



TERREIROS TOMBADOS EM SÃO PAULO

Laudos e reflexões sobre a
patrimonialização de bens afro-brasileiros

Vagner Gonçalves da Silva

São Paulo é o estado brasileiro que possui a maior população negra do país em números absolutos. Entretanto, por conta de um certo imaginário decorrente da migração europeia, da modernização e do suposto cosmopolitismo de suas cidades, a cultura negra local não desfruta da mesma visibilidade que possui em outros estados e cidades do nordeste, por exemplo.

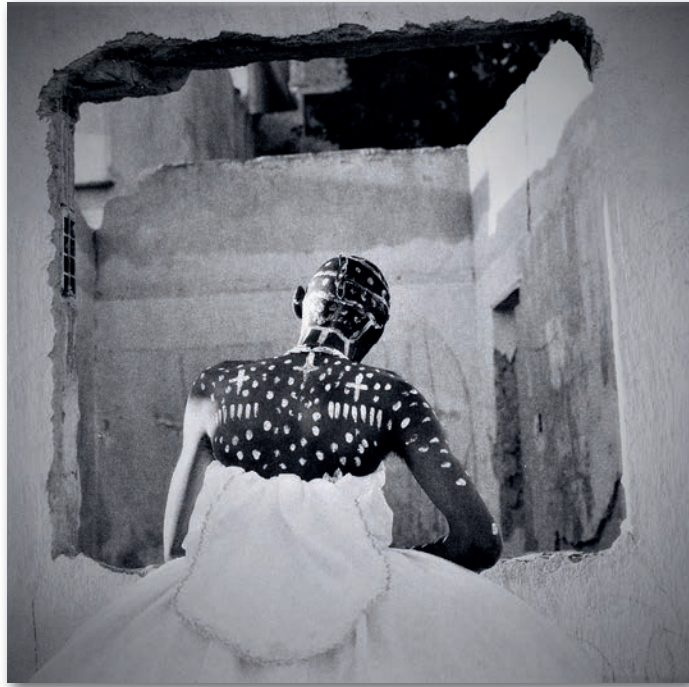
No território paulista, porém, essa presença negra existe e insiste. Está no samba rural e urbano, no carnaval, na capoeira, nos bailes *blacks*, na produção literária e arquitetônica, nas artes plásticas, no cotidiano dos bairros centrais e periféricos, na cultura de rua do *rap* e das batalhas de poesia, na militância dos movimentos negros, entre tantas outras formas de ser e de lutar pelo direito à vida com igualdade de oportunidades.

Entre essas presenças estão as comunidades religiosas afro-paulistas, imprescindíveis vetores de africanidades que há décadas vêm se mantendo contra os inúmeros fatores que desafiam sua reprodução no ambiente urbano: especulação imobiliária, ausência crescente de espaços de culto na natureza, ameaças ao espólio material religioso nos casos de falecimento das lideranças sacerdotais e o recrudescimento da intolerância e racismo religiosos.

Uma das estratégias de luta dos terreiros tem sido a inclusão de seus valores civilizatórios entre os bens listados pelos órgãos de patrimonialização do estado que, devido a um viés eurocêntrico, tendem a não os contemplar. De fato, o primeiro tombamento de um terreiro paulista







TERREIROS TOMBADOS EM SÃO PAULO

Laudos e reflexões sobre a
patrimonialização de bens afro-brasileiros

Vagner Gonçalves da Silva

DOI 10.11606/9786587047720

São Paulo

2024





Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-reitora: Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Diretora: Prof.^a Dr.^a Carlota Josefina Malta Cardozo dos Reis Boto

Vice-diretor: Prof. Dr. Valdir Heitor Barzotto

Direitos desta edição reservados à FEUSP

Avenida da Universidade, 308

Cidade Universitária – Butantã

05508-040 – São Paulo – Brasil

(11) 3091-2360

e-mail: spdf@usp.br

<http://www4.fe.usp.br/>

Capa, projeto gráfico e diagramação: Estúdio Asterisco

Preparação de texto: Maitê Zickuhr

Revisão: Cíntia Mayumi Miyahara Yabiku

Imagens da capa: Luiz Paulo Lima

Ilustrações: José Pedro da Silva Neto Inatobi

Plantas dos terreiros: Vagner Gonçalves da Silva e Bruna Amaro

Artista criadora do piso paulista: Mirthes Bernardes

Catálogo na Publicação

Biblioteca Celso de Rui Beisiegel

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

S586t Silva, Vagner Gonçalves da. Terreiros tombados em São Paulo: laudos e reflexões sobre a patrimonialização de bens afro-brasileiros. / Vagner Gonçalves da Silva. São Paulo: FEUSP, 2024. (Coleção Viramundo). 306 p.

ISBN 978-65-87047-72-0 (E-book)

DOI 10.11606/9786587047720

1. Arquitetura. 2. Candomblés. 3. Cultura africana. 4. Memória cultural. 5. Patrimônio cultural. 6. Patrimônio histórico. 7. Religiões afro-brasileiras. 8. Umbanda. I. Silva, Vagner Gonçalves da. II. Título.

CDD 22^a ed. 306.6(81)

Ficha elaborada por José Aguinaldo da Silva – CRB8^a: 7532



COMISSÃO EDITORIAL

Vagner Gonçalves da Silva

Universidade de São Paulo (FFLCH)

Rosenilton Silva de Oliveira

Universidade de São Paulo (FE)

José Pedro da Silva Neto

Universidade de São Paulo (PPGAS – FFLCH)

CONSELHO CIENTÍFICO

Carlos Yoba

Universidade Lueji A'Nkonde (Angola)

Denise Dias Barros

Universidade de São Paulo (Brasil)

Dilma de Melo Silva

Universidade de São Paulo (Brasil)

Ileana Hodge Limonta

Centro de Investigações Psicológicas e Sociológicas (Cuba)

James Lorandy Matory

Universidade Duke (Estados Unidos)

Jean-Pierre Dozon

Fundação Casa das Ciências do Homem (França)

Ligia Ferreira

Universidade Federal do Estado de São Paulo (Brasil)

Mundicarmo Ferretti

Universidade Federal do Maranhão (Brasil)

Nilma Lino Gomes

Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)

Niyi Afolabi

Universidade do Texas (Estados Unidos)

Ricardo Alexino Ferreira

Universidade de São Paulo (Brasil)



Pote com água localizado na porta dos terreiros. O ritual prescreve que, ao entrar, as pessoas se sirvam com as mãos de um pouco dessa água e a lancem sobre a terra para saudar o encontro de homens, deuses e ancestrais naquele espaço. Laroyê!

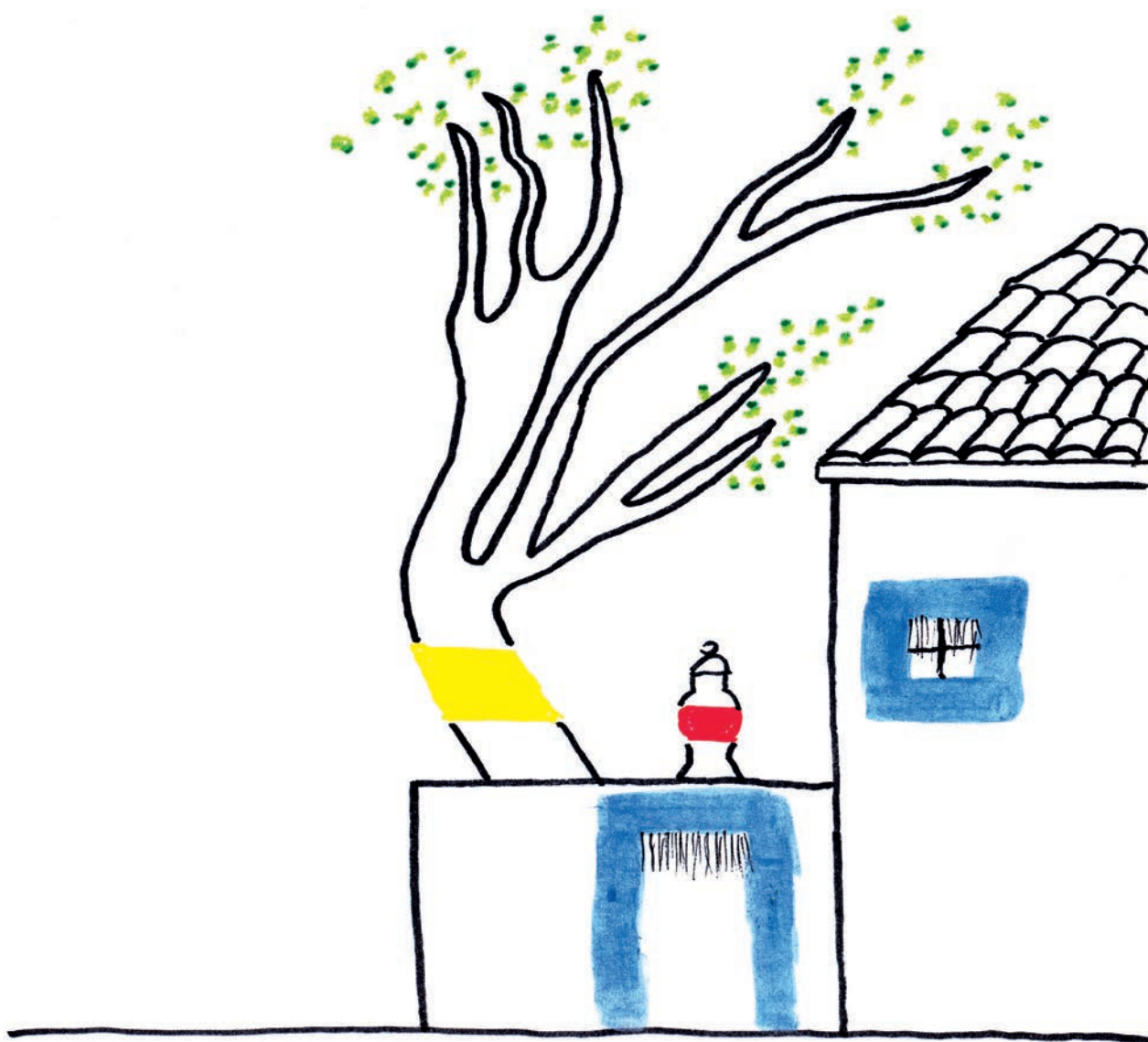
Crédito: Paula Montes, Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy (2011).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM SÃO PAULO	14
Introdução	15
Formação do candomblé paulista	15
Constituição das famílias de santo: nações e linhagens	18
Representação e conjugação das tradições religiosas	29
2. AXÉ ILÊ OBÁ	42
Introdução	43
Axé Ilê Obá – Um terreiro sob a proteção do estado	43
Anexo 2.1 – Planta do terreiro	56
Anexo 2.2 – Estudo de tombamento do terreiro	
Axé Ilê Obá	58
Anexo 2.3 – Parecer do Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro	66
3. TERREIRO DE CANDOMBLÉ SANTA BÁRBARA	70
Introdução	71
O candomblé paulista e a constituição das famílias de santo, nações e linhagens	75
Breve história do terreiro de Santa Bárbara	75
O terreiro e sua cosmovisão espacial e religiosa	80
Práticas religiosas	90
Conclusão	93
Anexo 3.1 – Solicitação de registro de bem imaterial	95
4. CASA DE CULTO DAMBALA KUERE-RHO BESSEIN	106
Introdução	107
Trajetória do fundador	109
Organização espacial	110
Práticas religiosas	119
Conclusão	122

5. ILÊ ALAKETU ASÉ AYRÁ (AXÉ BATISTINI)	126		
O processo de tombamento	127	Anexo 8.1 – Roteiro de entrevista (com os religiosos frequentadores do Santuário)	236
Trajetória do fundador	130		
Espaço sagrado	135		
Calendário litúrgico	141		
Quadro hierárquico	142		
Conclusão: a aprovação do tombamento	142		
Anexo 5.1 – Fichas do inventário do Ilê Alaketu			
Asé Ayrá	144		
6. ILÊ OLÁ OMI ASÉ OPÔ ARÀKÀ (AXÉ ALVARENGA)	152	9. OS PROCESSOS DE TOMBAMENTO NO CONDEPHAAT: ENCAMINHAMENTOS E RESOLUÇÕES	242
Informações preliminares	153	<i>Vagner Gonçalves da Silva, José Pedro da Silva Neto</i>	
Ilê Olá Omi Asé Opô Aràkà – Entre a água e o arco-íris	155	Introdução	243
Anexo 6.1 – Folhas sagradas	180	Patrimônio negro e invisível	243
		Tombamento e registro imaterial em São Paulo	246
		6T Territórios Tradicionais de Matriz Africana	
		Tombados em São Paulo	248
		Conclusão	264
		Anexo 9.1 – Resoluções de tombamento	265
		Anexo 9.2 – Bens afro-brasileiros patrimonializados no estado de São Paulo	278
		Anexo 9.3 – Bens afro-brasileiros e terreiros patrimonializados no Brasil	280
		Anexo 9.4 – Eventos e marcos legais relativos às populações afro-brasileiras	283
7. ILÊ AFRO-BRASILEIRO ODÉ LORECY	190	CONCLUSÃO	
Informações preliminares	191	A ARQUITETURA VIVA DO MUNDO: O TERREIRO COMO EPICENTRO	288
Introdução	191		
A organização socioespacial dos deuses, homens e ancestrais	192	BIBLIOGRAFIA	294
No tempo do sagrado. As práticas religiosas	202		
Os agentes do sagrado. Perfil da comunidade	212		
Conclusão	213		
8. SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA	218		
Informações preliminares	219		
Introdução	219		
A formação da umbanda	220		
A fundação do Santuário	222		
Infraestrutura	224		
Cosmologia e topografia sagrada	224		
Ritos e celebrações	231		
Um bosque “duplamente sagrado” na cidade	232		
Repercussões do Santuário	233		
Conclusão	234		

INTRODUÇÃO



Apesar da grande presença e importância das populações negras na formação da cultura brasileira e na constituição das bases materiais da economia nacional, os seus legados somente em época recente têm sido objeto de reconhecimento e salvaguarda por parte dos órgãos públicos de patrimonialização, os quais durante muito tempo estiveram comprometidos em reforçar uma visão eurocentrada da história oficial do Brasil promulgada pelo Estado e suas elites.

Os poucos e esporádicos casos de reconhecimento no passado oscilavam entre a repressão e a exaltação dos bens afro-brasileiros. Dois casos são exemplares. Em 1938, a Missão de Pesquisas Folclóricas, organizada por Mário de Andrade para registrar as diversas manifestações culturais brasileiras (em geral produzidas pelas populações afro-brasileiras), em muitas cidades visitadas tinha de pedir permissão à polícia local para fazer o registro, uma vez que tais manifestações eram reprimidas e criminalizadas pelo código penal. Também o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), recém-criado nessa mesma época com a ajuda de Mário de Andrade, tombou como patrimônio nacional uma coleção de peças rituais das religiões afro-brasileiras apreendidas pela polícia durante suas batidas aos terreiros. Esse acervo, conhecido como “coleção magia negra”, foi destinado à “seção de tóxicos, entorpecentes e mistificações” do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Ou seja, ao mesmo tempo em que se reconhecia a necessidade de registrar e salvaguardar manifestações de religiosidades afro-brasileiras e suas peças litúrgicas, esses bens eram alvos de repressão ou tidos como “provas de crime” pelo Estado¹.

Com o advento da Nova República e da promulgação de uma constituição mais democrática, a partir de

1988, e por força das reivindicações dos movimentos sociais negros, os bens culturais afro-brasileiros passaram a receber alguma atenção nas políticas públicas de patrimonialização. Assim, ainda que discriminados, os espaços, ofícios, saberes e fazeres das comunidades tradicionais de matriz africana (tais como festas, danças, musicalidades, jogos, culinária, tradições, entre outros) passaram a ser cada vez mais reconhecidos pelo Estado como bens culturais materiais e imateriais que se preservaram ao longo de séculos de luta e resistência contra o preconceito e o racismo institucionalizado que insiste em invisibilizá-los e/ou inviabilizá-los.

Em São Paulo, esse reconhecimento é particularmente ausente, considerando que o estado possui a maior população negra e parda do país em números absolutos. Ainda assim, são poucos os bens afro-brasileiros patrimonializados, sobretudo se compararmos com outros estados, como a Bahia.

No tocante às comunidades religiosas afro-brasileiras, o primeiro tombamento de um terreiro paulista ocorreu no âmbito estadual em 1990. Somente depois de quase trinta anos, em 2019, outros seis territórios tradicionais de religiões de origem africana foram tombados em bloco pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arquitetônico, Artístico e Turístico (Condephaat), órgão pertencente à atual Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo.

Como adepto religioso e antropólogo dedicado ao conhecimento da cultura afro-brasileira, fui acionado pelas lideranças para participar desses processos com a finalidade de mediar e organizar os conhecimentos produzidos pelas comunidades em termos de estudos e laudos (pareceres) etnográfico-antropológicos e justificativas que pudessem validar, tanto do ponto de vista das comunidades como do Estado, esses processos de tombamento. Porém, mais do que “peças” de um processo burocrático oficial, esses laudos buscaram refletir a história de luta dessas comunidades para levar adiante va-

1. Somente em 2020 esse acervo de peças consagradas foi finalmente transferido, por pressão dos religiosos afro-brasileiros, do Museu da Polícia Civil para o Museu da República no Rio de Janeiro.

lores e visões de mundo preservadas por séculos com ou sem a ajuda do Estado. Nesse sentido, esta obra tem por objetivo apresentar as narrativas sociais presentes nesses laudos e as ações e discussões realizadas num foro coletivo, o grupo de trabalho “Territórios tradicionais de matriz africana tombados”, formado em 2018 por agentes da sociedade civil (religiosos e acadêmicos) e representantes (técnicos) dos órgãos de patrimonialização estadual e federal, para encaminhar decisões consensuais entre os vários interessados pelo tombamento. Esse tipo de participação coletiva para troca de informações e tomadas de decisão sobre as propostas de encaminhamento dos processos foi uma experiência inédita e bastante produtiva no campo da patrimonialização, que julgamos oportuno registrar também por meio dessa publicação.

O livro está estruturado da seguinte forma: no primeiro capítulo, *O campo religioso afro-brasileiro em São Paulo*, enfoca-se o processo de formação dessas religiosidades enfatizando seus dois modelos rituais mais conhecidos, o candomblé e a umbanda, e os trânsitos e diálogos entre esses modelos.

Nos sete capítulos seguintes, são apresentados os laudos etnográfico-antropológicos que subsidiaram os processos de tombamentos das comunidades paulistas nelas retratadas, a saber:

- *Axé Ilê Obá*, terreiro da nação (tradição) queto fundado por Pai Caio e localizado no bairro do Jabaquara, na capital paulista, o primeiro a ser tombado em 1990 pelo Condephaat.
- *Terreiro de Candomblé Santa Bárbara*, comunidade de nação angola, localizada na Vila Brasilândia, na zona norte da capital paulista, fundada por Mãe Manaundê nos anos de 1960.
- *Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein*, terreiro pioneiro da nação jeje-mahim fundado por Mejitó Dancy e localizado em Santo André, no ABC Paulista, tombado pelo órgão de patrimônio municipal em 2007 e pelo estadual em 2019.
- *Ilê Alaketu Axé Ayrá (Axé Batistini)*, terreiro de nação queto fundado por Pai Pérsio de Xangô e tombado inicialmente pelo órgão municipal de São Bernardo do Campo em 2014 e pelo Condephaat em 2019.

- *Ilê Olá Omi Axé Opô Aràkà (Axé Alvarenga)*, comunidade localizada em São Bernardo do Campo e fundada por Mãe Carmen e seus filhos, Pai Karlito e Pai Claudio, da tradição queto, tombado pelo órgão municipal em 2017 e pelo estadual em 2019.
- *Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy*, terreiro fundado por Baba Leo (Ogundare), localizado em Embu das Artes, na região metropolitana paulista, da tradição queto reafricanizada.
- *Santuário Nacional da Umbanda*, espaço localizado em uma área de 645 mil metros quadrados na Reserva Ecológica da Serra do Mar, no município de Santo André, idealizado por Pai Ronaldo e dedicado sobretudo à prática da umbanda.

No capítulo 9, *Os processos de tombamento no Condephaat: encaminhamentos e resoluções*, escrito em parceria com José Pedro da Silva Neto, abordamos a tramitação dos processos de tombamento dos terreiros paulistas no Condephaat, incluindo os debates ocorridos do âmbito do grupo de trabalho “Territórios tradicionais de matriz africana tombados em São Paulo”.

Por último, na conclusão, *A arquitetura viva do mundo: o terreiro como epicentro*, são apresentadas algumas reflexões finais sobre os desafios da conceituação de patrimônio em geral e de “patrimônio afro-brasileiro” em particular, e sobre a importância dos terreiros na formação da cultura nacional e para a construção de uma pauta positiva para pensar as heranças negro-africanas como elementos civilizatórios cujo reconhecimento e salvaguarda fazem parte das estratégias de combate ao racismo, à violência e à intolerância contra as populações negras no Brasil.

Na introdução de cada capítulo referente aos laudos, há uma abordagem do contexto de sua produção e a metodologia utilizada². Por ora, basta dizer que to-

2. Para esta edição, os capítulos foram organizados segundo a ordem cronológica de tombamento nos âmbitos municipal e estadual. As introduções feitas à época da produção dos laudos foram revistas e atualizadas nesta publicação para incluir *a posteriori* o próprio contexto da produção do laudo, assim como indicar outras modificações necessárias, como a supressão do conjunto de fotografias presente no laudo original. Entretanto, em alguns capítulos, optei por indicar esses aspectos no prefácio, preservando a introdução com poucas alterações. Como algumas contex-

dos se basearam em entrevistas com membros da comunidade, acompanhamento das práticas, medição dos espaços físicos de cultos e elaboração de planta baixa, consulta a arquivos pessoais e públicos referentes a essas comunidades e registro audiovisual.

A maioria dos laudos foi organizada pelo autor desta publicação, auxiliado por bolsistas de iniciação científica da Universidade de São Paulo, em parceria com as comunidades envolvidas. Utilizou-se uma metodologia antropológica que considerou aspectos históricos e culturais da formação dessas comunidades, como memória e historicidade, a inserção do terreiro na cidade, organização socioespacial associada à arquitetura sagrada dos templos e altares, práticas religiosas, estrutura dos rituais e festivais públicos, formas de acolhimento, perfil da comunidade, quando possível, e ensaio histórico-fotográfico³.

A elaboração dos laudos, o encaminhamento e a discussão dos processos e a homologação final de tombamento resultaram de um esforço coletivo de lideranças, religiosos, pesquisadores, técnicos, conselheiros, secretários de cultura, prefeitos, políticos, entre outros participantes. Gostaria de agradecer a essas pessoas citadas neste trabalho e aos órgãos públicos que algumas delas representam: Unidade de Preservação do Patrimônio Histórico (UPPH) e Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arquitetônico (Condephaat) do

Estado de São Paulo, Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural de São Bernardo do Campo (Compahc), Conselho Municipal de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arquitetônico-Urbanístico e Paisagístico de Santo André (Condephaasa) e a superintendência regional do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em São Paulo. E também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelas bolsas de iniciação científica e produtividade em pesquisa, respectivamente, que possibilitaram a realização das pesquisas junto às comunidades, e à Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, que por meio do edital Proac n. 22/2019 permitiu a publicação deste livro em sua versão impressa (2021, ISBN 978-65-00-16860-0) e digital (2024).

Por fim, dedicamos este trabalho ao povo de axé de São Paulo que, por sua existência e persistência, possibilitou que os terreiros ou territórios tradicionais de origem negro-africana se instalassem nesse estado como marcos na luta contra as condições metropolitanas antagônicas ao desenvolvimento de uma religiosidade de culto à natureza e, sobretudo, contra o preconceito, a intolerância e o racismo que insistem em antagonizar e invisibilizar essas populações e sua produção cultural.

tualizações são imprescindíveis, eventualmente, um mesmo assunto ou explicação surgirá em diferentes laudos.

3. Todos os laudos foram produzidos sem custos ou qualquer tipo de ônus para as comunidades. Entendemos que essa foi uma forma de somar esforços na luta dessas comunidades pelo direito à cidadania cultural e social e pela superação do racismo sistêmico.



Trabalho de campo para produção dos laudos engajando comunidades religiosas, graduandos e pós-graduandos:
 1 e 2. Medição das edificações do Ašé Ilê Olá (2016) e do Inzo Tumbansi (2015).
 3. Observação das casas templos no Odé Lorecy (2011).



4 a 7. Registro de depoimentos de Pai Ronaldo (2016), Baba Leo (2011), Tata Katuvanjesi (2015) e Mejito Dancy (2015).

Créditos: Roderick Steel (1); Paula Montes (2, 6); Julia Souza (3, 5); Vagner Gonçalves (4).

1 O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM SÃO PAULO



INTRODUÇÃO

Quando conheci a umbanda e o candomblé em 1979, o conhecimento acadêmico sobre essas religiosidades no estado de São Paulo era escasso. Embora centros de espiritismo kardecista e de umbanda existissem desde as primeiras décadas do século xx, os estudos sobre essas denominações se voltavam principalmente para o Rio de Janeiro e, no caso do candomblé, para a Bahia.

Tendo feito curso de língua e cultura iorubá na Universidade de São Paulo (USP) paralelamente ao bacharelado em ciências sociais, e convivido com uma geração de iyalorixás e babalorixás que a partir dos anos de 1970 mostravam a importância de São Paulo na constituição das redes nacionais e internacionais de valorização das tradições de origem africana no Brasil, em 1986 aproveitei essa experiência de adepto para realizar a primeira pesquisa sistemática envolvendo dezenas de comunidades religiosas afro-paulistas¹. Esta pesquisa pioneira foi um marco importante para a historiografia religiosa negro-africana em São Paulo e abriu caminho para que novas reflexões e estudos fossem realizados.

Desde então, muita coisa se modificou: lideranças morreram, outras surgiram; terreiros abriram, outros fecharam; o processo de urbanização se adensou e provocou novos arranjos espaciais; o movimento de adesão e aceitação social do candomblé e da umbanda cresceu e se arrefeceu perante a intolerância e o racismo religiosos praticados, sobretudo, por alas fundamentalistas evangélicas, muitas vezes com a conivência ou apoio de governos. Por outro lado, movimentos de conscientização étnico-racial propiciaram novas formas de luta e resistência, promovendo ações coletivas e solida-

riedades políticas baseadas em alianças mais amplas, inclusive com o poder público. Hoje, se por um lado, terreiros são invadidos e vandalizados, por outro, sete comunidades religiosas foram reconhecidas como patrimônio cultural estadual, e grandes festividades públicas se tornaram parte do calendário oficial das prefeituras, como as festas de Ogum e de Iemanjá, realizadas no litoral paulista. E se os estudos sobre as religiosidades de matrizes africanas em São Paulo eram escassos nos anos de 1980, hoje contam com uma literatura crescente produzida por acadêmicos, adeptos e ativistas, entre outros.

O texto a seguir é uma versão atualizada do capítulo 3, de mesmo nome, do livro *Orixás da Metrópole*, publicado em 1995, no qual procurei, com base em entrevistas com cerca de cinquenta pais e mães de santo realizadas no final dos anos de 1980, reconstituir o processo de formação do candomblé em São Paulo. Nesta versão indico as mudanças ocorridas nas comunidades religiosas, geralmente em função da morte de suas lideranças, e acrescento outras que não foram contempladas à época. Mantive no texto as citações bibliográficas utilizadas na ocasião, porém na bibliografia disponível ao final deste livro, como já mencionei na introdução, o leitor encontrará atualizada a produção sobre as religiosidades de matrizes africanas em São Paulo.

FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ PAULISTA

Se é possível encontrar sinais da presença do candomblé em São Paulo há pelo menos um século, é verdade que essa religião só se tornará demograficamente expressiva, aqui, a partir dos anos de 1960.

Assim, uma das dificuldades iniciais na caracterização do candomblé paulista refere-se a como identificá-lo com (ou diferenciá-lo de) outras denominações religiosas afro-brasileiras regionais, como o candomblé

1. A primeira etapa do trabalho de campo dessa pesquisa foi realizada conjuntamente por mim e José Reginaldo Prandi entre 1986 e 1987, com patrocínio da Fapesp. Entre 1988 e 1992, dei continuidade à pesquisa no PPGAS-USP com bolsa de mestrado do CNPq (cf. Silva, 1995). Agradeço a essas instituições o apoio.

baiano, o xangô pernambucano, o tambor de mina maranhense, o batuque gaúcho e, principalmente, a umbanda quase que de contornos nacionais.

Isso porque o candomblé em São Paulo, como veremos, parece consolidar-se não apenas como reprodução das modalidades de cultos vindas de outras regiões do país, mas, sobretudo, como rearranjos delas em função das novas realidades e demandas de um contexto diferenciado de uma sociedade tipicamente metropolitana.

Além das múltiplas referências presentes no candomblé paulista, sua caracterização passa, também, por outra dificuldade, decorrente da percepção de que as classificações que os grupos religiosos estabelecem para si em termos de nação, linhagem e terreiro (principais dimensões classificatórias no candomblé) não podem ser tomadas como “objetivas”. Porque tais classificações, como resultados de processos dinâmicos de construção da identidade religiosa individual e grupal, devem ser balizadas em função da forma contrastiva e situacional que tal processo assume ao demarcar diferenças sociais e culturais dentro de contextos de atuação específicos. Mesmo porque, como já se sabe hoje, é pela tomada de consciência das diferenças, e não pelas diferenças em si, que se constrói a identidade, seja étnica, sexual ou religiosa². E “diferença” também é o que se elege como tal a partir da negociação realizada entre sujeitos concretos dentro de situações reais e sob a influência de múltiplos fatores.

Dá a necessidade, para que se possa descrever o candomblé paulista de forma textual e o mais polifônica possível, de enumerar seus principais interlocutores, reproduzindo o diálogo que os terreiros estabelecem entre si, acompanhando os vários jogos de espelhos que refletem as fronteiras dos ritos e definem as famílias de santo, isto é: apresentar a religião em suas múltiplas possibilidades de interpretação, constituindo-se por meio da representação e da manipulação (conjugação) das tradições religiosas.

Segundo levantamento realizado pelo Centro de Estudos da Religião (CER/USP), baseado em pesquisas nos cartórios de registros de títulos e documentos da cidade de São Paulo, entre 1929 e 1982, as associações civis de umbanda, espírita e candomblé cresceram em progres-

são geométrica de década para década. Nos primeiros três anos da década de 1980, verificou-se para o candomblé o seu maior índice de crescimento em relação à umbanda e ao espiritismo.³

Além desses registros, que são apenas representativos uma vez que não existe obrigatoriedade de registro para os terreiros, a popularidade crescente do candomblé em São Paulo pode ser percebida pelo destaque com que este marcou presença nos espaços públicos e nos meios de comunicação.

Entre os principais fatores associados ao crescimento do número de terreiros de candomblé, verificado a partir sobretudo dos anos de 1960 em São Paulo, parecem estar aqueles referentes à migração de populações nordestinas, que nesse período é particularmente intensa. Os adeptos vieram de regiões onde essa modalidade de religião teve um desenvolvimento maior, como o Nordeste e, posteriormente, o Rio de Janeiro, em busca de melhores condições de vida. Chegando aqui principalmente para trabalhar, muitos deram continuidade também à sua história de vida religiosa, muitas vezes aderindo à umbanda, majoritária na época, retornando mais tarde ao candomblé e abrindo seus próprios terreiros. Aliás, parece mesmo que a reconstituição da família de santo em muitos casos também funcionou como importante rede informal na estratégia de sobrevivência dessas e de novas levas de migrantes sob as novas condições de vida na metrópole. Esse é o caso do pai de santo Ajaoçi de Nanã (Joselito de Souza Costa) que veio para São Paulo em 1962 para trabalhar. Iniciado no candomblé em Feira de Santana, na Bahia, e passando por dificuldades para se estabelecer aqui, valeu-se do parentesco religioso para se socorrer:

Eu vim para São Paulo em 1962 para trabalhar. Eu achava que não devia abrir roça [terreiro] porque achava uma responsabilidade muito grande, mas aí eu encontrei um zelador do santo de um irmão de santo meu. Aí ele me tirou do albergue e me levou para a casa dele. Depois eu fui trabalhar na Hebraica como paneleiro até chegar a cozinheiro chefe. Aí foi onde eu fui morar sozinho e comecei a atender com meu boiadeiro, Seu Ventania. Aí eu casei, comprei este terreno e chamei seu Zezinho da Oxum para dar minha obri-

2. CUNHA, 1985b.

3. CONCONE; NEGRÃO, 1985.

gação, mas o meu santo não aceitou porque meu pai de santo era vivo. Mas ele me ajudou a tirar 10 iaôs. (Pai Ajaoci)

Com a morte de Pai Ajaoci em 2007, seu terreiro localizado no bairro Rio Pequeno passou para sua filha Yncoreci de Nanã (Degina dos Santos).

Para a mãe de santo Zefinha da Oxum (Josefa Lira Gama), que veio do Recife para São Paulo acompanhando seu marido em 1951, a migração geográfica também significou migração religiosa. Filha de santo de conhecidas figuras do xangô pernambucano, Mãe das Dores e Pai Romão⁴, do famoso terreiro recifense do Sítio de Pai Adão⁵, Mãe Zefinha, aqui, passou para a umbanda abrindo seu terreiro em 1960. De volta ao Recife, em 1965, para dar obrigação costumeira no candomblé, foi aconselhada por sua mãe a retornar ao rito original.

Eu já era feita no candomblé [xangô], vim para São Paulo, houve um não sei se foi castigo do santo, não sei, meu marido ficou na situação financeira e ele chegou aos guias, então ele fez promessa, um pedido para os meus guias protetores que ajudassem ele a arrumar um emprego; ele tirava uma licença para os meus protetores que era Ogum. Eu sei que arrumou. Com cinco dias ele me levou na cidade para tirar a licença para tocar umbanda. Foi uma briga com esse homem, eu só não matei ele porque não foi preciso, mas aquilo que está feito não se desmancha, ele tirou [...] depois continuei a vida com a umbanda e toquei minha vida nela. Depois, fui pra Recife. Na casa de minha mãe [Das Dores], ela falou:

— Nós com duas bandas já não somos nada, imagine com uma banda só? Por que você não monta um terreiro de candomblé? (Mãe Zefinha)

O sacerdócio como estratégia de sobrevivência da família migrante parece ter sido recorrente nessa fase de acomodação à vida urbana.

Outro importante fator da expansão do candomblé resultou do grande desenvolvimento da umbanda em São Paulo no período posterior aos anos de 1950. Se, por um lado, o candomblé se expandiu a partir dos imigran-

tes nordestinos que para cá se deslocaram, por outro, está a passagem de muitos umbandistas para os quadros do candomblé, seja por motivo de crise religiosa, seja pela melhor compreensão e aceitação dos preceitos que envolvem o candomblé, como o sacrifício de animais, que durante muito tempo moldou o estereótipo de religião socialmente rejeitada. Na medida em que a umbanda se formou negando o sacrifício ritual como um dos elementos de sua identidade, em contraste com o candomblé, num processo dialético terminou por valorizá-lo como prática mágica mais radical, capaz de lidar com a resolução de problemas considerados casos graves.

Além disso, a presença do candomblé como interlocutor real possibilitou a quebra da antiga imagem de religião “bárbara”, ligada essencialmente ao “mal”. Umbandistas submetendo-se à iniciação por pessoas feitas no santo no Nordeste ou no Rio de Janeiro, realizada tanto lá como aqui, seriam fundamentais no processo de crescimento do candomblé em São Paulo e no diálogo e na tradução que se verificariam entre essas duas denominações religiosas. O já citado pai de santo do candomblé Ajaoci, por exemplo, viria a formar uma grande família de santo a partir da iniciação de muitos “filhos de fé” da umbanda, os quais também já têm, hoje, os seus próprios terreiros de candomblé, como Ali-goã de Xangô, que por mais de 20 anos frequentou a umbanda em São Paulo e em cujo terreiro, no Rio Pequeno, tive meus primeiros contatos com o candomblé por volta de 1981, levado por Renato da Oxum que lá se iniciou, vindo da umbanda.

Para alguns, a passagem para o candomblé foi vista apenas como uma reordenação da trajetória religiosa que, de um certo modo, já se previa no culto anterior. Para alguns, a passagem para o candomblé é vista apenas como uma reordenação da trajetória religiosa que, de um certo modo, já se previa no culto anterior. Como para o pai de santo Doda de Ossaim (Joaquim Claudionor Braga), que se criou no omolocô (variação ritual da umbanda) do Rio de Janeiro antes de iniciar-se no candomblé, nos anos de 1970, e estabelecer terreiro em São Paulo.

Eu posso falar da umbanda porque eu vim dela. Eu fiquei pouco tempo na umbanda de D. Lourdes porque com 5 anos [...] eu tomei um bori com minha tia Damascena do Omo-

4. Na tradição do nagô pernambucano é comum que uma pessoa seja iniciada por um pai e uma mãe de santo.

5. FERNANDES, 1937; MOTTA, 1985; SEGATO, 1984; CARVALHO, 1987.

lu (que eu tinha umas feridas grandes) que era de omolocô, uma religião do Rio de Janeiro, uma umbanda traçada, quando o candomblé começou a traçar no Rio e eles não queriam falar que era de candomblé, não queriam raspar, certos preceitos de candomblé, então existia o omolocô [...] Minha casa nunca foi de umbanda, ela era de omolocô, traçada, com pano da costa e com adjá. (Pai Doda)

Vale dizer que estes fatores, migração populacional e mudança religiosa, continuam atuando conjuntamente na expansão do candomblé paulista, e a presença de iniciados de várias gerações provenientes de pessoas já iniciadas no candomblé daqui demonstra o sucesso de suas estratégias de reprodução.

CONSTITUIÇÃO DAS FAMÍLIAS DE SANTO: NAÇÕES E LINHAGENS

A constituição das famílias de santo em São Paulo pode ser dividida em fases enquanto um procedimento analítico que permite apresentar de modo mais didático esse processo. É claro que não se pode dizer que há cortes ou rupturas bem evidentes entre os momentos do processo, que muitas vezes podem se sobrepor, até mesmo porque não é incomum no candomblé paulista a saída dos religiosos da casa onde se iniciaram (por motivos diversos, como morte do iniciador, insatisfação, brigas etc.) e a adoção de uma nova linhagem dentro ou fora da nação de origem. As práticas religiosas encontradas nos terreiros muitas vezes refletem esses trânsitos de suas lideranças.

Primeira fase: rito angola

Entre os nomes dos sacerdotes mais lembrados pelo povo de santo em São Paulo e que deram continuidade aqui às suas linhagens ou família de santo, tornando conhecida a sua nação (modalidade de rito)⁶, raspando (iniciando) filhos e/ou dando obrigações a pessoas já iniciadas, encontra-se o de Joãozinho da Goméia

(João Torres Filho), da nação angola, um dos mais importantes babalorixás baianos que, por volta dos anos de 1950, se estabelece no Rio de Janeiro e, a partir de frequentes visitas a São Paulo, inicia grande quantidade de filhos aqui.

A umbandista Isabel de Omolu (Isabel de Oliveira), que posteriormente tocou terreiro de candomblé na Casa Verde, e sua filha carnal, Wanda de Oxum (Wanda de Oliveira), foram feitas no santo em 1962 e 1964, respectivamente. Isabel de Omolu (que recebeu o nome religioso de Kateçu) conheceu Joãozinho da Goméia por intermédio de duas de suas filhas daqui: Oyá Tolu, na época já com casa de candomblé aberta em São Paulo, e Sessi Mikuara, esposa do Tenente Eufrásio, importante líder umbandista naquele período.

Além das visitas costumeiras de Joãozinho da Goméia a São Paulo, sua família de santo também se expandiu por meio dos filhos de santo raspados tanto na Bahia como no Rio de Janeiro e que aqui fixaram residência. É o caso da baiana Mãe Toloquê (Regina Célia dos Santos Magalhães), que frequentou a casa de Joãozinho em Salvador e no Rio de Janeiro e depois fundou seu próprio terreiro no litoral de São Paulo, local que parece ter sido um dos pontos iniciais de convergência do candomblé paulista, antes de se fixar também no planalto⁷. Mãe Toloquê, por exemplo, iniciou inúmeros filhos e filhas que abriram casas não apenas no litoral, mas na região metropolitana de São Paulo, como Pai Neno (Alberto Antonio Miranda), com casa em Franco da Rocha.

Pai Samuel Ribeiro, vindo de Pernambuco com passagem pelo nagô (na lista mencionada na nota 4 foi

6. Os termos “linhagem”, “família de santo” e “nação” estão sendo empregados aqui no sentido de formas organizacionais definidas em bases religiosas. Cf. Lima (1977).

7. A importância do candomblé litorâneo em São Paulo também pode ser atestada na relação dos mais antigos pais e mães de santo em São Paulo, elaborada pela Comissão de Candomblé formada por algumas lideranças religiosas paulistas, a partir da Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros da Secretaria de Estado da Cultura do Governo Franco Montoro, em 1983. Dos 27 babalorixás e iyalorixás citados, quinze localizam-se na capital e doze em Santos; desse total, onze pertencem à nação angola e três, à sua variável ameríndia, o xambá; do resto são seis, o mesmo número para a sua variável efon. Como alguns nomes apontados e sua importância para a consolidação do candomblé em São Paulo serão referidos posteriormente neste trabalho, reproduzo literalmente essa relação na tabela a seguir, ressaltando que as informações entre colchetes foram acrescentadas por mim nesta edição do texto.

identificado como xambá), frequentou a casa de Joãozinho da Goméia no Rio de Janeiro. Nos anos de 1950, estabeleceu-se no litoral paulista adotando o culto angola em seu terreiro.

Pai Gitadê (Sebastião Paulo da Silva), falecido em 2016, foi outro destacado filho de Joãozinho a atuar em São Paulo. Iniciado em 1960, deu continuidade aqui à descendência da Goméia. Iniciou, entre muitos outros, Tata Guiamázi (Cláudio Machado de Oliveira), herdeiro do Terreiro Redandá (Reino de Dandalunda), fundado nos anos de 1970 por Mameto Kafumungongo.

Além da família de Joãozinho da Goméia, o rito angola foi trazido por outras importantes linhagens, como a da baiana Samba Diamongo (Edith Apolinária de Santana), do famoso Terreiro do Bate Folha Manso Bandu-

quenqué, de Manuel Bernadino da Paixão, em Salvador. Iniciado por ela ainda na Bahia, veio para cá Abdias de Oxóssi (Abdias Castelo da Silva), fundando terreiro na Cidade Ademar. Mesmo pessoas que não tenham sido feitas inicialmente na nação angola, mas mudaram para essa nação, encontraram em São Paulo um ambiente favorável. Foi o caso do baiano Ojalarê (João Batista Ferreira), filho do também baiano Omilarê ou Gerson da Oxum (Gerson Martins do Rego), que abriu terreiro em Pirituba. Gerson fora feito em Cachoeira, numa linhagem de influência jeje, mas acabou entre idas e vindas passando para o angola.

A nação angola também conta com os descendentes de Nanã de Aracaju (Erundina Nobre Santos), baiana de origem que se tornou famosa mãe de santo depois de se mudar para a cidade de Aracaju. Mãe Manaundê (Julita Lima da Silva) foi iniciada por Nanã ainda em Salvador, transferiu-se para São Paulo acompanhando seu marido em 1963. Dois anos depois, abriu o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, na Vila Brasilândia, um dos primeiros a ter registro de candomblé, e do qual já saíram inúmeras gerações de iniciados. Mãe Manaundê faleceu em 2005, sendo sucedida por sua filha de santo Mãe Pulquéria. Em 2009, seu terreiro sofreu uma ameaça de desapropriação devido a um projeto de ampliação de via pública. Foi acionado o Iphan, que conseguiu impedir a destruição. Em 2019, passados cerca de 25 anos desde o primeiro pedido de tombamento, o Condephaat reconheceu o terreiro como patrimônio cultural do estado de São Paulo⁸.

Tata Tauá (Joselito Evaristo da Conceição), falecido em 2019 aos 79 anos, foi um dos mais antigos filhos de Mãe Manaundê. Durante décadas dirigiu o terreiro Manzo Nkisi Musambu, em Carapicuíba, ao lado de sua esposa Nêngua Buraji (Maria Cleuza Egydio), filha de Oiá Icê que também fora iniciada por Manaundê e estabeleceu seu terreiro no bairro da Casa Verde. Após a morte de Manaundê, Tauá se filiou ao Bate Folha.

Tata Kajalacy (Ataualpa de Figueiredo Neto) foi outro filho de Oiá Icê, portanto da segunda geração de Mãe Manaundê, que fundou casa, o Terreiro Ilê n'Zambi, estabelecida no litoral paulista, o que demonstra a dispersão geográfica dessa família de santo.

	Babalorixá	Nação	Filiação
São Paulo	Mona Kicimbi	angola	João da Goméia
	Oya Tolu		
	Cateçu		
	Gitadê		
	Yolanda (Yatogun)		
	Carmem (Oia Dinambê)		Yele
	Oronin Udembe	efon	Zé do Mocotó
	Álvinho de Omolu		Cristovão de Ogum
	Ada de Obaluaê		
	Maria de Xangô		
	Manodê	xambá	Nanã de Aracaju
	Ivonete		Baiana Boa da Pina
	Pêrsio de Xangô	queto	Simplicia de Oxumarê
	Vavá Negrinha	queto [fon]	?
	Carlos de Oxóssi	queto	?
Santos	Toloke	angola	João da Goméia
	Ogum Cilé		
	Paulo Monukue		
	Kaiambura		?
	Samuel [Ribeiro]	xambá [angola]	? [João da Goméia?]
	Paulo do Oxóssi [Paulo Mutauá]	? [muxicongo]	Bate Folha
	Omi Nada	queto	Simplicia do Oxumarê
	Bobó de Inhansã		
	João da Oxum		Vavá Negrinha
	Diniz da Oxum		efon
	Odé Tutie		
	Valdomiro de Xangô	Cristóvão do Ogum	

8. Veja capítulo 3: Terreiro de Candomblé Santa Bárbara.

Da raiz do Terreiro Tumbenci, em Salvador, veio para São Paulo o baiano Tata Katuvanjesi (Walmir Damasceno) que foi iniciado por Mãe Massu (Marcelina da Conceição), filha de Maria Neném (Maria Genoveva Bonfim), na época sucessora do fundador do Tumbenci, Tatá Quinunga (Roberto Barros Reis). Em seu terreiro, o Inzo Tumbansi, Tata Katuvanjesi tem promovido um importante diálogo religioso e cultural com as práticas tradicionais dos países banto na África, seja recebendo representantes religiosos dessa região, seja visitando-a com frequência.

