o desejo de continuar com seu trabalho religioso, fundaram a própria casa de culto, que se mantém vinculada à família por gerações.

Os trabalhos espirituais realizados na tenda, quando de sua fundação, ligavam-se aos cultos de Umbanda. O Candomblé foi inserido nas práticas religiosas por orientação dos guias espirituais de Rogério de Oyá e de seu irmão, Jorge de Oxóssi (babalorixá da Corte da Planta Myllegy, também referenciado neste livro). Desde então, o espaço religioso, de modo simultâneo, desenvolve rituais de Umbanda e Candomblé.

Por meio do calendário litúrgico do lugar, pode-se identificar homenagens destinadas aos santos da Umbanda e também aos orixás. Em Janeiro, são realizadas as festas de São Sebastião e dos Pretos-Velhos.

Em setembro, são homenageados os erês, São Cosme e Damião. Em novembro inscreve-se no calendário litúrgico o Dia das Almas.

Além da conexão que mantém com a Umbanda, a tenda se reconhece como pertencente à tradição Jêje, esta que, ao chegar ao Brasil, consolidou seu primeiro Terreiro em Cachoeira de São Felix, na região do recôncavo baiano. Nesse contexto, uma personagem central deve ser referenciada: trata-se de Zezinho da Boa Viagem, nome responsável pela iniciação de Rogério, que contava sete anos de idade. Tal evento histórico, segundo o próprio sacerdote, confirma a ligação de sua casa com a tradição Jêje. Por essa razão, além dos orixás e das entidades peculiares à Umbanda, a tenda é regida também pelos voduns, divindades do panteão daomeano.

Além das práticas ritualísticas, a casa religiosa se vê comprometida com atividades de alcance social. Há um grupo de pessoas que auxilia a comunidade com a oferta de cursos profissionalizantes, aulas de percussão, capoeira, artesanatos e confecção de vestuário e paramentos dedicados aos orixás. Denominado Asé Dudu, esse grupo investe na conscientização do combate à discriminação religiosa e racial e, além disso, é responsável por mobilizar um bloco carnavalesco tradicional do Distrito Federal de mesmo nome. A Tenda São Francisco de Assis, por suas atividades rituais e trabalhos sociais dedicados à comunidade, contribui com a manutenção da tradição religiosa afro-brasileira e se empenha em minimizar a descriminação social.

184

TENDA ESPÍRITA SÃO JERÔNIMO

Nascida em Salvador (BA), em 1938, Lindaura Lina Vila Real edificou sua casa religiosa na 3 ª Avenida, Área Especial 7, Modulo W, Núcleo Bandeirante (DF), em 1968. Conhecida como Mãe Dalvinha, sua tenda pratica a Umbanda Tradicional e é regida por Xangô e Oxum. O seu envolvimento com a espiritualidade se inicia quando ela se vê diante de uma grave enfermidade. Em busca de auxílio, decide visitar uma senhora que realizava trabalhos mediúnicos no interior de uma casa particular. Nessa ocasião, ocorre a sua primeira experiência espiritual, a incorporação do Caboclo Pedra Preta. A partir desse episódio, Dalvinha de Oxum não mais se desligaria das práticas religiosas da Umbanda.

O terreiro está localizado em uma região movimentada do Núcleo Bandeirante. Em terreno amplo, o espaço ritual é bem arranjado. Seus quartos-de-santo, diferentemente do habitual, encontram-se na parte superior da casa. Ao centro do salão, acha-se

o congá (altar), em que se destaca a estatuária de pretos-velhos e santos católicos. Os atabaques, na cor branca, são revestidos de um tecido dourado. Ao centro do salão, ainda, vê-se três quartinhas de louça acompanhadas de velas brancas. Trata-se do ponto de força do terreiro. Na parte externa, próximo ao portão de entrada, localizam-se o Cruzeiro e a Casa das Almas. No lado direito desse mesmo espaço, uma imagem de Ogum, que protege a entrada do lugar de culto. Nos fundos da casa, encontra-se uma fonte dedicada a Oxum, orixá que rege a líder espiritual. Além desses espaços, há um quarto reservado para o jogo de búzios.

Os trabalhos da casa se desenvolvem considerados alguns rituais. Sacudimento, que consiste em lançar pipocas nos participantes para abençoá-los e retirar-lhes as energias negativas, rito que pertence a Omolu e é realizado nas segundas-feiras. Ocorrem também as Giras de Exu, caracterizadas pela invocação dessa entidade, que é reverenciada e se apresenta para realizar trabalhos de cura e orientação espiritual. As Giras de Caboclo, reuniões com a presença de Caboclos que, incorporados, também executam curas e aconselham os participantes. Essas giras, na linha dos Caboclos, ocorrem quinzenalmente, sempre aos sábados. A Gira de pretos-velhos, que se desenvolve de modo semelhante à dos Caboclos, é realizada quinzenalmente pela casa.

O calendário litúrgico da tenda é composto por homenagens e festas dedicadas às entidades da Umbanda e aos orixás. Em janeiro, dá-se a festa de Oxóssi. Em abril, a festa de Ogum. Em 27 de setembro, são homenageados São Cosme e Damião, festividade dedicada especialmente às crianças da comunidade. Em dezembro, têm-se as celebrações de Iansã e Oxum.

TERREIRO DE MINA E TERECÔ MARIA LÉGUA BOJI BUÁ DA TRINDADE

O Terreiro de Mina e Terecô Maria Légua Boji Buá da Trindade foi fundado em 1997 e está localizado na Quadra 4, Conjunto "B", casa 7 do Setor de Mansões Odisseia, em Águas Lindas, cidade do Entorno do Distrito Federal. A casa de tradição afro-maranhense é dirigida por João Evangelista Medeiros Pires, conhecido por Pai Evans, que define seu culto por Mina Mata. O ente espiritual que rege o terreiro é Légua Boji Buá, entidade que motivou a construção do lugar de culto por meio de pedido feito ao sacerdote.

Pai Evans iniciou-se no Terecô em 1983 e cumpriu todas as suas obrigações (religiosas) no Maranhão. De acordo com o zelador-de-santo, a iniciação nessa vertente é rígida: há banhos e outros ritos detalhados com a finalidade de preparar de modo adequado o indivíduo. Ao atravessar problemas familiares, Evans procurou a casa Dona Albertina e, ao participar de uma festividade que lá ocorria, o sacerdote passou mal e então foi cuidado pela mãe-de-santo, com trabalhos de limpeza do corpo. Em um segundo momento de sua vida religiosa, Pai Evans se dedicou ao Templo de Pedro Mina, com quem deu início ao ritual de vestimenta de seu Vodunce (iniciação que consiste em vestir o "santo" com paramentos específicos). No entanto, Pedro da Mina faleceu em decorrência de leucemia. Por essa razão, Pai Evans relatou encontrar-se em processo de transição de "pai-de-santo".

Pai Evans trouxe sua tradição de Codó (MA) para fixar raízes e proliferar sua cultura no Planalto Central. O religioso destacou a participação de visitantes do terreiro e de seus filhos-de-santo, os quais encontram em sua casa a possibilidade de preservar os vínculos com a terra natal, já que a maioria dos filhos é maranhense. Além disso, sublinhou a energia e a sonoridade emanada dos toques do batá

(instrumento percussivo), que, segundo esclareceu, define-se como um elemento importante na caracterização de sua tradição.

O calendário de celebrações anuais é formado por quatro festas. Em janeiro toca-se para São Sebastião, representando os caboclos. Em setembro acontece o "Toque do Menino Novo", em reverência a São Cosme e Damião. No mês de dezembro, as homenagens são feitas para Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição. Em um dia do ano previamente determinado, ocorre a distribuição de pacotes identificados como "Axé", em festa que celebra as Iabás. Também descreveu os rituais de "Salva Chão", típicos do Terecô, e as celebrações em homenagem a Maria Légua Boji Buá da Trindade.

O templo conta ainda com um quarto reservado aos santos católicos, sincretizados como os *voduncês*; a camarinha, onde está assentada a Maria Légua Boji Buá do sacerdote; e, por fim, ao fundo, o Quarto dos Segredos, onde estão assentados os do "povo da esquerda" (exus e pombajiras). Todos os três cômodos citados são de chão batido e têm lugar destacado no terreiro. Essa uma amostragem de uma rica e recuada tradição preservada no Planalto Central.

TERREIRO DE MUTALAMBÔ DE MÃE ZEZÉ

Maria José do Sacramento, ou Mãe Zezé, nasceu em Salvador (BA), em 16 de maio de 1954. Cresceu em um terreiro em sua cidade natal, passando a frequentar casa de Angola e Ketu liderada por Mãe Dedé de Oyá, com quem se iniciou e tomou suas primeiras obrigações.