A importância que o rito angola assumiu na composição do candomblé paulista, demonstrada pela grande extensão de sua família religiosa, levou Tata Gitadê, que residia em São Paulo desde os anos de 1970, a reivindicar a sucessão na liderança do axé da Goméia, trazendo para cá alguns fundamentos da Goméia do Rio de Janeiro, em terreiro situado em Mairiporã⁹. Esse fato revela a interessante rota de migração e de reconhecimento público dessa nação que, partindo da Bahia, local de origem de Joãozinho, prossegue com sua transferência para o Rio de Janeiro, e finalmente para a “Gomeia paulista”. A morte de Joãozinho da Goméia em 1971 parece, contudo, coincidir com o declínio da supremacia e do prestígio do rito angola no Sudeste. No Rio de Janeiro, a própria roça de Joãozinho veio a se extinguir devido à crise sucessória. E em São Paulo, muitos umbandistas que engrossaram as fileiras da nação angola aos poucos foram migrando para outros modelos de culto mais prestigiados, como o candomblé queto, mas ainda na sua variante efon.

Segunda fase: rito efon

O período dos anos de 1950 e 1960 parece ter sido de grandes contatos entre religiosos do candomblé do Rio de Janeiro e da Bahia, posteriormente estendidos a São Paulo.

Entre os terreiros cariocas mais conhecidos nesse período está o Pantanal, fundado por Cristóvão de Ogum (Cristóvão Lopes dos Anjos), vindo do Terreiro de Olo-

roquê, em Salvador, considerada a casa matriz do rito efã ou efon (do tronco nagô ou iorubá), fundada por Maria da Paixão (conhecida como Maria do Violão), esposa do africano Olufandêi (Tio Firmo). Dessa linhagem vieram alguns nomes importantes no traslado do rito efon para São Paulo, como Waldomiro Costa Pinto (1928-2007), conhecido como Waldomiro de Xangô ou Pai Baiano. Iniciado por Cristóvão de Ogum ainda na Bahia em 1933, abriu terreiro em Caxias, no Rio, e possuía uma grande família religiosa expandida para São Paulo através de suas frequentes viagens a este estado. Com Waldomiro iniciou-se, no Rio, Diniz da Oxum (Diniz Neri), que, no final dos anos de 1960, migrou para Santos, trazendo consigo seu ogã, Gilberto de Exu, e abriu terreiro na região do Casqueiro.

Eu fui convidado a ir em um candomblé em Niterói. Fui lá e encontro com Diniz:

— Foi Oxum que botou você aqui!

— Então, o que está acontecendo?

— Eu estou com um iaô em Santos, e preciso de você. E segunda-feira a gente vai pra São Paulo.

Digo:

— Mas Diniz, eu trabalho, pô!

— Não tem papo de nada, eu sou seu pai de santo, tô mandando, você vai ter que fazer.

Olha, com a roupa do corpo que eu tava no candomblé eu terminei vindo para São Paulo. Isso era 67, 68, por aí. Então eu vim para Santos e Diniz botou o primeiro barco de iaô dele ali no Casqueiro. Que a primeira casa de candomblé que ele abriu foi no Casqueiro. Abrir, fazer aquela coisa de iaô, naquela época era um problema muito grande, ninguém conhecia ervas, ninguém conhecia folhas, né? E não tinha tocadores, era uma coisa muito rara. (Ogã Gilberto)

Irmão de santo de Waldomiro de Xangô, Alvinho de Omolu (Álvaro Pinto de Almeida) também se mudou para São Paulo no início dos anos de 1960, tornando-se o principal divulgador do rito efon, principalmente na Zona Leste, onde por quase uma década manteve casa antes de retornar ao Rio de Janeiro. Seus filhos de santo – como Ada de Obaluaiê (Adamaris Sá de Oliveira), José Mauro de Oxóssi, João Carlos de Ogum, além de inúmeros outros com “casa aberta” (terreiro próprio) – deram continuidade aqui a essa linhagem.

9. Sobre a polêmica envolvendo a sucessão da Goméia, veja Gama (2012) e Nobre (2017).

Com o crescimento da nação efon e com a importância que o conhecimento da genealogia religiosa começou a assumir, acirrou-se a disputa que, segundo história oral dos religiosos, houve no período de formação do candomblé em São Paulo, no final dos anos de 1960, entre Alvinho de Omolu e Joãozinho da Goméia; disputa que coincide, aliás, com os primeiros sinais do declínio do predomínio do padrão angola de culto.

Para os efon, algumas vantagens puderam ser tiradas tanto da proximidade do seu rito com o modelo que, propagado como mais “puro” ritualmente e, portanto, de maior prestígio, como do seu distanciamento da umbanda, modelo de “sincretismo”, frequentemente associado negativamente com o candomblé de angola.

Essa disputa também representou, em outros termos, um redirecionamento no campo de influências das nações num momento em que o candomblé se expandia e se tentava criar algumas formas eletivas de participação e redistribuição do poder religioso. Se por um lado, o rito angola popularizou o candomblé, atraindo aquelas populações de umbandistas que começavam a se interessar por ele, principalmente por meio da figura do caboclo afro-ameríndio que, de um certo modo, “descia” em ambas as religiões, por outro, não enfatizou certos aspectos que justamente serviram de mote para os efon, cujo apelo às origens, “à raiz” e ao modelo “puro” de culto acabaram constituindo um forte argumento para garantir o acesso ao controle legítimo do culto aos orixás. Na acusação frequentemente feita a Joãozinho da Goméia, de não ser feito no santo (acusação recorrente no candomblé em relação a vários sacerdotes), de cultuar entidades estranhas ao candomblé (o caboclo), pode-se ver o reflexo da importância que o pertencimento a uma árvore genealógica mítica começava a assumir, como forma de se colocarem os novos terreiros como o ramo mais visível, não desviante, de antigas “raízes” que, se buscadas, levariam seus membros aos antepassados religiosos mais longínquos no Brasil e, sobretudo, na África.

Os filhos de santo aqui nesta casa, a primeira coisa que aprendem é o beabá da árvore genealógica: Olha você é filho de santo de Wanda da Oxum, que foi feita inicialmente por seu Joãozinho da Goméia, que quando morreu tirou a mão de vume com Seu Waldomiro. Seu Waldomiro é filho de san-

to de Fulano, que é filho de santo de Beltrano, que é filho de santo de Sicrano, que não sei o quê, até chegar à nossa raiz. Porque esse é o cuidado da preservação. Porque hoje em dia, todo mundo diz que é efã. Eu não sou efã, eu sou Unhaguá Oloki ti Efon. Eu ainda conservo um pouco daquilo que me foi dado. E o povo de hoje, sabe como é que a gente chama? É tudo efã com digina. Quer dizer, não são efã realmente. O problema todo é que houve uma revolta no candomblé de São Paulo, porque Alvinho foi um pai de santo aqui em São Paulo tirano! Na briga entre seu João da Goméia e seu Alvinho, o Alvinho ganhou e depois saiu perdendo. Porque ele impôs um ritmo de candomblé em São Paulo. Ele e o ranço ancestral veio junto com ele: ‘Nós somos feitos de santo. Os outros são angola’. Você já ouviu falar isso? É uma briga que vem desde o Rio de Janeiro, no mínimo! Quando tinha de um lado Seu João da Goméia e do outro o falecido Ciríaco. Um dizia assim:

— Eu sou congo, congo de ouro! Angola é seu João, que recebe caboclo.

Por causa da mistura do afro-ameríndio. E esse ranço contra a mistura vem para São Paulo. Alvinho pegou e colocou um ritmo de efã aqui em São Paulo. Seu João da Goméia era sazonal! Passava, pegava o povo, levava para o Rio e fazia o santo... Então os bem feitos em São Paulo eram efã. (Ogã Gilberto)

De fato, com a morte de Joãozinho da Goméia, muitos dos seus filhos se viram na contingência de procurar uma nova filiação religiosa escolhida entre seus próprios parentes de santo ou entre aqueles de outras nações. Por isso uma parcela de religiosos paulistas passou nesse período para o efon, como no caso da já referida filha de Joãozinho, Wanda de Oxum, que tira a “mão de vume”¹⁰ com o efon Waldomiro de Xangô (assessorado por Tia Rosinha, mãe-pequena de terreiro queto de Seu Nezinho da Muritiba). Wanda de Oxum nessa época casou-se com o também efon Gilberto de Exu, com quem veio a estabelecer terreiro no bairro da Casa Verde, com a ajuda de sua mãe carnal Isabel de Omolu, originalmente da umbanda, depois filha de Joãozinho e, nessa época, patrocinadora da casa onde se “plantou” (instalou) o axé (culto) efon. Nesse terreiro também foi

10. Expressão que significa submeter-se a uma nova filiação por ocasião da morte do antigo pai ou mãe de santo.

fundado, em 1980, o Afoxé Omo Dada (Filhos da Coroa de Dadá), que abre no sambódromo o desfile oficial das Escolas de Samba do grupo especial de São Paulo. Nos anos de 2010, Gilberto sai dessa comunidade e participa da fundação do Ile Asè Jiku Jiku em Gurarulhos.

E foi nesse contexto que se formaram as condições favoráveis para o pleno desenvolvimento do rito queto que, já havia algum tempo, também chegara a São Paulo, vindo principalmente da Bahia.

Terceira fase: rito queto

O prestígio que o modelo queto (ou ketu) desfrutou por volta dos anos de 1970 e 1980 fez com que muitos religiosos paulistas procurassem as grandes casas baianas para se iniciarem ou mesmo dar obrigações, abandonando suas antigas nações ou entrecruzando a nova identidade com o rito anterior, em geral marcado pela prática da umbanda.

Para o Gantois, o ex-umbandista Pai Caio de Xangô (Caio de Souza Aranha) foi um dos mais conhecidos sacerdotes em São Paulo. Seu terreiro, o Axé Ilê Obá, construído para ser o “Primeiro Seminário de Candomblé do Brasil”, procurou seguir o padrão arquitetônico dos grandes terreiros baianos constituído por um barracão de grandes proporções e um conjunto de casas ao redor dedicadas ao culto dos orixás. Morto em 1984, sua filha de santo e sobrinha biológica, Sylvia de Oxalufã (ou Oxalá), sucedeu-o e empreendeu um grande esforço para preservar o conjunto de edificações que em 1990 foi tombado pelo Condephaat¹¹. Após a morte de Mãe Sylvia em 2014, a direção da casa ficou a cargo de seus filhos, Paula de Yansã (Paula Regina Egydio), como iyalexorixá, e o ebomi Pércles de Oxaguiã (como baba egbe).

A nação queto compõe o candomblé paulista por meio de inúmeras linhagens, como a de Nezinho de Ogum (Manuel Cerqueira do Amorim) do terreiro do Portão da Muritiba, no Recôncavo Baiano, estreitamente ligado a famosas casas do rito queto em Salvador, como Casa Branca do Engenho Velho e o Gantois de Mãe Menininha – de quem Nezinho era muito próxi-

mo na condição de axogum e que teria plantado o axé do terreiro da Muritiba.

Nezinho vinha frequentemente a São Paulo por volta dos anos de 1960 e 1970, acompanhado de sua filha de santo, Tia Rosinha de Xangô, que o auxiliava “nos negócios de orixá” – iniciar pessoas, dar as costumeiras obrigações de senioridade no candomblé e preparar aberturas de casas.

Foi com Nezinho que o alagoano Pai José Mendes de Oxóssi, Odetaió, submeteu-se a obrigações religiosas e fixou seu terreiro no bairro da Freguesia do Ó, onde há décadas realiza uma conhecida festa, o Boi Itá Odé, que ganha as ruas do bairro e conta com a presença de sacerdotes brasileiros e africanos.

Pai Pérsio de Xangô (Pérsio Geraldo da Silva), proveniente da umbanda, também foi iniciado por Pai Nezinho e Mãe Simplícia de Ogum (Simpliciana Maria da Encarnação) no Axé de Oxumarê. Fez parte de seu grupo de iniciação Mãe Nilzete de Iemanjá (Nilzete Austriquiliano da Encarnação) e, ainda criança, Baba Pecê (Silvanilton da Encarnação da Mata). Posteriormente, com a morte de seus iniciadores, acolheu-se no Gantois de Mãe Menininha. Pai Pérsio fundou terreiro em São Bernardo do Campo, no bairro Batistini, o Ilê Alaketu Aşé Airá, também conhecido como Axé Batistini. Esse terreiro tornou-se um ponto de convergência entre as linhagens baianas de Muritiba, Oxumarê e Gantois. Foi o caso de Tia Rosinha de Xangô (Rosalina Santos da Silva), iyamorô do terreiro da Muritiba, que deixou a Bahia para residir em São Paulo e ajudar Pai Pérsio em muitas iniciações e obrigações. Ou de Mãe Bida de Iemanjá (Lucila Pereira de Brito), filha de Seu Nezinho, com terreiro aberto no Rio de Janeiro, mas que fazia constantes viagens às terras paulistas. Tia Rosinha, mesmo muito doente, com mais de 70 anos de idade, ainda participava das “coisas do santo”, quando a entrevistei em 1987, sabendo-se uma das últimas daquele grupo iniciado por Nezinho, que se deslocou para o Rio e São Paulo, do qual fala com muita saudade.

Eu sou da segunda navalha [referência ao grupo de iniciação] do Pai Nezinho, da gente de lá. A maioria das velhas sumiram e ficou eu, a Deusuita, Bida e as outras. Há dois anos [1985], morreu duas velhas, uma irmã de Bida que era iyalexorixá no Rio, e outra de Euá.

11. Veja capítulo 2: Axé Ilê Obá.

Então os velhos vão ficando, mas ninguém veio para ficar. Minha Mãe Menininha já deixou, mas candomblé é assim, porque nós morremos, mas orixá não. Porque onde existe uma casa de axé, existe família. O herdeiro é o próprio orixá. (Tia Rosinha)

Após a morte de Pai Pérsio em 2010, o Axé Batistini tem sido dirigido por seus filhos mais próximos, Mãe Luizinha de Nanã, Mãe Daniele de Oxum, Pai Gilberto de Ogum, Pai Carlinhos de Odé e Mãe Gui de Iemanjá. Em 2014, a casa foi a primeira a ser tombada como patrimônio cultural do município de São Bernardo do Campo e em 2019, pelo estado de São Paulo¹².

Pai Pérsio iniciou muita gente na região do ABC paulista, entre eles Tonhão de Ogum (Antonio José da Silva), vindo da umbanda, com terreiro aberto em Santo André. Também deu obrigação à Mãe Carmem de Oxum (Carmen de Melo Maciel), que juntamente com seus filhos, Karlito de Oxumarê e Claudinho de Oxum, fundou o Ilê Olá Omi Asé Opô Aràkà à beira da Represa Billings, em São Bernardo. Esse Ilê foi o segundo a ser tombado como patrimônio cultural do município de São Bernardo do Campo, em 2016, e do estado de São Paulo, em 2019¹³.

A herança paulista do axé da Muritiba também se estendeu pela Zona Leste. Em Sapopemba, Mãe Juju de Oxum (Juvergínia Cerqueira de Amorim dos Santos), filha carnal de Seu Nezinho (feita aos 5 anos por Mãe Menininha no terreiro do seu pai e morando em São Paulo desde 1959), abriu seu próprio terreiro, logo após o falecimento de seu pai no início dos anos de 1970.

Além de Pai Pérsio, outra filha de Simplícia do Axé de Oxumarê a se instalar em São Paulo foi Ana de Ogum (Ana Maria Araujo Santos), que em 1977 fundou o Ilê Axé Oju Onirê, atualmente instalado em Taboão da Serra.

A família queto também se amplia pelas constantes visitas a São Paulo de famosos pais e mães de santo de outros estados, como Olga de Alaketo (Olga Francisca Regis), que divide residência entre Bahia e São Paulo, além de outros ebomis que intensificam o fluxo de re-

ligiosos que hoje trafegam por via aérea na rota São Paulo-Rio de Janeiro-Bahia.

Curioso é que, na medida em que as gerações de iniciados vão se formando, as linhagens se entrecruzando e as mudanças de nação se tornando frequentes (em geral por motivos pessoais, mas sempre direcionadas em função dos modelos de maior prestígio), muitos religiosos acabam se filiando, mesmo involuntariamente, a determinadas linhagens. No já citado caso de Wanda de Oxum e Gilberto de Exu, a história das mudanças continua, pois, em 1970, Waldomiro de Xangô, seu pai adotivo, abandonou o rito efon e passou para o Gantois, arrastando consigo toda a sua filiação. Portanto, Wanda de Oxum carrega estas múltiplas identidades: filha de umbandista, raspada no rito angola, casada com um efon, adotada pelo queto da Muritiba através de Tia Rosinha e, finalmente, neta do Gantois. Nela se espelha também a trajetória do candomblé em São Paulo.

Quarta fase: rito queto reafricanizado e outras nações

Além das modalidades de ritos apontadas até aqui, outras vêm ampliando o diálogo e continuamente redefinindo o campo de força e de influência entre as nações e das linhagens.

Da nação jeje, da região de Cachoeira e São Felix, veio o pai de santo Seu Vavá (Valdemar Monteiro de Carvalho), também conhecido como Vavá Negrinha, Vavá do Pó ou Vavá Bom-no-Pó¹⁴, para se estabelecer em São Vicente, litoral paulista, nos anos de 1950, constituindo grande prole de iniciados até sua morte em 1991.

Da mesma região do Recôncavo baiano, iniciado no terreiro Sejá Hundê (Roça do Ventura), pela Gaia-

12. Veja capítulo 5: Ilê Alaketu Aşé Ayrá (Axé Batistini).

13. Veja capítulo 6: Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà.

14. Esse epíteto “do Pó” ou “Bom-no-Pó” era atribuído aos que possuíam conhecimentos sobre a preparação de certos “pós”, também chamados de “zorra”, usando fórmulas secretas que incluíam folhas, raízes, pólvora, minérios, sangue etc., supostamente eficazes para conquistar certos objetivos, em geral prejudiciais a alguém, mas benéficos para quem o usava ou encomendava. O pó em geral era soprado secretamente nas costas de uma pessoa ou no espaço para que sua ação negativa se realizasse. Essa ação, chamada de “queimar”, poderia prejudicar a vida pessoal de um indivíduo, impedir o sucesso de um negócio ou mesmo causar o fechamento de um terreiro rival. Acusações entre religiosos de usarem a zorra para tais finalidades sempre foram muito frequentes no meio do candomblé.

ku Maria Angorense, também veio Tata Fomutinho (Antonio Pinto de Oliveira), que se estabeleceu em São João do Meriti, no Rio de Janeiro, mas que preparou (iniciou) muitos filhos de santo em São Paulo, como Jamil Rachid de Obaluaê, influente líder da umbanda paulista (religião da qual, aliás, nunca se afastou desde sua iniciação em 1960).

No terreiro do Sejá Hundê, também tomou obrigação o paulista Mejitó (Pai) Dancy (Alex Leme da Silva), que havia se iniciado com Mãe Lita (Euzelita Dias Carvalho) no Rio de Janeiro e migrado para a casa de uma descendente do terreiro Cacunda de Yayá em Salvador. Pai Dancy fundou a Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein em Santo André, onde se tornou um divulgador da tradição jeje e iniciou inúmeros filhos com casa aberta hoje em São Paulo, como Mãe Bessem (Edileuza Germano da Silva), do Kue Dan Bira, e Dote Rique de Badagry (Carlos Henrique de Oliveira), do Kue Vodun Azansu e Badagry; ou no Rio de Janeiro, como o Voduno Guttemberg Kpossúcy (Guttemberg Carlos Santos Costa), do Kuê Zoogbodô Vodun Kpó Djehossú. Com a morte de Pai Dancy em 2018, sucedeu-lhe Doné Yara Valadares, tendo a seu lado Abajigã Fábio da Rocha. A Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein foi tombada como patrimônio cultural pelo município de Santo André em 2007 e pelo Estado em 2019¹⁵.

Da nação jeje, na sua variável maranhense, chamada tambor de mina¹⁶, veio o paraense Toi (Pai) Francelino de Xapanã (Francelino Vasconcelos Ferreira). Iniciado no Pará, posteriormente migrou para o Terreiro de Iemanjá, fundado por Pai Jorge em São Luís do Maranhão. Pioneiro da nação mina em São Paulo, Francelino fundou em Diadema a Casa das Minas de Toia Jarina, onde abrigou o culto aos voduns (divindades jejes) e aos encantados (assim chamados os caboclos, turcos e fidalgos) muito populares nas regiões do Pará e Maranhão¹⁷). O desconhecimento dessas entidades no candomblé paulista causou grandes aborrecimentos nos

primeiros tempos de Pai Francelino em São Paulo, quando era acusado de “inventar” uma nação. Toi Francelino faleceu em 2007 e a direção da casa passou para seu pai-pequeno Toy Voduno Marcio Adriano de Boço Jará. Filhos da casa continuam ampliando e consolidando essa nação, como Nochê (Mãe) Sandra Aparecida de Boço Xadantã e Dada Voduno Leonardo de Toy Doçu (Leonardo Tadeu Alves).

A acusação de “inventar” uma nação também já havia sido feita ao pai de santo Bobó de Iansã (José Bispo dos Santos). Nascido na Bahia em 1914, passou por importantes casas em Salvador. No Terreiro Tumbenci, de rito angola, na época de Maria Neném, teria sido indicado para ogã, e no Axé de Oxumarê, rito queto, teria sido iniciado por Mãe Cotinha de Yewa. Migrou para o Rio de Janeiro em 1950, onde frequentou a casa de Joãozinho da Goméia, mas em 1957 acabou se fixando em São Paulo, onde se dizia praticante da nação “bosso-alaqueto” (do tronco iorubá). A acusação feita a Seu Bobó não parece, contudo, resultar do desconhecimento de uma nova nação que chegava, como aconteceria com Pai Francelino, mas da não aceitação de uma variante de uma nação já amplamente conhecida, o queto. Isso não impediu, entretanto, que Seu Bobó fizesse uma grande quantidade de filhos em seu terreiro Ilê Oyá Mesan Orun fundado em 1958 no Guarujá, litoral paulista. Bobó morreu em 1993 e atualmente o terreiro está sob os cuidados de seu filho, o ogã Luis Carlos da Costa de Iansã.

Do xangô pernambucano, também chamado nagô (uma variação regional do rito queto), veio para São Paulo a já citada Mãe Zefinha de Oxum, que conduziu seu terreiro em Santo Amaro até sua morte em 2011, aos 92 anos de idade. Geralda de Iemanjá foi a sua mãe-pequena durante décadas, até se afastar por motivo de saúde. A casa hoje é dirigida por Mãe Dandewamin (Maria das Dores da Silva), filha biológica de Zefinha, e Baba Pingo de Iemanjá (Edmilson Silva dos Santos).

Mãe Zefinha foi também uma divulgadora da jurema, culto às entidades da mata chamadas de mestres, que é feito por meio da ingestão de bebida de mesmo nome e uso de fumaça de cachimbo. Esse culto afro-indígena é muito popular em Pernambuco e na Paraíba, e a jurema instituída na casa por Mãe Zefinha era “de chão” (com uso de maracá), sendo que os assentamentos dos

15. Veja capítulo 4: Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein.

16. Na região do Maranhão e nos estados adjacentes, os cultos afro são popularmente conhecidos como tambor de mina, cujas principais variações são a mina-jeje e a mina-nagô. Ver Pereira (1979) e Ferretti (1986).

17. FERRETTI, 1993.

mestres (“povo da fumaça”) ficavam separados dos demais entidades. Alguns iniciados na jurema por Mãe Zefinha até hoje preservam esse culto, como Pai Guaraci de Oya (Guaracy Lima), que realiza anualmente uma sessão em homenagem ao seu mestre juremeiro (Seu José do Patuí) em sua casa na zona leste de São Paulo.

A linha da jurema, embora tenha sua especificidade, parece ter se desenvolvido em São Paulo aproveitando a seu favor o crescimento da umbanda e do candomblé de angola, nos quais a presença de entidades como caboclos e pretos-velhos tornou popular o uso de bebidas (como vinho) e fumaça nos rituais de passes, bênçãos e curas. No terreiro de candomblé de angola de Mãe Manaundê, por exemplo, existe um quarto específico para os assentamentos da jurema. Com o movimento de valorização da jurema, iniciado sobretudo nas últimas décadas, o que levou inclusive ao tombamento de um importante espaço sagrado de referência a esse culto, o Sítio Acais, em Alhandra, Paraíba, o interesse por essa prática tem crescido em várias regiões, paralelamente ao crescimento de outras expressões de influência indígena, como o Santo Daime. Outra evidência disso é o aumento das pesquisas sobre o tema da jurema e a realização de seminários e debates com acadêmicos e religiosos. A existência de uma Associação Brasileira dos Religiosos de Umbanda, Candomblé e Jurema (Abratu), com sede em São Paulo, é um indicador que a jurema já se coloca ao lado de religiosidades com ampla divulgação nacional.

Do tronco do Sítio do Pai Adão e irmão por parte de pai de Mãe Zefinha, também veio Toninho da Oxum (Antonio Paulino de Andrade) em 1969, estabelecendo-se na zona norte de São Paulo. Toninho fora iniciado em Recife na casa Obá Olufan Orun (Terreiro Senhor do Bonfim) por Lídia de Oxalá (Lídia Alves da Silva) e Zé Romão (José Romão da Costa ou Ojo Okurin), filho consanguíneo de Pai Adão e dirigente do Sítio entre 1936 e 1971. Com a morte de seus iniciadores, Pai Toninho transferiu suas obrigações religiosas para o Sítio de Pai Adão, dirigido desde os anos de 1980 por Manuel Papai (Manuel Nascimento da Costa).

Em 1984, a família nagô em São Paulo recebeu uma das mais ilustres iyalorixás recifenses. Mãe Maria das Dores (Talabydén), iniciadora de Mãe Zefinha, transfere sua casa para cá. A mudança foi empreendida por

seu filho de santo e genro na época, José de Oxalá ou Alabiy (José Gomes Barbosa), que há algum tempo residia em São Paulo, e patrocinada pela ebomi paulista Lúcia Massari. Segundo Alabiy, foram trazidos de Recife os assentamentos de orixás (objetos e insígnias que constituem a representação material dos deuses) sacralizados há muitas décadas, como o de Orunmilá, divindade que preside os jogos divinatórios e cujo culto era pouco conhecido em São Paulo. Conta-se que mesmo em Recife o conhecimento do culto a essa divindade nos moldes africanos era muito restrito, razão dos seus raros assentamentos.

Quando foi um dia, ela [Lúcia] disse:

— Vamos trazer sua Mãe das Dores para cá.

Eu falei:

— Isso é impossível porque levantar uma raiz de 53 anos – minha mãe estava com 78 anos de idade, ela foi iniciada aos 19 anos, estava acostumada com o clima. Eu achava impossível, não tinha nem coragem de abrir Ifá [jogo divinatório] para saber se haveria essa possibilidade. Então escrevi para minha mãe e ela mandou resposta: “Você vai ficar assim muito surpreso, mas Ifá, pela primeira vez, o meu pai quer se levantar [mudar] daqui de Recife”. Ele nunca se levantou antes nem mesmo lá em Recife. Eu achava impossível aquela bagagem se levantar para São Paulo. (Alabiy)

O transporte de Ifá e do terreiro de Das Dores, modernamente realizado por avião, ilustra bem as transformações que nesse período caracterizam o candomblé paulista, cujo “solo” já é considerado propício para receber e se (re)plantar a “raiz” dos mais antigos e famosos terreiros, garantindo, paradoxalmente, aqui, sua sobrevivência muitas vezes ameaçada em seu lugar de origem, como no caso do terreiro de Mãe das Dores, cuja família religiosa em Recife estava praticamente restrita aos membros da própria família consanguínea. Essa situação foi bem diversa, portanto, daquela encontrada aqui pela filha de Mãe das Dores, Zefinha da Oxum, quando nos anos de 1950 passou para a umbanda – o caminho mais frequente para aqueles que queriam iniciar ou dar continuidade à sua trajetória religiosa dentro das religiões afro-brasileiras.

Outra transformação importante no campo das disputas e relações entre as nações e linhagens refe-

re-se ao processo de “reafricanização” do candomblé que alguns pais e mães de santo de São Paulo têm empreendido. Tentando eliminar de suas práticas rituais todo tipo de “sincretismo” ou desenvolvimento considerado inadequado ao culto dos orixás e tomando como modelo deste o que se pratica na África atualmente, esses sacerdotes têm “reconstituído” a nação queto, desconsiderando as transformações que decorrem de sua instalação no Brasil.

Entre os religiosos envolvidos nesse processo pode-se citar Mãe Sandra de Xangô (Sandra Medeiros), iniciada na nação angola por Mãe Luana, neta de santo de Nanã de Aracaju, portanto, sobrinha-bisneta de santo de Mãe Manaundê. Posteriormente, Mãe Sandra migra para o queto até que, em 1983, viaja à Nigéria e realiza rituais com o babalaô Donald Onadelê Epega. Considerava-se filha adotiva dos Epega, com autorização inclusive para usar esse sobrenome; dizia-se iniciadora do “clã Erin Epega” no Brasil. Em seu terreiro, Ilê Lewiwyato, situado em Guararema, nos arredores da capital paulista, buscou criar uma comunidade de culto aos orixás tal qual as que viu em sua viagem à África e segundo os ensinamentos da literatura africanista que utilizava para rever suas práticas. Por isso, não aceitava o termo candomblé para definir o seu ilê, dizia-se adepta da “religião da tradição dos orixás”. Sua casa está fechada, mas sua perspectiva da religião se mantém em seus herdeiros religiosos, como em seu filho Eduardo Logunwá Gehrke, dirigente do Ilê Àṣẹ Ayinla Òpó na cidade de Joanópolis.

Pai Aulo de Oxóssi (Aulo Barretti Filho) foi outro agente desse processo. Iniciado por Mãe Manaundê em 1974, migrou para os quetos baianos do Àṣẹ Opô Aganju e, posteriormente, do Àṣẹ Opô Afonjá. Conciliava o sacerdócio exercido no Ilê Àṣẹ Odé Kitalecy com as atividades de pesquisador e professor de cursos sobre teologia iorubá ministrados na Associação Casa de Cultura Afro-Brasileira (Acacab) e na Fundação de Apoio ao Culto e à Tradição Yorubana no Brasil (Funaculty), entidade que fundou em 1985. Fez viagem à Nigéria, como membro da comissão paulista que participou do III Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás realizado na Universidade Ile-Ife (atual Universidade Obafemi Awolowo). Em 2009, o espaço físico do Ilê Àṣẹ Odé Kitalecy foi desapropriado e os seus “fundamen-

tos” foram transportados para o Ilê Àṣẹ Xangô Ayrá, em Santo André, fundado por Pai Pedro Obairatunbi de Ayrá (Pedro Luiz Caires), que havia se vinculado ao Pai Aulo em 1986. Após o falecimento de Pai Aulo em 2016, nesse terreiro foi assentado o Essá Kitalecy, saudado como ancestral da linhagem no Ipade (ritual a Exu e outras entidades).

Nessa comitiva paulista à Nigéria, além de Mãe Sandra de Xangô e Pai Aulo de Oxóssi, estava, entre outros, o Ogã Gilberto de Exu. Todos eles passaram por cursos de língua e cultura iorubá, cursos esses que propiciaram espaços importantes para o encontro de pessoas e formação de redes de adeptos interessados na ressignificação de práticas religiosas apoiadas em pesquisas feitas dentro ou fora dos espaços acadêmicos.

Rotas religiosas muitas vezes se alteravam a partir desses encontros. Armando de Ogum (Armando Vallado Neto) e Renato da Oxum (Renato Cruz), que eram filhos de santo de Aligô de Xangô, com passagem pela casa de Pai Ojalarê, foram levados por mim à filiação com Sandra de Xangô, por volta de 1985, época em que a conheci quando frequentávamos o curso de iorubá realizado pelo Centro de Estudos Africanos (CEA) da USP.

Outro exemplo é o de Pai Idérito de Oxalufã (Idérito do Nascimento Corral), que fez parte da primeira turma de formados desse curso, em 1977. Pai Idérito pertencia a uma linhagem de grande prestígio, o Gantois, e seu terreiro em Guarulhos, o Ilê Orixanlá Funfun, foi o único em São Paulo citado por Pierre Verger como pertencente à terceira ou quarta geração originária dos primeiros terreiros de candomblé baiano¹⁸. Mas nem por isso Pai Idérito deixou de introduzir em sua casa modificações rituais decorrentes de suas inúmeras viagens à Nigéria, as quais nem sempre eram bem aceitas pela casa-mãe baiana, mas que, segundo ele, eram fundamentais para conduzi-lo até sua origem, a África. Após a morte de Pai Idérito em 1991, um de seus filhos, Carlos de Oxum (Carlos Alberto Camargo) manteve o

18. “Indiquemos também o terreiro Ilê Òrìnsànlá Funfun, instalado em Guarulhos, São Paulo, pelos esforços de Idérito do Nascimento Corral, filho de santo de Menininha do Gantois. Este pai de santo fez, em companhia de um de seus filhos de santo, Tasso Gadzanis, de Ogum, várias peregrinações à África, onde recebeu de Olufon, rei de Ifon, o título invejável de Àwòrò Òsàlúfón” (Verger, 1981, p. 30).

terreiro até sua demolição em janeiro de 2014, ocorrida após uma ordem judicial de despejo. Dois meses antes, o Conselho do Patrimônio Histórico, Artístico, Ambiental e Cultural de Guarulhos havia deferido uma petição pública para o tombamento do Ilê que acabou sendo arquivada¹⁹.

Também fez parte da primeira turma de formados do curso na Acacab, em 1977, Baba Tolomi Ifatide Ifamoroti (Pai Paulo Cesar Pereira de Oliveira), iniciado por Pai Julinho de Oxum (Júlio Pinto Duarte). Em 1980, juntamente com Mãe Neide de Oya (Neide Ribeiro), fundaram o Egbe Awo Ase Ya Mesan Orun na cidade de Ribeirão Preto, interior de São Paulo. A partir dos anos de 1990 fundam, no mesmo local, o Centro Cultural Orunmila e o Afoxé Omo Orunmilá.

Também integrante da chamada “africanização paulista” a partir de curso feito na Funaculty, temos Mãe Sessu (Clarice do Amaral Neves) com seu terreiro de nome Ilê Aşé Palepa Mariwo Sessu, fundado em 1977 junto de seu esposo Pai Jacindê (Antônio das Neves Filho) no bairro de Pedreira, na cidade de São Paulo. Mãe Sessu, depois de anos na umbanda, fora iniciada pelo Baba Obadomeci (Pai Jerônimo de Xangô) e Iya Anidetomi (Mãe Dalva de Oxum) em terreiro na cidade de Santos. Em 1985, Mãe Sessu levou sua filha consanguínea Patrícia das Neves Martines (Iya Ilaiyewomi Olagbode), sucessora no Ilê Aşé Palepa Mariwo Sessu, para se iniciar com Pai Aulo de Oxóssi no Ilê Aşé Odé Kitalecy.

Pai Leo de Logunede ou Baba Ogundare (Leopoldino Alves Campos Sobrinho), com passagem pela umbanda, iniciou-se com Ingelewa (Oswaldo Mariano), originariamente de raiz queto, mas transferido para a

linhagem de Waldomiro Baiano, de raiz efon, que foi, por sua vez, transferido para o Gantois. Participou de cursos de língua e cultura iorubá na USP e viajou várias vezes para a Nigéria, onde passou por ritos de Ifá. No Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, em decorrência desses contatos, realiza iniciações aos orixás, ao culto de Ifá e, mais recentemente, ao culto de egungun assessorado por babalaôs e babajós africanos. Baba Ogundare também evita, tal como Mãe Sandra, denominar sua prática de “candomblé”, prefere o termo “Isesé Ibilê” (religião da terra), uma expressão iorubá que, segundo ele, estaria na base etimológica do termo “candomblé”. Em 2019 a casa foi tombada como patrimônio cultural do Estado de São Paulo²⁰.

Os cursos de língua e cultura iorubá também contribuíram para que muitos professores e sacerdotes africanos (nigerianos) se estabelecessem em São Paulo, dando suporte aos religiosos engajados nesse processo de reafricanização por meio de ensino e iniciação ao oráculo de Ifá, assentamento de divindades, consultorias religiosas etc. Alguns acabaram fundando seus próprios terreiros, como Baba King (Sikiru Salami), que fez pós-graduação na USP e foi professor de iorubá no CEA da mesma universidade. Baba King fundou o Odu-duwa Templo dos Orixás em Mongaguá, litoral paulista, que também funciona como um centro cultural (onde se realizam cursos, intercâmbios etc.) e uma editora. No templo são feitas iniciações aos orixás, Ifá, Iyami Oxorongá e Egungun.

Na mesma linha, o nigeriano Baba Jimi (Ògúnjimi) fundou o Centro Cultural Africano, com instalações na capital paulista e em Arujá, no qual realiza palestras, cursos de iorubá e Ifá e intercâmbios culturais e religiosos com templos e autoridades iorubás da Nigéria.

Uma marca desses sacerdotes nigerianos e dos brasileiros envolvidos nesse processo de reafricanização é a prática e divulgação do culto de Orunmilá-Ifá como meio de acesso a um conhecimento oracular codificado, por meio do qual, acreditam, seria possível reorientar certas concepções do candomblé no Brasil, resgatando-o de seus possíveis descaminhos em relação às práticas africanas. Nessa linha, muitos terreiros têm sido

19. Segundo consta no Diário Oficial do Município de Guarulhos (DOM/GRU) de 10 abr. 2015: “Deliberação n. 1/2015 – O Conselho Municipal do Patrimônio Histórico, Artístico, Ambiental e Cultural do Município de Guarulhos (CMPHAACMG), no exercício das atribuições que lhe são conferidas e considerando resolução tomada em sessão extraordinária de 24 de março de 2015, no que diz respeito ao Processo Administrativo n. 74144/2013, do requerente José Lumen Pereira de Melo e Yonar Menezes Machado, delibera: Artigo 1º – O Egrégio Colegiado delibera por unanimidade, pelo indeferimento do pedido de tombamento do Templo Afro Brasileiro de Candomblé “Ilê Orisanlá Fun Fun”, outrora situado à Rua Jutaf, 1.890, antigo 251, Cidade Parque Alvorada, Guarulhos, bem como seu registro imaterial, como Patrimônio Cultural do Município de Guarulhos. Artigo 2º – Esta deliberação entrará em vigor na data de sua publicação”.

20. Veja capítulo 7: Ilê Afro-Brasileiro Odé Lorecy.

denominados Egbe Ifá (Comunidade ou Templo de Ifá), mostrando sua proximidade com essa concepção.

O culto de Egungun (espíritos dos antepassados), conhecido como uma prática restrita a algumas famílias de afrodescendentes na Bahia, sobretudo na Ilha de Itaparica, somente em épocas recentes foi difundido para outras regiões, como Rio de Janeiro e São Paulo. Em 1999, assisti à festa de assentamento de Baba Egum de Joãozinho da Goméia realizada no terreiro de Omin-darewa (Mãe Gisele Cossard Binon). Em Diadema, região da Grande São Paulo, nos anos de 1970 foi fundado o Ilê Egungun Obá Nilê para cultivar o espírito ancestral do bisavô de uma filha de santo de Joãozinho da Goméia, Menakenã. Inicialmente, ojé (sacerdote) Ademir foi o responsável pelo culto que, por volta de 1999, passou para o ojé Otunkwekwe (Josué Francisco da Silva), também conhecido como Zu, casado com Dona Diva, herdeira do templo de Menakenã. O Obá Nilê fechou em 2015 e ojé Juninho, filho biológico de Dona Diva, abriu uma casa em Peruíbe em 2018, onde ojé Zu continua participando do culto aos ancestrais familiares.

Se a umbanda asfaltou a estrada de terra por onde o candomblé passou, não podemos dizer que o crescimento desta religião se fez em detrimento daquela. Ao contrário, a umbanda e o candomblé se beneficiaram mutuamente da visibilidade que ambas adquiriram na esfera pública, até mesmo porque nem sempre as fronteiras que separam essas modalidades de culto são fáceis de identificar nos arranjos específicos existentes em cada terreiro e em cada trajetória sacerdotal.

Figura lendária da memória e resistência da umbanda paulista foi Pai Jau (Euclydes Barbosa), que se tornou sacerdote após encerrar carreira como jogador de futebol nas décadas de 1930 e 1940. Nascido em 1909 e falecido em 1988, a popularidade que conquistou nos estádios de futebol foi direcionada para a umbanda, tendo sua vida inspirado a criação de um personagem humorístico em programa de rádio. Os relatos das perseguições policiais sofridas por Pai Jau exemplificam as dificuldades de ser negro e umbandista no período em que viveu.

Muitos umbandistas que também se iniciaram no candomblé optaram por ficar em sua religião original, tornando-se agentes importantes na sua organização e

difusão. O já citado Pai Jamil Rachid de Omolu fundou em seu terreiro, Templo Espiritualista de Umbanda São Benedito, a União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, que durante mais de meio século promoveu uma concorrida festa em homenagem à São Jorge e Ogum no Ginásio do Ibirapuera e organizou a festa de Iemanjá na Praia Grande, o maior evento religioso afro-brasileiro de São Paulo.

Pai Ronaldo Linares, vindo da linhagem de Joãozinho da Goméia, por meio do seu terreiro Casa de Pai Benedito de Aruanda, criou a Federação Umbandista do Grande ABC, que anualmente organiza a Festa de Iemanjá nas praias de Mongaguá. Pai Ronaldo é um dos principais divulgadores da obra de Zélio de Moraes, apontado como o fundador da umbanda por muitos religiosos.

Pai Varella (Juberly Varella) é outro sacerdote muito lembrado pelos umbandistas paulistas por seu trabalho frente ao Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (Souesp).

Coube, ainda, às federações e à atuação de seus líderes, a criação de espaços reservados na natureza com mata, cachoeira, lagos, pedreira etc. destinados ao culto das entidades espirituais, como o Cantinho dos Orixás em Nazaré Paulista, o Vale dos Orixás, em Juquitiba, organizado pela União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, e o Santuário Nacional da Umbanda – Vale dos Orixás, em Santo André, organizado pela Federação Umbandista do Grande ABC. Esse Santuário foi reconhecido em 2019 como bem imaterial do Estado de São Paulo pelo Condephaat²¹.

A ação dessas federações umbandistas foi importante para resguardar os terreiros de perseguições e garantir proteção legal e alguns direitos mínimos no exercício das atividades religiosas.

Atualmente, a umbanda paulista, em sua diversidade de vertentes, desfruta de grande legitimidade na formação de quadros sacerdotais com repercussão nacional e internacional e no estabelecimento de vínculos culturais e sociais, para além do âmbito religioso.

O Templo Guaracy do Brasil, fundado em 1973 por Carlos Buby (Sebastião Gomes de Souza) com sede em

21. Veja capítulo 8: Santuário Nacional da Umbanda.

São Paulo, possui filiais em outras cidades brasileiras e na Europa e nos Estados Unidos. Tem sido um dos principais agentes no processo de internacionalização desse culto.

O Terreiro Mãe Guacyara de Mãe Dagmar Rivieri e Pai Saulo Garroux foi o ponto de partida para a criação da Casa do Zezinho, uma organização social sem fins lucrativos fundada em 1994 para prover desenvolvimento a crianças e jovens de baixa renda. Essa organização é um dos projetos sociais de natureza laica mais bem-sucedidos, tendo sua origem na umbanda.

Francisco Rivas Neto, falecido em 2018 e conhecido como Mestre Arapiaga, fundou a primeira Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), que funcionou entre 2003 e 2016. Foi um projeto inédito de curso superior de teologia no âmbito afro-brasileiro, reconhecido pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC).

Rubens Sarraceni, falecido em 2015, fundou o Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda e foi autor de dezenas de livros psicografados. Foi um divulgador da umbanda relacionando-a à possibilidade de transmissão de conhecimentos via psicografia, um campo em geral associado ao espiritismo kardecista.

O candomblé e a umbanda tornaram-se, assim, as duas modalidades mais conhecidas do campo religioso afro-paulista, não sendo possível descrever a dinâmica desse campo sem mencionar o movimento de solidariedades e disputas existentes entre essas modalidades religiosas, como veremos.

REPRESENTAÇÃO E CONJUGAÇÃO DAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS

Vimos que a formação do candomblé em São Paulo se faz num processo dialógico entre suas múltiplas referências rituais de origem (vindas da Bahia e do Rio de Janeiro, além de outros estados), expresso em termos de identidades elaboradas por nações, linhagens e terreiros. Pode-se acrescentar, ainda, que a base sobre a qual tal processo se assenta é a umbanda, já consolidada por ocasião da chegada dos primeiros fluxos migratórios e, portanto, a primeira (e principal) interlocutora do candomblé no campo religioso afro-paulista na cidade.

Observando como se constroem as diferenças entre a umbanda e o candomblé, é possível entender o sentido do trânsito entre essas religiões e, principalmente, verificar a manipulação das tradições religiosas resultantes da inserção dessas duas religiões num campo religioso pleno de opções.

Primeiramente, é bom lembrar que a umbanda e o candomblé não podem ser considerados totalidades expressivas em si, mas conjuntos de elementos culturais sobre os quais os grupos religiosos operam a construção das semelhanças e diferenças que os identificam, aproximam ou afastam. Alguns desses elementos mais significativos, porque normatizam os cultos, podem ser descritos a partir do seguinte quadro que, evidentemente, não dá conta de todos os elementos dos cultos, mas representa um “modelo” no qual idiosincrasias dos terreiros inserem ou excluem elementos.

A eleição de traços escolhidos como sinais diacríticos que demarcam fronteiras e estabelecem identidade segue, contudo, determinados processos que fazem deste quadro apenas um modelo que permite visualizar aquele modelo *da* e *para* a realidade de que fala Geertz²², ou seja, um modelo, ou patrimônio religioso, no qual, ou através do qual, as diferenças reais são continuamente elaboradas, experimentadas e definidas pelos grupos religiosos que, como os “membros de qualquer instituição em processo, porque imersos na própria dinâmica social, não percebem, por vezes, nitidamente, os momentos ou os sutis estágios das modificações de que participam”²³. A tomada de consciência das diferenças realiza-se, pois, de uma forma particularizada para cada grupo ou pessoa segundo as suas formas participativas no universo religioso. Nesse processo conta muito a porta pela qual cada pessoa entra para a religião e as janelas que depois vão se abrindo, dando acesso à compreensão das outras religiões em função da sua própria e daquilo que se absorve do que é visto. Quando em 1979 tive meu primeiro contato com uma umbanda cruzada com candomblé, no terreiro de Pai Airton do Ogum, localizado no Tremembé, achei que esse era o *modelo* de culto das religiões afro-brasileiras em geral, porque a quantidade de informações necessárias para o aprendizado

22. GEERTZ, 1978, p. 107.

23. LIMA, 1977, p. 19.

PANTEÃO

Candomblé: Predomínio de número menor de entidades circunscritas às divindades de origem africana (orixás, voduns, inquices), erês (espíritos infantis) e, eventualmente, caboclos (espíritos ameríndios).

Umbanda: Predomínio de um número maior de entidades agrupadas por linhas ou falanges, como as dos orixás, caboclos, pretos-velhos, erês, exus, pombagiras, ciganas, marinheiros, Zê Pilintra, baianos etc.

FINALIDADES DO CULTO ÀS DIVINDADES

Candomblé: Serem louvadas, aproximação dos homens às divindades; equilíbrio e fortalecimento do homem.

Umbanda: Desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades (da escala mais baixa, representada pelos exus, à mais alta, representada pelos orixás), influência do kardecismo.

TRANSE

Candomblé: Declarado inconsciente e legitimamente aceito só após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.

Umbanda: Declarado semiconsciente e permitido para um número maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel.

INICIAÇÃO

Candomblé: Condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período; raspagem total da cabeça; sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.

Umbanda: Existe, mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; *camarinha*: segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça (não obrigatória), sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do *batismo*, realizado na cachoeira, no mar ou por meio de entregas de oferendas na mata.

PROCESSOS DIVINATÓRIOS: MODOS DE COMUNICAÇÃO COM OS DEUSES

Candomblé: Predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai de santo (sem necessidade do transe), que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.

Umbanda: Predomínio do diálogo direto entre os consulentes e as divindades que dão “passes” ou receitam trabalhos.

HIERARQUIA

Candomblé: Estabelecida a partir do tempo de iniciação e da ocupação de cargos religiosos definidos. Fundamental na organização sociorreligiosa do grupo.

Umbanda: Estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias. Importância de ordem burocrática.

MÚSICA RITUAL

Candomblé: Predomínio de cantigas contendo expressões de origem africana. Acompanhamento executado por três atabaques percutidos somente pelos alabês (iniciados do sexo masculino que não entram em transe).

Umbanda: Predomínio de pontos cantados em português, acompanhados por palmas ou pelas curimbas (atabaques), sem número fixo, que podem ser percutidos por adeptos (curimbeiros) de ambos os sexos.

DANÇA RITUAL

CANDOMBLÉ: Formação obrigatória da “roda de santo” (disposição dos adeptos na forma circular que dançam em sentido anti-horário).

Predomínio de expressões coreográficas pré-estabelecidas, que identificam cada divindade ou momento ritual.

UMBANDA: Não obrigatoriedade da formação da “roda de santo”. Disposição dos adeptos em fileiras paralelas. Predomínio de uma maior liberdade de expressão da linguagem gestual nas danças que identificam as divindades.

de uma única modalidade de culto é tão grande que nem sempre os adeptos têm condições (ou interesse) de conhecer outras denominações para compará-las e relativizar os conceitos, além dos próprios estereótipos que os grupos criam para se identificarem. Com o pas-

sar do tempo e a ida frequente a outros terreiros, inclusive já como pesquisador, essas diferenças puderam ser mais bem sistematizadas e compreendidas (minimizando, inclusive, o usual etnocentrismo que caracteriza cada grupo religioso ao classificar o outro).

Vejamos algumas opiniões sobre essas diferenças. Para Tonhão de Ogum, ex-umbandista e hoje pai de santo do candomblé, o que separa esse culto da umbanda

é a língua, o ritual que a umbanda não tem, matança, sacrifício, iniciação; isso se dizer que tem é mentira. A umbanda tem cânticos, orações da igreja católica, defumação, lavagem da cabeça na cachoeira, velas de diversas cores, charutos. A umbanda não tem o direito de fazer matanças nem de tirar o cabelo da cabeça de ninguém porque eles não passaram por isso e não aprenderam isso. Então, se fazem é de ousadia, como uma pessoa que eu fiquei sabendo [cuja] mulher, que frequentava a umbanda, levou ainda com o quelê [colar de iniciação] no pescoço para seu terreiro. Chegando lá, o guia da umbanda veio e falou que estava tudo errado e tirou o quelê. Isso não foi um orixá, porque orixá respeita; isso foi a matéria sem um pingo de fé. E o rapaz está arrasado hoje, e a umbanda não deu nada para ele... (Tonhão de Ogum)

Como se vê, entre as diferenças apontadas como elementos de distinção sobressai a existência, no candomblé, de rituais que não existem ou que, pensa-se, não deveriam existir na umbanda, entre eles a iniciação. De fato, a iniciação no candomblé consiste na única via de acesso à religião, tendo na matança (sacrifícios de animais) o seu ponto máximo. O caso do quelê, citado por Tonhão de Ogum, parece ser emblemático. O quelê, colar feito de contas, amarrado ao pescoço do iaô por ocasião da iniciação e usado por ele durante certo tempo, simboliza, entre outras coisas, sua submissão a seu orixá, pai de santo e terreiro. Somente o pai de santo poderá retirar-lhe o colar, num ritual chamado “Queda do quelê”. Já na umbanda, ingressa-se por meio do desenvolvimento mediúnico, sem a necessidade da iniciação que, embora exista, difere daquela realizada no candomblé, não sendo um ponto sobre o qual o grupo se estrutura.

Na umbanda não se pensa, por exemplo, em questionar a legitimidade de um pai de santo acusando-o de não ser feito (iniciado), coisa frequente no candomblé. Isso ocorre porque na umbanda, o peso da filiação sacerdotal advinda da iniciação – ritual pouco valorizado – não tem representado possibilidades de acréscimo ou garantia de prestígio religioso. Assim, quando o guia da umbanda arranca o quelê do pescoço do iaô, contesta o conhecimento ritual do pai de santo que o colocou,

desafiando abertamente sua autoridade e o valor da iniciação que está ali representada. Na oposição guia/orixá, presente nesse caso, percebe-se a rivalidade entre formas de estruturação, reprodução e preservação de poder dos dois sistemas religiosos. Ou seja, a umbanda, na medida que se opõe a certos rituais do candomblé e ressignifica outros, propõe, manifestamente ou não, uma desarticulação do sistema hierárquico de filiação no qual se baseia a estrutura de poder e a reprodução do candomblé, assentada na iniciação. Mãe Ilda, da Tenda de Umbanda Ogum de Lei, explica a razão pela qual a umbanda não enfatiza a iniciação:

Eu acho que a gente, para ser médium, pai ou mãe de santo, não precisa ter esse negócio de fazer matança. Não sei, cada religião tem a sua... A minha, principalmente eu, não faço, não tenho camarinha, não tenho preparação, porque eu acho que a pessoa quando tem o dom de ser, é; eu não vou falar para ele... forçar ele a ser quando não tem que ser. Então eu tenho aqui minhas obrigações: na Quinta-feira Santa recolho os filhos, faço banho de amaci; na Sexta-feira tiro eles. Agora, esse negócio de bori e matança, não faço, não tenho camarinha... Tenho meus rituais. Faço abertura dos trabalhos, canto os pontos, tenho corimba, faço defumação, faço tudo. Aí, quando canto, eu olho para os meus orixás, que estão no meu terreiro, e peço a eles que me deem força, que me ajudem, me deem bastante iluminação para que eu possa dar aquilo que vem em mim. (Mãe Ilda)

Por outro lado, como muitas pessoas saem da umbanda para se submeterem à iniciação no candomblé, o diálogo entre essas denominações buscará compatibilizar suas diferenças reinterpretando muitos dos seus preceitos. No candomblé, só após sete anos de raspado, um iaô torna-se ebomi (mais velho), podendo abrir seu próprio terreiro e raspar (iniciar) filhos de santo. Assim, em muitos casos nos quais o umbandista, sendo sacerdote na sua religião, resolve se iniciar no candomblé, os anos passados na umbanda acabam sendo considerados como tempo de iniciação, permitindo-lhe desfrutar do *status* de ebomi logo após sua feitura²⁴. Na lin-

24. Esse procedimento, contudo, é bastante criticado pelos que se submeteram à iniciação nos moldes do culto e esperam sete anos para se tornarem ebomis.

guagem do povo do candomblé, essas pessoas foram “feitas com cargo”, o que significa dizer que não estão presas a preceitos tão rigorosos como aqueles que devem observar os iaôs em geral. Isso permitiu que muitos religiosos da umbanda (principalmente aqueles que já eram chefes de seus próprios terreiros) pudessem se iniciar no candomblé sem causar grandes traumas à sua autoridade sacerdotal perante o grupo religioso de origem, que com o tempo acaba, em geral, também aderindo ao novo rito. É o caso de Aligoã de Xangô, adepta da umbanda durante 20 anos, “raspada com cargo” por Pai Ajaoçi de Nanã:

Minha dofona, Aligoã, eu raspei com cargo, porque ela já tinha 20 anos de umbanda, então eu falei: “Você não pode raspar como iaô, então eu vou te dar 14 búzios, assentar seus dois Exus e te dar teus santos pra que você leve embora; agora, ebós e trabalhos particulares você faz por tua conta; agora, iaô você me chama para raspar.” (Pai Ajaoçi de Nanã)

Assim, é comum nos terreiros de São Paulo, principalmente naqueles em fase de transição de uma modalidade para outra, presenciarmos o convívio das duas categorias de adeptos: aqueles que são “da umbanda” e aqueles feitos no “candomblé”. “Trabalhar” nas várias linhas apresenta-se, aliás, como uma forma de garantir a sobrevivência do terreiro através de um leque maior de opções de culto e de atendimento oferecido aos seus frequentadores, mesmo porque a mudança da umbanda para o candomblé não se faz abandonando por completo os antigos rituais, ainda que publicamente assim o pareça. Quando, por volta de 1981, fui padrinho de batizado de uma iaô no terreiro de candomblé de Mãe Aligoã de Xangô e, pela primeira vez, entrei num roncô (quarto reservado onde ocorrem as iniciações), testemunhei que o ritual ali desenvolvido e restrito a poucas pessoas tinha fortes conotações de batizados umbandista e católico. Eu e a madrinha seguramos uma vela acesa sobre a cabeça raspada da iaô, enquanto a mãe de santo untava-a com óleo e sal, cantando:

Ó Rio Verde; Ó Rio de Jordão / São João batizou Cristo;
Cristo batizou São João / Oi! Viva o batizado de São Cosme
e Damião / Batizando esses filhos, com a fé de Oxalá / Pedindo a todos os santos e a mãe Iemanjá.

Outro importante ponto de contato entre umbanda e candomblé diz respeito à interpretação da natureza mítica de seus panteões, principalmente porque eles se sobrepõem, e o trânsito de uma religião para outra implica, também, uma resignificação da percepção que se faz das entidades recebidas e o que fazer com elas na nova religião.

Em geral, o povo de santo do candomblé refere-se aos umbandistas como “cultuadores de eguns” (espíritos dos mortos), tidos como inferiores aos orixás, os quais são vistos como representações das forças (energias) da natureza.

Já a concepção que os umbandistas têm de suas entidades, fortemente influenciada pelo kardecismo, é que são espíritos que se encontram em diferentes níveis de evolução cármica. São classificados em dois níveis: os de luz e os das trevas. De um lado estão os orixás, conhecidos pelos mesmos nomes com que são chamados no candomblé, e, do outro, os “catiços”: exus, pombagiras, baianos, ciganos etc. Uma categoria intermediária seria a de caboclos e pretos-velhos. Em geral, esses espíritos viriam à Terra basicamente para “trabalhar”, diferentemente dos orixás do candomblé, que viriam para dançar e serem homenageados pelos seus filhos.

A passagem do umbandista para o candomblé representa também uma reorientação de sua compreensão sobre a natureza das divindades. Em geral, tem-se na figura do caboclo um intermediário que separa e aproxima as duas religiões. No candomblé, frequentemente, a possessão pelo caboclo é aceita somente depois de completado um ano de iniciação do iaô, momento, aliás, em que lhe é retirado o contra-egum (fio de palha trançado usado no braço, cuja finalidade é dar proteção contra os eguns). A incorporação do caboclo costuma ser vista, nos terreiros queto, como uma “concessão”, pois no modelo “mais puro” de candomblé (como idealmente se veem esses terreiros) não deveria existir caboclo²⁵.

A presença do caboclo no candomblé responde, contudo, a uma necessidade – do grupo e do público em geral – de acesso mais direto às entidades, pois o orixá em geral não fala publicamente, estando longe daque-

25. Sobre a presença do caboclo no candomblé, ver o trabalho de Jocélio Teles dos Santos (1995).

la figura mais popular e sem-cerimônias que é o comportamento ritual costumeiro do caboclo. Mãe Neuza de Oxóssi, ex-umbandista e atualmente chefe de um terreiro de candomblé do rito queto, explica assim a presença do caboclo em seu terreiro:

Na minha casa tenho caboclo, sim; porque, veja bem, minha formação era umbandista; o candomblé não tem esse lado, pode dar passagem aqui no Brasil. Lá na África, só existe orixá. Na minha casa, tem caboclo porque o santo não fala, ele traz a mensagem, mas ele não fala, a não ser com ogã ou equede e muito baixinho, ele não fala em público, em voz alta. E as pessoas vão buscar no candomblé uma palavra de conforto, um amparo. Então eu sou mãe de santo do candomblé, mas para conforto da comunidade a gente tem que abrir mão e usar este escravo do santo que é o caboclo.

No candomblé do rito angola, por outro lado, a figura do caboclo desfruta de grande prestígio, tendo, inclusive, alguns caboclos (como o “Seu Pedra Preta” de Joãozinho da Goméia) se tornado tão populares quanto certos orixás de famosos pais e mães de santo. Mas mesmo no rito angola – frequentemente relacionado ao candomblé de caboclo – a figura do caboclo pode ser vista por alguns, ainda, como uma degeneração do rito banto “puro”. É o que se percebe, por exemplo, na disputa citada pelo ogã Gilberto de Exu entre Joãozinho da Goméia e Ciríaco; embora ambos pertencessem ao rito banto, Ciríaco se autodenominava “congo” porque não recebia caboclo. Ou seja: sendo o caboclo uma entidade ameríndia, brasileira, não africana, não poderia ser cultuado no candomblé banto, pois este também tem sua origem na África. Daí a necessidade de se excluir o caboclo para reforçar a identidade dos orixás (“africanos”) do candomblé, ou então de reinterpretá-lo no candomblé para torná-lo diferente daquele que baixa na umbanda.

Para o pai de santo Matambalessi (do rito angola), os caboclos seriam espíritos que “tiveram mãe e família, foram eguns e passaram pelo mundo dos orixás”, os quais seriam “semideuses, filhos da natureza”. Assim, pode-se pensar que o mundo dos caboclos e dos orixás se interpenetram, ou ao menos se avizinham, permitindo aproximá-los ou afastá-los, a partir do seu comportamento ritual.

No candomblé, o caboclo que vem é mais evoluído para as coisas da natureza. Na umbanda, eles são mais da parte do catolicismo, é mais rezador, curador, benzedor, ensina rezas e simpatias, canta pontos com nome de santo. No candomblé, eles cantam samba-de-roda e coisas da natureza deles. (Pai Matambalessi)

O caboclo que passa para “as águas” do candomblé deverá, portanto, aprender um novo código ritual de comportamento.

Algumas modalidades de rito mais comprometidas com a noção de pureza ritual não aceitam, contudo, essa transposição de divindades de um panteão para outro, mesmo que “redoutzinadas”. É o caso de alguns terreiros do rito queto reafrikanizado. Quando, em 1988, o pai de santo Reinaldo de Oxalá resolveu se filiar ao terreiro de Pai Armando de Ogum – filho por adoção da já citada Mãe Sandra de Xangô, uma das líderes do movimento de reafrikanização em São Paulo –, uma das imposições feitas pelo novo pai de santo foi a exclusão do caboclo João Boiadeiro, que incorporava em Reinaldo e cujo culto não era aceito na nova família religiosa. Essa imposição causou grandes problemas e forte oposição por parte dos filhos de santo de Pai Reinaldo, os quais eram muito apegados ao boiadeiro e não viam com bons olhos a proibição do seu culto. Decidiu a partida do boiadeiro, foi feito um “toque” (festa) para comunicar à entidade a necessidade de sua partida e iniciar os rituais de despacho. Nessa noite, eram inúmeras as filhas de santo que choravam pelos cantos do terreiro. Reproduzo aqui partes do meu diário de campo para caracterizar um pouco o clima no qual se processam tais modificações rituais:

É interessante documentar esta casa na medida em que Pai Reinaldo e seu irmão de santo estão pretendendo tomar a mão de Armando e, portanto, adotar o ritual queto reafrikanizado. Chegamos às 20h15. O barracão de Reinaldo foi modificado. Está mais amplo. No centro do terreiro, a quartinha e o prato de farofa para Exu. Há uma vela acesa também. Logo o Armando vai acabar com ela “porque no queto Exu só come obi”. Começa o toque: “E marabô etc.”. Entra Reinaldo (calça branca, torço na cabeça, colar de ebomi, pano na cintura). É seguido por nove filhos de santo. Depois de despachado o padê, Reinaldo puxa cantiga de atin e sopra

pemba. Dá um pouco a Armando para que este sobre também. Armando faz uma cara irônica. Deve estar achando pemba coisa de umbanda, ou lembrando seu tempo no terreiro de Aligoã. A pemba é outra coisa que deverá cair logo. Canta-se para Ogum, Oxóssi e Oxum. Presença de dois iaôs de quelê, um rapaz de Iemanjá e uma mulher de Iansã – fiquei sabendo que esta é aluna de Ciências Sociais... Intervalo: fotografo o assentamento do caboclo. Registro para a posteridade. Fim do intervalo: “Xeto marumba xeto”. Começa o toque para caboclo. Reinaldo não demora muito para virar no boiadeiro. Seu barravento é rápido. Uma vez virado, tiram-lhe o torço, os sapatos e é recolhido para vestir. De volta já vestido, cumprimenta alguns pontos da casa, dança muito pouco. Boiadeiro discreto, esse, ou estará muito triste? Logo vai para perto do seu assentamento. Aí passa a atender o público que leva carteira de trabalho, pedaços de papel com nomes, roupas velhas de doentes, enfim, vários objetos para serem benzidos na esperança de que, pela graça da fé, o caboclo possa talvez modificar o destino dos seus portadores. Cheiro forte de abô. Lembranças dos tempos de boiadeiro na casa de Ojalarê. Saudades da sutileza da fé. Enquanto o boiadeiro atende, continua a roda no barracão. Agora já são mais três caboclos virados nos filhos de santo de Reinaldo. Será que a reafricanização fará que tudo isso desapareça? Agora o boiadeiro atravessa o barracão acompanhado por um cambono. Tenta provocar o transe num rapaz. Uma mulher ao meu lado entra em transe de orixá e depois de caboclo. Vejo perto de mim um rapaz tomar passe. O caboclo pede para ele tirar os sapatos, relógio, pulseira etc. Leva-o para o centro do barracão. Dança. O rapaz movimentava-se como quem vai incorporar uma entidade. Outros caboclos formam um círculo ao seu redor. A fisionomia do rapaz altera-se cada vez mais: os atabaques parecem entrar-lhe pelos ouvidos, o peito incha, respiração acelera. O transe acontece. O caboclo incorporado no rapaz é levado para dentro. Volta com um pano amarrado no peito. Seus gestos ainda não são seguros, falta à entidade a gesticulação articulada que virá aos poucos, com a elaboração da sua identidade mítica que, nesse momento, se exercita. Sinto vontade de tomar um pouco de vinho dos caboclos... Agora os caboclos são convidados a irem embora. O toque termina cantando para Oxalá, nesse momento alguns orixás vêm. (Quinta-feira, 1 de setembro de 1988)

Armando contou-me que o boiadeiro naquela noite pediu a ele, como condição para ir embora, o sacrifício de um boi. Mas na impossibilidade de ser dado um boi, ele se contentou

com quatro bodes. O diálogo parece ter sido muito interessante. O boiadeiro perguntou por que ele tinha que ir embora se Oxalá era uma coisa e ele outra. Perguntou ao Armando se ele também não era brasileiro e que muitas coisas que eram feitas na África, no Brasil seriam consideradas erradas. (Continuação do relato feito em 5 de setembro de 1988).

O que me pareceu muito claro nesse toque foi o tom de desafio que os caboclos incorporados nos filhos de santo de Reinaldo demonstraram a partir dos frequentes transe que provocaram nas pessoas presentes, inclusive no rapaz que, mais tarde eu soube, estava ingressando no terreiro, o qual, de acordo com o rito que Pai Armando estava tentando implementar ali, não deveria mais permitir o transe daquelas entidades. Os caboclos, ao provocar a passagem de outros caboclos, simbolicamente tentaram demonstrar sua força e legitimidade num protesto contra as modificações que os desqualificariam como entidades com poder e axé para resolver problemas e garantir sua própria continuidade. Essas modificações foram, contudo, levadas adiante pouco tempo depois, quando a casa de fato se reafricanizou e “despachou” seus caboclos.

Se, entretanto, o caboclo é o divisor de águas, estando em geral presente de modo diferenciado tanto na umbanda como no candomblé, outras entidades como pretos-velhos (e exus e pombagiras com comportamento de umbanda) sofrem sérias restrições para serem transpostas para o candomblé, principalmente por estarem muito associadas à identidade umbandista, o que não significa dizer que o culto a essas entidades não possa ocorrer nos terreiros que se professam como sendo de candomblé. Nesse caso, ele se faz dentro de arranjos que não afetem demais a identidade religiosa do grupo e da pessoa.

O pai de santo Tonhão de Ogum, saído da umbanda para o candomblé (do rito queto, família da Muritiba), ainda hoje faz anualmente uma festa para o seu Exu, chamado Tiriri Lonã. Numa dessas festas, ocorrida no Dia de Finados de 1988, em seu terreiro em Santo André, pude observar Pai Tonhão incorporado nessa entidade. O terreiro enfeitado com grandes capas vermelhas penduradas na parede e com uma fraca iluminação de lâmpadas da mesma cor criava um clima apropriado para o desenvolvimento dos rituais. Seu Tiriri

usava uma longa capa preta forrada de veludo vermelho e uma cartola preta. Fumava grandes charutos enquanto dançava com seu tridente de ferro. Mãe Elizabete, esposa de Tonhão, que incorporava sua pombagira, bebia champanhe e fumava, acompanhando a dança de Exu e agitando sua capa de organdi vermelho. Logo outros exus e pombagiras foram chegando, dando à festa um clima agitado e – como é costume nesse tipo de ritual – muito erotizado, com incorporações violentas e danças frenéticas. Exus e pombagiras atendiam ou simplesmente conversavam com a assistência que lotava o terreiro.

Quando posteriormente indaguei Pai Tonhão sobre o significado dessa festa típica da umbanda ser realizada num terreiro de candomblé queto, ele respondeu:

Eu sou filho de Ogum, eu posso dar [incorporar] Exu. E eu não recebo um Exu brasileiro, eu recebo um Exu africano que se chama Tiriri Lonã. Então, eu não estou saindo fora do candomblé. Exu é orixá. No caso da pombagira, ela tem um nome. Chama pombagira em brasileiro, mas em nagô ela tem um nome. É um Exu feminino. O que você faz na sala aparentemente é um Exu, mas o que você faz lá dentro na hora das oferendas é totalmente diferente. (Pai Tonhão)

Também no terreiro queto de Doda de Ossaim, uma vez por ano, em geral na Sexta-feira Santa, pode-se assistir à abertura de “curas” (pequenas incisões feitas na pele com um instrumento cortante para “fechar o corpo”; também chamadas “aberês”) feitas nos filhos de santo da casa. Costumeiramente, esse ritual é realizado por Pai Jacinto, preto-velho de Doda, ainda do seu tempo de umbanda. Doda reconhece que aquela entidade não pertence ao candomblé mas que, por outro lado, pertence à sua trajetória de vida religiosa, constituída de experiências e etapas que nem sempre podem ser descartadas ou refeitas segundo os modelos de rituais estabelecidos pelos ideais de ortodoxia ou de acordo com as várias expectativas dos diferentes grupos que compõem seu terreiro que, aliás, abriga desde ex-umbandistas até intelectuais e professores universitários.

Respeito a umbanda: uma vez por ano, eu faço umbanda, mas é uma coisa privada da casa; é quando eu recebo preto-velho, toda Sexta-feira Santa, para as pessoas que ele está acos-

tumado a tratar há vinte e dois anos e eu acho que não é o candomblé, uma hierarquia de uma religião, que pode terminar uma coisa que começou assim há tantos anos. É uma vez por ano, não é a portas abertas; eu não toco seguido, às segundas, quartas e sextas-feiras, você me pega de preto-velho... não porque eu não quero, mas ele não me pega. (Pai Doda)

Como se percebe, no caso de Tonhão, é a proximidade com a África, lugar aliás já visitado por ele, que fornece o critério de inclusão de sua festa de Exu na categoria do candomblé. Já para Doda, sua identidade de membro de candomblé se baseia na frequência (periodicidade) com que se realizam os cultos a cada divindade de um panteão discriminado. Portanto, as clivagens que marcam o diálogo entre a umbanda e o candomblé são muitas e é preciso considerá-las no seu contexto.

Sob essa mesma perspectiva, pode-se entender os conceitos de “nações” e de “linhagens” que definem, no candomblé, os grupos religiosos em modalidades de rito e em relações de parentesco mítico, respectivamente.

O termo “nação” alude aos grupos étnicos dos africanos escravizados trazidos para o Brasil e que aqui continuaram praticando em conjunto sua religião de origem nas comunidades dos terreiros, transformados assim em centros aglutinadores das várias tendências dos cultos africanos, principalmente dos nagô, jeje e banto. O termo nação, embora encerre uma nítida referência a grupos étnicos africanos, perdeu, no Brasil, suas possíveis fronteiras iniciais, designando muito mais um conceito religioso de referência²⁶.

Assim, no candomblé definido como de nação nagô ou queto, predomina o culto aos orixás nos moldes iorubanos (das regiões conhecidas atualmente como Nigéria e parte do Benin). Esse culto é encontrado em vários estados do Brasil, mas tornou-se famoso principalmente na Bahia. Em Pernambuco, é conhecido sob a denominação de xangô²⁷ e no Rio Grande do Sul, sob o nome de batuque²⁸.

No candomblé jeje, predomina o culto aos voduns, divindades dos fon (população das regiões que constituem atualmente parte do Benin). Também é encontra-

26. LIMA, 1977, p. 21.

27. FERNANDES, 1937.

28. BASTIDE, 1985; CORRÊA, 1992.

do em vários pontos do Brasil, mas de modo característico no Maranhão, onde é conhecido como mina-jeje²⁹.

No candomblé angola, os deuses reverenciados são os inquices, divindades dos bantos (habitantes das atuais regiões de Angola, Congo e Moçambique). Extremamente popular, esse culto é encontrado praticamente em todo o Brasil³⁰.

Esses cultos, devido ao próprio processo histórico de transferência para o Brasil, não chegaram a constituir, aqui, universos religiosos separados de modo que o termo “nação” indicasse sinais denotativos de diferenças estruturais substanciais.

Na verdade, ao fornecer um modelo geral, a estrutura do rito nagô evidenciou seu panteão, cosmovisão e liturgia. Assim, quando uma comunidade religiosa reivindica para si a denominação angola, por exemplo, apoia-se na ênfase em certas características do culto – que nem sempre são suficientes para indicar a constituição de um outro modelo ritual –, como a designação de suas divindades (Mutalambô, Matamba, Dandalunda etc.), o sistema de cores classificatórias dessas divindades (verde para Mutalambô, o deus da caça correspondente ao Oxóssi nagô, que veste azul), a maneira como se percutem os atabaques (com as mãos em vez de com os aguidavis, as varinhas usadas pelos nagôs) e, principalmente, a utilização de termos da língua banto nas letras das cantigas, rezas, saudações etc.

Em São Paulo, onde o candomblé está representado por quase todas as nações, é interessante notar como são tênues os limites que definem as diferenças entre uma prática religiosa e outra, o que permite, aliás, um trânsito intenso entre elas. Sem contar que esses limites internos do candomblé podem, ainda, sobrepor-se àqueles que, em outro nível, os distinguem da umbanda. Desse modo, muitos terreiros de candomblé serão tidos como do rito “angola”, por exemplo, se classificados pelos do rito “queto”; e em outro sentido, “umbandistas”, se classificados pelos do rito “queto reafricanizado” – ou ainda, dentro dos ritos bantos, pode-se dividi-los em “angola” e “congo” como fez Pai Ciríaco, que se autodenominava praticante deste último, no qual não

se aceita a figura do caboclo e, portanto, o afasta da classificação de “umbanda”. Assim, os sistemas de classificação da religião, para serem entendidos, devem ser balizados a partir da posição estrutural de quem classifica e de quem é classificado, porque num único terreiro podem ser acondicionados os ritos das várias nações sem que com isso percam-se de vista esses sistemas de classificação. Aliás, o trânsito dos adeptos entre a umbanda e o candomblé resultou mesmo na formação de modelos “intermediários” de culto denominados – às vezes jocosamente – pelo povo de santo de “umbandomblé” ou “candombanda”, como lembra Pai Cássio, Presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Diadema:

O “candombanda” é um candomblé que tá perdendo cliente porque o povo não entende nem o português direito, quanto mais a língua africana, então eles começam a receber caboclo, preto-velho, que é uma maneira de atrair consulente para a casa, ou talvez porque o pai de santo é uma pessoa que veio da umbanda e não consegue se desvincular dessa religião, então faz a parte ritual do candomblé sem deixar de lado o preto-velho, o baiano. Ou então o “umbandomblé”, uma umbanda que tradicionalmente trabalha nos moldes umbandistas, mas o pai de santo sentiu a necessidade de fazer uma obrigação no candomblé; então, quando ele vai conhecer uma outra cultura, tanto ele é influenciado quanto ele influencia... então, quando ele passa por uma série de obrigações que não existem na umbanda, obrigatoriamente, até inconscientemente, ele vai levar aquela experiência para seus filhos; ele começa a usar dilongum [colar] de vinte e um fios, laguidibá, coisas que na umbanda não existem; então é uma mistura, surgem duas religiões paralelas, além da umbanda e do candomblé, surgem o “candombanda” e o “umbandomblé”, uma coisa no meio, um híbrido, e que, por ser híbrido, tende a não dar raiz. (Pai Cássio)

Assim, na profusão dos múltiplos sinais de distinção, elegem-se aqueles cujo sentido tem a força de operar com as contingências reais do culto e com a expectativa que dele fazem seus adeptos. Reconhecer e diferenciar rituais realizados nas diferentes modalidades de ritos nem sempre é fácil, ainda mais quando se sabe que os arranjos que denotam identidade particularizam-se de terreiro para terreiro, mesmo que pertencentes a uma

29. PEREIRA, 1979; FERRETI, 1986.

30. CARNEIRO, 1981.

mesma nação. Ou seja: as tradições religiosas, enquanto resultado de um processo de “absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário”, que caracteriza o fenômeno religioso, segundo Bourdieu³¹, ao atuar no campo religioso afro-paulista (no seu mercado pluralista de bens simbólicos) serão consumidas ou não por uma clientela que já não se sente obrigada a “comprá-las”. Como definiu Peter Berger:

A característica fundamental de todas as situações pluralistas [...] é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão [adesão] de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é acima de tudo uma situação de mercado³².

Quando pela primeira vez assisti a uma entrega de decá no rito efon feita por Pai Alvinho a João Carlos de Ogum, por volta de 1984, pequenas particularidades do culto eram explicadas por Pai Alvinho para que não o “xoxassem” (criticassem, na linguagem do povo de candomblé): “Pra que não digam por aí que eu vim do Rio para fazer besteira na cabeça dos outros, pois na minha nação se faz assim...” No momento do decá, uma pessoa bolou (desmaio ritual que significa a necessidade de iniciação) e foi levada para dentro coberta com um pano branco e de barriga pra cima. Os amigos que me levaram àquele terreiro – ambos pertencentes na época a um terreiro do rito queto –, ficaram espantados com aquele ato, pois “não se deve levar gente bolada de barriga para cima, como um morto”. Isso significou para eles “falta de fundamento” da nação efon e, portanto, motivo para descrédito do valor daquela tradição religiosa!

Também quando Sullivan, nosso companheiro do curso de iorubá na USP, resolveu se iniciar na casa de Pai Bobó, em 1984, não faltaram críticas, pois considerava-se o bosso-alaqueto uma nação “inventada”, ainda que nenhum de nós na época tivesse assistido a um ritual

dessa nação³³. Sullivan não deu ouvidos às críticas e iniciou-se, e hoje compreendo – de um ponto de vista antropológico – que todas as nações guardam seu grau de “inventividade”. A diferença básica é que algumas conseguem ser mais legítimas socialmente que outras.

Pode-se dizer que a noção de linhagem ou filiação mítica no candomblé também segue esses mesmos padrões de manipulação da linguagem simbólica.

Como já mencionei, no candomblé só se tornará membro legítimo aquele que passar pelos rituais da “feitura” (iniciação). Uma vez iniciado, o iaô torna-se filho de santo de seu iniciador, isto é, do seu de agora em diante pai ou mãe de santo. Ingressa-se, assim, numa comunidade religiosa identificada por relações de parentesco mítico. O iaô terá irmãos, primos, tios, avós etc. “no santo”.

Somente após sete anos de iniciação, o iaô passará à categoria de ebomi, mediante uma obrigação ritual chamada decá, e poderá, devido ao prestígio (relacionado ao conhecimento) que decorre dessa categoria, abrir seu próprio terreiro, iniciar novos adeptos e constituir sua própria filiação.

A importância de pertencer a uma linhagem advém, portanto, do reconhecimento público da legitimidade da iniciação e do sacerdócio. E mais ainda: no candomblé acredita-se que só possui e pode “passar” axé (força vital) aqueles que o receberam, isto é, que foram iniciados por pessoas também iniciadas. O conhecimento da genealogia mítica de cada membro ou grupo atestaria a ininterrupção da transmissão do axé através das gerações. Pertencer a uma linhagem de um terreiro renomado e antigo é sinal de prestígio pela “qualidade” do axé que se recebe e se transmite.

Em São Paulo, como vimos, a constituição das famílias de santo não remonta há muitas gerações míticas sem que se tenha de buscar origens em outros estados. Com isso, altera-se a percepção que os fiéis fazem da importância e do sentido da linhagem para a vida religiosa, mesmo porque a linhagem de um terreiro não é um item que se coloca *a priori* como fator decisivo para o ingresso de seus membros.

31. BOURDIEU, 1987, p. 51.

32. BERGER, 1985, p. 149.

33. Meu primeiro contato com a tradição da casa de Pai Bobó deu-se nessa saída de iaô mencionada.

Sendo também linhagens putativas, estão sujeitas a inúmeras redefinições que correspondem aos deslocamentos dos fiéis de um terreiro para o outro, e que nem sempre provêm de um tronco genealógico comum. E isso é algo muito frequente na família de santo paulista; amplamente condenado, mas igualmente praticado.

A maior parte do pessoal de São Paulo se inicia numa casa, tira o quelê em outra, dá obrigação de ano em outra, de três em outra e de sete em outra. Uma cobra de várias cabeças. Eu acho que uma pessoa, quando se inicia numa casa, tem que permanecer nela; mesmo que tenha uma discórdia com o pai de santo, não deve sair correndo para dar a cabeça para o primeiro que encontra pela frente. É uma pessoa sem ponto de vista, sem escrúpulos, pobre de espírito. Quando o iniciado vai jogar búzios com outro babalorixá, automaticamente é dito que tudo que ele recebeu na outra casa estava errado, santo errado; o que fazem é uma brincadeira com a cabeça alheia. (Pai Tonhão de Ogum)

Dáí o candomblé em São Paulo se estruturar sob certas regras que, ao mesmo tempo que demonstram seu dinamismo, causam horror a muitos pais de santo pretensamente “puristas”.

Olha, nós temos dois tipos de coisas que a gente fala: nós falamos de um candomblé puro. E falamos de um outro candomblé que a gente não cita. Porque na realidade ele não existe. Porque acontece o seguinte: quando foi fundado em Salvador a “Federação dos Cultos Afro-brasileiros”, começa uma repressão muito grande em cima dos chamados pais de santo “coroados”³⁴, começa a existir um êxodo muito grande desse pessoal, de lá para cá. São os chamados “ebozeiros”, que não podiam mais ter casa de candomblé, são os chamados gente de “axé jotá”, pessoas que não são feitas. Então São Paulo foi um dos lugares que foi infestado por eles, como o Rio de Janeiro também foi, que em Salvador já não tinha espaço. Só que eles descobrem que São Paulo é uma terra virgem, então começam a vir para cá. Então você não pode considerar: eu conheço um cara que diz que é originário de uma casa de candomblé que vem de um lugar chamado Redenção, aqui em São Paulo. Quando nunca teve isso! Ou seja,

ele não tem pai de santo. Eu conheço um pai de santo aqui em São Paulo que tem um certo nome, que foi cozinheiro de um pai de santo e ele aprendeu a fazer comida de santo, naturalmente ele viu coisas que não era permitido ver, um dia ele descobriu que em terra de cego quem tem um olho é rei, veio para São Paulo e se diz pai de santo e tem um monte de filho de santo aqui... mas veja bem, a gente não pode ser um Roger Bastide! Eu sou visceralmente contra Roger Bastide, que fez do Aṣé Opô Afonjá o único axé perfeito do mundo! Admiro porque Roger Bastide funda a antropologia no Brasil, praticamente. Todos que vieram depois devem a ele. Mas eu sou visceralmente contra isso! A parcialidade das informações. Agora, o *meu* candomblé é um candomblé puro, tá? É um candomblé de raízes. Nós brigamos por essas raízes! Então, nós não podemos dar direitos àqueles que não são feitos, senão a gente vai se juntar à umbanda e vamos começar a adorar Ogum como São Jorge. Então veja bem, os pseudo-pais de santo que infestaram São Paulo antes da década de 1960, eu acho que você vai encher um livro de mil páginas de nomes! Agora vamos procurar a árvore genealógica desse povo. Você não encontra. (Ogã Gilberto de Exu)

Isso nem sempre parece acontecer. Os pais de santo de São Paulo, pelo menos aqueles que conheci durante minha convivência nos terreiros e depois constituíram a amostra da pesquisa ao serem entrevistados, sabem a sua genealogia, mas não é um assunto sobre o qual insistam, principalmente quando sua genealogia não os remete aos importantes terreiros da Bahia e de outros lugares.

O Pai Matambalessi admite, por exemplo, a necessidade de uma federação para controlar o candomblé em São Paulo, muito embora pressinta que não é fácil se chegar a um acordo numa religião que se estrutura sobre o segredo, na transmissão oral do conhecimento ritual passado pelos mais velhos aos mais novos.

O candomblé, a seita dos orixás, do jeito que vai indo com muito paetê, com muito luxo, fora dos orixás, ele vai se acabar, a umbanda poderá voltar a imperar como era antes... Eu acho que deveria ter uma autoridade maior, como uma federação, que fiscalizasse todos que se dizem adeptos do candomblé e exercem a nação, seja ela qual for; é nagô, então vamos procurar gente que conhece no fundo o nagô Ifá, nagô efã, nagô jeje, do Moçambique, pra que ele fiscalize se aque-

34. Termo muito usado para indicar os que foram iniciados na umbanda.

le zelador está correto com os axés, com os filhos etc. Porque nós, os candomblecistas, estamos completamente isolados, jogados, é uma política muito grande, um quer saber mais que o outro, e no fundo ninguém sabe mais do que ninguém, somos todos iguais. Acredito que isso seja pela vaidade, pelo orgulho, porque na Bahia, no Recife, ninguém é maior que ninguém... Aqui em São Paulo e Rio é muito orgulho. Aqui tem muita imaginação, enfeitam demais... Aqui escondem muito porque não têm conhecimento como os antigos que “tinham o axé na unha”... Mas eu não carrego esse tipo de segredo porque o que é do barro é do barro, o que é dos ares é dos ares, o que é da folha é da folha, o que é da pedra é da pedra, eu aprendi assim, e se estou fazendo errado, foi como eu aprendi. (Pai Matambalessi)

Por fim, parece que essas transformações no conceito de nação e de linhagem, que ocorrem em São Paulo, são significativas não apenas por representarem alterações substanciais nos termos da religião, como por exemplo, nas visões cosmológicas que definem o que é axé e onde se adquire; o que são os deuses e por que devemos cultuá-los; mas ainda por indicar alterações nas

relações entre esses termos que, de certo modo, apontam em direção a uma percepção que as pessoas fazem da religião no contexto onde interage. Percepção, aliás, que se expressa em ações muitas vezes contraditórias e conflitantes, pois de um lado estão os grupos tentando resgatar linhagens e nações como uma forma, não única, de controle do axé e gestão do sagrado enquanto bens simbólicos, e de outro aqueles que acham que o poder religioso, o controle do sagrado mágico, não deve ser balizado em função dos rígidos contornos da família religiosa ou da herança por linhagem, pois a legitimidade de cultuar os orixás, nas sociedades que definitivamente abandonaram as lealdades por linhagens ou clãs, antigas reguladoras dos acessos aos bens econômicos, políticos e simbólicos, foi estendida sociologicamente a todos os grupos e pessoas que atuam no mercado pluri-cultural das cidades. E se compatibiliza, portanto, com as noções de igualitarismo, liberdade de oportunidades e de cidadania que colocam os grupos em relativa autonomia para estabelecerem negociações e diálogos que os identificam e definem sua esfera de influência e de ação, tanto no mundo secular como no religioso.



1



2



3



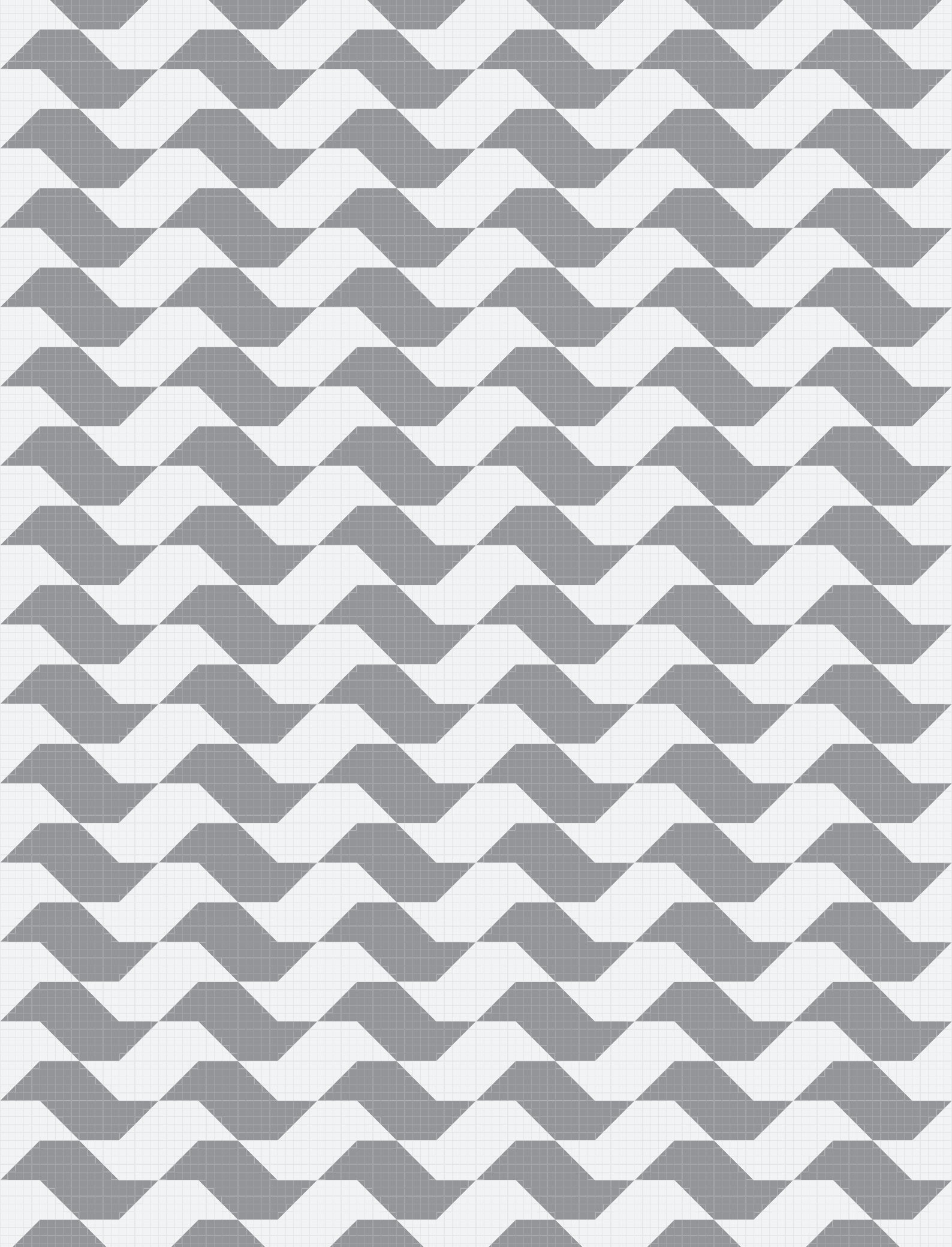
4



5

1. Barracão do Ilê Orinxalá Funfun fundado em Guarulhos por Pai Idérito, falecido em 1991.
2. Cerimônia realizada no Ilê por seu sucessor, Pai Carlos de Oxum, nos anos de 1990.
- 3 e 4. Barracão demolido onde se vê o ponto do ariaxê (alçapão quadrado) entre os escombros juntamente com quartilha branca em meio a outros objetos litúrgicos destruídos (2014).
5. Edifícios construídos no local do terreiro.

Créditos: Cláudio Zeiger (1, 2); internet – fonte não identificada (3, 4); Roberto Mendes Trindade (5).



2 AXÉ ILÊ OBÁ



INTRODUÇÃO

O Axé Ilê Obá e seu fundador, Pai Caio de Xangô, já eram bastante conhecidos entre os frequentadores do candomblé desde as décadas de 1970 e 1980 quando contatei o terreiro, em 1987, durante a pesquisa sobre os candomblés de São Paulo. Nessa época, devido à morte de Pai Caio ocorrida em 1984, a casa estava sob a responsabilidade de sua sobrinha e filha espiritual, Sylvia de Oxalá, que se iniciara em 1982. Havia, entretanto, muitas críticas em relação à legitimidade da sucessão religiosa da casa e à própria continuidade desta, uma vez que o imóvel fazia parte do espólio a ser dividido entre os familiares herdeiros do falecido. Pude, então, acompanhar e participar desse processo, pois para garantir a manutenção da casa, mãe Sylvia solicitou a mim e à Rita Amaral, pesquisadores da casa naquela época, que a ajudássemos na formulação de um dossiê antropológico justificando o pedido de tombamento do terreiro junto ao Condephaat. Em fevereiro de 1987, realizamos entrevistas com a ialorixá e suas principais assessoras, iyakekere Antonia Pimenta e iyamorô Maria de Nanã, e reunimos toda a documentação possível. A partir desse material, escrevi um trabalho intitulado *Direito Consuetudinário no Candomblé*¹ abordando os impasses em que a casa se encontrava devido à herança religiosa e jurídica. Esse trabalho de 53 páginas foi dividido em três partes: I – “Laços de sangue”, apresentando a árvore genealógica da família Egydio; II – “Laços de folha”, apresentado a genealogia religiosa de Pai Caio e III – “Nós jurídicos e religiosos”, contendo as relações de sucessão religiosa e problemas jurídicos pela posse do imóvel. Foram incluídas algumas informações e anexos, como a planta do terreiro, transcrição de entrevistas, recortes de jornal, terreiros saídos da casa matriz etc. Muitas informações desse trabalho foram uti-

1. SILVA, 1987.

lizadas por mãe Sylvia para compor a documentação entregue ao Condephaat. O texto desse trabalho, embora não tenha sido publicado em sua forma original, serviu de base para a análise que fiz do processo de sucessão e tombamento da casa publicada em *Orixás da Metrópole*², detalhado no capítulo 5, seção “Axé Ilê Obá – Um terreiro sob a proteção do Estado”. Posteriormente, serviu também para a elaboração de uma pequena biografia do sacerdote intitulada “A Força da Casa do Rei: Caio de Xangô e o Candomblé de São Paulo”³.

O texto a seguir é uma reprodução do trecho do referido capítulo atualizado com informações e outros documentos do processo de tombamento.

AXÉ ILÊ OBÁ – UM TERREIRO SOB A PROTEÇÃO DO ESTADO

O idealizador do Axé Ilê Obá, Caio Egídio de Souza Aranha, fundou seu primeiro terreiro na década de 1940, no Brás, onde cultuava principalmente entidades da umbanda, como caboclos e pretos-velhos.

O terreiro, chamado Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, funcionava na parte superior de um pequeno sobrado que servia como barracão para os toques (que se faziam ao ritmo de palmas – não tinha atabaques, ainda), e local para as oferendas propiciatórias.

Nos anos de 1960, após ter de fechar esse terreiro por motivos de saúde, mudou-se para o Jabaquara onde, tempos depois, reabriu-o com o nome de Axé Ilê Obá,

2. SILVA, 1995, p. 183.

3. SILVA; AMARAL, 2002. Na época do tombamento, a Rita publicou uma comunicação a respeito em “O Tombamento de um Terreiro de Candomblé em São Paulo” (Amaral, 1991). Posteriormente, outros pesquisadores voltaram ao tema: Corrêa (2001, p. 212); Galves (2008, p. 168); Carvalho (2005, p. 137); Correa (2014, p. 99); Rodrigues (2018); Watanabe e Cruz (2019).

ou seja, “Casa do Axé (Força) de Xangô” – referência ao seu orixá protetor⁴.

Na época seu ritual apresentava características tanto de umbanda como de candomblé, isto é, ao lado do culto aos caboclos e pretos-velhos, foi introduzido o culto aos orixás, ampliando o panteão da casa.

Sua família de santo cresceu muito durante o período e intensificou-se o relacionamento do seu terreiro com algumas casas famosas do candomblé de Salvador, nas quais, segundo seus filhos, Pai Caio teria sido orientado por importantes iyalorixás como Tia Massi do Engenho Velho e Mãe Menininha do Gantois.

Na década de 1970, Pai Caio começou, então, a construção da monumental sede do seu terreiro, ainda no Jabaquara. Os custos da obra foram em grande parte financiados pelo próprio babalorixá com o patrimônio que reuniu com suas atividades profissionais que ele nunca deixou de exercer, paralelas às sacerdotais.

Pai Caio, segundo entrevistados, começou sua vida profissional ainda adolescente, como guarda-livros e administrando alguns bens de sua família. Por volta de 1950, resolveu abrir seu primeiro negócio, um açougue na Lapa. Teria ingressado, depois, no ramo das diversões noturnas, tendo sido, inclusive, empresário de muitos artistas. Montou, ainda, outros negócios, como uma loja de artesanato onde vendia mercadorias trazidas de suas frequentes viagens à Bahia e ao Rio de Janeiro. Assim, seu patrimônio, constituído por propriedades comerciais, terras e outros bens, deu-lhe a necessária independência financeira para realizar seu sonho de construir um esplêndido templo dedicado a Xangô.

O Axé Ilê Obá, autointitulado “Primeiro Seminário de Candomblé do Brasil”, foi construído numa área de 4 mil metros quadrados, com um salão para as festas públicas de 320 metros quadrados e aproximadamente quinhentos lugares para acomodar a assistência em cadeiras estofadas. Para preencher todo esse espaço, o som dos atabaques é amplificado por um sistema de caixas acústicas espalhadas pelo salão. Uma grande coroa pesando 75 quilos, com cerca de 1,5 m de diâmetro, presa ao teto, foi montada sobre o ariaxé (ponto central do

barracão ao redor do qual se forma a roda de santo) construído em forma de altar revestido por azulejos vermelhos e brancos – cores de Xangô.

Ao redor do barracão, foram construídas as casas das divindades cultuadas no terreiro. Na entrada, a de Exu, ao lado da de Egum. Depois, a de Ogum e a de Oxóssi, esta dedicada a Ibualamo (uma qualidade de Oxóssi no rito angola). Entre estas ficam os assentamentos dos caboclos. Mais acima estão as casas de Iansã, Obaluaiê e Iemanjá. Nos fundos e próximas à entrada reservada do barracão, estão as três casas principais: a de Xangô, Oxum e Oxalá. Alguns orixás que são cultuados em espaço aberto têm também seus ibás (assentamentos) espalhados pelo terreiro, como o Exu da porta, Ossaim, Irôco e Apaoká, os três últimos cultuados ao pé de uma frondosa figueira, e Oxumarê, ao lado do poço.

Além das casas dedicadas aos orixás, foram construídas as demais dependências necessárias ao funcionamento ritual do terreiro, como a “cozinha de santo”, servida de fogão a lenha (apropriado para preparar os pratos dos orixás da forma tradicional), um viveiro onde são mantidos os animais a serem sacrificados e até mesmo um poço para os banhos rituais. Sem esquecer também as dependências com finalidades mais próximas do convívio social, conforme relata o livro escrito pela iyalorixá apresentando o terreiro: “integram-se para formar o conjunto do abassá (salas confortáveis, escritórios, gabinetes para recepções e suítes para os principais assessores da casa)”⁵.

O cuidado com a estética e decoração do conjunto arquitetônico do terreiro também se revela nas casas dos orixás que apresentam certos requintes, como o revestimento de parede interior feito todo nas cores consagradas a cada deus. A casa de Oxalá (o deus da criação que se veste de branco), por exemplo, foi revestida com mármore de Carrara e decorada com colunas gregas.

O mesmo cuidado também foi estendido aos objetos sacralizados que compõem as representações materiais dos orixás. Na casa de Oxalá, seus pratos e assentamentos são, muitas vezes, de prata. Na de Oxum, deusa tida como vaidosa, joias e peças de ouro são-lhe ofertadas e, no ibá de Obaluaiê, não faltam pérolas, pois

4. O nome da casa na época de sua fundação foi grafado “Achê Ilê Obá”, modificado posteriormente para “Axé Ilê Obá”. Para efeito de padronização do texto, adotei a grafia atual.

5. EGYDIO, 1980, p. 27. Veja anexo 2.1 neste capítulo com a planta atualizada das edificações.

entre os títulos desse orixá está o de “Rei das Pérolas”, conforme relata um de seus mitos⁶.

Pai Caio consolidou no terreiro um modelo ritual de culto que o caracteriza até hoje e que é, aliás, característico do candomblé paulista. Uma vez por semana, intercalado no xirê dos orixás (antes do encerramento, quando se canta para Oxalá), o toque “vira” para os caboclos e boiadeiros, e todos aqueles iniciados que entram em transe dessas entidades atendem ao público por meio de passes e prescrições mágicas.

As festas públicas de orixá ou de iniciação ocorrem nos fins de semana, conforme o calendário litúrgico da casa.

Pelos jornais, vemos que eram muito populares as festas no terreiro Axé Ilê Obá, que contavam com a presença de inúmeros pais e mães de santo famosos, como Mãe Olga de Alaqueto da Bahia (*Gazeta*, 24 out. 1981), de religiosos africanos (*Diário Popular*, 18 jul. 1981), de turistas estrangeiros (*Metrô News*, 23 jul. 1981), de políticos conhecidos (*Gazeta*, 24 out. 1981; *Folha da Tarde*, 16 set. 1981) e jornalistas (*Metrô News*, 13 ago. 1981).

Em 1980, Pai Caio iniciou na religião sua irmã Tarcília como equede consagrada a Nanã e, dois anos depois, sua sobrinha Sylvia Egídio para Oxalufã, uma qualidade de Oxalá, tido como mais velho.

De fato, Sylvia já pertencia ao quadro social do terreiro, sendo uma espécie de relações públicas. Cuidava da parte administrativa, da diretoria e da compra de objetos do culto. Religiosamente tinha passado pelo bori (rito inicial propiciatório), mas sua feitura sempre fora adiada, principalmente pelos prováveis transtornos que os ritos trariam à sua vida profissional, como raspar a cabeça e ter de cumprir certos preceitos. Sylvia formara-se em administração de empresas e montara uma empresa de serviços internacionais que operava no comércio exterior, tendo de fazer frequentes viagens de negócios. Mas foi somente após ter ficado gravemente doente e precisar recorrer constantemente aos serviços religiosos do tio, que Sylvia decidiu se iniciar.

Dois anos após a iniciação de Sylvia, em 1984, a comunidade religiosa recebeu o impacto da notícia da morte de Pai Caio, e o Axé Ilê Obá se viu acéfalo. Rupturas e disputas começaram, então, a se verificar em tor-

no da escolha do seu sucessor. A questão sucessória abrangia, entre outras, duas dimensões: a herança material da casa (a posse jurídica) e a herança espiritual do terreiro (a posse religiosa).

Para officiar o axexê, o rito funerário do candomblé, foi chamado Pai Gitadê (Sebastião Paulo da Silva), que após realizá-lo consultou os búzios e transmitiu a todos a vontade das divindades: Sylvia de Oxalá deveria tomar conta administrativamente do terreiro até pelo menos a renovação de um ano desse rito, quando se escolheria o futuro pai ou mãe de santo.

Houve a princípio um certo consenso, mas passado algum tempo começaram as primeiras intrigas envolvendo ebomis e iaôs a respeito não só da escolha do futuro sucessor como também da ocupação de cargos de mando no terreiro.

Tolokê (Antônia Pimenta), a mãe-pequena (iyakekere), tornara-se uma das elegíveis, dada a sua alta função e os segredos que possuía. Havia alguns livros contendo muitas anotações feitas por Pai Caio sobre segredos religiosos. Alguns deles, comentava-se no terreiro, estariam em posse de Tolokê, e outros com mãe Sylvia. A posse dos livros, nesse caso, simbolizava não apenas a detenção real de conhecimentos religiosos, em geral transmitidos oralmente, mas a autoridade sobre o mistério.

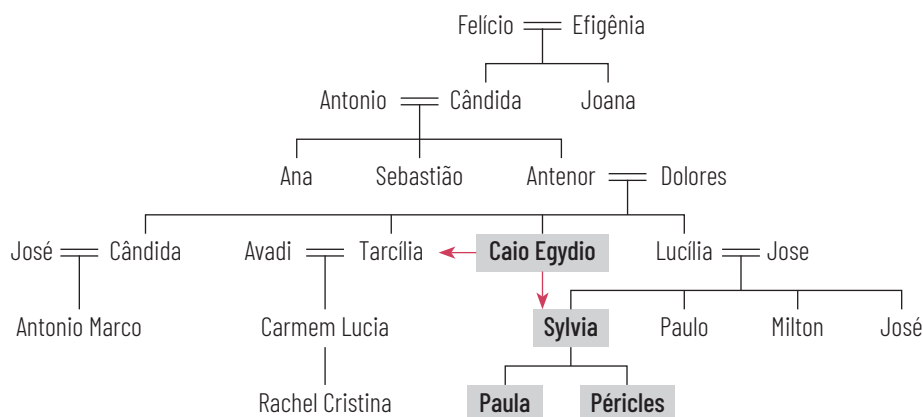
Alguns ogãs passaram a cobrar “salários” para executar suas funções rituais, como tocar atabaques e sacrificar animais, misturando a lógica capitalista da venda da força de trabalho com o mecanismo baseado nas relações de reciprocidade que determina, a princípio, o caráter espontâneo que acompanha a execução das tarefas rituais necessárias ao funcionamento de um terreiro.

Outros membros do terreiro começaram a exigir seus “direitos”. Em alguns casos, os direitos referiam-se a um testamento feito por Pai Caio no qual este legava a posse do terreiro aos principais ocupantes da hierarquia religiosa. Porém, o testamento teria sido anulado dois meses depois da iniciação de Sylvia e um novo testamento, que estabelecia como herdeiros “quem de direito for”, foi usado para legitimar a sucessão em favor da filha espiritual e sobrinha do falecido babalorixá.

Sylvia também se encontrava numa posição privilegiada à medida que parecia ser a pessoa mais indicada para servir de mediadora junto à sua família para a preservação da comunidade religiosa, uma vez que o ter-

6. VERGER, 1981, p. 213.

Árvore genealógica da Família Egydio⁷



reiro e suas instalações faziam parte do espólio a ser dividido entre os parentes do falecido pai de santo (irmãs e sobrinhos) que não era casado e não deixava herdeiros em linha direta. Ela pretendia conseguir que suas tias doassem a área do terreiro apresentando-se como sua líder. Todavia, essas assinaturas não foram conseguidas de imediato devido a desentendimentos com outros parentes, entre eles um de seus irmãos e uma prima que alegava os mesmos direitos de liderança para sua mãe, Tarcília, que era equede no terreiro.

Para esses parentes, as determinações da religião, como o fato de uma equede não poder ser mãe de santo ou a escolha de Sylvia pelos oráculos, de nada valiam diante das leis jurídicas. Muitos deles chegaram mesmo a querer saber qual era o “lucro” do terreiro ou quanto se poderia obter com sua venda.

Por outro lado, os tabus rituais também seriam infringidos com a indicação de Sylvia, pois, sendo ela ainda iaô, não teria o axé (força) ou os fundamentos (ensinamentos) necessários para ser uma iyalorixá. Somente os ebomis⁸ é que seriam, portanto, elegíveis.

Enfim, a vida do terreiro estava a tal ponto fragmentada que Sylvia resolveu viajar à Bahia à procura de uma solução. Como nos grandes impasses católicos, a demanda vai a “Roma”.

Na Bahia o primeiro consultado, segundo Sylvia, foi Pai Ary de Oxaguiã (neto do famoso babalaô Felisberto Benzinho)⁹. Pai Ary teria confirmado, então, o oráculo de Gitadê acrescentando que Sylvia era não apenas a herdeira administrativa, mas também a iyalorixá herdeira do axé. A partir daí, segundo Sylvia, novas visitas foram feitas a outros famosos terreiros baianos, como o Bate Folha e o Gantois, e em todos eles o jogo de búzios deu “alafia” (favorável) à indicação da pretendente. O tribunal de “Roma” legitimou, pois, sua indicação.

Ao regressar da Bahia, Sylvia trouxe as notícias que julgava estabelecerem definitivamente o rumo da sucessão em seu favor. Entretanto, os desentendimentos agravaram-se e começou uma demanda muito grande entre os membros da família religiosa, tendo início as primeiras dissidências.

Sylvia trouxe também da Bahia algumas orientações que desqualificavam alguns rituais do axexê realizado. Previu, então, grandes revoltas por parte de Exu contra toda a comunidade religiosa, caso não fosse feita uma grande oferenda com o sacrifício de bodes e galos pretos para aplacar a fúria desse orixá insatisfeito. O axogum (sacrificador) lhe contestou a ordem, na verdade

7. As setas em vermelho indicam a filiação por iniciação (“laços de folhas”) e os balões indicam a sucessão da casa desde seu fundador. Obviamente, na época da elaboração dessa genealogia, não constavam os nomes de mãe Paula, sucessora de mãe Sylvia, nem de seu irmão Péricles (Silva, 1987, p. 19; Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 49).

8. Como informado no capítulo 1, ebomis (“mais velhos”) são os adeptos que já completaram seu ciclo básico de obrigações realizadas um, três e sete anos após a iniciação.

9. VERGER, 1981, p. 32.

fazendo-o em favor de sua esposa, também ela uma pretendente à sucessão.

Mesmo assim o ritual foi feito e algum tempo depois o axogum desobediente morreu de modo repentino na porta de sua casa. Esse fato, logo atribuído à vingança de Exu (divindade que habita os domínios das entradas, como portas e beiras de estradas), conferiu grande legitimidade às profecias de Sylvia e contribuiu para consolidar seu poder, angariando o apoio daqueles filhos indecisos quanto ao melhor partido a ser tomado.

Com a vinda de Pai Ary de Salvador, logo após esses acontecimentos, Sylvia, juntamente com outros altos dignitários do terreiro, tirou com este a “mão de vume”¹⁰ de Pai Caio, ritual para o qual pagou uma alta soma em dinheiro. Apoiada em sua própria situação financeira estável mostrou, assim, seu poder de custear e dar prosseguimento ao nível de gastos, luxo e riqueza que eram a marca registrada dos rituais do terreiro.

Seguiu-se, então, um período de relativa calma e reordenação das atividades da casa. Sylvia juntamente com sua iyamorô se revezavam no atendimento dos clientes através do jogo de búzios, e as cerimônias públicas foram retomadas.

Sylvia também restabeleceu relações com inúmeros pais e mães de santo que frequentavam a casa e lhe forneciam, a preços altíssimos (como é de praxe no candomblé), algumas informações importantes com as quais pôde ampliar e legitimar seu conhecimento religioso junto à sua comunidade de fiéis.

No aniversário de um ano da morte de Pai Caio, período em que se deveria renovar a cerimônia do seu axexê, ressurgiram, porém, as demandas.

Pai Gitadê, que deveria oficializar a cerimônia, jogou os búzios e questionou seu próprio prognóstico anterior, dizendo que o herdeiro poderia ser tanto uma pessoa de Oxalá (Sylvia) quanto de Xangô. Sylvia, suspeitando de novas intrigas, consultou seus búzios no qual também apareceram Xangô e Oxalá (os mesmos orixás vistos por Gitadê), mas não como orixás dos herdeiros: Xangô (uma pessoa consagrada a ele) aparecia no oráculo dando a posse a uma pessoa de Oxalufã!

Sylvia, apoiada nesse fato e alegando, ainda, a necessidade de realizar um axexê à maneira queto (sua nação) e não angola (da qual fazia parte Gitadê), recorreu à equede Angelina de Xangô (Angela do Santos), ligada ao Axé de Oxumarê do Rio de Janeiro, para substituir Gitadê na condução da cerimônia fúnebre e “pô-la na cadeira”, conforme o ritual de entronização de uma nova iyalorixá.

Ao final desse período, realizou-se a festa de posse da nova mãe de santo cujos principais momentos, num certo sentido, sintetizaram e exibiram os difíceis arranjos e alianças que marcaram o processo da sucessão religiosa que ali se encerrava.

Quando, por exemplo, Sylvia entrou no barracão em transe de seu orixá, Oxalufã, velho, arcado, apoiado em seu opaxorô (cajado da criação), todos os sacerdotes presentes, cada um à sua maneira, procuraram acompanhar-lhe segurando uma tira de seu manto ou uma franja de sua saia, mostrando assim a “proximidade” que desfrutavam com a divindade.

No momento da entronização de Sylvia, o mesmo se repetiu; eram tantas as mãos e tantas as rezas e desejos de feliz continuidade do terreiro que, com certeza, poucos visitantes ou mesmo filhos da casa saberiam dizer quem oficializava aquele ato ritual. Mesmo porque entre os presentes, além da equede Angelina, muitos eram de Xangô (como os pais Pérsio e Waldomiro), o orixá que deveria entronizar a futura iyalorixá, de acordo com a previsão oracular vencedora.

O desfecho da sucessão religiosa do terreiro certamente possibilitou sua continuidade em termos de funcionamento do cotidiano da comunidade. Porém sua existência permanecia ameaçada pela ação jurídica que definiria os herdeiros, sendo ainda possível o fim do Axé Ilê Obá.

Como último recurso para assegurar o imóvel como terreiro de candomblé, uma vez que os parentes não doaram suas partes na herança, Mãe Sylvia resolveu entrar com uma ação de tombamento do terreiro junto ao Condephaat de São Paulo.

A primeira articulação de mãe Sylvia aconteceu em fevereiro de 1987, quando ela pediu ajuda aos pesquisadores que estudavam sua casa e que, no seu entender, “sendo gente da USP” e, portanto, relacionada à “cultura”, poderia ajudá-la indicando os caminhos do processo a serem seguidos.

10. Expressão de origem banto que significa se desfiliar ritualmente de um iniciador após o falecimento deste e adotar um novo sacerdote ou sacerdotisa.

Contatado o Condephaat, uma série de documentos tiveram de ser providenciados, inserindo o terreiro em instâncias burocráticas estranhas a ele, ao mesmo tempo que colocava o órgão de patrimonialização diante de um caso inédito e sem parâmetros técnicos de julgamento, ou mesmo precedentes com que avaliar o caso. Vejamos alguns aspectos a partir da cronologia, conteúdo e tramitação do processo.

O passo inicial foi dado por mãe Sylvia por meio de solicitação de tombamento encaminhada em outubro de 1987 ao governador de São Paulo, Orestes Quécia. Nessa carta, a ialorixá expunha os motivos do pleito. O culto aos orixás é africano na origem, mas intercontinental na sua expansão devido à escravidão. No Brasil originou-se no Nordeste, mas hoje encontra-se espalhado praticamente por todo o território nacional devido à migração interna dos africanos e seus descendentes. No candomblé de São Paulo, o Axé Ilê Obá é uma das casas mais antigas, com uma comunidade organizada ao redor de suas atividades e funções religiosas. Essa comunidade é composta por grupos de vários estratos da sociedade que encontram ali oportunidades de desenvolvimento pessoal e comunitário em torno de valores associados ao respeito à ancestralidade e ao conhecimento transmitido pela oralidade. Enfatiza a contribuição do candomblé para a cultura nacional e enquanto resistência e manutenção da identidade negra nos moldes de um quilombo. Finaliza rogando a Oxalá que proteja o governador e o guie em “prol da justiça social e do bem-estar deste povo que o elegeu com admiração”¹¹. A referência à Oxalá, orixá protetor da mãe de santo, à justiça social e à reciprocidade que deve existir entre eleitores e eleito, demonstra os múltiplos planos envolvidos no pedido realizado num contexto de abertura política, redemocratização e valorização da cultura das populações excluídas.

A documentação enviada inicialmente para subsidiar a apreciação do Condephaat compreendia, entre outros, histórico da casa, planta do terreiro, genealogia da família Egydio e da família religiosa do sacerdote fundador, documentos diversos, como estatuto e atas de assembleia da Congregação Espírita Beneficente Pai

Jerônimo, regimento do “Seminário de Candomblé”, imposto de renda e abaixo-assinado com 407 assinaturas. O pedido foi encaminhado para abertura de guichê em 4 de novembro de 1987, recebendo o n. 231/87¹². Em seguida, foi enviado à historiadora Marly Rodrigues para que fizesse o estudo preliminar.

No estudo de 24 páginas, a historiadora inicialmente indicou as diversas origens étnicas africanas formadoras do candomblé no Brasil, ressaltando a importância dos nagôs (iorubás), de presença maciça na Bahia do século XIX, como fundadores dos “primeiros” terreiros no Brasil (Casa Branca, Gantois e Opô Afonjá)¹³.

Considerando que essa narrativa se apoiava no trabalho clássico de Pierre Verger, *Orixás*, e que no ano anterior (1986) o Iphan havia tombado um dos terreiros citados (Casa Branca) como patrimônio histórico do Brasil, pode-se dizer que o estudo buscou no início indicar o reconhecimento acadêmico e histórico dos chamados terreiros tradicionais nagôs baianos¹⁴. Sendo, entretanto, o objeto de estudo um terreiro paulista e sem uma comprovada “antiguidade”, foi necessário que a narrativa introduzisse variáveis como “adaptação”, “maleabilidade” e “transformação” para justificar uma visão do candomblé como uma religião dinâmica, cujas diretrizes são dadas pelos praticantes em diálogo com os contextos históricos. Assim, se por um lado a religião possibilita ao seguidor a “retomada de sua identidade” e até a “recuperação” de antigas práticas por meio da reafricanização, por outro lado, “a simplificação da cozinha de santo”, “o luxo dos trajes litúrgicos”, o “embranquecimento” e “outras modificações de forma”,

12. Esse número de guichê foi substituído posteriormente pelo n. 26.110/1988. O número de guichê vigora durante o período de elaboração do estudo ou dossiê preliminar. Com base nesse dossiê, o Colegiado do Condephaat decide pela abertura de processo para estudo de tombamento ou seu arquivamento. No primeiro caso, é atribuído um número para o processo que substitui o do guichê.

13. O estudo é apresentado no anexo 2.2, ao final deste capítulo.

14. Sem negar a importância dos iorubás, do candomblé baiano e dos autores renomados que viabilizaram essa interpretação que passou a legitimar e privilegiar os tombamentos de terreiros jeje-nagôs nordestinos, não se pode atribuir apenas a estes o surgimento e desenvolvimento do candomblé no Brasil, cujo processo histórico de instalação e desenvolvimento é complexo e provavelmente ocorreu em localidades e em épocas distintas e a partir de contribuições culturais diversas.

11. Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 2.

não deveriam ser vistos como riscos para os fundamentos da religião enquanto manifestação cultural.¹⁵

A partir dessa premissa interpretativa, o estudo prossegue fornecendo as informações etnográficas e históricas sobre a procedência das etnias africanas e a formação das nações no candomblé, as diferenças entre essa religião e a umbanda, e, focando o sistema no candomblé nagô, descreve as concepções sobre mundo, vida, morte, organização, hierarquia e principais rituais. Ao descrever o Axé Ilê Obá, aborda origem, edificações e uso ritual dos espaços comparando-os ao *egbe* ou *compound* africano (iorubá) e relata a presença de uma flora sagrada. Ressalta que o terreiro, tendo sua fundação na umbanda, demonstra ser representativo de um modelo típico da formação do candomblé paulista.

Por fim, aborda o fato inédito e polêmico, no âmbito do órgão de patrimônio paulista, de se tornar um terreiro de candomblé de origem negra. Seguem adiante as considerações finais do estudo com a recomendação favorável ao tombamento¹⁶:

O presente guichê marca um fato inédito neste Condephaat. Pela primeira vez, é solicitado o tombamento de um templo cujo culto tem origem negra, o Axé Ilê Obá. Isso, mais uma vez, nos coloca diante da necessidade de reflexão a respeito dos critérios de seleção para o tombamento.

Em uma sociedade pluralista como a nossa, coexistem várias tradições e visões de mundo. Algumas delas são valorizadas pelas elites e legitimadas pelo Estado enquanto outras – talvez pela inobservância da questão da diversidade por parte dos órgãos competentes e por estarem à margem da História oficial e da cultura dominante – são relegadas a segundo plano.

Em geral, essas visões de mundo são marcadas por símbolos cuja interpretação e significados escapam ao observador menos atento e faz com que lhe sobre a impressão de não serem eles marcos importantes da identidade do segmento social que os produz, o que acaba por resultar em sua exclusão do rol daquilo que é consagrado enquanto patrimônio social.

No presente caso, tornar o Axé Ilê Obá explicitaria – do dizer de Velho ao referir-se ao terreiro da Casa Branca, Ba-

hia – “... no reconhecimento da legitimidade de uma tradição cultural e de um sistema de valores que, até há relativamente pouco tempo, fora objeto de discriminação e até perseguição”¹⁷.

A esse aspecto fundamental, o do reconhecimento da importância da cultura negra para a formação da identidade cultural do brasileiro, somaríamos outros:

- o reconhecimento da importância crescente do candomblé enquanto religião que hoje extrapolou sua origem étnica e firmou-se como opção para os que buscam uma noção global de suas relações com a vida;
- o reconhecimento do papel social dos terreiros em geral, e deste em especial, junto [d]as comunidades às quais presta assistência material e espiritual.
- o reconhecimento dos esforços que v[ê]m sendo desenvolvidos no Axé Ilê Obá no sentido do aprimoramento do culto das tradições religiosas, expressos por suas relações com outras casas e pelos cuidados dispensados à formação de seus filhos;
- o reconhecimento do Axé Ilê Obá como exemplo típico da formação das casas de candomblé em São Paulo.

Sem dúvida os valores acima apontados escapam àqueles que tradicionalmente orientam o tombamento.

Não encontramos nas especificações do Axé Ilê Obá “valores arquitetônicos”. Seu espaço é sobretudo portador de significados e como tal deve ser analisado e reconhecido.

O valor histórico está presente uma vez que se trata de uma das primeiras casas de culto de origem negra instaladas aqui na Capital, cujo desenvolvimento seguiu o caminho da passagem da umbanda para o candomblé, característico da formação das casas paulistas. A presença do valor afetivo no caso do Axé Ilê Obá é indiscutível. Para a comunidade de culto, ele é uma referência que ultrapassa o campo religioso para penetrar no político. Aí o indivíduo se sente participante de um grupo, sua opinião é ouvida, seus direitos e deveres cumpridos num exercício comparável ao da cidadania.

Por outro lado, em sentido mais pragmático, o tombamento viria contribuir para a manutenção da integridade deste espaço de culto ameaçado por questões de herança, como explicita o texto inicial deste guichê, enviado pelo próprio interessado.

15. Guichê n. 321/87 (ref. Processo Condephaat n. 26.110/1988), p. 61.

16. Nota da edição: nas reproduções de documentos, optou-se por manter os textos conforme consta no original, salvo pequenas correções para melhorar a fluidez da leitura. Toda alteração feita foi grafada entre colchetes.

17. VELHO, 1984.

Por último, tomamos a liberdade de sugerir ao Egrégio Colegiado do Condephaat que vote ao mesmo tempo a abertura do processo de tombamento e o tombamento do Axé Ilê Obá. Assim evitando-se tramitações que no caso teriam apenas caráter burocrático uma vez que o guichê está informado no limite máximo de nossas possibilidades e está acompanhado de documentação de suas atividades, plantas e fotografias enviadas pelo interessado – poderíamos agilizar uma decisão de há muito esperada pela comunidade de culto, representada na pessoa proponente, a Iyalorixá Sylvia de Oxalá¹⁸.

Com base nesse estudo inicial, o Colegiado do Condephaat deliberou aprovar por unanimidade a abertura do processo de estudo de tombamento em 25 de abril de 1988.

A abertura do processo, publicada no Diário Oficial do Estado quatro dias depois, assegurou de imediato a preservação do terreiro durante o período em que se decidia pelo tombamento ou não, e coincidiu com o Centenário da Abolição, momento em que os “valores negros” estavam em evidência em toda parte. Com a posse, nesse mesmo ano, na presidência do Condephaat de um antropólogo e professor da PUC-SP, Edgar Assis de Carvalho, aparentemente os caminhos para uma decisão favorável ao terreiro se ampliaram na medida em que o discurso antropológico estava na base da discussão¹⁹.

Mas apenas aparentemente: foram necessárias inúmeras articulações do terreiro com políticos, empresários, amigos, frequentadores, vizinhos e clientes no intuito de agirem em favor do tombamento. Inúmeros requerimentos e ofícios de apoio, cartas e pedido de agilização da tramitação do processo foram anexados, entre os quais um do vice-governador do estado. Uma cópia de um “voto de júbilo e congratulações à Mãe Sylvia de Oxalá pelo excelente trabalho que vem realizando na comunidade paulista” foi enviada pela Câmara Muni-

cipal de São Paulo ao Condephaat para ser anexada aos autos²⁰.

Paralelamente às articulações exteriores à religião, a comunidade religiosa do terreiro pôde ser aglutinada em torno do objetivo do tombamento levado adiante por Mãe Sylvia também como forma de mostrar o alcance de seu poder mágico através dos constantes ebós (oferendas) que foram feitos pedindo aos orixás para abrir os caminhos e dar força à cabeça daqueles que a estavam ajudando.

Apesar de toda a documentação acrescentada ao processo, o seu desfecho estava condicionado, ainda, às discussões em pelo menos dois planos. Primeiro, qual a representatividade daquele terreiro em particular em relação ao candomblé paulista? Segundo, quais os instrumentos adequados para o tombamento ou qual a “materialidade” sobre a qual incidiria a ação de proteção e preservação?

Em relação ao primeiro plano, ao estudo preliminar estavam acrescidos pareceres da comunidade acadêmica especializada. Acadêmicos da primeira geração de estudiosos do candomblé, como José Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva e Rita Amaral (USP) enviaram cartas- pareceres atestando a importância do espaço e das práticas rituais do terreiro para a história do candomblé paulista²¹.

As alegações convergentes desses pesquisadores podem ser sintetizadas nos argumentos do parecer de Rita Amaral:

1. O Axé Ilê Obá é, sem dúvida, um dos maiores espaços físicos construídos especialmente com a finalidade de culto aos orixás (candomblé) em São Paulo, possuindo dependências específicas necessárias, tais como pejis separados para os diversos orixás, roncó (espaço específico para iniciação), cozinha com fogão de lenha, dependências para rituais específicos, dependências para os adeptos que necessitam morar no terreiro, sala para jogo de búzios e um amplo barracão (salão) para as festas públicas;

18. Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 80-82.

19. Vale lembrar que, nos anos de 1980, o Condephaat teve na presidência acadêmicos da geografia e antropologia, como Azis Ab'Sáber, Antonio Augusto Arantes e Edgar Assis de Carvalho, que aproveitaram o contexto de abertura política para trazer novos direcionamentos nas ações de tombamento do órgão. Sobre a experiência de Carvalho na presidência do Condephaat, veja Carvalho (2005) e Galves (2008, p. 98).

20. Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 54, 57, 115, 117, 133, 138 e 139.

21. *Ibid.*, p. 84, 136 e 140.

2. Sua prática religiosa é representativa do candomblé paulista em vários aspectos: panteão cultuado, forma de culto, presença do culto a caboclos, estrutura hierárquica etc.
3. A história do terreiro também representa a história da maioria dos terreiros de candomblé de São Paulo, através da trajetória da umbanda para o candomblé e das ligações deste com o candomblé baiano;
4. A Ialorixá Sylvia de Oxalá (Sylvia Egydio) possui recursos para a manutenção independente da casa e de toda a infraestrutura necessária ao culto;
5. O Axé Ilê Obá tem sido objeto de estudo de vários pesquisadores das áreas de sociologia, antropologia, comunicação, artes, educação etc., o que reforça a evidência de sua representatividade enquanto espaço cultural.

Além disso, não só os aspectos arquitetônicos e artísticos, mas também o uso social dos espaços e as relações que nele se inscrevem parecem bons indicadores do que é necessário preservar de uma cultura num dado momento histórico. Assim, o tombamento do Axé Ilê Obá seria um passo adiante na política de preservação de patrimônios, além de um benefício à comunidade que com ele mantém relações de todo tipo²².

Nessa fase foi solicitado mais um parecer ao Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro (CER). Os pesquisadores Josildeth Gomes Consorte e Maria Helena Vilas Boas Cancone, da PUC-SP, e Lísias Nogueira Negrão, da USP, especialistas no estudo da umbanda e do sincretismo, emitiram então um parecer ressaltando os desafios e as preocupações que o tombamento paulista suscitava. Embora reconhecessem que os tombamentos de terreiros já vinham ocorrendo em locais de grande presença das heranças culturais africanas, em São Paulo isso era uma novidade. Argumentaram que os terreiros paulistas haviam se formado apenas recentemente e sua origem os remetiam a outros terreiros mais antigos considerados “raiz” e localizados fora do estado. Além disso, a existência de poucos estudos sobre a temática dificultava o estabelecimento de critérios comparativos. Por fim, como se vê adiante, mesmo reconhecendo que o Axé Ilê Obá possuía um valor cultural inegável cujo patrimônio se encontrava ameaçado, isso não faria dele um caso excepcional em compara-

ção a outros terreiros, o que mereceria uma ação coordenada do Condephaat no acautelamento antecipado de outros bens afro-brasileiros em situação semelhante.

Os argumentos arrolados no processo acima referido, assim como elementos colhidos em outras fontes (Prandi, Gonçalves) e através das nossas visitas, evidenciam a importância do Axé Ilê Obá em termos de sua história (embora não seja o mais antigo) e do seu empenho na preservação da matriz cultural africana, no interior do campo religioso paulista. O terreiro atesta um grande investimento de trabalho religioso em termos de santuários, assentamentos, instalações para feitura do santo, cultivo de espécies vegetais e criação de animais destinados ao serviço religioso, além dos fundamentos propriamente ditos, tudo isso correspondendo a um evidente e considerável investimento econômico. [...]

Assim sendo, parece indiscutível o valor cultural do terreiro em questão e a importância da sua manutenção e preservação contra quaisquer ameaças que possam vir a desfigurá-lo. Seria pena expô-lo ao risco de um desmembramento ou de uma desapropriação em razão do crescimento urbano, da especulação imobiliária ou de outros interesses. Cumpre-se, todavia, alertar para o fato de que os terreiros de candomblé são, tradicionalmente, espaços dinâmicos, dinâmica esta que um tombamento pode vir seriamente a afetar.

Ao se pronunciar deste modo, no entanto, o CER reserva-se o direito de não entrar no mérito dos processos internos do Axé Ilê Obá quer de sucessão quer de gerenciamento que, no seu entender, se encontram referidos à própria dinâmica da comunidade religiosa em questão, restringindo suas considerações aos aspectos acima examinados.

Ao reconhecer a importância do Axé Ilê Obá, não obstante, o CER não gostaria de ver restrita a esse terreiro o benefício do tombamento, tomando a liberdade de sugerir ao Condephaat a criação de uma Comissão que se adiantasse aos pedidos dessa natureza, estudando o interesse de tombamento de outros bens, igualmente significativos do ponto de vista cultural e histórico das classes menos favorecidas, em geral menos informadas e, portanto, em condições menos vantajosas para solicitar, moto próprio, medidas semelhantes. É importante que o recurso do tombamento possa vir a beneficiar outras comunidades que, por quaisquer razões, ainda não pensaram em adotar tal procedimento²³.

22. *Ibid.*, p. 136-137.

23. Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 147. Veja o anexo 2.3 neste capítulo com o parecer na íntegra.

Vê-se que mesmo entre os pesquisadores acadêmicos não havia consenso sobre o que o tombamento poderia significar em termos de legitimação pelo Estado de uma casa de candomblé com origem na umbanda, tributária de várias linhagens e nações, com apenas cerca de três décadas de história e com um processo polêmico de sucessão religiosa e herança jurídica²⁴. De fato, o tombamento não poderia se justificar recorrendo à noção de “tradição” associada a valores como “pureza”, “antiguidade”, “herança” e transmissão de patrimônios simbólicos “intactos”. Por outro lado, se o tombamento estava sendo viabilizado por meio de uma noção de cultura dinâmica, ele não poderia ser restritivo a um único exemplo ou mesmo afetar essa dinâmica.

Em relação ao plano da “materialidade” sobre a qual incidiria a ação de tombamento e preservação, a discussão envolveu questões mais “técnicas”, porém não menos conceituais. Os arquitetos que analisaram o processo foram favoráveis ao tombamento por reconhecerem a legitimidade da tradição cultural existente no conjunto “religioso-arquitetônico”, mas enfatizaram que este não expressava em si “valores eruditos” que justificassem a preservação, conforme se vê no parecer de Bernardo José Castelo Branco, arquiteto chefe da seção de projetos:

Desprezando os valores eruditos de sua arquitetura, valorizando, porém, os valores populares tradicionais de seus elementos materiais constitutivos, não podemos deixar de nos manifestar positivamente a favor [do] “tombamento” do conjunto religioso arquitetônico do Axé Ilê Obá²⁵.

Afirmção semelhante escreveu o arquiteto Elmer Bartholomei nos autos:

Observamos que, com relação aos aspectos arquitetônicos das edificações, nada há que possa pesar para que os mesmos se destaquem do lugar comum ou mereçam uma atenção especial. Entretanto, o que aflora de imediato é o aspecto da preservação da legitimidade da tradição cultural²⁶.

24. Talvez por isso os autores do parecer não quiseram entrar “no mérito dos processos internos do Axé Ilê Obá, quer de sucessão quer de gerenciamento”, cientes das polêmicas envolvidas nesses processos, como visto anteriormente.

25. Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 103.

26. *Ibid.*, p. 111.

Cientes de que a “materialidade” do tombamento deveria, portanto, incidir sobre os bens relacionados à prática cultural, o Condephaat solicitou à administração do terreiro um inventário dos elementos materiais usados no culto. No ofício interno enviado pelo chefe da seção de projetos, dando encaminhamento ao pedido, esse inventário aparece como peça imprescindível para garantir o “caráter antropológico” e não “arquitetônico” do tombamento. A polêmica envolvendo o então recente tombamento da Casa Branca foi lembrada em tom de alerta:

Considero conveniente lembrar, neste momento, que o tombamento em Salvador do Candomblé da Casa Branca, *escandalizou pelo fato de se tombar um bem de caráter antropológico ao invés de tudo que se vinha fazendo, isto é, tombar apenas bens arquitetônicos inicialmente e principalmente com características de excepcionalidade*. Com o inventário a ser anexado, consideramos satisfeita nossa responsabilidade quanto a informações e documentação desse assunto [...] esclarecendo-se que essa relação deverá ser realizada por pessoas credenciadas pelo próprio Axé e posteriormente confirmadas por técnico credenciado pelo Condephaat²⁷.

O inventário enviado pelo terreiro ao Condephaat e anexado ao processo apresentou a relação das edificações, a saber: 1. Pátio da frente; 2. Jardim; 3. Barracão; 4. Quarto de búzios; 5. Saguão do barracão; 6. Pátio lateral; 7. Quarto de Exu (Marabô); 8. Quarto de Exu (Caveira); 9. Quarto de Ogum; 10. Quarto de Caboclo; 11. Quarto de Oxóssi e Logunedê; 12. Quarto de Obaluaíê e Nanã; 13. Quarto de Iansã e Begê; 14. Quarto de Iemanjá; 15. Quarto de Oxum; 16. Quarto de Xangô; 17. Quarto de Oxalá; 18. Roncô; 19. Sabaji; 20. Pátio interno do Sabaji; 21. Pátio dos fundos; 22. Cozinha; 23. Copa; 24. Vestiário; 25. Dependências da ialorixá e 26. Secretaria. Em seguida foram relacionados centenas de objetos localizados nesses espaços e diretamente associados ao culto ali praticado. Nos quartos dos orixás, a relação incluiu os assentamentos (porrões, quartinhas, vasos), ferramentas litúrgicas (espada, escudo, arco e flecha, cajados, sinos), imagens e quadros dos orixás e de santos católicos etc.; no barracão, o trono da ialorixá, ataba-

27. *Ibid.*, p. 114, grifos nossos.

ques, coroa de Xangô etc.; no pátio e jardim, as árvores consagradas; nas dependências da cozinha e secretaria, a mobília, aparelhos eletrodomésticos, luminárias etc.²⁸

O inventário incidindo sobre os edifícios com seus bens sagrados parece ter indicado um caminho possível para o “acordo” e a decisão final. O antropólogo e presidente do Condephaat Edgar Assis Carvalho relembra as dificuldades enfrentadas:

Os argumentos eram dos mais estapafúrdios, um deles, por exemplo, era de que [o terreiro] não tinha valor [material/arquitetônico] nenhum, esse era o denegatório, o outro é que São Paulo não tem tradição de candomblé e por aí vai, e o processo não andava, a sociedade civil não estava completamente representada [...]

Em longas discussões, o Conselho não conseguia definir o que seria tombado, se o culto em si, ou a materialidade do terreiro com suas casas de santo, em uma palavra, com sua materialidade. Eu tentava explicar que uma coisa não existe sem a outra. Em vão, o processo não andava. Os pareceres iam e vinham no setor técnico para serem discutidos na reunião ordinária e nada disso fazia com que uma decisão fosse tomada. Um dia, convidei mãe Sylvia de Oxalá para ir ao Conselho. Na ocasião, lembro-me bem, disse-lhe que seria importante que o Conselho a visse, mesmo que não tivesse direito de voto. Numa manhã de segunda-feira, ocorreu um fato inédito: com suas roupas e adereços de iyalorixá acompanhada por suas filhas de santo, o Conselho ficou espantado com o que viu. Naquele momento a religação do material e do imaterial foi explicitada. Ainda me pergunto se foi essa a causa última do tombamento. Ao redigir o decreto, assessorado pelos técnicos, tive muito cuidado [de] ter viva a não-separação do concreto e do abstrato, do material e do imaterial²⁹.

A aprovação do tombamento finalmente ocorreu na reunião do Colegiado realizada em 23 de abril de 1990, por maioria dos votos e uma abstenção. O decreto da resolução foi assinado pelo Secretário da Cultura Fernando Gomes de Moraes e publicado no Diário Oficial do Estado nos seguintes termos:

Considerando que o Axé Ilê Obá, seguidor do rito Ketu, representa uma das vertentes da tradição religiosa de raiz negra em São Paulo;

Considerando a importância das religiões de origem negra na formação da identidade cultural brasileira;

Considerando o Terreiro de Candomblé Axé Ilê Obá um exemplo típico da formação das casas de culto dos orixás em São Paulo;

Considerando os esforços desenvolvidos no Axé Ilê Obá para o aprimoramento do culto e a manutenção das tradições religiosas de origem negra. Esses motivos tornam evidente a importância do espaço por ele ocupado, portador de significados simbólicos de valor antropológico e histórico, resolve:

Artigo 1º – Fica tombado como bem de interesse histórico e espaço sagrado do Axé Ilê Obá, pertencente à Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, situado à Rua Azor Silva, 77, Vila Facchini, Capital, cujas dimensões estão registradas na matrícula 17.751 no 14º CRI desta Capital, compreendendo:

a) Conjunto de edificações: salão, quartos dos orixás, pátios, moradias, demais dependências de apoio do culto conforme planta constante à página 50 do processo Condephaat nº 26.110/88.

b) Árvores sagradas ligadas ao ritual conforme inventário das páginas 120 a 132 constante do Processo Condephaat nº 26.110/88.

c) Os assentamentos dos orixás do terreiro.

Artigo 2º – Ficam isentos de aprovação pelo Condephaat os projetos em lotes situados na área envoltória externa aos limites do lote onde se situa o Axé Ilê Obá.

Artigo 3º – Em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração do culto, a ação protetora do Estado deverá referenciar-se nas interpretações do Grupo Religioso e na preservação das representações materiais que conferem àquele espaço os significados específicos do Candomblé.

Artigo 4º – Fica o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado Condephaat autorizado a inscrever nos livros do Tombo competentes, o bem em referência para os devidos efeitos legais.

Artigo 5º – Esta Resolução entrará em vigor na data de sua publicação³⁰.

28. *Ibid.*, p. 119-132. Veja anexo 2.1 neste capítulo com a indicação atualizada dessas edificações.

29. Depoimentos de Edgar Assis Carvalho a, respectivamente, Renato Pereira Correa (2014, p. 107) e Beatriz Lourenço Peixoto Galves (2008, p. 107).

30. Resolução SC 22 de 14/8/90, em DOE/SP, 16 ago. 1990.

O tombamento foi registrado no Livro de Tombo Histórico³¹ nos seguintes termos:

Proprietário Original e Atual: Congregação Espírita Pai Jerônimo “Axé Ilê Obá”. Caio Egydio de Souza Aranha. 1º Seminário de Candomblé de São Paulo

Uso Original e Atual: Culto Religioso. Data de Construção: 1974-77.

Dados Históricos/Arquitetônicos: O Axé Ilê Obá, terreiro seguidor do rito Ketu, dedicado a Xangô, inicia sua história na década de 1950, quando Caio Egydio de Souza Aranha funda um Centro de Umbanda no Brás sob a denominação Congregação Espírita Pai Jerônimo. Por questões de saúde, interrompe suas atividades, reabrindo na década seguinte no Jabaquara. Ali, embora mantendo o ritual do Caboclo, característico da Umbanda, Caio passa a trabalhar no Candomblé, no qual se iniciara na Bahia. O crescente número de adeptos do terreiro trouxe a necessidade de ampliar suas instalações. Em 1974, Caio Egydio começa a construção de uma nova Roça na Vila Facchini, inaugurada em 1977. Com a morte de Caio em 1984, foi indicada para substituí-lo sua filha de santo e sobrinha de sangue Sylvia de Oxalá.

O Axé Ilê Obá, instalado em um terreno de 400 m², mantém a estrutura básica observável nos terreiros brasileiros de maior tradição. O centro do conjunto é o “barracão”, uma grande sala para cerimônias privadas e públicas. No centro do barracão, que mede aproximadamente 300m², encontra-se enterrado o “ariaxé” – conjunto de objetos, folhas, metais e pedras preciosas – que simbolizam o axé (energia) do terreiro. Possui também casas destinadas aos diversos orixás e salas para serviços ligados ao culto.

A escolha do registro no livro do tombo “histórico”³² e os termos da resolução revelam questões importantes no embate entre categorias e grupos sociais.

A escolha atendia às demandas expressas nos pareceres dos técnicos (arquitetos) e da historiadora do Con-

dephaat que haviam se posicionado favoravelmente ao tombamento devido ao valor cultural do bem, alertando, porém, que este não possuía “valor arquitetônico excepcional”. A escolha seguia também o precedente do Iphan, que tombara a Casa Branca nessa categoria. Vale lembrar que o bem paulista poderia ter sido inscrito no livro do tombo “etnográfico”, como ocorrera com o Cafundó, bairro negro paulista de Salto de Pirapora tombado em 1988³³. Essa categoria, aliás, tem sido “historicamente” utilizada pelos órgãos de patrimônio para definir os bens culturais produzidos pelas populações indígenas e negras – a quem se nega um papel de relevância na produção da história. Mas havia uma pressão do movimento negro em São Paulo no sentido de classificar o bem como “histórico”, para colocá-lo ao lado dos bens católicos tombados, inclusive para romper com essas categorias que têm inviabilizado e invisibilizado a memória afro-brasileira como se esta não pertencesse à história oficial (letrada e erudita) do Brasil³⁴.

Os termos da resolução ao tombar o conjunto das edificações, as árvores sagradas e os assentamentos dos orixás estabeleceu no Artigo 3º que “em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração do culto, a ação protetora do Estado deverá referenciar-se nas interpretações do Grupo Religioso e na preservação das representações materiais que conferem àquele espaço os significados específicos do Candomblé”. Trata-se de uma cláusula de mão dupla na qual o Estado reconhece o bem material, mas não tira dos sujeitos religiosos sua capacidade de decisão e gestão em relação aos significados dinâmicos da cultura sobre a qual esse bem se assenta ou, em outras palavras, a sua “imaterialidade”.

Em 24 de julho de 1990, na festa de Xangô, houve uma comemoração pelo tombamento. Pela simples presença dos convidados, tornou-se evidente a articulação entre as várias esferas que o tombamento envolveu. Estavam presentes pais e mães de santo de São Paulo e de outros estados, representantes do Condephaat, da Câ-

31. Livro de Tombo Histórico, inscrição n. 295, p. 74, 19 set. 1990. Cf. São Paulo, 2017b.

32. O Condephaat utiliza cinco livros para inscrever os bens tombados a partir do Art. 140 do Decreto Estadual n. 13.426/1979: I – Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; II – Livro do Tombo das Artes Aplicadas; III – Livro do Tombo das Artes; IV – Livro do Tombo das Artes Populares; V – Livro do Tombo Histórico.

33. No capítulo 3, abordaremos alguns contextos desses tombamentos de bens afro-paulistas.

34. Na entrevista de Carvalho a Alexandre Fernandes Corrêa, essa questão é discutida (Carvalho, 2005, p. 137).

mara Municipal, da universidade, dos movimentos sociais, além de políticos e empresários³⁵.

Como disse Mãe Sylvia nesta ocasião: “Não foi só o Axé Ilê Obá ou seus filhos que ganharam com o tombamento, São Paulo e o Brasil ganharam, porque tradição, culto e cultura dos orixás muitas vezes foram podadas...”, legitimando sua autoridade religiosa perante seu grupo e demonstrando a capacidade de diálogo dessa religião com a sociedade como um todo (sendo capaz, inclusive, de se pôr sob a proteção do Estado que a perseguiu durante anos³⁶ e com o qual mantém relações mínimas, já que a política do candomblé é feita no terreiro, em geral)³⁷.

O processo sucessório do Ilê Obá demonstrou como podem se relacionar a esfera do direito costumeiro religioso, baseado na estrutura ritual da religião, e o direito jurídico formal. Pelas regras de sucessão no primeiro caso, os herdeiros são identificados pela senioridade religiosa e pela vontade dos deuses expressa em seus oráculos. No segundo caso, a herança é definida pelas relações de parentesco, seja por consanguinidade ou afinidade. Todavia, essas dimensões não são excludentes, na medida em que a comunidade religiosa participa também de uma estrutura complexa de relações totais típicas das sociedades urbanas.

Quanto à sucessão, as linhas de fricção foram determinadas a partir dos agentes antagônicos envolvidos numa disputa real por interesses religiosos, econômicos e políticos que envolveram, também, vários tipos de ação: legal/processual e oracular/feitiços, que se aplicavam tanto aos bens religiosos e simbólicos, quanto aos bens materiais.

E se pensarmos que o terreiro na cidade é uma empresa duplamente religiosa e civil, cuja administração deve conciliar sua sobrevivência em termos materiais e simbólicos, torna-se compreensível que a herança do

Axé Ilê Obá contivesse esse duplo caráter, tanto para os que estavam de fora (alguns parentes de Sylvia queriam saber qual o “lucro” que dava o terreiro e seu valor imobiliário), como para os que estavam dentro (muitos ogãs exigiram um “salário” para exercer suas funções rituais). A principal candidata à sucessão já era de fato a administradora oficial do terreiro; restava demonstrar que também tinha condições de garantir a legitimidade religiosa (de seu possível mandato) dando continuidade àquela “empresa” em níveis semelhantes de riqueza e luxo dos seus rituais. Como ela própria costumava dizer, utilizando o jargão dos administradores, para enfatizar os méritos de sua liderança religiosa: “Eu aplico OSM (organização, sistema e métodos) na gestão do terreiro”.

Vê-se, assim, que os endereços e as instalações de um terreiro, mais do que localizar e abrigar deuses e homens em suas atividades rituais, expressam a maneira particularizada como estes vivem e interpretam valores e crenças associados à sua identidade religiosa e ao mundo exterior no qual essa identidade se insere e atua.

As marcas e os valores urbanos, além de manifestarem-se na estrutura ritual do candomblé (em termos de representação material e espacial do culto no terreiro e de sua sobrevivência), denotam, também, o prestígio que as comunidades religiosas pretendem difundir por meio da exibição dos símbolos de poder econômico pois, no candomblé, a riqueza material está diretamente associada à ascensão espiritual, à detenção de axé e do poder mágico. Nesse sentido, o “consumo da cidade” pela religião demonstra o quanto ela é apta para lançar-se para fora de seu circuito interno e estabelecer diálogos com as instituições, os estilos de vida e os padrões estéticos (e culturais) que circulam no mundo moderno. Diálogo que não se circunscreve apenas aos muros do terreiro...

35. Disponível no YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=KE_k9TMMqew.

36. O Estado perseguiu as religiões afro-brasileiras por diversos meios: via inquisição, código civil republicano (sob a acusação de crimes de curandeirismo etc.), discriminação moral, entre outros. Tratei dessa perseguição em vários trabalhos. A esse respeito ver, por exemplo, Silva (2005).

37. Vale lembrar que, em 1992, a Prefeitura de São Paulo, por meio do Departamento do Patrimônio Histórico, tombou em nível municipal o terreiro como patrimônio material (Resolução n. 31/92).

ANEXO 2.1 – PLANTA DO TERREIRO³⁸

Legenda: ● Assentamentos das divindades

● Plantas e árvores

1. Pátio da frente
2. Jardim: Assentamentos Exus, Ogum, Yami, Longagi, Dankô
3. Barracão (Ariaxé, Tronos, Atabaques e Coroa de Xangô)
4. Quarto de jogo de búzios
5. Acesso ao barracão

6. Quarto de Exu (Marabô)
7. Quarto de Exu (Caveira)
8. Quarto Exu de Ogum
9. Quarto de Legbas
10. Quarto de Ogum
11. Cabana de Caboclo
12. Quarto de Oxóssi e Logunedê
13. Assentamento de Exu;
14. Quarto de Obaluaíê e Nanã
15. Assentamento de Ossaim
16. Poço e Assentamento de Oxumaré
17. Quarto de Iansã, Ewa e Ere
18. Quarto de Oxum

38. Esta planta apresenta uma atualização em relação à planta presente no processo do Condephaat (n. 26.110/1988, p. 31), a qual, por sua vez, baseou-se na planta feita em 1987 para o estudo mencionado (Silva, 1987, p. 24).

19. Quarto de Xangô
20. Quarto de Iemanjá
21. Quarto de Oxalá
22. Assentamento de Iroco
23. Assentamento de Tempo
24. Quarto do odu Obara Meji
25. Sabaji (paramentos litúrgicos)
26. Roncó (quarto de iniciação)
27. Cozinha ritual
- 27a e 27b. Despensas
28. Copa
29. Quartos dos ebomis (mais velhos)
30. Banheiros
31. Secretaria
32. Biblioteca
33. Dependências da Iyalorixá
34. Lavanderia, Quarto dos ebomis e Vestiário
35. Cabana de Oxalá
36. Viveiro
37. Atinsas (assentamentos em árvores: Apaoka, Iyamis etc.)
38. Pedreira de Xangô
39. Baba Egum (ancestrais)

ANEXO 2.2 – ESTUDO DE TOMBAMENTO DO TERREIRO AXÉ ILÊ OBÁ³⁹

As religiões africanas hoje intensamente praticadas no Brasil vieram com os escravos bantus, daomeanos (jejês) e iorubás (nagôs).

Originários de diversas regiões da costa ocidental e da costa oriental da África, os cativos não falavam a mesma língua, tinham hábitos e religiões diferentes.

Isso, porém, não impediu que fizessem de sua religião uma forma de resistência cultural, quer do ponto de vista do rito, quer através da reprodução da estrutura hierárquica do candomblé, baseada nos mesmos princípios norteadores da estrutura social africana.

As primeiras menções à religião africana no Brasil datam de 1680, registradas pelo Santo Ofício. Um século depois, o mesmo Santo Ofício mencionava “bailes” realizados às escondidas por negras da Costa Mina comandadas por uma preta mestra, frente a um altar de ídolos, durante o qual os participantes adoravam bodes vivos, untavam-se de óleos e sangue de galo e, depois de diversas bênçãos, comiam bolos de milho (Verger, 1981).

O candomblé, porém, surgirá de forma mais estruturada no início do século XIX, em Salvador. Aí, a grande concentração era de escravos dos quais nove décimos eram nagôs, com predominância da nação Ketu [o que] possibilitou a reconstrução de etnias, ao menos para efeito de filiação dos negros às confrarias religiosas católicas.

Em uma delas, a Irmandade de N. S. da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, que congregava escravas e libertas nagôs, estavam as criadoras do primeiro terreiro no Brasil, o Izá Omi Àse Airá Intilé. A ele seguiu-se o de Casa Branca do Engenho Velho. Da cisão deste último nasceu o Gantois e o Axé Opô Afonjá (Verger, 1981).

Hoje, passadas as proibições e perseguições aos seguidores da religião dos orixás, os grupos religiosos de origem africana abrigam representantes de diversos estratos sociais. Neles não prevaleceram etnias e sim busca do equilíbrio espiritual.

Ao longo do tempo, o culto vem se transformando de modo a adaptar-se às novas condições determinadas por sua expansão e inserção no contexto urbano-industrial.

Essa maleabilidade é, ao mesmo tempo, um dos fatores determinantes da aceitação e permanência dessas religiões entres nós. Ao “povo de santo” é dada a oportunidade de participar de um constante refazer no qual são inabaláveis a tolerância, o direito à individualidade, a inserção em um grupo e as compensações imaginárias.

A prática religiosa possibilita ao seguidor a retomada de sua identidade através de uma noção global de suas relações com a vida, com os outros homens e com as divindades.

As adaptações não têm posto em risco seus fundamentos religiosos, zelosamente cuidados pelas mães e [pelos] pais de santo, que têm entre suas preocupações básicas a de “aprender cada vez mais os valores do passado para que estes não venham a se perder com a nossa interação na vida moderna”. (Campos *apud* Egydio, 1980, p. 12).

Hoje está presente nos meios religiosos um movimento de “reafricanização”, isto é, de recuperação de antigas práticas e significados de certos aspectos materiais do culto, tal como se apresenta hoje na Nigéria, além do aprendizado da língua ritual, o iorubá.

A simplificação da cozinha de santo, o desenvolvimento do gosto pelo luxo dos trajes litúrgicos, o “embranquecimento” e outras modificações de forma não constituem, portanto, fatores suficientes para abalar a essência das religiões negras enquanto manifestações peculiares de uma cultura.

No Brasil, o culto dos orixás é constituído por diferentes ritos, que também são chamados de “nações”, cujas matrizes culturais remontam aos grupos africanos de origem. Dos bantos, vem o rito Angola. Dos iorubás, entre outros, os ritos Ketu, Alaketu, Efon. Dos Fon, vêm o Mina (no Maranhão e no Pará) e o Jeje.

Embora mantidas as nações, o culto tem predominância dos ritos nagôs, iorubanos, praticados de modo não completamente distintos, mesclando divindades, ritos iniciáticos, organização hierárquica e sincretismo com as religiões católica e indígena (Prandi; Gonçalves, 1989).

Existem, porém, algumas diferenças entre a umbanda e o candomblé, embora, como destacam Prandi e

39. Elaborado pela historiadora Marly Rodrigues, Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 59-87.

Gonçalves, seja difícil estabelecer linhas divisórias entre elas.

No candomblé os deuses auxiliam os homens a solucionar suas aflições. A comunicação entre eles é feita pelo oráculo, e o intermediário é o pai ou a mãe de santo. Os deuses vêm à terra para dançar e serem cultuados e, mesmo ao se manifestarem em seus devotos, exigem pai ou mãe de santo para prescrever ou decifrar problemas.

Na umbanda, ao contrário, as entidades, ao virem à terra, trabalham dando consultas, passes e conselhos, conversando diretamente com seu interlocutor humano. Assim, pai e mãe de santo são intermediários dispensáveis na relação homem/divindade. Os orixás, embora cultuados, são fixados em uma pessoa. Os responsáveis pela prática ritual são seus guias, os caboclos, preto-velhos...

No candomblé, o culto do caboclo não é muito frequente. Quando existe, porém, não é realizado em público ou mant[é]m-se separado do culto dos orixás. Outra diferença entre umbanda e candomblé é a iniciação. No candomblé, ela exige o sacrifício de sangue, ausente no primeiro, no qual a formação sacerdotal é baseada no desenvolvimento espiritual semelhante ao kardecismo (Prandi; Gonçalves, 1989, p. 19-21).

Este processo trata de uma casa de candomblé, seguidora do rito Ketu, a cujo universo cultural iremos nos referir de modo particular.

UNIVERSO IORUBÁ

Origens

Também conhecidos por nagôs, os iorubás constituíam um grupo linguístico com a mesma cultura e tradição de origem, ocupando parte da atual Nigéria, Togo e Daomé.

Em meados do século XIX, em função do interesse de evangelização, os europeus passam a denominar de iorubá uma vasta área compreendida por 5 regiões: Oyó, Egbuwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá.

Segundo a tradição oral, os iorubás de Oyó teriam vindo do Egito no primeiro milênio de nossa era, expulsos pelos mulçumanos. Eram então chefiados pelo príncipe Oduduwá, fundador da cidade Santa Ilé Ifé.

Os netos de Oduduwá foram fundadores de sete reinos, entre os quais o de uma princesa, mãe de Alaketu, considerado o pai do povo Ketu e herdeiro das coroas de Oduduwá.

Ketu teria sido fundada por pessoas que saíram de Ifé chefiada pelo príncipe Saposan. Esse grupo subdividiu-se em três. Uma parte dele foi para o Norte, fundando Kilibo, outra fundou Oyó, e uma terceira, na qual continuava Saposan, fundou Aro.

[...] ⁴⁰

O sétimo descendente de Saposan, Ede, resolveu emigrar. Seu grupo também se dividiu em três. Um deles caminhou em direção a oeste e fundou Ketu.

Do reino de Ketu, na fronteira com o Daomé, veio para Salvador, entre o final do século XVIII e meados do XIX, um grande contingente de escravos, entre os quais uma elite de sacerdotes e membros de famílias reais, cuja importância foi fundamental para a reorganização da cultura iorubá neste lado do oceano.

O mundo, a vida e a morte

Olodumaré mora no Òrum, o infinito. É ele o deus supremo, o criador de todas as coisas, distante e indiferente ao destino dos homens. Seu papel é julgar os orixás, aos quais confiou o governo do mundo.

Segundo Claude Lepine, os orixás situam-se em três níveis de existência: o cósmico, no qual estão relacionados com os aspectos da natureza sendo assim força elementar; o social, no qual desempenham funções específicas, associadas a antepassados ou heróis míticos; finalmente, no nível psicológico, os orixás são parte da pessoa humana (Lepine, 1978).

Assim sendo, cada pessoa tem um orixá individual que é um “pai” sobrenatural. Ao mesmo tempo, o orixá é a manifestação de um antepassado mítico do povo iorubá e a força a qual cada ser humano deve sua existência.

Ainda segundo Lepine, no sistema cultural iorubá, a pessoa é concebida como plural. Para sua formação

40. No original, há neste ponto um mapa da região da África Ocidental publicado por Pierre Verger em *Dieux d'Afrique* (1954) e reproduzido por Claude Lepine em *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Ketu* (1978).

são necessários o ara (corpo), o emi (força vital), o ori (cabeça, alma) e o orixá.

O ara é moldado por *Olodumaré* no barro primordial. Quando o ara está pronto, *Olorum* sopra nele o emi, princípio da existência. Depois da morte, esse espírito voltará a sua origem, reintegrando a matéria do qual se originou e engendrando novas vidas. Um dos componentes mais importantes do emi é o iyé, a memória. Esta desenvolve-se no decorrer da existência, acumula experiências e conhecimentos. Apenas um de seus aspectos, o relacionado aos antepassados, acompanha o emi quando ele volta ao orum.

Esse aspecto particular – o da memória – chama nossa atenção. É interessante notar que os iorubás a concebem como algo que se desenvolve durante a vida, isto é, durante o período em que os homens aprendem e transmitem sua cultura. Por outro lado, apenas uma parte dela subsiste a morte – a parcela relacionada aos antepassados. Nessa postura, fica clara a necessidade de manutenção da memória étnica reforçando o mito de origem desse povo.

Depois da morte, o ara deve voltar ao barro do qual foi feito e devolver-lhe o axé, energia pura.

O ori é responsável pela inteligência, sentidos e consciência do homem. Quando ori se transfere para a terra, o seu duplo situado no orum será fixado em uma vasilha de barro onde ficará à espera de oferendas. Finalmente é adquirido o orixá, através da iniciação religiosa.

Até a segunda etapa da criação, todos os indivíduos são vistos como iguais. Sua diferenciação se dá a partir do ori e se completa com a iniciação. A garantia de sua integridade e a representação de sua identidade se dá através de seu “assento” (o duplo de todos os elementos que o compõem) situado no orum. A definição de homem, porém, completa-se por suas relações com o universo, por seu lugar no grupo, na hierarquia social e no contínuo das gerações humanas.

Para os iorubás, a morte também se dá por etapas. O orixá deixa o corpo dias antes do falecimento, seguido do emi. Permanecem o ori e o corpo. Este desintegra após a destruição ritual do primeiro. Assim, embora desagregados, alguns componentes das pessoas são imperecíveis, o que justifica a possibilidade de invocação dos mortos, presente no candomblé.

Segundo Verger, na África, o culto dos orixás relaciona-se diretamente à história das cidades da qual foram fundadores ou tornaram-se protetores. Desse modo, há orixás bastante cultuados em uma região, enquanto em outras seu culto inexistente. Há também orixás cujo culto abrange quase todo território iorubá, como por exemplo, o de Obatalá, divindade da criação. Daí resulta a inexistência de um panteão idêntico e único para todo território ioruba (Verger, 1981).

Os orixás e os homens

Segundo Claude Lépine, o panteão do candomblé constitui um sistema de classificação da realidade e dos tipos humanos que “fornece um princípio de individuação, definindo de modo inequívoco o sujeito humano, no plano social e no plano cosmológico, inserindo-se em uma visão global de mundo” (Lépine, 1978, p. 2).

Ao nível do consciente, diz a mesma autora, os princípios que ordenam essa classificação são os mesmos que organizam o ritual e o grupo de culto: a senioridade, a divisão sexual de funções e a polaridade direita/esquerda, elementos esses também presentes na organização social africana.

As divindades podem ser agrupadas em classes que correspondem aos elementos da natureza – ar, água, terra e fogo. Cada orixá, porém, desdobra-se em outros, portadores de uma das suas qualidades. Eles representam aspectos particulares e funções específicas do orixá original e, sob esta forma, incorporam-se indivíduos, tornando-se seu orixá individual.

Às qualidades de orixás são atribuídas funções específicas. Desse modo, os que representam o ferro, elemento da natureza com o qual se forjam os instrumentos de caça, agricultura e guerra, em geral são divindade[s] guerreiras, caçadoras ou presidem a agricultura. As qualidades também podem ser associadas ao significado mítico do elemento governado por um orixá, como fogo que evoca movimento, agitação e é relacionado à procriação.

A vida de cada divindade, seus feitos, parentesco mítico e características, vem sendo transmitida por meio de lendas. Dessa forma, são preservadas as tradições religiosas e de origem dos povos africanos e, indiretamen-

te, reveladas as formas de vida por eles desenvolvidas, uma vez que os orixás são antepassados divinizados.

Nos terreiros Ketu do Brasil, atualmente, cultuam-se dezesseis orixás. Eles fornecem modelos de personalidade e comportamento com os quais os adeptos do culto se identificam. Cada um desses arquétipos se distingue por uma forma de comportamento social e por guardar características referenciadas em tipos físicos e traços psicológicos dos homens.

Sendo o candomblé uma religião ligada à noção de família numerosa cuja origem é o mesmo antepassado, não é dado aos crentes não africanos reivindicar laços de sangue com os orixás ancestrais. Resta-lhes a africanidade e a identificação, cujo marco inicial é a feitura da cabeça.

A partir de então, o crente estabelece uma relação psicológica com o arquétipo que corresponde a sua personalidade “escondida” (que equivale a de seu orixá) e que só é liberado após a incorporação do santo.

Tendo-se em conta que o sistema cultural iorubá considera que a formação de uma pessoa se dá por etapas, torna-se mais fácil perceber a razão do reforço ou modificação da personalidade do “filho de santo”, após sua iniciação no culto. Esse é o momento em que o homem adquire seu orixá – sempre uma qualidade de orixá principal – e desse modo se completa, situa-se no mundo e insere-se em um grupo diferenciado.

OS GRUPOS DE CANDOMBLÉ

Organização e hierarquia

O centro da organização e da hierarquia do terreiro de candomblé é seu líder – o babalorixá, pai de santo, ou ialorixá, mãe de santo – que possui plena autoridade sobre todos os membros do grupo.

O restante da hierarquia de dirigentes da casa, tanto em seu aspecto ritual/litúrgico quanto no civil, sai das duas categorias de membros do terreiro, os “filhos de santo” e os titulares de posições executivas e honorárias.

Dentre os membros da família de santo, cuja formação explicaremos adiante, a autoridade e o acesso aos

postos hierárquicos dependem basicamente da idade de iniciação.

Como diz Costa Lima, o candomblé é uma “forma de relação expressiva e unilateral com o mundo sobrenatural”, que tem como suas principais funções dar a seus participantes um sentido para a vida e um sentimento de segurança e proteção contra “os sofrimentos de um mundo incerto” (Lima, 1982, p. 85).

Sendo assim, a filiação ao grupo de candomblé é voluntária. Não deixa, porém, de obedecer a padrões de apelo interpretados segundo o universo cultural do grupo social de onde provém o adepto. Na interpretação também intervém o quadro cultural do grupo de candomblé e fatores de ordem psicossocial. À luz desses elementos são decifrados os “sinais” das divindades para uma pessoa “fazer o santo”. Nesse processo têm grande importância os jogos divinatórios, em especial o de búzios. A iniciação começa com a lavagem de contas, através da qual o indivíduo se torna abiã, noviço, e passa a participar dos trabalhos de casa, aprendendo o comportamento ritual. Esse estágio de iniciação não tem tempo fixo. Depende da manifestação da vontade do santo, expresso pelo pai ou [pela] mãe de santo.

Para a iniciação plena, o noviço pode caminhar sozinho ou no “barco”, isto é, em um grupo de iniciação.

No “barco” começa a prevalecer o princípio de senioridade. O “bolar o santo”, isto é, ao entrar em transe, o indivíduo marca sua “idade de santo”, e seu lugar no barco. Essa ordem de precedência é seguida nos ritos posteriores, observando-se, porém, os princípios também presentes na organização dos orixás. Assim, se no grupo houver um filho de Ogum, este terá precedência sobre os demais, pois Ogum abre caminho e é senhor do ferro, portanto dos instrumentos que rasparão a cabeça dos abiãs. Se houver de Oxalá, este precederá Ogum, pois é o criador de todas as coisas.

Os iaôs, noviços de um mesmo barco, tratam-se por parentesco de santo: irmão de barco e irmão de esteira. Em relação aos demais filhos da casa, o tratamento é de irmão de axé, se filhos de mães diferentes, ou irmão de santo, se filhos da mesma mãe. Em relação ao babalorixá ou ialorixá, todos são “filhos de santo”.

Há também outra forma de parentesco que ultrapassa a família de santo e abrange outros terreiros. É a es-

tabelecida pela filiação ao mesmo orixá. Os filhos de uma mesma divindade consideram-se irmãos de parentesco mítico.

Nessa nova família, a de santo, há expectativas em relação ao comportamento dos filhos. Do iaô se exige paciência, humildade, obediência e aprofundamento nos fundamentos do rito.

Após sete anos, o iaô alcança o direito de tornar-se ebomi, irmão mais velho, através de um ritual no qual é revivida sua iniciação. A partir de então, pode ser escolhido pelo pai ou mãe de santo como seu auxiliador e, com sua benção, fundar seu próprio terreiro.

No terreiro, organismo cuja base é a hierarquia, as funções são bastante definidas. Além dos auxiliares da iyalorixá diretamente relacionados ao culto (iyakekere, yamarô, dajan, iabassé, equede...), há os ogãs – protetores da casa, auxiliares na ordem de administração, conselheiros administrativos, financeiros e jurídicos que ampliam a rede de relacionamento entre o terreiro e a comunidade. Os ogãs ocupam também funções relacionadas ao culto, como de músico e sacrificador de animal.

Os rituais

No candomblé, os rituais são constituídos de um aparato material, gestos, danças, cantos e pela posseção. A posseção é um momento no qual, chamados ritualmente, as divindades abandonam o mundo sobrenatural e encarnam-se no corpo dos iniciados. O corpo é, portanto, um meio de comunicação entre os homens e as divindades.

Existem rituais privados no quais se trabalha sobre pontos essenciais da religião, como por exemplo, durante a maior parte do ritual de iniciação.

As festas públicas são o coroamento dos rituais privados; é o momento em que todos se regozijam pela presença das divindades na terra. Sua forma varia em cada terreiro, porém, são sempre preparadas de véspera através de uma consulta aos búzios, uma cerimônia na casa dos antepassados, a preparação das folhas do santo e um “bori”, isto é, uma oferenda ao santo que será homenageado na festa.

No dia da festa, preliminarmente ao seu início, procede-se a lavagem do assento da divindade, faz-se ofe-

renda a Exu, mata-se o animal solicitado pelo orixá, realiza-se o “padê” (reunião) no qual são invocados Exu, os antepassados, os fundadores do terreiro e os santos principais da casa.

O CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO

O primeiro centro de candomblé na cidade de São Paulo foi registrado em 1950.⁴¹

Desde então, o número de terreiros cresceu a ponto de superar as casas seguidoras de umbanda e do kardecismo. Hoje estima-se que seu número esteja em torno de 1.600, espalhadas por todos os bairros.

No geral, as casas em São Paulo identificam-se como Angola e Ketu, embora em uma mesma casa possam conviver dois ritos. Existem casas que se identificam, ao mesmo tempo, como de umbanda e candomblé, mantendo, porém, cultos e calendários litúrgicos separados.

A instalação do candomblé em São Paulo teve duas origens principais. Uma delas derivou da iniciação de pais e mães de santo da umbanda no rito do candomblé, em casas da Bahia e do Rio.

A outra prende-se [à] vinda de migrantes para São Paulo [à] procura de melhores condições de vida. Já iniciados em seu local de origem, aqui formam casas e iniciam filhos. Há, ainda que numericamente pouco expressivas, o caso de filiais de casas cariocas e baianas que aqui se instalaram.

O modelo ideal para o candomblé paulista são as velhas casas da Bahia. Daí serem intensas as relações entre as casas baianas, cariocas e paulistas. Com esse contato, busca-se uma retomada de raízes e o aperfeiçoamento do culto.

Nos últimos dez anos, pais e mães de santo têm procurado realimentar-se na África, especialmente na Nigéria e em Benin. Essa “reafricanização”, entre outros fatores, relaciona-se à sistematização e à organização dos conhecimentos do culto e da língua iorubá através do registro escrito, e aos estudos universitários, o que

41. As informações contidas nesta parte da resenha têm por base o trabalho já citado de Prandi e Gonçalves (1989).

vem gradativamente rompendo a tradição oral até então predominante.

O AXÉ ILÊ OBÁ

As origens

O Axé Ilê Obá, terreiro seguidor do rito Ketu, dedicado a Xangô é, segundo Prandi e Gonçalves (1989, p. 27), “uma das mais imponentes casas de candomblé de São Paulo”.

Sua história se inicia na década de 1950, quando Caio Egydio de Souza Aranha fundou um centro de umbanda no Brás, à rua Maria Marcolina, sob a denominação Congregação Espírita “Pai Jerônimo”.

Obrigado a interromper suas atividades por questões de saúde, Caio reabre sua casa na década seguinte. Ela situava-se então na rua Mucuri, no Jabaquara.

Aí, embora mantendo o ritual do caboclo, característico da umbanda, Caio passa a trabalhar no candomblé, no qual se iniciara na Bahia, no Axé de Tia Aninha, Iyalorixá do Engenho Velho e no Gantois, com Mãe Menininha.

O crescente número de adeptos do Axé Ilê Obá (Força da Casa do Rei) trouxe a necessidade de ampliar suas instalações. Em 1974, Caio Egydio começa a construção de uma nova roça à rua Azor Silva, 77, na vila Fachini, oficialmente inaugurada em 1977.

Com a morte de Caio Egydio em 1984, foi indicado para substituí-lo sua filha de santo e sobrinha de sangue, Sylvia de Oxalá.

Mãe Sylvia continua a política de Caio mantendo aliança com outras casas de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia, o que faz de seu Abaçá um centro privilegiado de aperfeiçoamento religioso.

O espaço

O Axé Ilê Obá, instalado em um terreno de 400 m², mantém a estrutura básica observável nos terreiros brasileiros de maior tradição, como o da Casa Branca, na Bahia.

O centro do conjunto é o “barracão”, uma grande sala para cerimônias privadas e públicas. No centro do

barracão, que mede aproximadamente 320m², encontra-se enterrado o “ariaxé” – conjunto de objetos, folhas, metais e pedras preciosas – que simbolizam o axé (energia) do terreiro.

Encimando esse local sagrado está uma coroa de Xangô, patrono da casa. A coroa é a insígnia da realeza desse orixá do trovão e do raio que, segundo a tradição iorubá, foi o quarto rei de Oyó.

Em torno do ariaxé, ocorrem as cerimônias rituais. Ele é o ponto de convergência de todo espaço religioso e representa um dos extremos da ligação entre duas dimensões cósmicas, o céu – orum, onde dominam as divindades – e a terra – aiyê, lugar dos vivos. Outro extremo, um assentamento de Xangô, localiza-se no centro do telhado do barracão e forma um eixo com o ariaxé.

No entorno do barracão, foram construídas casas onde estão instalados os “pegis” consagrados aos diversos orixás e, marcando as origens umbandistas do terreiro, uma casa para os caboclos.

Além desses espaços diretamente relacionados ao culto, o conjunto comporta outras instalações necessárias ao funcionamento da casa: a cozinha das comidas do santo, o roncó (quarto das iniciações), o quarto dos ebômis, duas suítes, banheiros, vestiários, copa, área de serviço e viveiro para aves.

A distribuição dos elementos que compõem o espaço religioso do terreiro reproduz através da religião a forma de morar da cultura iorubá, na qual estão presentes os padrões poligínicos da família e o politeísmo.

A cada chefe de família cabia o culto de seu orixá ancestral. Além dele, eram cultuados no local de moradia da família o egbé ou *compound*, os orixás das famílias das quais se originavam as esposas do chefe.

O *compound* era composto por uma casa principal – a do chefe e sua principal esposa – em torno da qual eram construídas casas para as demais esposas, além de outras dependências relacionadas à produção.

Na entrada do *compound*, estava a casa de Exu, orixá da porta, protetor da casa e mensageiro dos demais orixás. Na casa principal, era cultuado o orixá ancestral da família e, na casa de cada esposa, o orixá de sua própria família.

A reprodução simbólica dos espaços é bastante evidente. À casa principal do *compound*, corresponde ao

barracão, lugar de culto de todos os orixás; às demais residências, os pejis, morada individual de cada orixá.

Enquanto espaço, a importância do Axé Ilê Obá não está apenas na distribuição e no significado. Ele também é um lugar apropriado, no qual estão guardadas representações importantes do imaginário de larga parcela da população paulistana, como esculturas e outros objetos relacionados ao culto. Aí há, também, uma raridade nos terreiros paulistanos, uma gameleira branca, árvore consagrada do orixá Irôco, sob a qual estão alguns dos assentamentos da casa. Além disso, como observa o professor Reginaldo Prandi no trabalho “Axé Ilê Obá: Uma casa de Xangô em São Paulo”, anexado a este processo, “... dada a origem umbandista da casa, que é modelo sociológico típico de São Paulo, no espaço do Axé Ilê Obá, traços e elementos do sincretismo religioso que se dá no sul do país, importante pra entender a mudança religiosa na metrópole nos anos 50 e 70”.

O presente guichê marca um fato inédito neste Condephaat. Pela primeira vez é solicitado o tombamento de um templo cujo culto tem origem negra, o Axé Ilê Obá. Isto, mais uma vez, nos coloca diante da necessidade de reflexão a respeito dos critérios de seleção para o tombamento.

Em uma sociedade pluralista como a nossa, coexistem várias tradições e visões de mundo. Algumas delas são valorizadas pelas elites e legitimadas pelo Estado enquanto outras – talvez pela inobservância da questão da diversidade por parte dos órgãos competentes e por estarem à margem da História oficial e da cultura dominante – são relegadas a segundo plano.

Em geral, essas visões de mundo são marcadas por símbolos cuja interpretação e significados escapam ao observador menos atento e faz com que lhe sobre a impressão de não serem eles marcos importantes da identidade do segmento social que os produz, o que acaba por resultar em sua exclusão do rol daquilo que é consagrado enquanto patrimônio social.

No presente caso, tomar o Axé Ilê Obá explicitaria – do dizer de Velho ao referir-se ao terreiro da Casa Branca, Bahia – “... no reconhecimento da legitimidade de uma tradição cultural e de um sistema de valores que, até há relativamente pouco tempo, fora objeto de discriminação e até perseguição” (Velho, 1984).

A este aspecto fundamental, o do reconhecimento da importância da cultura negra para a formação da identidade cultural do brasileiro, somaríamos outros:

- o reconhecimento da importância crescente do candomblé enquanto religião que hoje extrapolou sua origem étnica e firmou-se como opção para os que buscam uma noção global de suas relações com a vida;
- o reconhecimento do papel social dos terreiros em geral, e deste em especial, junto [d]as comunidades às quais presta assistência material e espiritual.
- o reconhecimento dos esforços que vêm sendo desenvolvidos no Axé Ilê Obá no sentido do aprimoramento do culto das tradições religiosas, expressos por suas relações com outras casas e pelos cuidados dispensados à formação de seus filhos;
- o reconhecimento do Axé Ilê Obá como exemplo típico da formação das casas de candomblé em São Paulo.

Sem dúvida os valores acima apontados escapam àqueles que tradicionalmente orientam o tombamento.

Não encontramos nas especificações do Axé Ilê Obá “valores arquitetônicos”. Seu espaço é sobretudo portador de significados e como tal deve ser analisado e reconhecido.

O valor histórico está presente uma vez que se trata de uma das primeiras casas de culto de origem negra instaladas aqui na Capital, cujo desenvolvimento seguiu o caminho da passagem da umbanda para o candomblé, característico da formação das casas paulistas. A presença do valor afetivo, no caso do Axé Ilê Obá, é indiscutível. Para a comunidade de culto ele é uma referência que ultrapassa o campo religioso para penetrar no político. Aí o indivíduo se sente participante de um grupo, sua opinião é ouvida, seus direitos e deveres cumpridos num exercício comparável ao da cidadania.

Por outro lado, em sentido mais pragmático, o tombamento viria contribuir para a manutenção da integridade desse espaço de culto ameaçado por questões de herança, como explicita o texto inicial deste guichê, enviado pelo próprio interessado.

Por último, tomamos a liberdade de sugerir ao Egrégio Colegiado do Condephaat que vote ao mesmo tem-

po a abertura do processo de tombamento e o tombamento do Axé Ilê Obá. Assim evitando-se tramitações que no caso teriam apenas caráter burocrático uma vez que o guichê está informado no limite máximo de nossas possibilidades e está acompanhado de documen-

tação de suas atividades, plantas e fotografias enviadas pelo interessado – poderíamos agilizar uma decisão de há muito esperada pela comunidade de culto, representada na pessoa proponente, a Iyalorixá Sylvia de Oxalá.

São Paulo, 25 de Abril de 1988
Marly Rodrigues
Historiógrafa

ANEXO 2.3 – PARECER DO CENTRO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO

São Paulo, 19 de março de 1990

Senhor Presidente,

É com prazer que nos dirigimos a Vossa Senhoria a fim de encaminhar o parecer do Centro de Estudos da Religião “Duglas Teixeira Monteiro” (CER) em relação ao valor cultural do terreiro de candomblé Axé Ilê Obá, cuja solicitação, datada de 25 de Setembro próximo findo (Of.GP-986/86), acolhemos com grande interesse.

O texto a seguir é fruto da apreciação que em conjunto fizeram os membros da Comissão que examinaram o assunto, constituída pelos Professores Doutores Lísias Nogueira Negrão, do Departamento de Sociologia da USP, Maria Helena Villas Boas Concone, do Departamento de Antropologia da PUC/SP e da signatária deste, a partir da análise do processo n° 26110 de 29/04/88, da Secretaria de Estado de Cultura e de visitas ao local onde funciona a instituição supracitada.

Muito embora tombamento de terreiros de candomblé já venha acontecendo em cidades brasileiras em que a presença de grandes contingentes de escravos marcou profundamente sua paisagem, física e culturalmente falando, constitui-se para nós, aqui em São Paulo, em inteira novidade, levantando por isso mesmo inúmeros problemas.

Ao contrário do que acontece naqueles locais, as origens do candomblé em São Paulo estão longe de poder ser tão claramente detectadas sendo os seus terreiros, na sua quase totalidade, tributários de outros, situados naqueles centros, estes sim considerados de raiz. Por outro lado, são poucos os estudos relativos ao candomblé paulista e, só muito recentemente, vêm sendo retomados, por uma nova safra de estudiosos, com a profundidade necessária ao oferecimento de subsídios que permitam compará-los e avaliá-los. Assim sendo, por onde nos guiar?

O conhecimento que já dispomos a respeito dos terreiros paulistas permite-nos perceber que o processo vivido pelo Axé Ilê Obá, em linhas gerais, não é muito diferente daqueles experimentados por outros candomblés de São Paulo; origens na umbanda na década de

1950; mobilidade espacial forçada pelo crescimento urbano ou pela especulação imobiliária, busca de espaço onde possa viabilizar-se; esforço no sentido de legitimar-se; busca de apoio na sociedade mais ampla, no sentido de sobreviver à ameaças de natureza vária. Dessa forma, seu valor enquanto bem cultural teria que ser avaliado a partir do seu maior ou menor sucesso em alcançar tais objetivos?

Os argumentos arrolados no processo acima referido, assim como elementos colhidos em outras fontes (Prandi, Gonçalves) e através das nossas visitas evidenciam a importância do Axé Ilê Obá em termos de sua história (embora não seja o mais antigo) e do seu empenho na preservação da matriz cultural africana, no interior do campo religioso paulista. O terreiro atesta um grande investimento de trabalho religioso em termos de santuários, assentamentos, instalações para feitura do santo, cultivo de espécies vegetais e criação de animais destinados ao serviço religioso, além dos fundamentos propriamente ditos, tudo isto correspondendo a um evidente e considerável investimento econômico. Apresenta-se extremamente limpo, bem cuidado e organizado, oferecendo inclusive outros serviços de interesse da comunidade. Sua Iyalorixá, como é de praxe, revela um compromisso em tempo integral com suas funções, desenvolvendo atividades incessantes não apenas junto ao terreiro e seus “filhos” e adeptos como junto à comunidade mais ampla constituída por pais e mães de santo de outros terreiros. Sua busca de legitimação já a levou [à] própria África de onde hoje importa vários artigos importantes para o culto. Sua importância como representante do culto dos orixás, por sua vez, tem lhe proporcionado participação em eventos ecumênicos promovidos por outras dominações religiosas, notadamente, a ala progressista da Igreja Católica Apostólica Romana.

Assim sendo, parece indiscutível o valor cultural do terreiro em questão e a importância da sua manutenção e preservação contra quaisquer ameaças que possam vir a desfigurá-lo. Seria pena expô-lo ao risco de um desmembramento ou de uma desapropriação em razão do crescimento urbano, especulação imobiliária ou de outros interesses. Cumpre-se, todavia, alertar para o fato de que os terreiros de candomblé são, tradicionalmente, espaços dinâmicos, dinâmica esta que um tombamento pode vir seriamente a afetar.

Ao se pronunciar deste modo, no entanto, o CER reserva-se o direito de não entrar no mérito dos processos internos do Axé Ilê Obá quer de sucessão quer de gerenciamento que, no seu entender, se encontram referidos à própria dinâmica da comunidade religiosa em questão, restringindo suas considerações aos aspectos acima examinados.

Ao reconhecer a importância do Axé Ilê Obá, não obstante, o CER não gostaria de ver restrita a este terreno o benefício do tombamento, tomando a liberdade de sugerir ao Condephaat a criação de uma Comissão que se adiantasse aos pedidos desta natureza, estudando o interesse de tombamento de outros bens, igualmente significativos do ponto de vista cultural e histórico das classes menos favorecidas, em geral menos informadas

e, portanto, em condições menos vantajosas para solicitar, moto próprio, medidas semelhantes. É importante que o recurso do tombamento possa vir a beneficiar outras comunidades que, por quaisquer razões, ainda não pensaram em adotar tal procedimento.

Aproveitamos a oportunidade para cumprimentar o Condephaat, na pessoa de Vossa Senhoria, pela importante iniciativa de não apenas acatar um pedido tão inusitado, abrindo um precedente inédito entre nós, quanto encaminhá-lo à apreciação de especialistas, procedimento que reputamos altamente salutar.

Agradecidos pela deferência, aqui nos colocamos ao inteiro dispor de Vossa Senhoria, valendo-nos da oportunidade de apresentar nossos protestos de alta estima e consideração.

Josildeth Gomes Consorte
Diretora-Presidente do CER



1



2



3



4



5

1. Fachada (2019).
2. Ariaxé no centro do barracão (2019).
3. Pai Caio de Xangô.
4. Mãe Sylvia de Oxalá.
5. Mãe Paula de Iansã.



6



7



8



9



10

6 e 7. Festa de Ogum (2019).

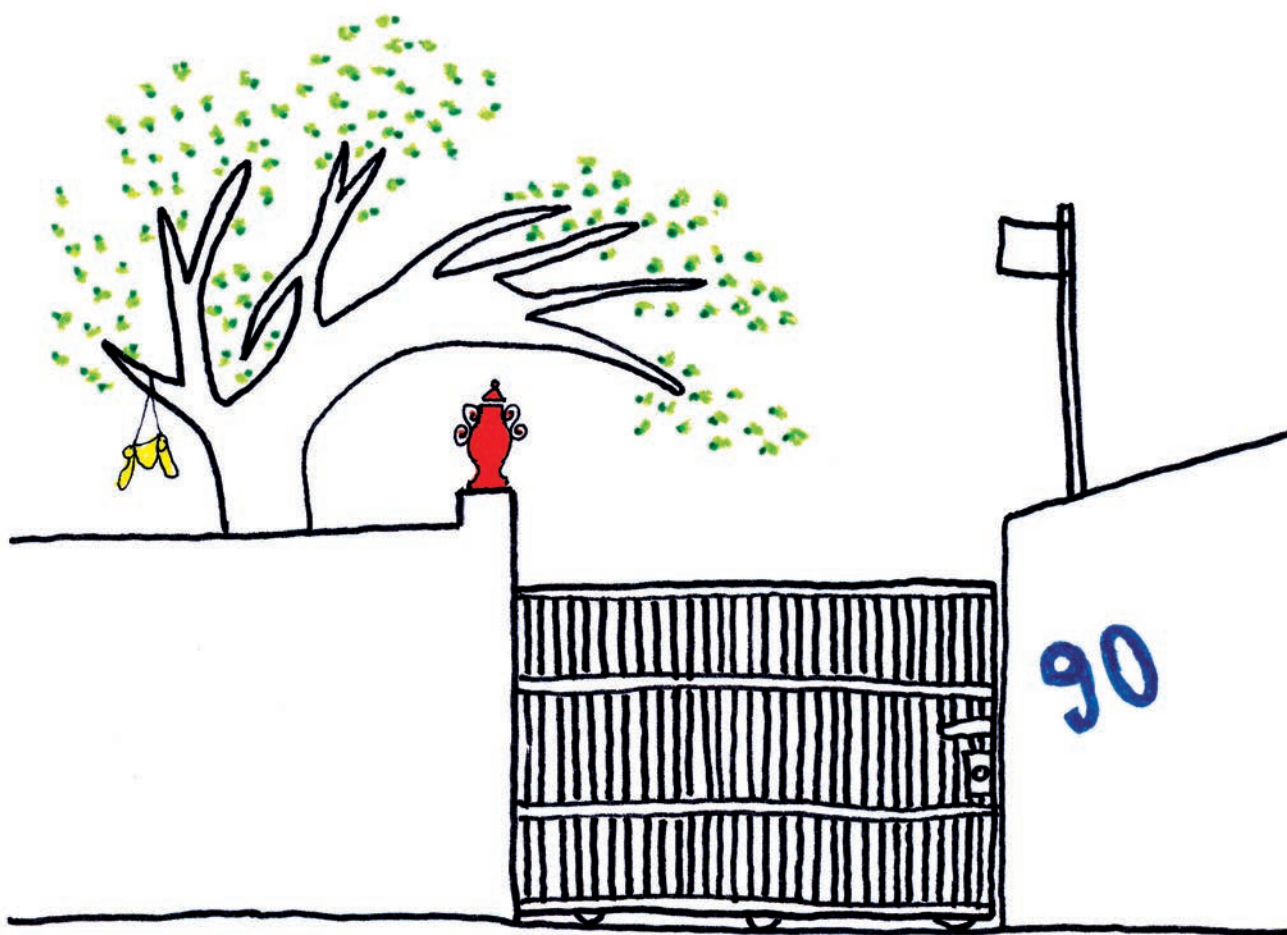
8. Festa de Xangô (2019).

9. Festa de Oxalufã (2019).

10. LP com cantigas de candomblé gravadas por Pai Caio (1984).

Créditos: Acervo da Casa (1, 2, 4, 10); H. Poladian (3); Fernanda de Assis Maria (5, 6, 7, 9); Eduardo Cancissu (8).

3 TERREIRO DE CANDOMBLÉ SANTA BÁRBARA



INTRODUÇÃO

A primeira solicitação de tombamento do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara ao Condephaat foi feita em agosto de 1993 pelo sacerdote da nação angola Tata Katuvanjesi (Walmir Damasceno), argumentando tratar-se “do primeiro baluarte da cultura afro oficializada no estado de São Paulo”¹. O pedido foi protocolado (guichê n. 00380/93) e o órgão solicitou o envio de documentação preliminar (endereço, nome do responsável etc.) para dar andamento à análise. Não tendo recebido essas informações, o processo ficou parado por dez anos.

Em fevereiro de 2003, Wellington Viana Barbosa solicitou providências em relação ao pedido, alegando tratar-se o terreiro “da primeira casa de candomblé de São Paulo, funcionando há mais de 50 anos” e que no momento se encontrava “ameaçada a ter sua história destruída para a construção de uma avenida”. Pedia “sensibilidade das autoridades” e “respeito pela raça negra”². O Condephaat solicitou novamente a documentação preliminar e, não tendo retorno, o processo continuou sem andamento.

Em setembro de 2004, com o falecimento da fundadora da casa, Mãe Manaundê, e com a ameaça de desapropriação do imóvel pela prefeitura devido a um alargamento da via pública, a comunidade acionou o Museu Afro-Brasil e o coordenador de relações institucionais dessa instituição, Luiz Paulo Lima, assumiu a demanda e acionou o Iphan para avaliar alguma ação possível de impedimento da destruição. Nessa época, Luiz Paulo me contatou e, como membros do Comitê Interdisciplinar que elaborou a implementação daquele Museu, demos andamento ao processo. Conhecedor daquela comunidade tradicional da nação angola desde o final dos anos de 1980, sabia da importância de sua

fundadora e de sua família religiosa para a constituição do candomblé paulista³. Elaborei, então, um primeiro laudo antropológico sobre o terreiro, documentado pelas fotografias de Luiz Paulo Lima, que registraram o início da destruição das edificações. Representando o Iphan, o arqueólogo Rossano Lopes Bastos reuniu essas informações e realizou em dezembro de 2004 a solicitação de inscrição do terreiro como “sítio histórico religioso, primeiro terreiro da nação angola” no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA)⁴, o que embargou de imediato a destruição das edificações daquela comunidade.

Em janeiro de 2005, a ficha de inscrição no CNSA e o laudo antropológico do terreiro foram enviados ao Condephaat para a retomada do processo⁵. Com base nesse material, a historiógrafa Marly Rodrigues elaborou parecer técnico preliminar recomendando ao Colegiado do órgão a abertura de estudo para tombamento⁶, aprovada em reunião de abril de 2005⁷.

Durante a fase de estudos, de agosto de 2005 a março de 2006, várias questões se apresentaram, conforme relatou a historiógrafa a partir de suas visitas à comunidade já sob a liderança de Mãe Pulquéria:

Em 19 de agosto p.p., com a finalidade de dar prosseguimento ao estudo de tombamento, visitei o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara quando tive contato com [a] atual mãe

1. Processo Condephaat n. 00380/93, p. 2.

2. *Ibid.*, p. 7.

3. SILVA, 1995, p. 81.

4. Processo Iphan n. 01506.001225/2004-97. Após período de estudo, o processo foi arquivado em 8 dez. 2017 pois, de acordo com as definições estabelecidas pelo órgão, as características do terreiro não permitiram enquadrá-lo como sítio arqueológico.

5. O envio duplicado foi feito pela Assessoria para Gênero e Raça/Etnias da Secretaria de Estado da Cultura e pelo próprio Iphan (Processo n. 00380/93, p. 15-35 e 42-49, respectivamente).

6. Processo Condephaat n. 00380/93, p. 38-39.

7. A reunião do Colegiado ocorreu em 25 abr. 2005, e a resolução foi publicada no DOE/SP de 16 jun. 2005, Seção I, p. 55. Processo Condephaat n. 00380/93, p. 56.

de santo, D. Maria Pulquéria Albuquerque Lima, e com os filhos da casa, entre eles Joselito, conhecido por Tauá, e Janete.

O terreno se encontra desarticulado; isso não se deve apenas às questões de culto, mas às disputas que envolvem a propriedade [em] que está instalado. Segundo o preceito, deve-se esperar um ano desde a realização do ritual fúnebre da mãe de santo para a retomada dos trabalhos religiosos. Neste caso, a morte de Julita Lima da Silva, mãe Manaundê, se deu em setembro de 2004 e em fevereiro de 2005 completava-se um ano da realização do ritual. Até lá, os responsáveis pela casa não medem esforços para reorganizá-la quer do ponto de vista do espaço quer do ponto de vista jurídico.

O espaço de culto está completamente prejudicado pelas condições de conservação do barracão, situado à esquerda de quem entra, em um pátio em torno do qual se agrupam os edifícios que compõem o conjunto (imagem f.46). Construção bastante antiga, esse salão de cultos públicos tem profundas rachaduras nas paredes e não oferece segurança para uso. Ao fundo do pátio, do centro para a direita de quem entra, se localizam as dependências destinadas à iniciação dos filhos de santo, hoje quase totalmente demolidas. Quanto a essa demolição, informam os responsáveis, foi realizada pela comunidade de culto, diante da notícia, não confirmada, de que a área seria desapropriada pela prefeitura de São Paulo para a passagem de uma avenida. Essa mesma informação consta da ficha do Cadastro Nacional de Sítio Arqueológicos – CNSA, enviada a este Condephaat pelo Iphan, f.43-6, enquanto no laudo do Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva, f.22, refere-se à *ameaça de destruição parcial em virtude da construção de uma avenida pertencente ao Rodoanel*. Ainda no fundo, à direita de quem entra, situam-se cômodos de residência de um dos filhos da mãe de santo. Finalmente, fechando o pátio, à direita da entrada, situa-se uma residência, endereço oficial de terreiro, rua Ruiva, n. 90, onde reside o filho de mãe Manaundê, sua segunda esposa e um filho. Antes ele fora casado com a atual mãe de santo, Maria Pulquéria.

Do ponto de vista legal, a propriedade da área está comprometida. Ainda segundo informações fornecidas pelas pessoas com quem conversei, há muitos anos, o local foi doado à mãe Manaundê, que não detinha qualquer documento de posse. Com sua morte, iniciou-se a disputa pelos direitos de herança da propriedade entre a primeira esposa e a segunda esposa, o que envolve também o filho de Manaundê.

A disputa não envolve questões de fé, apenas pessoas de posse material; ambas, porém, estão relacionadas, pois o de-

sempenho das funções religiosas carece de um território sagrado, local onde se encontra enterrado o axé da casa. Procurei explicar a D. Maria Pulquéria o caráter do tombamento, em especial o fato dele não impedir a venda da propriedade e não ter alcance de resolução desta contenda.

Contudo restam questões que poderão trazer alguns problemas para o Condephaat. Entre elas, do ponto de vista jurídico, quem deve ser responsabilizado pela conservação do bem até a decisão de tombamento e, depois desta, uma vez que não há sequer título de posse da propriedade?

Nesse sentido, há um equívoco a ser sanado. O Condephaat enviou a notificação de tombamento à Sra. Julita Lima da Silva, mãe Manaundê, já falecida, e para o endereço R. Ruiva, 190, quando correto é 90. Solicito que seja enviada uma nova notificação para Maria Pulquéria Albuquerque Lima. Rua Montes Claros, 240, CEP 02802-030.

Em razão dessa falha que justifica ignorância das restrições decorrentes da abertura do processo de tombamento, relevei o fato de a comunidade de santo estar promovendo construções no terreno, destinadas a novos quartos de iniciação, construção da cozinha de santo e ao reforço do barracão. Por ocasião da visita, esclareci os interessados da impropriedade legal do desenvolvimento de obras sem a prévia aprovação do Condephaat. Eles se comprometeram a enviar os *croquis* do que pretendiam construir, o que até o momento não ocorreu. Desse envio depende a continuidade dos estudos, uma vez que é necessário verificar a disposição dos quartos do ponto de vista do ritual.

Quanto à localização do terreiro, antes explica seu registro, a comunidade, mais especificamente Tauá e Janete, está providenciando a criação de uma associação, de modo que esta possa responder como pessoa jurídica responsável pela casa de culto. Isso, porém, não resolve a contenda familiar em torno da posse material do terreno onde esta se situa.

Este é um caso bastante complexo. Do ponto de vista cultural, trata-se de uma casa de culto ritual angola, cuja importância não é diminuída pela momentânea desarticulação. Do ponto de vista jurídico, cabe ao Conselho definir uma diretriz de procedimento neste caso, de modo a não abrir a possibilidade de uma futura contestação do seu possível ato de reconhecimento o que, sem dúvida, poderia causar embargos políticos, em razão do empenho dos militantes da comunidade negra representados nessa Secretaria pela Assessoria de Cultura para Gêneros, Raça e Etnias.

Além da diretriz mencionada, de competência do Conselho, solicitou que o GP do Condephaat comunique o anda-

mento do processo à Assessoria e, também, solicite à Subprefeitura da região da Brasilândia esclarecimentos sobre o projeto de abertura da via, com sentido de avaliar, se confirmada essa obra pública, seu impacto sobre a permanência do terreno no local, o que deverá ser considerado na futura decisão sobre o tombamento⁸.

As correções no nome do destinatário e no endereço do imóvel foram feitas e novas notificações emitidas, mas além disso nenhuma outra providência foi tomada e o processo continuou parado por cinco meses. Solicitada a se manifestar, a historiográfica escreveu retomando seu parecer anterior e cobrando do órgão uma diretriz para avançar no estudo:

A respeito de minhas ponderações no relatório datado de 3/10/2005, f.67-8, tenho a lhe informar que a retificação do endereço não era a única providência solicitada e já atendida. Há outras mais complexas e importantes.

Este é um caso de estudo de tombamento bastante lá difícil; por isto, novamente o remeto para apreciação do Conselho ou da Assessoria da Presidência. De modo a colaborar com as definições solicitadas, desde já coloco-me à disposição para discussões com os senhores conselheiros e/ou assessores da Presidência.

Trata-se de um caso que merece atenção especial devido:

- Do ponto de vista da manifestação cultural, a casa de culto estava desativada em agosto de 2005; nessa perspectiva, qual é o objeto de tombamento, posto que se pretende proteger um espaço de culto e este não vem se realizando. E, se não voltar a se realizar, sobre o que incidirá o tombamento?
- O espaço de culto estava destruído/em reconstrução sem prévia autorização deste Conselho. O que considerar como características necessárias ao espaço de culto e prática cultural?
- Do ponto de vista jurídico:
 - » Não há definição de propriedade e, em consequência, de quem é a responsabilidade pelo bem?
 - » Há disputas de propriedade que, pretendia-se, fossem resolvidas via tombamento. Este é um aspecto menos

importante, desde que este Condephaat tenha a definição de quem é responsável jurídico pelo bem.

- » O terreiro não tem existência jurídica.

Além disso, as promessas de envio do *croquis*, necessário para verificação da existência e localização dos espaços de culto, ainda não foram cumpridas pelos interessados. É necessário enviar-lhes ofício da presidência cobrando a irregularidade jurídica das intervenções e solicitando *croquis*.

Por fim, trata-se de um caso delicado por suas implicações culturais e interesses no âmbito da própria Secretaria de Estado da Cultura. Daí solicito que oficialmente a Presidência comunique o atual estado de coisas para a Assessoria para Gênero e Raça.

Assim que discutida e definida uma diretriz básica de procedimento neste caso, darei continuidade ao estudo já iniciado⁹.

Em abril de 2006, a Subprefeitura de Brasilândia comunicou ao Condephaat que a implementação de obras atingiria os imóveis do lado direito da Rua Ruiva, onde se encontrava o terreiro.

Os aspectos indicados (dificuldades na retomada do culto após o falecimento da fundadora, desapropriação anunciada, destruição/modificações nas edificações, falta de título de posse do imóvel – necessário para que a notificação de tombamento tivesse validade jurídica – e de *croquis* das edificações associadas ao culto) levaram o Colegiado a decidir pelo arquivamento do processo em dezembro de 2006, alegando que o bem não reunia “as condições jurídicas e culturais necessárias para proteção pelo instituto do tombamento”¹⁰.

A partir dessa decisão, a proteção imposta temporariamente durante a fase de estudo e as restrições quanto às modificações das edificações foram suspensas.

Em 2014, sete anos após o arquivamento, uma nova solicitação de tombamento do terreiro foi feita ao Condephaat por José Pedro da Silva Neto, dessa vez na categoria de patrimônio imaterial (Processo n. 01.162/2014)

8. Parecer emitido em 3 out. 2005. Processo Condephaat n. 00380/93, p. 67.

9. Parecer emitido em 27 mar. 2006. Processo Condephaat n. 00380/93, p. 79.

10. Decisão tomada na reunião do Colegiado de 18 dez. 2016 e publicada no DOE/SP, 16 jan. 2007. Processo Condephaat n. 00380/93, p. 86-87. Cf. São Paulo (2017a).

e, simultaneamente, ao Iphan (Processo n. 01450.005781/2014-05)¹¹.

Na carta de solicitação enviada após a identificação do requerente, são apresentadas as justificativas do pedido, ressaltando a importância do bem no contexto do candomblé paulista e, num quadro mais amplo, da Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto Federal 6.040/2007), da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco (2003) e do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010). Em seguida, foi feita uma descrição do bem proposto para registro ressaltando algumas estruturas básicas do candomblé em São Paulo, sobretudo sob o ponto de vista das matriarcas que o implementaram, como Mãe Manaundê¹².

À solicitação foram anexados os seguintes documentos: o laudo antropológico e a ficha de inscrição do Iphan (presentes no processo anterior), um abaixo-assinado com 122 assinaturas, certidão de cartório da fundação do terreiro de setembro de 1962, cartas de apoio de acadêmicos, lideranças religiosas, entidades culturais e políticos, e cópias de trabalhos acadêmicos desenvolvidos na comunidade religiosa ou que faziam referência à mesma.

Nesse contexto, elaborei em 2016 um segundo laudo antropológico¹³ ampliando as informações contidas no documento anterior, tendo por objetivo responder aos impasses que levaram ao arquivamento do primeiro processo. Assim, abordei inicialmente e de forma resumida a formação do candomblé paulista¹⁴ e a contextualização da importância do Terreiro de Santa Bárbara no desenvolvimento deste candomblé. Ressaltei a história de vida de Mãe Manaundê e de sua nora e sucessora, Mãe Pulquéria; a organização espacial do terreiro (edificações religiosas com os *croquis* solicitados); bem como os rituais praticados atualmente em consonância com as heranças, conhecimentos e tradição.

Reproduzo, a seguir, esse laudo com algumas modificações: a introdução foi atualizada e não foi possí-

vel incluir o conjunto de 35 imagens anexadas em sua versão original.

A partir de 2018, a discussão sobre o pedido de tombamento do Santa Bárbara se ampliou, envolvendo as demais solicitações de tombamentos de terreiros existentes no Condephaat. O contexto dessa discussão conjunta é apresentado no capítulo 9.

Para a elaboração desse laudo, além do material da pesquisa realizada em 1987, quando o terreiro foi contatado pela primeira vez, e seus resultados, publicados em *Orixás da Metrópole*, *Os Candomblés de São Paulo* e *Herdeiras do Axé*¹⁵, coletei informações atualizadas por meio de entrevistas com a atual dirigente, Mãe Pulquéria, e membros de sua comunidade e efetuei visitas ao terreiro para medirmos as edificações e registrarmos, por meio de gravação audiovisual, os significados dos rituais neles praticados.

Também foi utilizado como fonte o documentário *Iyalode, Damas da Sociedade*, dirigido por José Pedro da Silva Neto, que aborda a comunidade de Mãe Manaundê por meio da história de vida de Mãe Pulquéria. Seu realizador, Pedro Neto, também teve um papel fundamental na elaboração desse laudo e na reorganização recente da comunidade, sendo o proponente do novo pedido de tombamento do terreiro que reuniu as principais fontes disponíveis de documentação da casa e os apoios formais da comunidade religiosa, política e acadêmica para o tombamento.

Uma farta documentação fotográfica e audiovisual relativa às festas e aos rituais realizados pela comunidade foi reunida por um dos seus membros mais antigos e atuantes, o ogã axogun e baba Donato (Manoel Donato da Silva), que gentilmente a tem disponibilizado on-line para o acesso livre do público via rede social (Facebook¹⁶) e Youtube¹⁷.

Por fim, tenho orientado na Universidade de São Paulo algumas pesquisas de iniciação científica sobre a trajetória dos terreiros em processo de tombamento e, desse modo, coletado informações. No caso do Terrei-

11. Atualmente (2021) é o único terreiro com processo de patrimônio imaterial aberto ou em andamento do estado de São Paulo.
12. Processo Condephaat n. 01162/2014, p. 6-22. Veja, neste capítulo, o anexo 3.1 - Solicitação de registro de bem imaterial.
13. Processo Condephaat n. 01162/2014, p. 132-170.
14. Tema tratado no capítulo 1 desta publicação.

15. SILVA, 1995; PRANDI, 1991, 1996.

16. No Facebook, veja @terreirosmaepulqueria.

17. Veja a lista de links para o material disponível ao final deste laudo, em "Vídeos on-line".

ro Santa Bárbara, atuaram na reunião de documentação, em diferentes níveis, Roberto Antiga Jr., Pedro Caldeira e Paula Montes.

O CANDOMBLÉ PAULISTA E A CONSTITUIÇÃO DAS FAMÍLIAS DE SANTO, NAÇÕES E LINHAGENS

Diferentemente do ocorrido nas cidades nordestinas, o candomblé em São Paulo só se tornou uma religião demograficamente expressiva a partir dos anos de 1960. Entretanto, em apenas quatro décadas, o candomblé paulista se consolidou e se diversificou. Hoje podem ser encontrados terreiros representativos da maioria dos ritos existentes em outros estados, como o candomblé baiano, xangô pernambucano, tambor de mina maranhense, batuque gaúcho e principalmente a umbanda, quase que de contornos nacionais, mas que teve na região sudeste seu foco de surgimento e crescimento.

O desenvolvimento do candomblé paulista pode ser compreendido a partir de quatro fases¹⁸, nas quais se apresentaram aqui as principais modalidades de culto, conhecidas como “nação”: angola (de influência da religiosidade banto), efon, queto e queto reafricanizado (de influência da religiosidade fon e iorubá)¹⁹.

Da nação angola, entre os nomes dos sacerdotes mais lembrados pelo povo de santo em São Paulo, está o de Mãe Manaundê, filha de santo da renomada iyalorixá Nanã de Aracaju e fundadora do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara.

A legitimidade de Mãe Manaundê pode ser atestada também pela lista dos mais antigos pais e mães de santo em São Paulo, elaborada pela Comissão de Candomblé formada por algumas lideranças religiosas paulistas, a partir da Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros da Secretaria de Estado da Cultura do Governo Franco Montoro, em 1983. Nessa lista, vê-se não só a importância do candomblé de angola (e do babalorixá

Joãozinho da Goméia²⁰) como a de Manaundê entre os difusores dessa nação.

BREVE HISTÓRIA DO TERREIRO DE SANTA BÁRBARA²¹

Mãe Manaundê – A matriarca fundadora

Mãe Manaundê, ou Julita Lima da Silva, nasceu em Barracão, Bahia, em 28 de fevereiro de 1924. Sua relação com as religiões afro-brasileiras vem de berço. Conta que sua mãe, uma “índia legítima”, fora iniciada para Obaluaíê e estava dando obrigação (renovando rituais de iniciação) quando lhe deu à luz, no próprio terreiro²². Foi borizada²³ com sete anos de idade por motivos de saúde. Mas o pai era contra seu ingresso na religião. Casou-se jovem e, por imposição do marido, teve de se afastar da religião. Mudou-se para Salvador, onde viveu com muita dificuldade trabalhando em serviços domésticos e com costura de roupas.

Após um período de grandes atribulações, resolveu se iniciar com a sergipana Erundina Nobre dos Santos (c.1891-1981), conhecida como Nanã de Aracaju, à época residente em Salvador. O nome religioso de Mãe Nanã era Manadeuí ou, segundo alguns, Nanadeuí, sendo esta a provável origem do apelido “Nanã” com o qual ficou conhecida. Era filha de Oxum com Oxóssi e praticava um candomblé de tradição ijexá e angola. Numa breve história de vida de mãe Nanã, escrita por Beatriz Góis Dantas²⁴, percebe-se que há algumas ver-

18. A divisão em fases desse processo é apenas um procedimento analítico. É claro que não se pode dizer que haja cortes ou rupturas tão evidentes entre os momentos desse processo, cujas fases muitas vezes podem se sobrepor.

19. Sobre este processo, veja Silva (1995).

20. Conforme detalhado no capítulo 1, Joãozinho da Goméia (João Torres Filho) foi um dos mais famosos babalorixás baianos que, por volta dos anos 1950, morando no Rio de Janeiro, realizou visitas frequentes a São Paulo, em que iniciou grande quantidade de filhos. Sobre a biografia deste sacerdote, veja Raul Lody e Vagner Gonçalves da Silva (2002).

21. Baseado em entrevista concedida por mãe Manaundê a Vagner G. da Silva e José R. Prandi, em 25 set. 1987.

22. Conforme consta em seu documento de identidade, expedido em 1974, e em seu atestado de óbito expedido em 2004, o qual registra seu falecimento aos 80 anos de idade.

23. O bori é um rito propiciatório em homenagem à “cabeça” da pessoa para que lhe traga prosperidade. É feito como um primeiro passo do processo de iniciação.

24. DANTAS, 2002, p. 101.

sões variadas sobre sua genealogia religiosa (feitorio), entretanto,

[...] acima das diferenças, sobressai-se a unanimidade de que a genealogia religiosa de Nanã lhe dá como origem a Bahia, através de vários pais de santo de diferentes localidades como Salvador, Cachoeira e Alagoinhas, com os quais fez seu aprendizado do candomblé e se submeteu ao feitorio. É unânime também que Nanã se fez quando já tinha em torno de si um círculo de pessoas e um terreiro já estabelecido com um corpo de seguidores [...]

Mãe Manaundê foi iniciada para Matamba, nome do inquite feminino (divindade) da nação angola associado aos ventos e tempestades e que corresponderia à Iansã ou Oia, na tradição queto. Tinha Nzazi (Xangô) como seu segundo santo e uma herança religiosa²⁵ de Kaviungo (Obaluaíê), por conta de sua mãe biológica. Seu nome na religião, Manaundê, teria vindo da união de Mana com Undê, sendo Mana uma referência à sua mãe de santo Manadeuí e Undê o nome pelo qual Iansã é conhecida na tradição xambá, uma modalidade religiosa (nação) existente sobretudo na região de Pernambuco e Sergipe. Entretanto, como acontece com os fatos da tradição oral, difundiram-se algumas variações na pronúncia de seu nome feita pelo povo de santo, entre elas, Manaundê, Manunde e Manadê. Na tradição escrita, prevaleceu o termo Manaundê, sendo os primeiros autores que escreveram sobre seu terreiro os responsáveis por essa grafia, entre os quais eu me incluo²⁶.

Em Aracaju, Manaundê conheceu seu primeiro marido, o tenente militar da aeronáutica Pimentel Nepomuceno, com quem se casou ainda adolescente e, nos anos de 1930 e 1940 teve mais de duas dezenas de filhos, entre os quais Manoel, Cleuza e Cleonice. Após a morte de seu marido, casou-se com Herílio Silva Lima, filho de Oxóssi e ogã no terreiro de Nanã. Com ele teve um filho, José Carlos Silva Lima, nascido em 1954. Foi com Herílio que se transferiu para São Paulo em busca de melhores condições de vida.

Logo nos primeiros tempos de sua estada na capital paulista, abriu terreiro na Vila Brasilândia (Rua Ruiva, n. 90) registrando-o, em 1962, como “Tenda Espírita de Umbanda Oya Dilê”²⁷. O culto que praticava inevitavelmente estabeleceu diálogos com a umbanda e o espiritismo, na época modalidades religiosas muito mais aceitas e hegemônicas em São Paulo. A designação “tenda espírita”, mais apropriada ao espiritismo, ao lado do nome de seu orixá em iorubá “Oya Dilê” (Iansã), provavelmente para enfatizar sua tradição de candomblé, demonstra essas múltiplas influências. Posteriormente, em 1965, o terreiro é registrado como “Terreiro de Candomblé Santa Bárbara”. Se, por um lado, nessa nova designação a expressão “terreiro de candomblé” enfatiza uma filiação religiosa pouco assumida naquele período pelos pais e mães de santo, por outro, a referência à Santa Bárbara indica um “sincretismo”²⁸ típico da umbanda, embora também existente no candomblé. A associação dessa santa católica com o orixá feminino Iansã provém do fato de ambas regerem, na devoção popular, os ventos e raios.

Vale lembrar que os templos onde se pratica o candomblé²⁹ são comumente chamados de “terreiro”, “roça”, “casa de santo”, ou pelos termos de origem iorubana: “ilê” (casa), “abassá” (salão), “axé” (força) ou “egbé” (comunidade). A autoidentificação dos templos das religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda) e do espiritismo parece por si só fornecer elementos de distinção entre eles. Conforme indica Lísias Negrão, as designações típicas da umbanda, do espiritismo e do candomblé são, respectivamente, “tenda”, “centro” e “abassá” (ou equivalente) no candomblé.

Geralmente o nome que uma Tenda de Umbanda, um Centro Espírita ou um Abassá de Candomblé se atribui é o do “guia” espiritual da casa, “entidade” tida como sobrena-

25. Herança religiosa é quando uma pessoa cuida de um orixá que não é seu, mas de algum parente falecido.

26. Veja, entre outros, Silva (1995) e Prandi (1991, 1996).

27. Conforme consta na certidão de 17 set. 1962 emitida pelo Cartório Adalberto Neto.

28. O termo “sincretismo” aqui utilizado deve ser visto com reservas, pois entendo que todas as religiões são sincréticas em algum nível.

29. O termo *candomblé*, de origem banto, significa: “culto, louvor, reza, invocação” (Castro, 1983, p. 83). Além da religião, *candomblé* pode ainda designar, na linguagem do povo de santo, tanto as cerimônias públicas (festas e toques), como o local (templo) onde elas são praticadas.

tural com a qual o “pai de santo” ou líder da casa mais frequentemente “trabalha”. Mas podem também ser encontradas unidades com nomes que expressam valores, que são menções a fenômenos naturais, ou mesmo com nomes de pessoas reais e concretas, tais como beneméritos espíritas e vultos históricos. É comum também Tendas de Umbanda com nomes de santos católicos e de Candomblé com nomes de orixás da tradição africana ioruba³⁰.

Apesar dessas influências, as práticas rituais realizadas no terreiro de Santa Bárbara mantiveram, ao menos nos primeiros tempos, vínculos com a casa de origem em Sergipe. Muitas vezes mãe Nanã ou filhos de sua casa, como sua mãe-pequena, vieram a São Paulo, sobretudo para acompanhar Mãe Manaundê nas primeiras iniciações aqui realizadas.

Participaram do primeiro barco de iaô (grupo de iniciado) três mulheres consagradas a Oya (Iansã): Oya Ice, Oya Deci, Oya Messi. O segundo barco foi constituído por Monaleade (Oxum), Toloeci (Ogum) e Gileci (Omolu). Compuseram o terceiro barco: Diraeui (Xangô), Decia (Iemanjá) e Oiadunque (Iansã). Estima-se hoje que mais de cinco gerações de iniciados passaram pelo Terreiro Santa Bárbara. Muitos deram continuidade às tradições aprendidas nesse “terreiro raiz” e abriram suas próprias casas em bairros da capital ou em outros municípios, como Oya Ice e Oya Messi (no bairro da Casa Verde), Jíloquenã (Cipó), Omifiande e Indenboaquenã (Vila Penteadão), Omim Dewa (Itaberaba), Kasitue (Atibaia), entre outros. Alguns filhos da casa mudaram para a nação queto/nagô, como Kitalecy (Aulo Barretti), Doronixe (Marcos Vinícius Gomes) e Carlos de Oxum. Muitos deles mantiveram suas dignas (nomes religiosos) de provenientes do angola.

Além da grande quantidade de filhos iniciados e com casas abertas, o sucesso da carreira sacerdotal de Manaundê pode ser verificado pela conquista de uma sede própria para o seu terreiro em função de seus trabalhos religiosos logo nos primeiros tempos de sua estada em São Paulo.

Conforme nos relatou Mãe Manaundê em entrevista, a área onde o terreiro foi construído fora uma doa-

ção do seu ex-patrão, cuja mulher e filho teriam sido curados pelo caboclo Trema Terra que ela incorporava.

Uma segunda doação, do terreno vizinho, possibilitou a construção de um barracão mais amplo e confortável e as demais dependências sagradas e de habitação da família da mãe de santo.

Na época em que conheci o terreiro, em 1987, este era tido como uma das casas mais influentes, apesar de sua modalidade de rito, o angola, estar sofrendo grandes dificuldades de reprodução devido ao crescimento dos terreiros de tradição queto e a demanda por reafri-canização ou “descatolização” como paradigma de “pureza ritual”³¹.

Segundo Pulquéria, atual dirigente do terreiro, Manaundê, além dos 21 filhos legítimos, criou inúmeros outros, adotados oficialmente ou não. Faleceu em 13 de setembro de 2004 em decorrência de um câncer, oficialmente aos 80 anos de idade. A família alega, entretanto, que sua idade real era por volta de 100 anos, pois fora registrada já adulta, quando nasceu-lhe o primeiro filho.

Nos meses precedentes à sua morte, seu estado de saúde, que já era delicado – Manaundê usava marca-passo havia vários anos –, agravou-se em virtude da iminência da destruição de seu terreiro por conta da desapropriação do imóvel para a passagem de uma avenida. Os cômodos posteriores ao barracão, utilizados para a moradia do grupo doméstico e para o atendimento à comunidade por meio do jogo de búzios, já estavam sendo demolidos. Deprimida, sabia da ameaça que essa desapropriação significava para a continuidade de sua comunidade religiosa. Mas como filha devota de Iansã, a guerreira senhora dos ventos e tempestades, e de Xangô, senhor da justiça, não deixou de pedir até os últimos momentos de sua vida que o axé plantado em sua casa não definhasse após a sua partida para o orun, o espaço não visível onde vivem as divindades.

30. NEGRÃO, 1986, p. 21.

31. Sobre esse tema, veja, entre outros, Beatriz Góis Dantas (1988), Vagner Gonçalves da Silva (1995), Josildeth Gomes Consorte (1999), Aislan Vieira de Melo (2004) e Renato Ubirajara dos Santos Botão (2007).

Mãe Pulquéria – O terreiro em agonia e a força da reconstrução

Após a morte da fundadora do Terreiro de Santa Bárbara, seguiu-se o período de luto ritual no qual não se realizaram atividades, exceto as relativas aos ritos fúnebres. Normalmente, as comunidades observam um ano de luto antes de indicarem um sucessor e retomarem suas atividades. No caso do terreiro de Santa Bárbara, esse período se prolongou, provocando a desestabilização e dispersão da comunidade. Vários foram os motivos: problemas de degradação da casa, como a queda do telhado do barracão; ameaça de desapropriação e demolição do terreiro pela prefeitura; incerteza sobre a sucessão etc. Nesse contexto, a ação de Pulquéria para garantir a não desapropriação do imóvel, ajudada pelo Iphan que fora acionado, foi fundamental para dar sobrevida à comunidade e tornar consensual os rumos da sucessão a seu favor.

Do ponto de vista religioso e familiar, Mãe Pulquéria já ocupava um lugar de destaque na comunidade pelos múltiplos laços que a uniam à Mãe Manaundê desde 1968. Aliás, a própria história de vida de Mãe Pulquéria enredava-se na de sua antecessora:

Maria Pulquéria Albuquerque Lins nasceu em 1955 em Propriá, Sergipe, quando sua mãe Lindaura (Oya Korounle) estava em obrigação na casa de Mãe Santinha, também conhecida por Xaorô, que era filha de santo de Nanã de Aracaju e, portanto, irmã de santo de Mãe Manaundê. Como sua mãe biológica acabou parindo-a no meio da obrigação e, nos preceitos do xamba, quem nasce nessas condições é considerado “feito no santo”, pelas regras do parentesco religioso, Pulquéria ao nascer já se torna sobrinha de santo de Manaundê. O pai biológico de Pulquéria, Manuel de Oxóssi, também fazia parte da casa de Mãe Nanã, ocupando o cargo de ogã³². Pulquéria recebeu o nome religioso de Oya Jidé por ser também, como Manaundê, filha de Iansã.

Os laços de aproximação entre as duas famílias se estreitaram ainda mais quando Manaundê iniciou a irmã mais velha de Pulquéria, Maria Auxiliadora Albur-

querque dos Santos (Talanguê). Foi em razão dessa proximidade que Pulquéria vem morar em São Paulo em 1962, com apenas sete anos de idade, trazida por Mãe Manaundê com a permissão de seus pais biológicos. Nessa época, Manaundê já havia aberto terreiro em São Paulo e Pulquéria foi desde cedo introduzida ao cotidiano das tarefas religiosas da casa.

Posteriormente, as duas se tornaram mais próximas ainda, pois ainda adolescente, Pulquéria se casou com José Carlos, filho de Mãe Manaundê, com quem teve três filhos, Rubens, Bruno e Elaine; netos, portanto, de Mãe Manaundê. O casamento durou 28 anos e Pulquéria continuou próxima de Mãe Manaundê mesmo depois da separação do casal.

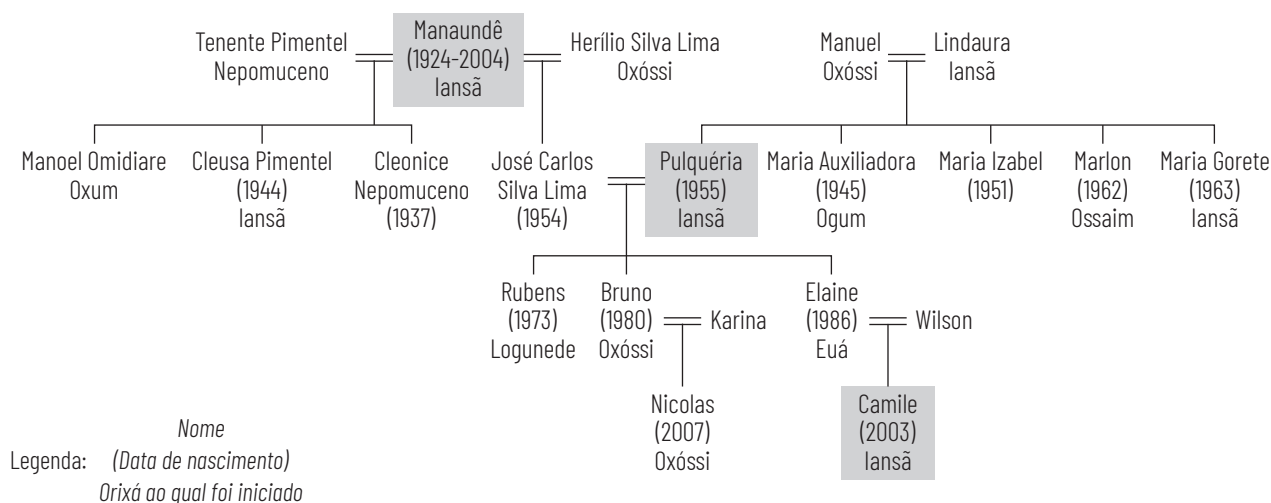
Sua liderança religiosa foi resultado dessa proximidade e foi sendo construída com a anuência e supervisão da fundadora da casa, que lhe deu inclusive as obrigações posteriores à iniciação. Em 1970, recebeu a cuia (obrigação de sete anos), quando se tornou ebomi (mais velha) e, em 1976, a Iansã de Mãe Manaundê a indicou como a segunda pessoa na hierarquia da casa, preparando-a para desempenhar a função de sua sucessora.

Assim, no período do fechamento do terreiro e passando pelas dificuldades de tentar reerguê-lo, Mãe Pulquéria não deixou de atender sua comunidade ou quem lhe procurasse por meio do jogo de búzios e da realização dos rituais prescritos.

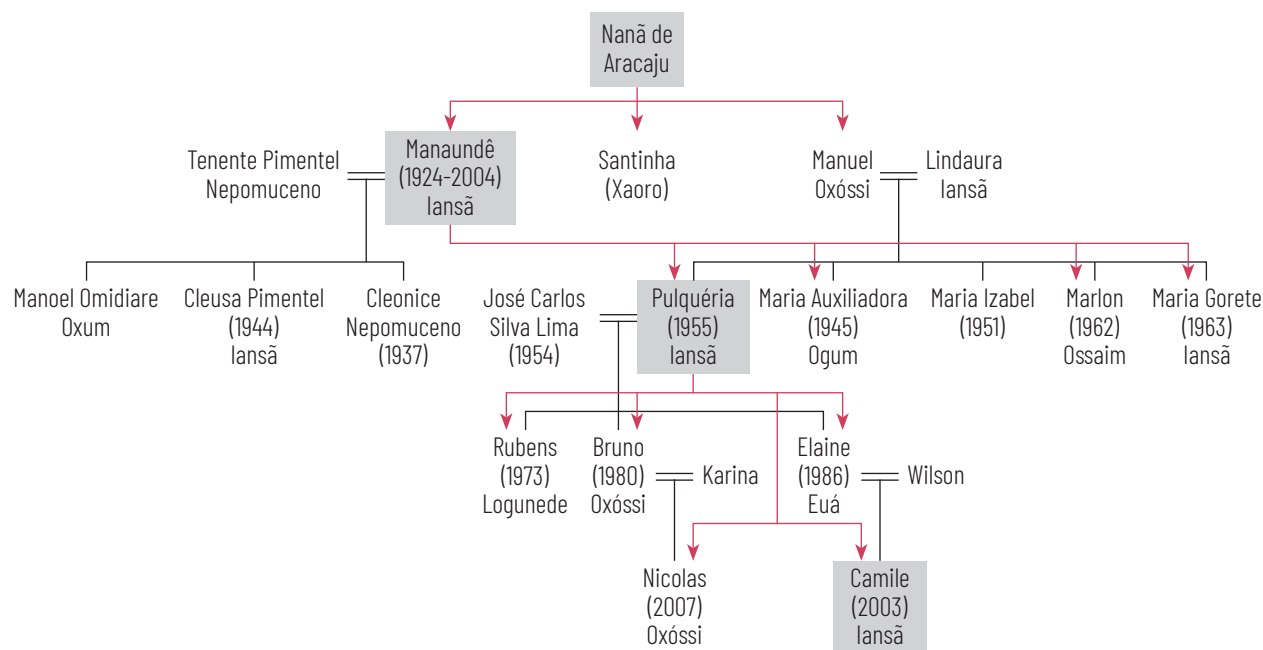
Entretanto, apesar dos esforços empenhados, somente em 2014 o terreiro pode ser reaberto e suas atividades regulares retomadas. Na festa de reabertura ocorrida em dezembro daquele ano, o prestígio da comunidade pôde ser aferido, dado que mesmo após tanto tempo fechado, acolheram ao terreiro inúmeros filhos da casa, adeptos e sacerdotes da nação angola e de outras nações, agentes culturais e de movimentos sociais, pesquisadores, enfim, todos aqueles que, conhecendo ou não a casa desde os tempos de Manaundê, torciam para a sua continuidade. Nesse mesmo dia, houve a posse oficial de Mãe Pulquéria como a nova iyalorixá da casa. E quando a Iansã de Pulquéria apareceu no barracão levando a cesta de acarajés na cabeça para ser distribuído aos presentes, como fazia a Iansã de Mãe Manaundê por décadas, soube-se que o axé plantado pela matriarca em São Paulo dera novas ramas que agora floresciam e garantiam sua continuidade.

32. Informações baseadas em entrevista concedida por Pulquéria em 3 jul. 2015 a Pedro Caldeira e Roberto Antigas Jr. e em 18 dez. 2015 a Vagner G. da Silva, Pedro Neto e Paula Montes.

Genealogia de Mãe Manaundê e Mãe Pulquéria



Observações: (1) Na indicação da filiação de Manaundê com Pimentel Nepomuceno, evitou-se mencionar todos os 21 filhos do casal.
(2) Camile, bisneta de Manaundê, está sendo preparada para suceder mãe Pulquéria. Nesse caso, será a terceira mulher de lansã a ocupar a chefia da casa por três gerações.

Genealogia religiosa de Mãe Manaundê e Mãe Pulquéria³³

Observações: (1) As linhas em preto indicam parentesco por afinidade ou consanguinidade.
(2) As setas em vermelho indicam a filiação religiosa (no sentido da iniciadora para o[a] iniciado[a]).

33. As datas de nascimento e morte são mencionadas somente nos casos em que a pesquisa conseguiu identificá-las.

O TERREIRO E SUA COSMOVISÃO ESPACIAL E RELIGIOSA

As instalações dos terreiros, por não possuírem uma arquitetura do seu exterior tão singularmente identificável como são os templos de outras denominações (como as igrejas católicas, por exemplo), confundem-se na paisagem urbana com as fachadas das casas residenciais (cujo modelo de construção em geral pode abrigar suas instalações), e na maioria das vezes só são identificados por certos sinais externos recorrentes, como a bandeira (um pano branco hasteado por um bambu numa altura superior ao telhado do terreiro) de Tempo (um deus do rito angola, representado por uma árvore), geralmente localizado rente ao muro, e as folhas de mariô que devem emoldurar portas, janelas e demais acessos, numa espécie de cortina que protege aquele espaço das coisas negativas. Quatinhas e outros sinais indicativos do ambiente religioso, colocadas sobre o muro ou discretamente na soleira da porta, também podem identificá-lo.

Esses sinais são encontrados no terreiro de Mãe Manaundê, como veremos adiante, reafirmando seu nexos com um conjunto amplo de tradições religiosas mantidas por várias gerações de sacerdotes.

Se, a princípio, havia um forte predomínio das casas de candomblé na periferia da cidade, devido em grande parte à segregação espacial a que estão sujeitas as populações negras e de baixa renda que constituíam a maioria dos fiéis, atualmente esse quadro já muito se alterou. Os terreiros paulistas, hoje, multiplicam-se em quase todas as direções – são encontrados em bairros de classe média e alta, como Pinheiros, Vila Mariana e Jardins; ao redor das estações do metrô; nos bairros “étnicos”, como Liberdade e Bom Retiro (respectivamente formados por colônias de imigrantes japoneses e judeus), cuja cultura religiosa a princípio nada teria a ver com a afro-brasileira – e empregam a seu favor as facilidades urbanas, como o transporte que encurta as distâncias e une os moradores dos mais variados pontos.

Hoje o candomblé está no centro da cidade. Ao lado, muitas vezes, de lojas e outros estabelecimentos comerciais, perto de hospitais, vizinho de templos pentecostais ou mesquitas etc. É verdade, também, que os terreiros fundados em décadas anteriores na região periférica da cidade foram alcançados pelo progresso advindo da ur-

banização, que os obrigou a adotar novas redes de vizinhança e novos comportamentos. Em alguns casos, aqueles aspectos que caracterizam os espaços urbanos, como sua transformação acelerada, exiguidade e valorização imobiliária, acabam mesmo dificultando a sobrevivência dos terreiros no contexto urbano. São frequentes os casos em que as investidas de órgãos públicos e empresas privadas representam comprometimentos à sobrevivência física e simbólica das práticas rituais dos terreiros³⁴.

Em São Paulo, condicionados pela falta de espaço característica de uma metrópole, os endereços dos deuses afro-brasileiros aqui podem nos conduzir aos mais diversos imóveis, como antigos sobrados no bairro “italiano” do Bixiga, minúsculas casas e apartamentos populares nos conjuntos habitacionais, a grandes edifícios ou, ainda, a instalações improvisadas em cortiços, garagens ou “puxadinhos” construídos em fundos de quintal durante os fins de semana com a ajuda de fiéis e amigos.

Muitos são, inclusive, os terreiros que têm toda a sua edificação e até mesmo a propriedade do terreno possibilitada pelas doações de clientes e amigos do pai ou mãe de santo.

O Terreiro de Candomblé de Santa Bárbara, como vimos, é um bom exemplo desse processo. Na época em que Mãe Manaundê foi morar na Vila Brasilândia, o bairro ainda não havia sido beneficiado com as melhorias urbanas. Estradas de terra e falta de água e esgoto eram algumas das condições precárias de vida. Vila Brasilândia, conhecida como a “África paulistana”³⁵, faz parte de um conjunto de bairros que ainda guarda a memória da presença negra que neles se verificou em períodos diversos, como Barra Funda, Bixiga, Baixada

34. Em Salvador, a decisão da prefeitura de construir uma passarela para pedestres no espaço do Terreiro de Oxumarê, próximo ao centro da cidade, previa o derrubamento da árvore sagrada, Irocô. Com a mobilização popular pela preservação da vegetação sagrada do terreiro, a passarela foi construída fora dos limites deste. Também nessa cidade, outro terreiro centenário, a Casa Branca do Engenho Velho, teve uma área de seu espaço sagrado ocupada por um posto de gasolina que encobria o local denominado “Praça da Oxum”, onde se localiza o monumento e a fonte dessa deusa. Movimentos populares pediram – e conseguiram – a mudança do estabelecimento em favor da preservação do local de culto do terreiro, tombado pela Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan) em 1984.

35. Para uma visão da segregação física e social da população negra em São Paulo, veja Raquel Rolnik (1989), entre outros.

do Glicério e, mais recentemente, Casa Verde, Limão, Capela do Socorro e Embu.

Devido à situação financeira da mãe de santo, sua residência particular situava-se no terreiro e basicamente se constituía de alguns cômodos erguidos na parte posterior do barracão. Essa sobreposição entre a residência privada e o espaço sagrado do terreiro é muito comum no desenvolvimento das religiões afro-brasileiras.

Alguns grupos religiosos desprovidos das instalações mínimas necessárias para o funcionamento do candomblé não se intimidam e enfrentam, muitas vezes, grandes desafios para promoverem seus rituais e garantirem os preceitos relacionados a eles. Os terreiros, embora não precisem de templos especiais para suas instalações, caracterizam-se por incorporarem em sua lógica de divisão do espaço físico inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano (cujas fronteiras se diluem), ao mistério ou ao segredo e, principalmente, ao poder religioso. Isso porque, no candomblé, os espaços e os objetos são vistos como *locus* do axé, da força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida. Considera-se o terreiro como um ser vivo ao qual se deve, de tempos em tempos, homenagear com rituais e sacrifícios apropriados, os chamados “dar de comer ao ariaxé” (ponto central do barracão, localizado no chão) ou à “cumeeira” (ponto no teto localizado acima do ariaxé). As instalações assim sacralizadas são tidas como extensões do axé do orixá patrono do terreiro, e em alguns casos dedicadas, além deste, a mais de um deus. Ouvi muitas vezes os pais de santo dizerem que o chefe da sua casa (terreiro), ou “dono do chão”, era tal orixá (em geral aquele de sua própria cabeça), mas que a cumeeira pertencia a outro orixá (frequentemente Oxalá), e as paredes, a um terceiro.

Por meio das instalações de um terreiro, ou dos deuses a quem estas são dedicadas, é possível descrever as relações que no plano simbólico formam a identidade do grupo religioso através desse “enredo de santo”. As instalações de um terreiro estão, portanto, impregnadas do simbolismo que afirma, expande ou limita o papel que cabe a cada membro desempenhar em termos de um espaço social e simbolicamente sinalizado.

Imaginando um gradiente que vai do menos ao mais sagrado, pode-se dizer que os “espaços menos sagrados” do terreiro são os constituídos pelos cômodos ou lugares

cujo acesso é permitido a todos, sendo que entre estes o mais importante é o barracão, local onde se realizam as festas e os toques públicos. A estes se somam os “espaços mais sagrados”, depositários das coisas do axé, nos quais somente os iniciados podem transitar ou nelas manusear seus elementos sacralizados. Dentre esses espaços, tem-se: o ronco – quarto de feitura, onde são realizados os rituais mais secretos da religião, como as iniciações; o peji – local onde ficam os assentamentos dos orixás cultuados, em forma de altar coletivo ou que, dependendo das dimensões do terreiro, poderá ser constituído por altares separados (para cada deus) no interior de pequenos cômodos; o quarto de Exu – local de veneração a este deus que, sendo considerado agente mensageiro e intermediário entre os homens e os orixás, deve ter seu altar separado dos demais, pelo caráter especial de seu culto e de seu poder; o quarto de Balé – onde se encontram assentados os eguns da casa, espíritos dos mortos; e os altares externos – locais onde são “plantados” os assentamentos de certas divindades que não podem ser cultuadas em recintos fechados. Neste último, temos: o Exu e Ogum (da casa), cujos ibás em geral devem ficar ao lado do portão principal do terreiro para protegê-lo; Ossaim, Tempo, Irocô e Oxóssi, deuses fitolátricos que devem ser cultuados ao pé de algumas árvores ou plantas; Obaluaiê, senhor da terra e das doenças que a assolam, cujas insígnias devem ser enterradas; e Oxumarê, divindade representada pelo arco-íris e cultuada num poço³⁶.

No Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, a maioria desses orixás e seus respectivos assentamentos é cultuada nos espaços externo e interno. Com a morte da mãe de santo, em 2004, e a demolição de uma parte significativa das edificações no mesmo ano, a comunidade passou por uma desarticulação decorrente do impacto da ausência de sua liderança principal e da redução do

36. Muitos são os mitos contados pelo povo de santo que justificam a necessidade de se cultuar essas divindades ao ar livre. Verger reproduz uma lenda na qual Exu, Oxóssi e Ogum são filhos de Iemanjá. Exu, por ser indisciplinado e insolente, é expulso de casa por sua mãe. Oxóssi, o deus caçador, desobedecendo as ordens maternas, embrenha-se na floresta e encontra Ossaim, que o enfeitiça e com quem passa a viver. Encontrado por seu irmão, Ogum, ele é trazido de volta para casa, porém não é recebido por sua mãe. Revoltado, Ogum também resolve viver fora de casa como seus irmãos. Cf. Verger (1981, p. 140).

espaço físico do terreiro (com consequências na organização simbólica dos ritos ali praticados, segundo as referências religiosas há pouco expostas).

Temerosos que a ação afetasse a estrutura dos cômodos sagrados, rompendo e danificando os assentamentos de louça dos orixás, o espaço sagrado do peji foi desarticulado, fazendo com que os altares dos orixás (assentamentos) fossem alocados no barracão, o espaço profano do terreiro, numa clara inversão simbólica.

A cozinha do santo (lugar onde se preparam os alimentos votivos) também foi desativada, e o peji (anexo a ela) deixou de ser um espaço privativo. A falta de iluminação adequada, devido ao comprometimento da fiação elétrica em virtude da demolição dos cômodos ao fundo, também ameaçou o conjunto arquitetônico e os símbolos sagrados nele existentes.

Em 2005, pela ação do Iphan, o terreiro foi inscrito no cadastro nacional de sítios arqueológicos, como sítio histórico de interesse religioso. Houve a interrupção do processo de demolição das instalações e, com recursos próprios de Mãe Pulquéria, houve uma reconstrução das edificações danificadas e a reforma do barracão, cujas paredes apresentavam inúmeras rachaduras e o teto corria o risco de desabar.

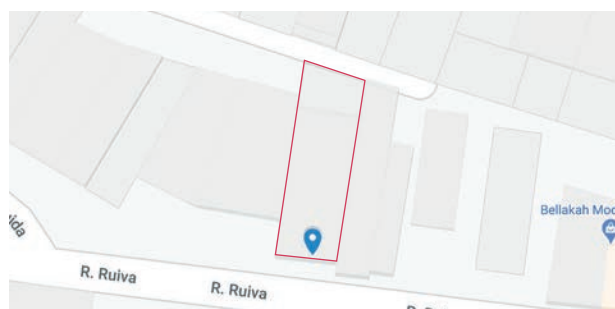
A situação do terreiro comprometeu a execução dos rituais fúnebres previstos no tempo adequado. De qualquer forma, estes ocorreram, e Mãe Pulquéria tornou-se a sucessora da antiga mãe de santo.

Geralmente, o processo de sucessão nos terreiros se pauta por regras religiosas. É por meio do oráculo do jogo de búzios que se define o sucessor, escolhido entre aqueles mais velhos do terreiro e que ocupam cargos de grande prestígio. É possível ocorrerem, contudo, contestações à indicação dos deuses, abrindo um período de crise marcado por disputas e conchavos entre os membros que visam ao principal posto da hierarquia religiosa. Dependendo da condução do processo sucessório há, inclusive, muitas dissensões no terreiro, o que poderá ocasionar a abertura de novos terreiros por parte dos dissidentes³⁷.

Essa questão pode se complicar nos casos em que os herdeiros legais da liderança religiosa, detentores da posse jurídica do terreno e suas edificações, contestam a sucessão. Prevendo essa situação, os sacerdotes procuram, em geral, ter em seus terreiros pessoas da sua própria família consanguínea para que lhe sucedam no cargo, imaginando que a aplicação do direito civil (no que se refere à herança) possa se justapor ao sistema religioso, ou antevendo que a escolha do sucessor obrigatoriamente deverá levar em conta a quem pertence aquele imóvel. Todavia, apesar de restringir o número de possíveis pretendentes à chefia do terreiro, essa atitude não evita a disputa que pode ocorrer entre os parentes consanguíneos do ex-pai ou mãe de santo integrantes do terreiro (ou mesmo entre estes e aqueles parentes que não pertençam ao terreiro ou a esta religião, e que podem demonstrar interesse não pela chefia da comunidade, mas pelo valor financeiro que o imóvel representa).

No caso do Terreiro Santa Bárbara, a recuperação do espaço ameaçado, sua manutenção e o encaminhamento do jogo sucessório no âmbito da família consanguínea foram fundamentais para preservar o terreiro e dinamizar o simbolismo associado ao espaço, como mencionado. Vejamos, então, como é atualmente constituída a organização do espaço e a cosmovisão da comunidade associada a ele.

O terreiro situa-se na Rua Ruiva, 90, num terreno de aproximadamente 20 m de frente por 26 m de profundidade, conforme indica o mapa a seguir.



Terreiro de Santa Bárbara (em destaque). Rua Ruiva, 90 – Brasilândia, São Paulo. Fonte: Google Maps, © 2021.

37. São famosos os casos de dois importantes terreiros da Bahia: o Gantois (fundado por Júlia Maria da Conceição Nazaré) e o Opô Afonjá (fundado por Eugênia Ana Santos – Mãe Aninha),

que surgiram em épocas diferentes, mas ambos como dissidências da Casa Branca do Engenho Velho devido às discordâncias de suas fundadoras com o rumo da sucessão nesse terreiro.

Há nele dois conjuntos de edificações, um de uso residencial e outro de uso religioso, conforme se vê na planta.

O conjunto habitacional é formado por duas unidades residenciais que servem de moradia para a família de Mãe Pulquéria e de seu ex-marido, José Carlos Lima. A residência de Mãe Pulquéria ocupa o lado posterior do terreno e seu acesso se dá pelo portão principal do terreiro, atravessando o quintal central. A edificação ocupa toda a largura do terreno e faz divisa aos fundos com uma rua sem saída. Trata-se de uma construção em dois níveis constituída por quartos, sala e cozinha (22)³⁸. Há apenas um cômodo desse conjunto destinado à função religiosa, que é o quarto onde se realizam os jogos de búzios (21). No piso superior (não indicados no croqui) há três quartos com banheiros individuais. A residência de José Carlos Lima, a rigor, encontra-se “fora” ou isolada das demais edificações do terreiro, possuindo um acesso independente localizado do lado direito, na frente da casa. Essa residência (24) ocupa uma área de aproximadamente 5 m de largura por 14 m de profundidade, situada na divisa do lado direito do terreno. Possui quintal, área de despejo, quarto, sala, cozinha e banheiro.

As edificações do conjunto religioso ocupam a maior área do terreno. Estão localizadas à esquerda e à direita e seu acesso se dá por meio de uma alameda central com cerca de 3 m de largura, responsável também por integrar a parte da frente com a posterior do imóvel.

À direita, localiza-se um conjunto longitudinal de quatro cômodos contíguos, sem janelas e com apenas uma porta de acesso. As paredes são de alvenaria, e o telhado, de amianto. Nesse conjunto, encontram-se os assentamentos dedicados às entidades associadas ao mundo dos ancestrais e da comunicação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. As paredes desse conjunto estão pintadas externa e internamente com tinta branca, pois essa cor indica no candomblé o mundo da criação (Oxalá) e da morte ou do luto (dos eguns, espíritos dos mortos). Segue uma breve descrição dos cômodos e sua função religiosa.

1. Assentamento de Ancestral ou Casa das Almas

Trata-se de um quarto dedicado ao culto dos mortos ou ancestrais da casa. Devido à importância desse culto para a comunidade, sua localização é privilegiada: é o quarto que se encontra mais próximo do portão, fazendo divisa com a rua. Possui 1 m de largura por 3 m de profundidade e piso revestido de azulejo branco. No centro do piso, há um espaço de 50 × 50 cm sem revestimento de azulejo, possibilitando o contato direto com a terra, lugar onde os espíritos ancestrais habitam. Nesse espaço, foram enterrados objetos pertencentes à fundadora do terreiro, Mãe Manaundê. Ao fundo da edificação, rente às paredes laterais e do fundo, existe uma elevação de alvenaria com cerca de 1 m de altura e 60 cm de profundidade, que funciona como uma mesa-altar. Acima dela, na parede do fundo, está fixada uma cruz de madeira. No chão, há dois potes (quartilhões): o da direita representa um assentamento de orixá feminino, o da esquerda possui uma cabaça, cuja abertura está voltada para baixo; entre eles há pequenas quartinhas. Sobre a mesa-altar, existem dois assentamentos laterais e, ao centro, uma estátua em gesso de Baba-Egum (ancestral na tradição nagô). Veem-se também os instrumentos utilizados nos ritos fúnebres, como abanos de palha da costa trançada e varetas de percussão.

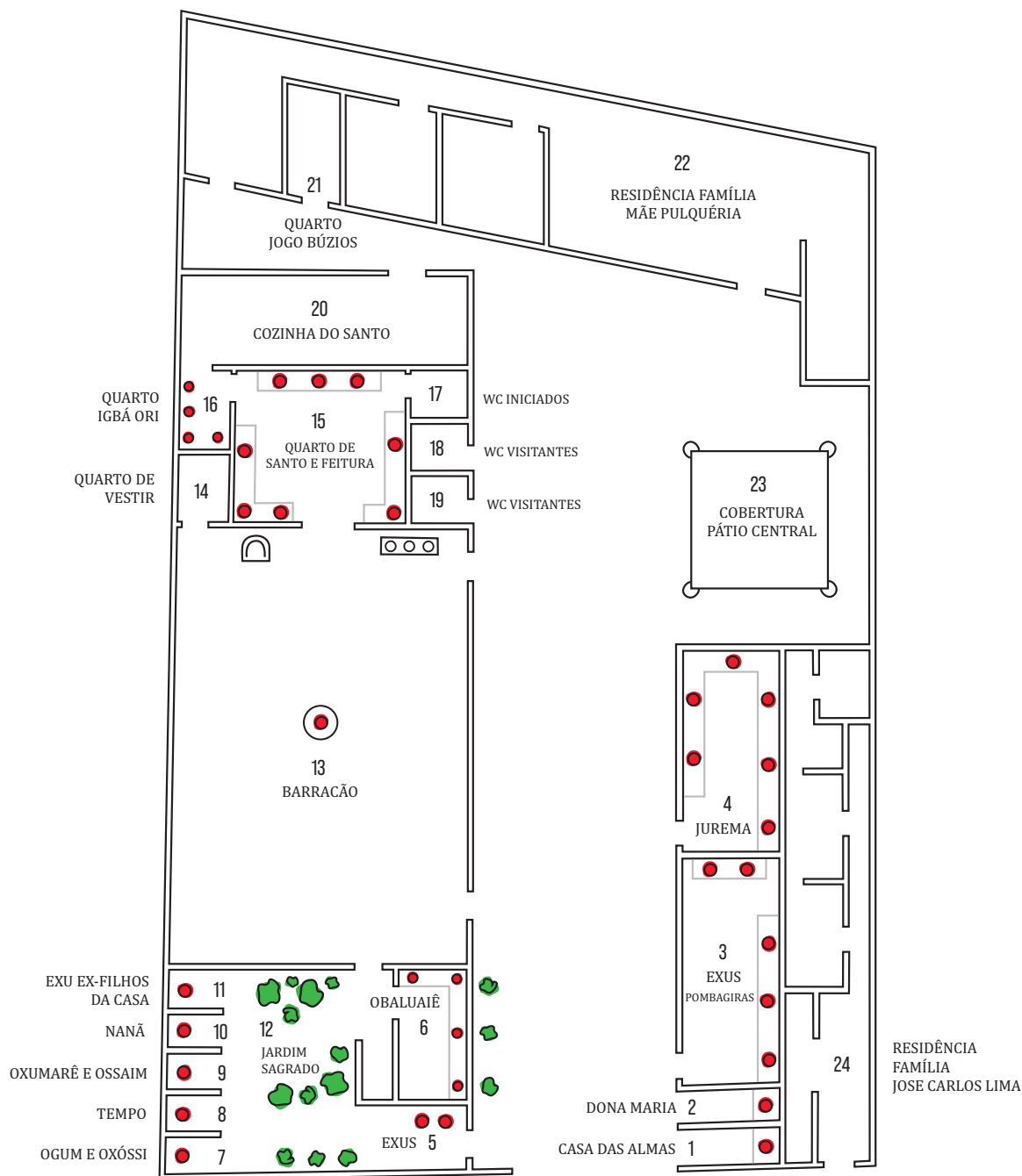
Nesse cômodo, os ancestrais são louvados, geralmente às segundas-feiras. Para eles (i. e., as almas) são oferecidas comidas e bebidas, como café, vinho tinto, pão e mingau. Nesse caso, as almas são vistas como o espírito dos ancestrais que podem socorrer os vivos sempre que invocados. São guardiões que se foram, mas não se esquecem de quem os cultuam.

2. Quarto de Dona Maria

O segundo quarto é dedicado ao culto de pombagira de Mãe Manaundê, chamada Maria Molambo. A pombagira é uma entidade geralmente associada aos Exus devido ao seu caráter desafiante da ordem. Trata-se de uma divindade que manifesta o poder feminino e a sexualidade como força transformadora. O assentamento dessa divindade fora feito por ocasião da iniciação de Mãe Manaundê, sendo, portanto, um dos mais antigos e reverenciados da casa. Segundo Mãe Pulquéria, ele foi assentado por Nanã de Aracaju e trazido do Nordeste por Mãe Manaundê quando esta migrou para

38. A referência numérica indica a localização do cômodo no croqui.

Planta baixa do Terreiro de Candomblé de Santa Bárbara (Escala 1:200)



Legenda: ● Assentamentos das divindades
 ● Plantas e árvores

1. Assentamento de ancestral ou casa das almas
2. Quarto de Dona Maria

3. Quarto de Exus e Pombagiras
4. Quarto de Jurema
5. Assentamentos dos Exus protetores da casa
6. Assentamentos de Obaluaiê
7. Assentamento de Ogum e Oxóssi

8. Assentamento de Tempo
9. Assentamento de Oxumarê e Ossaim
10. Assentamento de Nanã
11. Assentamentos de Exu de ex-filhos da casa
12. Jardim interno com árvores e plantas sagradas
13. Barracão de festas
14. Quarto de vestir
15. Quarto de santo e de feitura
16. Quarto dos igbá ori

17. Banheiro dos iniciados
18. Banheiro para visitantes
19. Banheiro para visitantes
20. Cozinha do santo
21. Quarto de jogo de búzios
22. Residência da família de Mãe Pulquéria
23. Cobertura para realização de cerimônias no pátio central
24. Residência da família de José Carlos Lima (filho de Mãe Manaundê)

São Paulo. Depois da morte da matriarca, o assentamento foi preservado³⁹. Ele é constituído por um alguidar com cerca de 40 cm de diâmetro no centro do qual ergue-se uma elevação de amálgama em forma de cabeça humana com olhos e boca de búzios e um par de chifres de animal. Facas, pontas de ferro e adagas estão incrustadas na base, ao redor da cabeça. Resíduos de sangue e pena, dos frequentes sacrifícios animais, e de azeite cobrem a imagem formando uma crosta de cor escurificada. Do lado direito desse assentamento, encontra-se uma imagem em gesso de Maria Molambo, representando uma mulher jovem e negra de cabelos longos e escuros, nua da cintura para cima. Do lado esquerdo, encontra-se o assentamento da pombagira de Mãe Pulquéria, constituído por uma cabaça serrada ao meio, no interior da qual estão os elementos sagrados. Bebidas alcoólicas, como uísque e champanhe, utilizadas para oferendas estão ao lado desses assentamentos sobre a mesa-altar de alvenaria, cujo modelo e medidas seguem o mesmo padrão do primeiro quarto. Esse cômodo, a propósito, possui as mesmas dimensões do anterior e apresenta ao centro do piso um espaço de 50 cm × 50 cm sem revestimento, o que possibilita a entrega de oferendas diretamente na terra. Um tridente com cerca de 1,20 m de altura está fincado neste ponto de terra. No piso, encontram-se um quartilhão e mais duas estátuas em gesso de Maria Molambo.

39. Nos ritos fúnebres, geralmente os assentamentos dos orixás aos quais o morto fora iniciado são despachados. Entretanto, alguns assentamentos podem ser preservados, sobretudo quando se trata de mortos de grande prestígio religioso (ou axé).

3. Quarto de Exu e Pombagiras

Nesse quarto, estão os assentamentos dos Exus e pombagiras dos demais filhos da casa. Esses assentamentos são feitos por ocasião da iniciação. Ao se assentar o orixá principal do iniciado, é necessário que se assente também o Exu que o protegerá. Em geral, os assentamentos são feitos num alguidar onde se coloca a pedra (otá), a ferramenta (geralmente um tridente de ferro) e alguns outros elementos. No caso das pombagiras, os assentamentos possuem um jogo de pratos na cor vermelha. Imagens antropomórficas feitas de gesso e ferro (representando os exus e as pombagiras), velas e garrafas de bebidas alcoólicas também estão presentes ao redor dos assentamentos. Nesse quarto, existem cerca de 50 assentamentos dispostos em degraus de alvenaria situados nas paredes laterais, prateleiras e no chão revestido de piso cerâmico nas cores preto e cinza. O quarto possui 3 m de largura por 7 m de comprimento.

4. Quarto de Jurema

Esse quarto possui assentamentos dos mestres da Jurema, um culto de forte presença da cosmovisão indígena e praticado sobretudo no Norte e Nordeste. Mãe Manaundê trouxe esse culto para São Paulo e deu continuidade a ele porque o considerava parte importante de seus conhecimentos e de sua identidade religiosa. Os assentamentos de jurema geralmente são feitos com o tronco da árvore que leva este nome e os mestres, quando incorporados em seus filhos, usam chapéu e fumam cachimbo. Inúmeras imagens de gesso, dispostas em prateleiras ao redor das paredes, representam as entidades da Jurema reverenciadas na casa, tais como Seu Treme Terra (mestre de Mãe Manaundê), Seu Jatope-roá (entidade de Mãe Pulquéria), Seu Jurandir, Seu

Pilão Sentado, Mestra Julia Galega, Ritinha, Paulina, Luziara, entre outras. Muitas entidades são cultuadas simultaneamente na jurema e na umbanda, sendo difícil na atualidade identificar quais delas pertenciam a um só sistema e quais migraram de um sistema para o outro. Dentre elas estão Zé Pilintra, caboclos, pretos-velhos, boiadeiros e ciganas. Imagens de gesso dessas entidades encontram-se espalhadas nos altares. A presença de inúmeras figuras em gesso de santos e santas católicas (Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora de Fátima, Santa Bárbara, Santa Luzia, São Cosme e São Damião etc.) e de objetos como lanças de madeira, abanos de palha, chocalhos e adornos de penas de aves também comprovam o forte trânsito existente entre o catolicismo popular, as tradições indígenas e os ritos de origem africana.

5. Assentamentos dos Exus protetores da casa

Na parte da frente do terreiro, além do conjunto de quartos dedicados ao culto das divindades ancestrais e guardiãs, há dois assentamentos situados à esquerda da porta principal. Chega-se a eles por meio de uma porta lateral que dá acesso a um jardim onde várias entidades são cultuadas ao ar livre. A primeira é um Exu Tranca Rua, pertencente à Mãe Manaundê. Sua função, como o próprio nome sugere, é servir de proteção ao terreiro das ameaças que vêm de fora (da rua). Trata-se de uma imagem antropomórfica com cerca de 1 m de altura, feita de ferro e fixada com amálgama em um vaso cônico de cerâmica. Inúmeros tridentes feitos de barra de ferro rodeiam a imagem que segura nas mãos dois deles, além de ter outro sobre a cabeça da qual pendem um par de chifres. Um conjunto de lanças de ferro e de tridentes estão posicionadas em 45° a partir das costas da imagem formando uma espécie de resplendor. O tridente representa a encruzilhada onde se encontram os quatro pontos cardeais. Nesse sentido, a imagem pode sinalizar o “trancamento” dos caminhos para que as energias negativas não se aproximem, assim como a abertura para que as energias positivas possam fluir. Por isso os tridentes apontam para todos os sentidos (esquerda, direita, leste, oeste, em cima, embaixo, norte, sul). Um ímã redondo está afixado no peito da imagem, na altura do coração, e sobre ele algumas moedas estão grudadas devido ao campo magnético. Nesse caso, po-

de-se dizer que a finalidade, além de proteção, é atrair fartura e riqueza para a casa. Considera-se que a troca é, além de uma atividade mercantil, um dos fundamentos da vida social. Exu rege os mercados não apenas porque nele se comercializam mercadorias, mas também por ser o lugar onde se trocam informações e os indivíduos se comunicam socialmente. Sua oferenda típica é o búzio, considerada uma moeda em muitas regiões africanas. Normalmente pedidos por escrito, bilhetes com mensagens ou fotos podem ser vistos sobre seu assentamento.

O segundo assentamento, situado ao lado do primeiro, é da pombagira Dona Padilha das Almas e foi consagrado por Mãe Manaundê. Sua finalidade também é de proteger o lugar, sobretudo por se tratar de uma casa cuja fundação fora iniciada por uma mulher (Mãe Nanã) e sucedida por outra (Mãe Pulquéria). O assentamento é constituído por um tridente múltiplo ou expandido feito de barra redonda de ferro, de modo que a forma básica de um tridente dá origem, na parte superior, a cinco outros tridentes menores. No centro, outros dois tridentes estão fixados em forma de xis. Ao todo, a ferramenta possui, portanto, 7 tridentes menores dispostos num tridente maior que lhes serve de base. O número 7 tradicionalmente está associado às pombagiras, sendo uma delas conhecida pelo nome de Sete Saias. A base do assentamento é formada por 3 potes (alguidares) redondos de cerâmica sobrepostos, e no último deles o tridente está fixado com argamassa. Essa base em formato redondo para a entidade feminina contrasta com a base em formato pontiagudo para a entidade masculina.

6. Assentamento de Obaluaíê e Omolu

Atrás desses assentamentos, encontra-se um espaço cercado por uma tela de arrame onde estão os assentamentos de Obaluaíê e Omolu, orixás associados às doenças epidêmicas e sua cura. Ambos representariam uma única entidade, pois o primeiro é tido como o avatar mais moço do segundo. No terreiro, esses assentamentos, que não podem ficar junto aos demais no peji, estão dispostos no chão e sobre uma prateleira de alvenaria revestida por azulejos. O assentamento de Obaluaíê/Omolu constitui-se basicamente de um alguidar dentro do qual coloca-se um pote de cerâmica com a boca

para baixo. Na parte superior do pote, existem alguns furos dentro dos quais são posicionadas lanças de ferro com a ponta virada para o alto. Costuma-se cobrir esses assentamentos com uma espécie de saio feito de palha da costa desfiada – a mesma vestimenta que o orixá usa ao incorporar em seus filhos e, assim, ocultar as marcas da varíola de sua pele. O assentamento maior existente nesse espaço é o de Mãe Manaundê, que era filha de Iansã, Xangô e Omolu. Ao lado deste, encontra-se o de Mãe Pulquéria (que também fora iniciada para esses mesmos orixás) e dos demais filhos e filhas da casa. Obaluaí e Omolu também estão associados a São Lázaro e São Roque, santos católicos que teriam padecido de doenças de pele e aos quais se atribui o poder de cura das epidemias. Por isso, uma imagem de gesso de São Roque está à frente do assentamento de Omolu de Mãe Manaundê.

7 a 11. Assentamentos Coletivos da Casa

No jardim, há um conjunto de cinco nichos de alvenaria, cobertos por um único teto e sem portas. Cada um deles mede cerca de 1 m de largura por 3 m de profundidade, e no seu interior, estão os assentamentos coletivos da casa. Esses assentamentos diferem-se daqueles preparados para os iniciados porque têm por função servir de proteção e apoio às atividades rituais do terreiro. No primeiro nicho (7), posicionado ao lado do muro da frente do terreiro, estão os assentamentos de Ogum e Oxóssi, tidos como irmãos de Exu. Um assentamento desta divindade encontra-se, aliás, à frente dos dois anteriores. Trata-se de um assentamento de “Exu de Orixá”, ou seja, de um Exu de Ogum, pois acredita-se que cada orixá tem seu próprio Exu que o dinamiza. O assentamento é composto por uma pedra em formato cônico ou de faca (que identifica Exu, deus da laterita) disposta num alguidar ao centro do qual encontra-se uma ferramenta de ferro forjado. As linhas dessa ferramenta compõem um tridente com duas espadas posicionadas em forma de xis ao centro. Nela vê-se que o símbolo de Exu (o tridente) se fundiu com o de Ogum (as duas espadas). Sendo Ogum e Oxóssi deuses guardiões, esse nicho é o que se encontra mais próximo da rua, na divisa com o muro da frente da casa. Ogum é tido como divindade dos caminhos, da guerra e da metalurgia. Oxóssi é o deus das matas e da caça, responsá-

vel pela fartura. As paredes internas desse nicho estão pintadas na cor azul, a preferida desses orixás: azul-escuro para Ogum e azul-claro para Oxóssi. A base do assentamento deles é constituída por um quartilhão (vaso de cerâmica em formato de ânfora) e, colocado sobre a boca deste, um alguidar. No interior do alguidar, estão os elementos que identificam esses orixás. Para Ogum, peças de ferro usadas na guerra, como facas e espadas, ou no trabalho, como pás, alicates, arados, pregos etc. Para Oxóssi, instrumentos de caça, como o arco e a flecha, ou chifres de animais representando o animal caçado. Sendo Ogum associado a São Jorge, imagens de gesso deste santo católico também estão presentes sobre seu assentamento. O segundo nicho (8) é dedicado à divindade Tempo, cultuada principalmente nos terreiros de tradição angola. Tempo representa o universo, o vento, a passagem, a transformação. As paredes internas desse nicho são brancas e nele estão dois assentamentos, cuja base são um quartilhão e um alguidar. Um deles está pintado de branco e contém alguns potes com água. O outro, sem pintura, contém uma ferramenta de ferro em forma de grelha. Nesse nicho também ficam guardados os atabaques próprios da divindade, os quais são percutidos nos momentos das homenagens que lhes são feitas. Um vaso feito de tronco oco com algumas bandeiras brancas no seu interior indica a presença de Tempo. A bandeira branca associada a Tempo e posicionada na entrada dos terreiros angolas é uma das principais identificações dessa tradição. No terceiro nicho (9) encontram-se os assentamentos de Oxumarê e Ossaim. O primeiro é uma divindade associada ao arco-íris e ao poder da transformação. É representado por uma cobra. Seu assentamento é constituído por um quartilhão a sustentar um pote no interior do qual há uma ferramenta que exhibe no centro uma lança de ferro vertical. Ao redor desta, distribuem-se quatro barras de ferro retorcidas em forma de “s” representando cobras em posição vertical, como se posicionadas para dar o bote. Na base, sete semicírculos de ferro dispostos paralelamente um em cima do outro representam a forma e as sete cores do arco-íris. Ossaim é o deus associado às folhas e à medicina. Possui dois assentamentos posicionados sobre dois grandes pedaços de troncos de madeira que lhes servem de coluna de apoio. Um assentamento é composto por um alguidar com quatro

pratos dispostos em círculo, tendo ao centro uma ferramenta confeccionada com hastes pontiagudas posicionadas para o alto, mas inclinadas para os lados a partir de um epicentro comum. A haste central é a única em posição totalmente vertical e exibe a imagem de um pássaro feito da ponta do ferro retorcido. Em torno dessa haste vertical, há outra em forma de espiral que representa uma cobra em movimento de ascensão. As hastes de ferro (vertical e inclinadas) simbolizam as árvores e seus galhos e folhas, de cujo conhecimento Ossaim se vale para fazer suas poções medicinais e mágicas. O pássaro no topo da árvore é um símbolo de poder. O outro assentamento tem basicamente a mesma estrutura e diferencia-se do primeiro apenas por apresentar uma ferramenta em formato de folha, tendo ao centro uma cabaça dividida ao meio numa referência aos remédios que Ossaim produz a partir das folhas e plantas maceradas nesse recipiente. Sobre o tronco, quartilhas contendo água indicam a importância desse elemento tanto para a fertilização das plantas e confecção das poções de Ossaim, como para a comunicação, pois acredita-se que Oxumarê é o encarregado de levar a água da terra para o céu e depois fazê-la cair, manifestando assim o próprio ciclo da vida. A pintura das paredes desse nicho nas cores azul, branca, amarela e verde remete às cores do arco-íris de Oxumarê e das folhas verdes de Ossaim. O quarto nicho (10) é dedicado a Nanã, divindade anciã muito respeitada e tida como ancestral não apenas das mulheres, mas dos homens e dos próprios deuses. Encontra-se nele o assentamento coletivo de Nanã (ou da “Nanã da casa”). Seu assentamento é um quartilhão “feminino” (ou seja, com duas abas) branco sobre o qual posiciona-se um alguidar contendo pratos de cerâmica, uma imagem feita em resina de Nanã e algumas facas de madeira utilizadas em seus sacrifícios em substituição às de metal, cujo uso é um tabu no culto de Nanã. Nesse nicho existe um outro assentamento de Nanã, localizado à direita, com a mesma estrutura do descrito anteriormente sendo, porém, menor. Esse assentamento não é coletivo, mas de uma filha de santo da casa. Em frente a esses assentamentos estão dispostos dois potes de abô (líquido contendo folhas e outras substâncias) utilizado para banhos de purificação. No último nicho (11) estão os assentamentos de Exu pessoais dos filhos da casa que

já faleceram ou não frequentam mais o terreiro. São mantidos ali antes de serem despachados. O jardim onde se localizam esses nichos (12) é também utilizado para o cultivo de algumas plantas para fins ritualísticos e/ou medicinais, como tapete de Oxalá (boldo), manjerição, capim-santo, pé de obí (noz-de-cola), peregrum, espada-de-são-jorge etc. Não sendo possível ali o cultivo de todas as folhas necessárias ao culto, a comunidade em geral as coleta em regiões ainda arborizadas, como Mairiporã.

13. Barracão

O barracão localiza-se do lado esquerdo do terreno, fazendo divisa com o terreno ao lado. Mede cerca de 8 m de largura por 12 m de comprimento. Possui duas portas laterais e uma janela entre elas. É nele que ocorrem as festas públicas em louvor às divindades ou por ocasião das iniciações em que os neófitos devem ser apresentados à comunidade ao encerrar o ciclo de recolhimento ou por ocasião das obrigações, quando novos ritos devem ser feitos para que o iniciado vá se graduando na religião por meio de aquisição de axé (força sagrada).

No centro do barracão está “plantado” o fundamento da casa, ponto ao redor do qual os adeptos dançam formando dois círculos concêntricos, a chamada “roda do santo”. Os adeptos mais velhos de iniciação (ebomis) que já deram obrigação de sete anos dançam no círculo interno mais próximo ao ponto central, demonstrando sua maior proximidade com o centro de emanção do axé. Os mais novos dançam no externo. Em cada um desses círculos, deve-se observar também a ordem na posição ocupada: os mais velhos vão à frente dos mais novos. Próximo à porta, encontram-se os três atabaques, e ao lado deles, a cadeira da iyalorixá.

14. Quarto de vestir

Na parede posterior do barracão existe uma porta, à esquerda, que dá acesso a um pequeno quarto de 1 m x 2 m destinado à preparação dos iniciados quando, durante as festas, eles entram em transe e precisam ser vestidos apropriadamente com as insígnias das divindades para dançarem ou quando precisam sair do transe.

Ao lado dessa porta existe um pequeno degrau de alvenaria sobre o qual as imagens feitas de gesso de San-

ta Bárbara e São Cosme e Damião estão posicionadas. São imagens adquiridas por Mãe Manaundê em 1962, época da fundação da casa, e que foram mantidas desde então compondo um altar com inúmeras outras imagens católicas, conforme se pode confirmar nos registros de fotos da família de vários períodos. No tempo da matriarca, entretanto, havia uma presença maior de imagens de santos católicos, hoje reduzidas.

À direita da parede, próximo à porta, encontram-se os três atabaques sacralizados utilizados no acompanhamento das músicas. Quando não estão em uso são cobertos por um pano, pois sendo sacralizados só podem ser tocados por iniciados especialmente preparados. Possuem tamanhos diferentes e estão encaixados em três furos feitos sobre um banco de alvenaria que lhes dá suporte. Um suporte maior, também de alvenaria, serve como banco para que os ogãs possam tocar sentados.

15 e 16. Quarto de santo e de feitura e quarto dos igbas ori

Na parte posterior do barracão está o quarto de santo e de feitura, lugar onde os adeptos ficam recolhidos durante o período de iniciação (“feitura”) ou de obrigação e onde os assentamentos dos iniciados ficam dispostos no chão e em prateleiras fixadas nas paredes. Uma porta de folha dupla existente no centro da parede posterior do barracão permite seu acesso direto ao quarto de santo. Trata-se de um cômodo amplo, de 6 m de largura por 4 m de comprimento, com teto em formato de telhado de duas águas.

À esquerda, outra porta dá acesso a um pequeno cômodo onde ficam os assentamentos de ori (cabeça) ou igba ori feitos com pequenas quartinhas e potes de louça branca. Uma segunda porta existente nesse quarto permite o ingresso à cozinha do santo. A disposição cria um fluxo favorável entre os três cômodos para que as oferendas (comidas, bebidas etc.) feitas na cozinha possam ser levadas diretamente para o quarto de santo, seja para ofertá-las diante dos assentamentos, seja para utilizá-las no processo iniciático. À direita e ao fundo do quarto, existe uma porta que dá acesso a um pequeno banheiro de uso exclusivo para os iniciados quando estão recolhidos (17). Nesse período é vedado a eles saírem do quarto de feitura a não ser para a realização de certas cerimônias rituais.

Na base da parede principal desse quarto existe a “mina”. Trata-se de uma cavidade feita no chão sob um arco de pedras pintadas de marrom em formato de gruta, onde a matriarca colocava pedras coletadas em rios, cachoeiras e matas a serem usadas nas iniciações. Ao lado e acima dessa “mina” existem prateleiras com assentamentos. Na mais alta e central, próxima ao teto, estão os assentamentos dos orixás de Mãe Manaundê: Iansã (numa bacia de cobre com os pratos cor-de-rosa), Oxalá (numa bacia branca com pratos da mesma cor) e Xangô (numa gamela de madeira com suas insígnias características, os oxés – machados bifaciais). Outro assentamento de Oxalá (com bacias e pratos brancos) ocupa o lado direito da prateleira e pertence a um dos mais antigos ogãs da casa, Baba Donato (Manoel Donato da Silva). Na prateleira abaixo desta estão os assentamentos dos orixás de Mãe Pulquéria: Iansã (num quartilhão e bacia de cobre no interior da qual estão pratos brancos), Xangô (num vaso em forma de cabaça com relevos esculpidos, tendo na parte superior uma cabeça de madeira e dois machados bifaciais) e Oxalá (numa bacia de ágata branca com pratos de louça da mesma cor). A disposição dos assentamentos revela a estrutura mítica e hierárquica da casa (funções, cargos, senioridade etc.). Os assentamentos situados nas prateleiras superiores à esquerda e à direita pertencem, respectivamente, aos ogãs e equedes da casa; os das prateleiras intermediárias, aos ebomis (mais velhos); e os das inferiores, aos iniciados ainda menos antigos na casa. Além dos assentamentos de Mãe Manaundê, há outros de pessoas já falecidas, como o de Xangô e o de Oxóssi que pertenceram, respectivamente, à mãe e ao pai de Mãe Pulquéria. Esses assentamentos são chamados de “carrego”, pois quem cuida deles o faz em homenagem a seus “donos” que já se foram. Na manutenção desses “assentamentos de carrego”, vê-se a proeminência do culto à ancestralidade. Se o assentamento é simultaneamente do orixá e da pessoa que o recebe em seu corpo, o assentamento é um elo importante para manter viva a presença dos que partiram.

Nesse quarto, os iniciados ficam recolhidos por 21 dias, dormindo em esteiras no chão e sendo preparados. Depois da festa de saída em que são apresentados ao público, ficam três meses de quelê (um colar de fio de contas que usam no pescoço) durante os quais devem

vestir-se de branco e cumprir vários preceitos rituais. No caso dos ogãs e equedes, esse período é menor: 14 dias de recolhimento e 21 de quelê.

20. Cozinha do santo

A cozinha do santo ocupa a região posterior do barracão e possui 3 m de largura por 9 m de comprimento. Contém duas pias, fogão a gás, mesa e armários. Há uma porta que dá acesso aos fundos do terreiro. Nessa cozinha são preparados os alimentos da casa, sobretudo os que fazem parte das oferendas às divindades. Normalmente os terreiros procuram, quando isso é possível, distinguir a área de preparação das oferendas para as divindades daquela onde se prepara a comida para os membros da comunidade. Os alimentos ofertados tradicionalmente devem ser preparados em fogão à lenha, mas hoje em dia dificilmente é possível seguir essa prescrição.

A cozinha é o último cômodo da edificação que inclui o barracão. Do lado de fora, um corredor a separa da residência da família de Mãe Pulquéria. Por esse corredor chaga-se ao quarto do jogo de búzios (22) já mencionado.

Por fim, cabe citar alguns espaços funcionais situados no pátio interno posterior do terreiro. Encontram-se nele interligados dois banheiros destinados aos visitantes da casa (18 e 19) e uma cobertura de 4 × 4 m apoiada em quatro colunas de madeira e sem paredes laterais (21). Nesse espaço realizam-se alguns ritos externos e serve também como espaço de socialização ao ar livre.

PRÁTICAS RELIGIOSAS⁴⁰

Cargos no terreiro

No terreiro de Santa Bárbara existem os seguintes cargos que, a partir da função religiosa que cada um desempenha, organizam a comunidade:

Mameto nkisi	Mãe de inquice	Oya Jidé (Pulquéria)
Tateto ndenge	Pai-pequeno	Doronixe (Marcos)
Mameto ndenge	Mãe-pequena	Mona Sore
Mameto ademburu	Mãe criadeira	Vago
Tata kivonda	Pai sacrificador	LembaKaisy
Tata untala	Pai do altar do terreiro	Yoromi Kandecy (Rubens)
Tata nsaba	Pai que recolhe as folhas	Vago
Mameto mukamba	Mãe da cozinha	Vago
Tateto mukamba	Pai da cozinha	Ojuobanile (Carlos)
Tata maboia	Responsável pelo barracão	Ricardo de Odé
Tata njimbidi	Responsável pelo canto	Pai Rodrigo de Oxóssi
Makota	Responsável pelos inquices virados	Amassadeuy (Elaine) e Ximene (Giladey)
Kota maganza	Irmão ou irmã mais velho(a)	Badaleui (Dona Zezé)
Mona nkisi	Filha de inquice	Iniciadas ainda sem senioridade
Diala nkisi	Filho de inquice	Iniciados ainda sem senioridade
Muxiki ngoma	Tocador de atabaque	Pai Rodrigo de Oxóssi, Pai Bruno de Oxóssi, Dolakanji, Talamucidey
Muzenza	Filho(a) iniciado(a)	Thais, Camila, Edna, Ilda, Eraldo, Aninha, Washington, Rosimeire, Ricardo Miranda, Gustavo, Maria Hilda, Mauro, Alexandre Fonseca, Lúcia de Fátima, Michele, Paulo Sasha, Rosangela, Aline, Eli Pereira
Ndumbe	Não iniciado(a)	
Tata kanzumbi	Pai responsável pelos despachos	Gilson de Lemba
Tata dianda	Pai responsável pela comunidade	Yoromi Kandecy (Rubens)

40. A relação de vídeos e fotografias registrando cerimônias religiosas e a história do Terreiro Santa Bárbara está disponível em <https://www.facebook.com/terreiriomaeapulqueria/videos>.

As festividades anuais

As festas que ocorrem ao longo do ano podem ser resumidamente descritas da seguinte forma:

Festa de Njila (Exu) / Jurema

Como tradicionalmente Njila ou Exu está associado às passagens, à comunicação e ao poder de obter resultados positivos nas empreitadas, tudo que se faz deve-se antes homenageá-lo. Essa festa ocorre em janeiro e marca o início do ano religioso. Sua finalidade é abrir os trabalhos e propiciar axé para um novo ciclo de tempo, o ano novo que se inicia. Como os mestres da Jurema muitas vezes estão associados aos antepassados, eles também são celebrados nessa época. Nessa festa, o barracão é enfeitado com as cores da divindade: preto e vermelho.

Além da festa específica para Njila, este deve ser saudado no início de cada celebração feita para as demais divindades, num ritual chamado padê, no qual são oferecidos a ele seus pratos preferidos (como farinha, dendê, bebida alcoólica, sementes etc.) que são colocados junto a uma vela acesa no centro do barracão. Uma roda de santo se forma ao redor das oferendas, dançando e cantando as cantigas próprias de Njila (veja a seguir). Após essas danças e cantos, as oferendas são levadas para o portão do terreiro e de lá são lançadas no solo da rua, tido como domínio de Exu.

Festa de Roxi Mocumbo (Ogum)

Essa festa ocorre em abril e é feita em homenagem a Roxi Mocumbo (Ogum), divindade da guerra que foi associado, no Rio de Janeiro e em São Paulo, ao santo católico guerreiro São Jorge, comemorado tradicionalmente no dia 23 desse mês. Também pode ser associado a Santo Antônio, como ocorre na Bahia, por este ter sido considerado o protetor das fortificações portuguesas no Brasil. Nessa festa, Ogum incorporado oferece pão aos visitantes como símbolo de fartura. O pão também é um alimento presente nas celebrações de Santo Antônio, indicando um diálogo entre as duas tradições.

Ogum é o orixá que junto a Exu vai à frente dos outros abrindo os caminhos, por isso também sua festa ocorre logo em seguida a deste orixá. Por ser um deus do fogo e guerreiro, suas danças são agitadas e repletas

de saltos e voltas, como se ele estivesse guerreando contra forças inimigas ou opostas. Utiliza-se uma espada na mão direita que é agitada para frente e para trás, para baixo e para cima, para o lado esquerdo e para o direito.

Festa de Nzazi (Xangô) e Iabás

Essa festa ocorre em homenagem a Nzazi (Xangô), orixá dos raios e dos trovões, e às Iabás, divindades femininas, considerando que Xangô tinha três esposas: Oxum, Iansã e Obá. As festas juninas nas quais se celebra com fogueira os santos católicos Santo Antônio, São João e São Pedro certamente influenciaram na escolha dessa data para homenagear Nzazi, que é associado a São Pedro. Essa festa visa oferecer aos filhos da casa fartura em tempo de inverno.

Festa de Kaviungo (Obaluaiê)

Essa celebração ocorre em agosto e é considerada uma festa muito importante pelo fato de Obaluaiê estar associado ao poder de cura. Seu objetivo é trazer conforto às pessoas que passam por problemas de doença e pedir proteção a todos. As pipocas que representam as marcas de doenças de pele ou epidêmicas são atiradas nas pessoas presentes e depois varridas do chão, pois acredita-se que Obaluaiê tenha o poder de varrer com sua vassoura mágica (xaxará) as pestes e os problemas. A festa é realizada nesse mês, pois Obaluaiê está associado a São Roque, celebrado em 16 de agosto.

Festa de Lembaranganga

Essa festa homenageia o pai de todos os inquices, Lembaranganga (Oxalá), e rememora as Águas de Oxalá, cerimônia de purificação na qual os assentamentos dessa divindade devem ser lavados. É realizada em outubro.

Festa de Santa Bárbara (Matamba)

Essa é a festa mais importante da casa, pois é feita em homenagem a Matamba-Iansã, orixá da fundadora da casa e associada a Santa Bárbara (celebrada em 4 de dezembro), padroeira do terreiro. Com ela encerra-se o ciclo do calendário litúrgico. Nessa celebração, o ponto alto é a entrega do acarajé de Iansã, momento em que a orixá convida todos os presentes para comer a sua oferenda preferida. Na foto, vemos Mãe Manaundê in-

corporada em sua divindade diante do tabuleiro, distribuindo acarajés.

Cantigas e danças

O Terreiro de Santa Bárbara é de tradição angola. Nesse sentido, preserva um repertório de danças e cantigas (toques e letras) dessa tradição.

A respeito desse tema, escrevemos no artigo “Cantar para Subir”⁴¹:

No rito angola, o repertório rítmico é composto por três polirritmos básicos e algumas variações sobre estes. São eles: *cabula*, *congo* e *barravento* (do qual a variação mais conhecida é a *muzenza*). Todos são ritmos rápidos, bem “dobrados”, repicados e tocados “na mão” (sem varinha). De modo geral, todas as divindades podem ser louvadas com cânticos ao som de qualquer dos três: sejam os orixás, inkices, ou aquelas tidas como originárias dos cultos ameríndios (caboclos índios e boiadeiros). A própria aceitação dos elementos nacionais sobrepostos às influências africanas no candomblé angola é perceptível, principalmente pelas letras das cantigas, cantadas em português e mescladas aos fragmentos das línguas “bantu”. [...]

No caso do candomblé angola, é inegável que um repertório cuja letra permite associações com palavras em português estabeleça uma comunicação muito mais direta e fácil, inclusive entre a divindade e o interlocutor, tornando-se mais “inteligível” e mais facilmente memorizável. [...]

Nesse sentido, os ritmos angola compartilham um repertório musical muito mais próximo do modelo de música popular brasileira, dentro da qual o samba é a principal expressão. Não é de se estranhar que um toque de angola seja também chamado de “samba de angola”, fazendo referência não apenas à semelhança dos ritmos, mas também à alegria e descontração da dança. Ao contrário da coreografia Ketu, caracterizada pelas particularidades do orixá e conduzida pelo ritmo, no angola um número bem menor de variações rítmicas admite um leque maior de danças, incluindo a dos caboclos, que dançam com maior inventividade. Por outro lado, alguns ritmos podem caracterizar situações rituais precisas, que terminam por eles sendo denominadas. É o caso do “bar-

ravento” que, sendo um toque rápido e propiciatório ao transe (e, portanto, semelhante ao adarrum no Ketu), acaba denominando os movimentos que prenunciam o transe. Também o ritmo muzenza (uma “variação” do “barravento”) pode designar a dança, curvada, característica da primeira saída pública de iniciação no angola, também chamada de “saída de muzenza”, símbolo da humildade do iniciado⁴².

A seguir, algumas letras grafadas livremente a partir das cantigas cantadas no Terreiro de Santa Bárbara⁴³. É importante observar que algumas entidades podem ser conhecidas pelo seu nome de origem banto, porém a cantiga que a ela se refere faz menção à entidade do panteão queto correspondente em termos de atributos míticos, como Angorô (Oxumarê), Matamba (Oya) e Gangarazumba (Nanã).

Njila

1. Ê mavile mavambo / Recompensa é a a a / Recompensa a / Ê mavile mavambo
2. Pombo gira já mucanque / Ara orere / Pombo gira já mucanque / Ara orere
3. Marere marere mareeua / Marere marere mareeua

Roxi Mukumbo

1. Roxi Mukumbo ta la in cosi / Como senza é cosi, como senza /
2. Banda mi ni conga ae ae ae / Banda mi ni conga e de mina que / Banda mi ni conga ae ae ae / Banda mi ni conga e de mina que
3. Roxi bambi e / Ae Roxi / Roxi bambi ma lemgue / Ae roxi

Mutalambo ou Kabila

1. Ainda kanjira mucanga em canga e tumba e ooo / Taua mim a e taua mim
2. Tande e e tande au mina taua / Tande e e tande au mina taua
3. Kabila que eu tala monzue / Kabila / Kabila que eu tala mozue, o Kabila / Ai na aruanda e o rere / Kabila que eu tala mozue, o Kabila

41. AMARAL; SILVA, 1992, p. 171.

42. “Quebrar muzenza” é outra expressão usada pelo povo de santo que significa “dançar muzenza”.

43. Compilação feita pelo ogã Donato.

Katendê

1. Katendê, eu e katendê / Katendê em goma katendê na luanda e
2. Katendê aia bibi coia / Eu a me oia bibi coia / Eu a me oia bibi coia / Katendê aia bibi coia
3. Congo de abanda abanda a e / Congo de abanda e abanda é katendê

Nzazi

1. Zazi luanda no anda de apongo de / Ele é Zazi luanda no anda de apongo de
2. O Zazi e o Zazi a / O Zazi e maiangole maiongolá
3. Zazi que na bo ae ae kombe la Zazi

Keviungo

1. Sambue ae sambunanque / E um si é sa muquenda é lemba di le / É ma ó que xique xique / É ma ó que as muquenda
2. Sambue e e samba e popo de môna
3. Ae ae Tata fu na / Omolu que belo já

Angorô

1. Oxumare, lele mare, Oxumare o / Lele mare, cade Oxumare o
2. Angoro si o, quem vem canga já o ta le / Quem vem canga já o ta le
3. Angoro mara baia no pembe o ia e / Angoro mara baia no pembe é de samba gole

Gongobira

1. Lori a kofa, eu a kofa re um o / E a kofa, iso iso logun o, e a kofa
2. Ae ae ae de loko de bain / Ade loko de bain
3. E e e e é logum ede ele é poke

Vunje

1. É Vunje é mona me / É Vunje é mona me / Katula de engoma Vunje
2. Kata kata de a Vunje / Kata kata de a Vunje
3. Kata de um a Vunje / Kata de um a Vunje

Tempo

1. Tempo e enganga nzambi / Tempo e enganga nzambi / Ma o que si e pepe o maiganga / Tempo que enganga nzambi / Ma o que si e pepe o maiganga

2. Tempo e re re, tempo a ra ra / Tempo que enganga nzambi / Tempo que enganga zum ba
3. Tempo e e Tempo é popo de bona / Tempo e e e, Tempo é popo de bona

Matamba

1. Oya Oya Oya e / Oya Matamba de cacarucaia zingue / Oya Oya Oya e Oya Matamba de cacarucaia zingue o
2. Indembure, indembure mavanju / Indembure, indembure mavanju ela é oya mavanju
3. Matamba ta na kalunga, vim de luanda vestida de bom-borozenza

Dandalunda

1. Olha vi la de salunda / Vi de dandalunda / Olha vi la de salunda / Vi de dandalunda
2. Dandalunda co nha co nha dandalunda co nha be ko / Dandalunda co nha co nha Dandalunda co nha be ko
3. Dandalunda maimbanda koke / Dandalunda maimbanda koke o

Kaia

1. Samba Samba mona meta kubila ke na / Samba Samba mona meta kubila ke na
2. Mi kaia mi kaia se lo banda / De ero mina de ma manhe mi kaia e
3. Ke ve ke ve kaia, ke ve ke ve kaia / Selum banda de selu mina de mama e o mi kaia e o

Gangarazumba

1. E Nanã ke já o si alode / E Nanã ke já si ló alode
2. E di Nanã eu a / Eu a eu a lode
3. Nanã i ó / O ibiri Nanã i ó

Lembaranganga

1. Lemba, Lemba de dile / Como Lemba é de kana bura / Lá vem o dia raia
2. O Lemba lembe / Lemba dile
3. O Lemba Lemba re kanga já furanga sé sé

CONCLUSÃO

Estabelecido há mais de cinco décadas, o terreiro de Mãe Manaundê faz parte da história do desenvolvi-

mento das religiões afro-brasileiras na cidade de São Paulo, e por extensão, na região sudeste do país. Os primeiros trabalhos acadêmicos sobre esse desenvolvimento indicam a ação pioneira de Mãe Manaundê na instalação e preservação dessa modalidade religiosa, sobretudo na sua vertente angola. A importância de seu tombamento como bem material e imaterial ancora-se não apenas porque esse terreiro é exemplar dessa modalidade de rito que atraiu parcelas significativas de umbandistas para as fileiras do candomblé, a partir dos anos de 1960, mas também porque nele se processaram os inevitáveis diálogos que essa tradição teve de estabelecer com uma modalidade de rito mais tardia em São Paulo, porém vista com mais legitimidade a partir dos anos de 1970, a tradição jeje-nagô ou queto.

Na trajetória de vida de Mãe Manaundê também se reflete a própria história de constituição do candomblé paulista, resultante da ação de fortes mulheres negras migrantes nordestinas. Igualmente, a luta de sua sucessora, Mãe Pulquéria, para manter a comunidade religiosa apesar das precárias condições socioeconômicas que tendem

a impedir que as comunidades tradicionais de terreiros se autorreproduzam, pode ser vista como exemplar. Neste caso, paradoxalmente, a maior ameaça de extinção do terreiro e a sua defesa vem de um mesmo agente: o Estado. Foi devido a um projeto de ampliação de avenida que a desapropriação do imóvel quase ocorreu, o que foi impedido apenas por outro órgão do Estado, o Iphan. Hoje, pode-se dizer que a importância do legado do terreiro tem sido reconhecida para além da comunidade religiosa paulista, incluindo políticos, artistas, intelectuais, acadêmicos, movimentos sociais, entre outros.

Projetos de lei na Câmara dos Vereadores de São Paulo propuseram a mudança do nome da Rua Ruiva, onde se localiza o terreiro, para Rua Manaundê⁴⁴. Uma justa homenagem à memória de Julita Lima da Silva. No entanto, além desse importante tributo, é preciso que possamos continuar encontrando no número 90 esse exemplo salvaguardado da presença viva e dinâmica desta memória construída em torno de valores de força, alegria e resistência destas destemidas mulheres negras de Matamba-Iansã.

44. Veja, PL 231/2016 do vereador Toninho Vespoli (retirado de pauta em 2017) e PL 506/2019 do vereador Quito Formiga (em tramitação).

ANEXO 3.1 – SOLICITAÇÃO DE REGISTRO DE BEM IMATERIAL⁴⁵

São Paulo, 28 de março de 2014

Ao
Ilmo. Sr.
Presidente do Condephaat

Assunto: Carta descrevendo a solicitação para instauração de processo de patrimônio imaterial do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara

1. IDENTIFICAÇÃO DO REQUERENTE

José Pedro da Silva Neto: Cientista Social PUC-SP, Pesquisador em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, desde 2000 é membro do Núcleo de Relações Raciais, Memória, Identidade e Imaginário do PEPG-PUC-SP coordenado pela Prof^a Teresinha Bernardo e Pesquisador Técnico da Fapesp no projeto “Racismo e Educação: A Lei 10.639/2003 na rede estadual de São Paulo.

Membro Titular do Colegiado Setorial de Culturas Afro-Brasileiras do Conselho Nacional de Política Cultural do Ministério da Cultura.

Produtor cultural e consultor especialista em adequação de projetos para editais, leis de incentivo municipais, estaduais e federais, é Diretor de Projetos da Campomare Produções, Diretor da Etu Comquem Pesquisa e Produção, Diretor do Fórum para as Culturas Populares e Tradicionais, Diretor da Funaculty – Fundação de Apoio a Cultura e a Tradição Yorubana no Brasil, Diretor da Ago Lona Associação Cultural, Diretor da Associação Barracões Culturais da Cidadania e membro-fundador da Rede Kultafo de empreendedores, artistas e produtores de cultura negra.

Em 2013 organizou o Alaiandê Xirê – Festival Internacional de Alabês em SP. <http://alaiandexiresp.com.br/programacao.html>

Foi assistente de projetos na Fundação Tide Setubal, coordenador do Centro Cultural do Jabaquara / Acervo da Memória e do Viver Afro-Brasileiro – SMC e membro do Conselho Municipal de Cultura da cidade de São Paulo, como documentarista recebeu em 2005 o 1º Prêmio Palmares de Comunicação – MINC pela direção do documentário *Iyalode – Damas da Sociedade*.

É onilu iniciado no Ilé Aşé Palepa Mariwo Sessu – SP (fundado em 1979) dirigido por Iyà Sessu, e neto do Ilé Aşé Ode Kitálesi – SP (fundado em 1976) dirigido por Bábá Aulo Barretti Filho e Bisneto do Ilé Axe Opo Afonjá – BA.

2. JUSTIFICATIVA DO REQUERIMENTO

O Terreiro de Candomblé Santa Bárbara é o primeiro terreiro instalado na cidade de São Paulo que se tem notícia (1962), registrado oficialmente em cartório com o nome Tenda Espírita Oiá Dilê (anexo 05). Parece-nos que este fato já é o suficiente para a instauração do processo de Patrimônio Imaterial do referido terreiro, pois se trata do primeiro da cidade de São Paulo e até hoje desenvolve suas atividades conforme descrito no Decreto 57.439 de 17 de outubro de 2011 (institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial no Estado de São Paulo), no seu artigo 1º, § 1º, que diz:

Constituem o patrimônio cultural imaterial do Estado de São Paulo as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver, os conhecimentos e técnicas fundados na tradição, na transmissão entre gerações ou grupos, manifestadas individual ou coletivamente, portadores de referência à identidade, à ação, à memória como expressão de identidade cultural e social.

O Terreiro Santa Bárbara foi objeto de estudos de tombamento pelo Condephaat através do processo 51.114/95, tendo sido arquivado em 2006.

Ele foi registrado como Sítio Histórico Religioso pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan através do processo n. 01506.001225/2004-97 e incluído no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológico (anexo 02). No processo desse registro, o Prof. Dr. Vag-

45. Solicitação elaborada por José Pedro da Silva Neto. Processo Condephaat n. 01162/2014, p. 1-21.

ner Gonçalves da Silva, do Departamento de Antropologia da USP, construiu um Laudo sobre a Relevância do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara (anexo 01).

O decreto 6.040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, coloca na pauta do governo diversos segmentos populacionais em situação de extrema vulnerabilidade, entre eles os povos tradicionais de matriz africana. As políticas públicas voltadas para essa parcela da população têm se ampliado a partir de então, entretanto, em se tratando dos povos de terreiro a dificuldade tem sido muito grande, principalmente pela identificação imediata e limitada de tais territórios como espaços de prática religiosa, o que esbarra tanto na laicidade do Estado, como também no racismo que permeia as estruturas nacionais, em relação aos afrodescendentes.

O mesmo decreto estabelece e define no seu artigo 3º, Parágrafo I, que:

Povos e Comunidades Tradicionais são grupos culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tais e que possuem formas próprias de organização social e de expressão cultural, que ocupam territórios de forma temporária ou permanente e usam recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social e econômica, tais como: indígenas, quilombolas, ciganos, ribeirinhos, pescadores artesanais, comunidades de terreiro, dentre outros.

No parágrafo II diz:

Territórios Culturais Tradicionais são áreas geográficas, contínuas ou não, com formação histórica comum, que abrigam artistas, grupos e comunidades aparentadas do ponto de vista cultural, integradas por um circuito compartilhado de festas e eventos tradicionais, relações de parentesco, fluxos de trocas materiais e simbólicas, entre outras formas de relacionamento dos agentes culturais populares e tradicionais.

A Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco realizada em Paris em 2003, ratificada pelo Brasil, estabelece que Patrimônio Imaterial são as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos e lugares que lhes são associados.

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da Unesco em 2001, mais precisamente a Convenção sobre a proteção e promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Unesco realizada em Paris em 2006 e ratificada pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo 485/2006, reconhece “a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial”.

Estamos também fundamentados pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288, de 20 de julho de 2010), pelas Leis 10.649/2003 e 11.645/2008 que incluem no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, pela Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da ORT, do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana coordenado pela SEPPIR PR e que agrega os Ministérios do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Meio Ambiente, Saúde, Educação, Cultura, Planejamento, Orçamento e Gestão, Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, Fundação Cultural Palmares, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa).

A partir dos mecanismos legais e jurídicos acima elencados, justificamos o pedido de Registro do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara como Patrimônio Imaterial do Estado de São Paulo. Acreditamos que o referido Terreiro, suas Expressões, suas Celebrações e seus Saberes coadunam com as definições de Patrimônio Cultural Imaterial estabelecida nas várias esferas do Governo Brasileiro.

Entendemos ainda que são os fazedores e mantenedores da cultura negra e afro-brasileira que devem entender sua importância e serem protagonistas desta solicitação e de acordo com o Artigo 4º, § 2º, do Decreto 57.439/2011. Neste sentido encaminhamos apensada a solicitação, 129 assinaturas de lideranças das várias nações dos Candomblés Brasileiros (anexo 03), bem como a solicitação da atual dirigente do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, Mãe Pulquéria – Maria Pulquéria Albuquerque Lins (anexo 18).

Encaminhamos ainda a indicação de entidades sociais, universidades, lideranças políticas e culturais, pes-

quisadores com notório saber sobre o tema (anexos 06, 07, 08, 09, 10, 11 e 14) tais como: Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Associação Barracões Culturais da Cidadania, Fórum para as Culturas Populares e Tradicionais, Rede Nacional de Culturas Populares e Tradicionais, Fundação de Apoio ao Culto e Tradição Yorùbá no Brasil, Ilê Ase Palepá Mariwo Sesu, Ago Lona Associação Cultural, Colegiado Setorial de Culturas Afro-Brasileiras do Conselho Nacional de Políticas Culturais do Ministério da Cultura.

3. DENOMINAÇÃO E DESCRIÇÃO SUMÁRIA DO BEM PROPOSTO PARA REGISTRO, COM A INDICAÇÃO DOS GRUPOS SOCIAIS ENVOLVIDOS, LOCAL, PERÍODO E NATUREZA DA MANIFESTAÇÃO CULTURAL

3.a. Algumas estruturas básicas do candomblé em São Paulo

O candomblé é uma religião construída no Brasil a partir da diáspora africana, onde os negros escravizados e trazidos de várias regiões da África ressignificaram seu arsenal simbólico na construção desta religião.

A matriz da cultura negra no Brasil está concentrada no candomblé. Nesse sentido, parece fácil definir a cultura religiosa negra como sendo aquela reconstruída pelos escravos africanos, nos diversos terreiros de candomblé. É importante ressaltarmos que inúmeros elementos influenciaram, e ainda influenciam, o desenvolvimento do candomblé no Brasil.

A escravidão, o preconceito, o racismo e o reducionismo construíram, ao longo do tempo, uma cultura religiosa baseada em duas grandes máximas. Uma que busca a “pureza” africana, indícios de um passado mítico que dificilmente será encontrado. Outra que mistura, reconfigura e altera o candomblé, a partir do olhar da diversidade religiosa, incorporando assim, elementos notadamente de outros grupos culturais.

Nesse contexto, há uma grande complexidade em definir o que é ou não cultura religiosa negra. O que podemos é tentar definir alguns padrões aplicáveis apenas no estudo das religiões de matriz africana no Brasil.

Um primeiro padrão, quando aceitável, é aquele que divide o candomblé nas chamadas nações. A partir de divisões dos grupos linguísticos *yorùbá*, *fon* e *bantu* e seus espaços geográficos, o candomblé foi diferenciado respectivamente em três macronações: *kétu*, *jeje* e *angola*.

Hoje, compreendemos que estas divisões podem ser estabelecidas não só pelos aspectos linguísticos e geográficos, mas também por macropadrões rituais, estéticos e plásticos, alimentares e performáticos.

Assim como Rodrigues (1977), Carneiro (1981), Bastide (1985), Prandi (1991, 1996), entre outros, estruturam esses grupos em dois grandes troncos.

A nação *kétu* é a vertente em que predominam os orixás e ritos de iniciação de origem ioruba. São dessa vertente os mais antigos e prestigiados terreiros brasileiros: Ilê Maroíá Lájie – Candomblé do Alaketu (BA-1616), o Ilê Aşé Iyá Nassô Oká – Casa Branca do Engenho Velho (BA-1830), Ilê Iyá Omin Aşé Iyá Massê – Gantois (BA-1849) e Ilê Aşé Opô Afonjá (BA-1910). Outras nações derivam do tronco nagô como: ebô em Pernambuco, xambá ou xangô em Alagoas e Pernambuco, batuque de nação no Rio Grande do Sul, efã ou ijexá na Bahia.

A nação *angola*, de origem banto, privilegia o culto aos *inkices*, mas adotou muito das práticas iorubanas. O Candomblé de Caboclo também é uma modalidade dessa vertente.

Provavelmente é dessa nação banto que nasce a umbanda que surge nos anos 1930, religião sincrética, pois foi constituída por vários outros tipos de manifestações religiosas como o catolicismo, o kardecismo, bem como influências dos cultos ameríndios e afro-brasileiros. Nunca houve uma preocupação étnico racial em preservar os traços tipicamente negros. A umbanda “é uma religião de pobres e de indivíduos das classes médias baixas, brancos e negros” (Prandi, 1991).

Nos anos 1960, a grande maioria das mães de santo de São Paulo passou a se iniciar no candomblé para se diferenciar das outras paulistas, uma vez que difundia notícias das mães de santo baianas.

Como não é objetivo desta justificativa dedicar-se aos movimentos do percurso do candomblé que migra da Bahia, passa pelo Rio de Janeiro, baixada santista até chegar ao planalto paulista, vamos apenas indicar o crescimento dessa religião em São Paulo, mesmo porque Concone (1961), Bernardo (1986), Ortiz (1978), Prandi

(1991), Silva (1995) entre outros já fizeram esse percurso de maneira primorosa.

Além das bibliografias disponíveis sobre o assunto, e por entender que a oralidade constitui objeto imaterial, iremos utilizar ainda a pesquisa de Iniciação Científica intitulada “*As Religiões da Diáspora Negra: Continuidades e Rupturas*” orientada pela Prof^a. Teresinha Bernardo com o financiamento do Cepe e CNPq⁴⁶. Durante dois anos – 2000 e 2001 – pesquisamos, por meio do recurso da memória, as permanências e continuidades dos terreiros de candomblé mais antigos de São Paulo. Dentre eles está o Terreiro de Santa Bárbara, dirigido até 2004 por Mãe Manaundê (Julita Lima da Silva). No decorrer desse trabalho, e enquanto escolho a partir da hipótese indicada, a pesquisa afunilou para a coleta das histórias de vida das mais antigas mães de santo do candomblé paulista. A partir de então, consideramos a questão de gênero, por entender que as mulheres negras ocupam a centralidade nas religiões de matriz africana.

Já que “O lugar ocupado por um grupo não é como um quadro negro sobre o qual escrevemos, depois apagamos os números e figuras” (Halbwachs, 1990), para indicar um panorama do candomblé em São Paulo, trago alguns conceitos do estudo da memória.

Discorrer sobre as lembranças das mães de santo mais antigas desta metrópole, aliado aos conceitos de Halbwachs, permite contextualizar e justificar ainda mais nosso pedido, de certa maneira contemplando Eliade (1998, p.9), que diz: “É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta”.

Nesta reconstrução do candomblé no Brasil, a mulher assume um papel importante dentro da cultura afro-brasileira. Como fala Bernardo, a autonomia do ser feminino é identificada na colonização, em que só a mulher pode comprar a alforria de seu companheiro. Manifesta-se também no Império, com a Lei do Ventre Livre, na qual só a mulher e seus filhos se constituíam como família (Bernardo, 2003).

A centralidade feminina no candomblé de São Paulo foi verificada e constatada, Mãe Manaundê (Julita Lima da Silva) funda o primeiro terreiro de candomblé

que se tem notícias na capital paulista em 1962 no bairro da Vila Brasilândia, Mãe Ada (Adamaris Sá de Oliveira) funda seu templo em 1967 no bairro da Vila Mazzei, ainda nos anos 1960, Mãe Kotessú (Izabel de Oliveira), Mãe Juju (Juverginia Cerqueira de Amorim), Mãe Kasarandê (Helena Natividade dos Santos), entre outras, abrem seus terreiros na capital.

3.b. A construção do candomblé em São Paulo aos olhos das mães de santo

Todas essas mulheres passaram pelo processo da umbanda ao candomblé, herdaram os símbolos e rituais, e cultuam os caboclos e espíritos até hoje.

Para mãe Ada, “o orixá não existe mais, estes orixás de hoje são os pais de santo que já morreram e que são incorporados hoje em dia”. A memória, segundo Halbwachs (1990) é sempre uma reconstrução, “mais precisamente é a reconstrução do passado com a ajuda dos dados emprestados do presente”. Parece-me que tal ideia de mãe Ada vem de sua passagem pela Umbanda, culto no qual “espíritos elevados” são incorporados pelos médiuns.

Além disso, Halbwachs (1990) diz: “a lembrança é perpassada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores, cujas imagens de outrora se manifestou já bem alterada”, isto fica evidente quando mãe Ada diz: “Exu é o diabo”. Para a expressão religiosa do candomblé, Exu é o orixá mensageiro, responsável em trazer os recados do *Orum*⁴⁷, sendo assim a própria dinâmica dos caminhos. A ideia de Exu como o diabo é sincrética, trazida pela sacerdotisa da sua passagem pela igreja presbiteriana e posteriormente pela Umbanda.

Sabemos que Exu foi identificado como o diabo, pelas religiões cristãs, para desqualificar e reprimir os cultos afro-brasileiros.

Nota-se nas lembranças de mãe Manaundê uma certa nostalgia, quando ela diz: “o povo é ingrato [...] tenho tristeza das pessoas que ajudei [...] o povo só vem quando precisa”. Hoje ela tem poucos filhos de santo que frequentam o terreiro. No candomblé antigo, o velho era altamente valorizado, era o sábio, era a pessoa

46. Essa pesquisa recebeu prêmio de melhor trabalho na área de Ciência Humana – Antropologia no 10º Encontro de Iniciação Científica da PUC-SP em 2001.

47. Espaço mítico onde ficam os orixás.

que passava as informações para os mais novos, pois a tradição traz a continuidade que é transmitida pela oralidade. Assim, o velho é a pessoa mais indicada para passar suas experiências acumuladas e vividas, coisa que nenhum livro ou apostila faz com tanta precisão. Ainda a mãe de santo diz que, diferente do passado, no qual as pessoas aprendiam as “coisas” do candomblé “vendo”, hoje elas aprendem “lendo”. Os mais novos preferem adquirir suas informações nos livros, revistas, CDs etc., em apostilas. Mãe Manaundê é contrária a essas mudanças.

Hoje, com o imediatismo, a valorização do indivíduo sobreposto à coletividade e a não possibilidade de planejamento, enfim, a modernidade faz o candomblé possuir cada vez mais diferenças internas contrapostas à falsa união vista pelos outros.

O candomblé não era uma religião baseada no imediatismo, o tempo das coisas acontecia da mesma maneira que uma árvore germina, cresce e dá frutos.

A coletividade era mais importante que o indivíduo, mas isso não quer dizer que não haja uma parte importante dedicada à individualidade concentrada no culto a Orí. Ao contrário do que muitos pensam, tudo no candomblé é planejado, podemos notar isto na estrutura de uma festa pública de saída de iaô, por exemplo, onde as vestimentas, cantigas, objetos simbólicos remetem as várias faces da sequência iniciática, totalmente planejada.

Na atualidade, com a fragmentação das relações, os velhos do candomblé tornam-se iguais aos da sociedade abrangente, mais precisamente são estigmatizados, os filhos de santo vão embora, e as mães de santo velhas ficam sozinhas não tendo condições de continuar com o terreiro.

Nas palavras de mãe Ada, “minha iniciação foi difícil, tive que passar alguns dias no tempo [ao relento], dormindo e comendo em um cercado do lado de fora da casa. Peguei chuva e tive que dormir no meio da lama [...] como hoje vou fazer alguém e pôr para dormir na lama? [...]”, ressaltando, ela ainda diz: “mas nós não mudamos quase nada”.

Para Halbwachs (1990, p. 88), a memória coletiva é também “um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece e permaneceu o mesmo, porque ele fixa sua atenção sobre o grupo, e o

que mudou, foram as relações ou contatos do grupo com os outros”.

Sobre esse assunto, Mãe Manaundê relata: “após a iniciação, meus filhos quebram a quizila⁴⁸ e vêm dormir na casa depois do trabalho”, sabe-se que em outros terreiros provavelmente devido às exigências do trabalho, o processo de iniciação tornou-se menor.

O que vemos hoje é que se faz necessário introduzir elementos novos na tradição, ou seja, devem ocorrer rupturas para que essa tradição possa sobreviver na modernidade. Atualmente qual é a pessoa que pode ir todo dia após o trabalho dormir no terreiro ou quem, exercendo profissões como a de advogado ou médico, pode raspar sua cabeça e ir trabalhar no escritório, ir ao fórum e ao hospital? Talvez seja por esse motivo que as sacerdotisas como a entrevistada perdem seus filhos.

Antigamente é o tempo do sem-nome, quando o mais velho falava sem relógio e reunia seus filhos para lhes contar os feitos dos ancestrais. Este nosso tempo, dos homens refeitos a toda hora, os mais velhos reúnem-se entre si e contam sobre os feitos de seus filhos de santo.

Um dos elementos mais importantes do candomblé é o poder feminino que, segundo Mãe Manaundê, tem como causa o fato de a “mulher tem mais axé, porque ela tem mais dignidade pela vida espiritual”. Nas palavras de mãe Sylvia, “a sensibilidade da mulher é muito grande. Só a mulher pode parir. O iaô é um filho, há a necessidade que seja mulher”. Sobre isso, Bernardo (1997) diz: “na verdade, a mulher simboliza a Terra-Mãe, portanto representa a continuidade [...]”, continuidade sacerdotal, melhor dizendo, sucessão que ocorre de mulher para mulher. Ainda é a mesma autora (1998) que diz: “as relações da mulher negra no Brasil remontam sua história na África”, portanto, essa autonomia da mulher no candomblé vem da África, passa pela colonização, na qual a mulher negra compra a alforria de seu companheiro, passa pela Lei do Ventre Livre, na qual só a mulher e seus filhos se constituíam como família e remonta hoje no candomblé.

Para trazer o conceito de etnicidade para analisar o relato dessas mães de santo, recorro à Philippe Poutignat

48. Tabu do orixá ou da pessoa. Conjunto de proibições de alimentos, cores, lugares etc.

e Joseline Streiff-Fenart (1998), quando dizem “a etnicidade não é vazia de conteúdo cultural, mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta. Ela implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de identificação com um grupo étnico”.

A memória não é cristalizada, ela está sempre sendo recriada. A etnicidade também não é cristalizada, ela ocorre no contato com o outro, e essa relação é reconstruída e construída histórica e socialmente.

“No Gantois, mãe Menininha estava já mal de saúde, quando eu cheguei, ela me saudou e disse: Oh! Mãe Sylvia, você é a Iyalorixá da casa de Caio, e depois cantou para Oxalá dando-me o posto de mãe de santo”. Disse mãe Sylvia. A identidade étnica de um grupo só é formada quando o mesmo vê e se relaciona com outros grupos, é a visão do diferente. Esta identidade não é dada apenas, ou somente por traços fenótipos, existem outros fatores de identificação. Nenhum fator tende para “uma homogeneidade cultural, muito pelo contrário a diversidade cultural e linguística é utilizada para garantir as distâncias culturais” (Balandier, 1999).

Mãe Ada foi à África em 1966, 1977 e 1986. Isso lhe dá legitimidade e acentua sua identidade étnica, embora seja uma mãe de santo branca. No caso dessa sacerdotisa, sua identificação é o candomblé, religião afro-brasileira que constituiu um grupo étnico.

“O que diferencia em última instância a identidade étnica de outras formas de identidades coletivas (religiosas ou política) é que ela é orientada para o passado e tem sempre uma aura de filiação” (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998).

O preconceito é a intolerância ao outro, e a discriminação é a prática ou a ação manifesta dessa intolerância, portanto, quando há preconceito seguido de discriminação ocorre o racismo. A mãe de santo durante a entrevista disse “preto quando não faz na entrada faz na saída” e ainda falou que no seu terreiro tem somente um ou dois “pretos”. Tais afirmações nos revelam uma posição racista dessa mãe de santo.

O relato da sacerdotisa coloca dúvidas sobre o fato do candomblé, especialmente em São Paulo, constituir-se como uma religião de matriz negra. Parece ser mais um fragmento de um processo de branqueamen-

to vivido pelo povo e pela cultura afro-brasileira na metrópole. Nem por isso, o processo escravagista imposto aos vários grupos étnicos que aqui se uniram “não significou uma ruptura com a Terra-Mãe, pelo contrário, representou a continuidade”, diz Bernardo.

Essa ideia se ressalta quando a mãe de santo diz: “Sou totalmente a favor de ir à África, é um curso de atualização [...]. Na África está a própria base dos nossos princípios religiosos”. A atualização a que a sacerdotisa se refere nos parece ser mais uma fonte de legitimação da sua identidade e de seu grupo do que a busca da pureza.

A noção de etnia está amplamente ligada às noções de raça, povo e nação. O que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a “primeira é fundada na comunidade de origem, ao passo o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem” (Weber, 1971), a nação está vinculada a algum tipo de referencial político.

Parece que Sylvia de Oxalá busca uma identidade étnica para o seu terreiro, quando ela, ao ensinar as crianças do terreiro, diz: “Os negros são descendentes de reis e rainhas africanos [...] É um ressarcimento moral e histórico”. Como já disse, a sacerdotisa central do candomblé é a mulher e se a comunidade-terreiro representa a Terra-Mãe [...] e a mulher representa a continuidade da tradição africana no Brasil, é claro que nela processa constantemente a construção-reconstrução de uma identidade étnica, diz Bernardo (1997).

A volta de mãe Sylvia à África, assim como a de outras mães, representa a legitimação como sacerdotisa, uma vez que ela inicia seu caminho como ela mesmo diz: “Eu ir à África acabou com o meu preconceito... porque eu fui mãe de santo antes da hora, eu tinha três para quatro anos de santo”. Por outro lado, fica ainda mais evidente que as mães de santo paulistas não tinham o mesmo prestígio que as baianas. Tanto é assim que muitas mães de Salvador eram chamadas pelos ricos clientes paulistas.

Parece que no terreiro de mãe Sylvia existe uma preocupação com a negritude. Tanto é assim que a sacerdotisa diz: “Vá aprender a ser negro”. Este negro a que ela se refere não é só pela cor, mas especialmente em relação a cultura afro-brasileira, seus costumes e valores.

4. INFORMAÇÕES HISTÓRICAS BÁSICAS SOBRE O BEM;

4.a. Etnografia do Terreiro de Santa Bárbara – São Paulo – 2001

Ao chegarmos na rua Ruiva, 90, Vila Brasilândia, notamos que o portão era muito velho e todo enferrujado, denotando a falta de manutenção; nele estavam apoiadas algumas crianças e uma mulher, que mais tarde soubemos que eram sua ex-nora Pulquéria, seu neto e alguns amigos. Passando pelo portão, vimos um espaço não muito grande de terra batida, do lado direito o barracão, do lado esquerdo avistamos quatro casinhas baixas de tijolos à vista e sem porta, era o local onde ficavam os assentamentos de Exu, Obaluaiê e de dois Caboclos. Ao avistarmos a casa de mãe Manaundê, localizada ao fundo do terreno, observamos um pequeno muro de um metro que separa o terreiro de sua casa, atravessamos um pequeno espaço e entramos na pequena cozinha onde se via uma geladeira e fogão velhos, uma pequena mesa e pia onde a sacerdotisa estava abrindo um saco de fígado de boi, que pela hora deveria ser o almoço.

A mãe de santo, negra, apresentava-se um pouco corcunda, com seus 80 anos de idade, já era velhinha e mais tarde soubemos que ela sofria de osteoporose, vestia um chinelo de dedos empoeirado de terra do quintal e uma saia e blusa que estavam amareladas pelo tempo, seus cabelos eram quase que totalmente brancos. No entanto, apesar de sua idade, seus olhos eram vivos e logo percebemos que ela adorava conversar.

Quando nos avistou, ficou espantada, pois pensou que a data da entrevista fosse um dia anterior, sendo que já tínhamos marcado a data há doze dias. Depois do rápido espanto, nós a cumprimentamos e parece que ela ficou contente, nos levou para sua sala privada. Esse

ambiente era também pequeno, porém cheio de objetos: como dois sofás, onde nos sentamos, uma estante, dois criados-mudos e um altar com algumas imagens católicas e velas acesas. Além de pequeno, percebia-se um forte cheiro de mofo devido à umidade. Ao lado dessa sala, havia uma pequena porta para o banheiro e ao lado, o dormitório.

Durante a entrevista, ficamos sabendo que uma edícula ao lado direito do portão de entrada, que no primeiro momento parecia não fazer parte do terreno, era a casa de um dos seus filhos. Sobre isso, mãe Manaundê disse “Expulsei meu filho de casa porque ele batia na minha nora e fiz uma casinha para ele”.

Tanto a casa quanto o terreiro de mãe Manaundê é muito maltratado, mostrando a falta de infraestrutura. Esse maltrato não significa falta de interesse pelas coisas do candomblé, mas parece que tem a ver com a pobreza. Essa sacerdotisa parece se encontrar em uma situação de miséria.

4.b. Mãe Manaundê

Julita Lima da Silva, negra, nascida na Bahia em 26 de fevereiro de 1924 e falecida na cidade de São Paulo no dia 13 de setembro de 2004, foi dirigente do terreiro de nação angola Santa Bárbara situado no bairro da Vila Brasilândia, na zona oeste da capital paulista, que teve seu processo de urbanização nos anos 1970, exatamente, no momento em que uma grande leva de migrantes se dirigiu para São Paulo. No caso da Brasilândia os migrantes na sua maioria vieram de Minas Gerais e em grande parte eram afrodescendentes. Esta sacerdotisa, filha de santo da famosa Nanã de Aracaju (Erundina Nobre dos Santos – 1891-1981), fixou-se [em] São Paulo a partir de 1958, e abriu seu terreiro em 1962, sendo a mãe de santo mais antiga da metrópole.



1



2



3



4

1. Mãe Manaundê, fundadora (1987).

2. Mãe Pulquéria, sucessora (2019).

3. Mãe Manaundê (em pé) recebendo pesquisadores de vários estados do Brasil: (sentados, da esquerda para a direita) Jocélio Teles dos Santos (Bahia), Vagner Gonçalves (São Paulo), Maria Teresa (São Paulo), Carlos Eugênio Marcondes de Moura (São Paulo) e Mundicarmo Ferretti (Maranhão) (1987).

4. Terreiro em demolição (interrompida pela ação de patrimonialização).



5



6



7

5. Resistência da comunidade dando continuidade aos ritos de iniciação (2014).
6 e 7. Quarto de assentamentos dos orixás ameaçado de demolição (2014) e restaurado (2017).



8



9



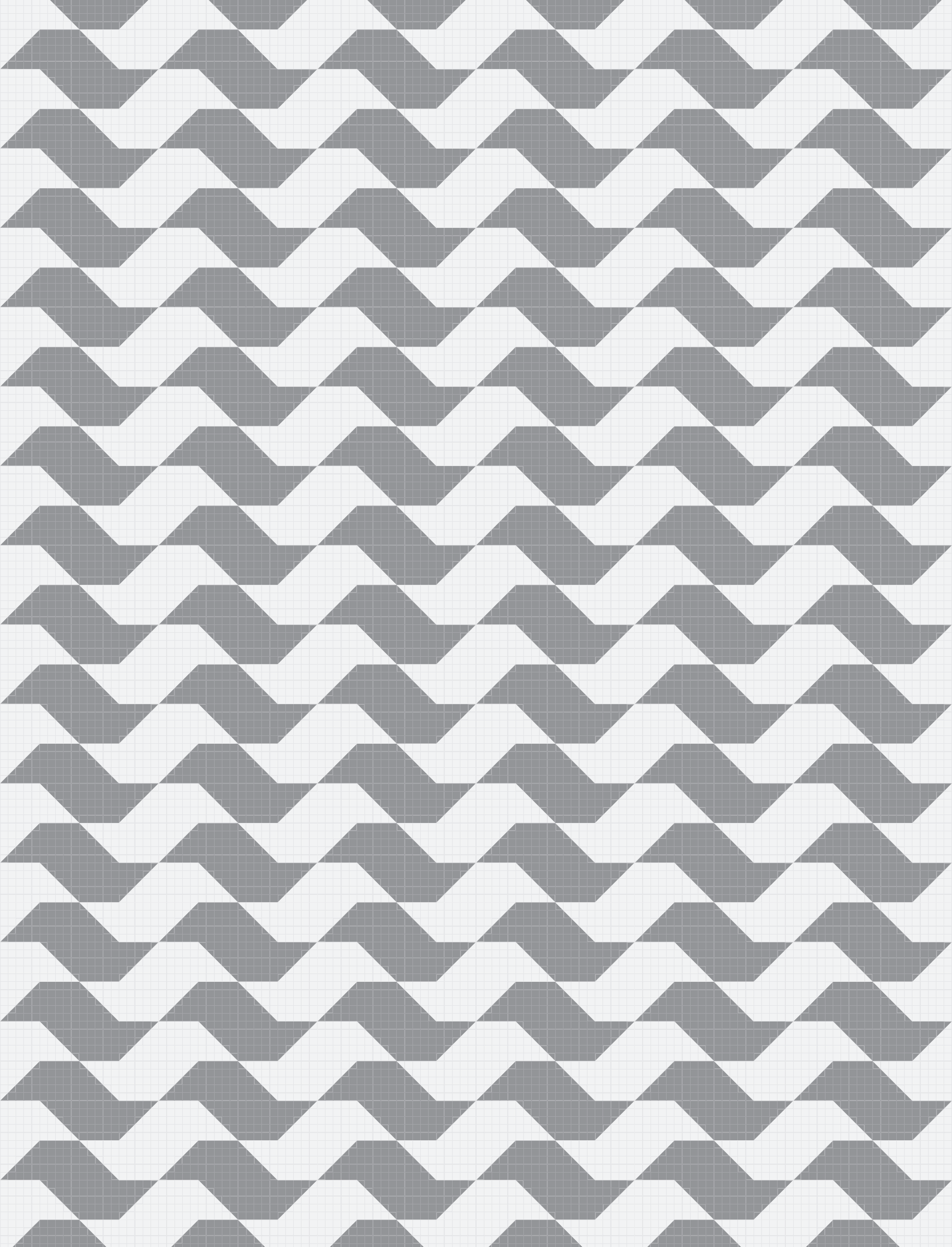
10

8. Festa de Obaluaiê (2016).

9. Barracão (2017).

10. Cortejo Kuringa Afro-Bantu Paulista saindo do terreiro (2017).

Créditos: Acervo da Casa (1, 3, 8); Paula Montes (2); Luiz Paulo Lima (4, 5, 6); Vagner Gonçalves (7); Adda Alessandra Piva Ungaretti (9), Pedro Neto (10).



4

CASA DE CULTO DAMBALA KUERE-RHO BESSEIN



INTRODUÇÃO

O primeiro pedido de tombamento da Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein foi feito por seu fundador Megitó¹ (Pai) Dancy ao Conselho Municipal de Defesa do Patrimônio Histórico Artístico, Arquitetônico-Urbanístico e Paisagístico de Santo André (Comdephaapasa) em carta de 18 de janeiro de 2007. Nela escreveu:

Justificamos nossa solicitação pelo fato de a referida Casa existir na cidade desde o ano de 1971, sendo a mais antiga casa de culto afrodescendente desta nação [jeje-mahin]. É a única Casa dessa tradição no estado de São Paulo, motivo pelo qual é frequentada por seguidores de todo o Brasil e até de outros países. A Casa guarda relíquias e outros objetos sagrados milenares².

A carta informava ainda que um pedido similar fora feito ao Iphan³ e anexava a escritura de propriedade do imóvel datada de 21 de junho de 1993.

O Comdephaapasa, dando sequência aos trâmites do processo, encaminhou pedido ao Museu de Santo André Dr. Octaviano Armando Gaiarsa para que um estudo fosse elaborado. Técnicos do Museu realizaram uma entrevista com Pai Dancy que foi transcrita e anexada aos autos juntamente com um glossário dos termos referentes à tradição jeje⁴. Realizaram também visitas técnicas ao terreiro para elaboração de planta das edificações e registro fotográfico de suas características

religiosas. Os resultados foram apresentados num relatório técnico assinado pelo arquiteto e gerente de preservação da memória Wilson Roberto de Souza, pela historiadora Suzana Cecília Kleeb e pelo estagiário em arquitetura Luis Felipe Laranjeira⁵.

O relatório apresentou inicialmente considerações históricas sobre as origens do culto jeje na África Ocidental e sua introdução e conformação no Brasil. Citou as principais casas de culto existentes no Brasil, na região do Recôncavo Baiano, Salvador e São Luís, e as divindades cultuadas (chamadas de voduns), que geralmente são agrupadas em famílias. A partir do quadro obtido por fontes bibliográficas e com base na entrevista realizada, o relatório abordou as principais características relacionadas ao panteão e às festas religiosas existentes na Casa. Em seguida, descreveu as edificações e teceu considerações finais. Integraram ainda o relatório: mapas de regiões africanas de culto jeje, fotografias dos assentamentos públicos das divindades e dos ideogramas (símbolos que representam os voduns) pintados no chão e nas paredes do barracão de festas da Casa, recortes de jornais noticiando as atividades religiosas de Pai Dancy e sua participação em eventos culturais e políticos de interesse das religiões afro-brasileiras.

Ao final, o relatório apresentou recomendação de tombamento nos seguintes termos:

Após estudos e discussões técnicas que deram lugar a este documento, inserido no processo n. 1995/2007-5, os técnicos acreditam que o bem cultural em questão deverá ser objeto de proteção por este Conselho pelos motivos elencados:

1. sob a inspiração dos principais aspectos observados pelos estudiosos do patrimônio cultural, o princípio da antiguidade, trata-se de uma manifestação cultural que está estabelecida em Santo André desde 1971, ou seja, 36 (trinta e seis)

1. Megitó, ou Mejitó, é o título que designa (de forma genérica ou, para alguns, somente os filhos de Bessém) o sacerdote da nação jeje.
2. Processo Condephaat n. 01145/2013, p. 7. Considerando que o