Desde 1991, reside no Distrito Federal, retomando seu caminho religioso sob a orientação de Pai Amazonas de Oxóssi. O Terreiro de Mutalambô de Mãe Zezé, localizado na casa 5, Rua 7, Módulo 9 do Condomínio Privê, na Ceilândia (DF), foi fundado em 1996, e sua construção se deu a partir de

um forte desejo de abrir casa própria, após de enfrentar vários problemas espirituais na Bahia, além, é claro, de seu caminho predestinado pelos búzios de ialorixá.

Por ter vivenciado cultos e rituais de várias nações de que fez parte, a casa conta com elementos vindos de suas múltiplas experiências nas nações Ketu, Angola e Jêje. Seu Ilê possui dez membros efetivos e chega a receber cerca de 200 pessoas nos dias festivos. Dentre eles, Mãe Zezé destaca a Festa de Iansã, entidade que rege a casa, realizada em dezembro de 2008. Durante toda a sua trajetória de santo, esta foi a primeira vez que a sacerdotisa conseguiu realizar a festa em homenagem à sua santa de cabeça. Com emoção, a mãe-de-santo enfatiza a importância dessa celebração para sua trajetória religiosa e para lhe dar força para continuar neste caminho, ao representar um sonho realizado.

O terreno está localizado em um condomínio próximo ao centro urbano, com uma pequena área de extensão. O barracão encontra-se na entrada do terreiro e as acomodações dos santos são modestas, conquanto bem cuidadas. Além do barracão, a casa conta com o quarto de Exu; o quarto de Iansã; Roncó, onde são praticados os ritos de iniciação; o quarto de sua pombajira Maria Padilha Rainha do Cabaré; e a cozinha-de-santo, onde são preparadas as oferendas aos orixás.

Em seus trabalhos com orixás e catiços, Mãe Zezé de Oyá relata ter realizado algumas curas de cunho físico e espiritual. A casa oferece giras de Exu todo final de mês, toque de caboclo e de boiadeiro anualmente. Em novembro, Mãe Zezé realiza um festejo em homenagem à Pombajira, e em dezembro saúda sua mãe Iansã.

Mesmo com dificuldades, Mãe Zezé não se deixa abalar. Prossegue seu culto com muito amor e dedicação, perpetuando a religiosidade afrodescendente e honrando, assim, suas origens.

Créditos das imagens

Emily Pierini
1. 17. 21. 24. 36. 53. 59. 67. 79. 80. 81. 82. 84. 97. 98. 99. 100. 122. 123. 124. 125. 127. 128. 135. 136. 167. 168. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 185. 186.

Paulo Roberto Pereira Pinto
2. 4. 5. 8. 33. 43. 45. 83. 95. 121. 131. 132. 142. 166. 184.

José Antônio de Almeida – Toluaye (Wikicommons)
3. 32. 66.

Acervo "Casa Grande" (Vale do Amanhecer)
6.

Jastrow (Wikicommons)
7.

Nathalia Araújo Moreira
9. 27. 101. 102. 103. 104. 107. 108. 116. 117. 143. 144. 171. 174. 189. 190.

Eurípedes Luiz Ramos Júnior
10. 12. 13. 14. 16. 18. 25. 29. 31. 38. 39. 40. 41. 47. 49. 50. 51. 52. 55. 57. 58. 61. 62. 63. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 105. 106. 109. 112. 113. 120. 129. 130. 133. 134. 137. 138. 145. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 172. 173. 175.

Marcelo Reis
11. 15. 19. 20. 23. 34. 37. 42. 44. 46. 54. 56. 60. 64. 68. 69. 71. 72. 75. 77. 92. 114. 115. 118. 119. 126. 139. 140. 146. 147. 148. 176. 187. 188.

Romário Oliveira Santos
22. 96. 111.

Luiz Alves (Agência Câmara)
26.

Renato Araújo (Agência Brasil)
28.

Solar – ShahMai Network (Wikicommons)
30.

Otto Vay
35. 85. 94.

Demerson Sabino
48.

Adilson Andrade
65. 78.

Marco Vieira
70.

Bendita Calixto (estátutas)
73. 74. 76.

Mário Vasconcelos Andrade
93.

Júlio Sérgio (pintura)
110.

Acervo Ordem Iniciática Cruzeiro Divino
141.

Pai Tom de Oyá (acervo particular)
169. 170.

Fir0002– Flagstaffoto (Wikicommons)
191.

Pixel Perfect
192.

IPHAN
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Ministério da **Cultura**

Secretaria de **Políticas de Promoção da Igualdade Racial**

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA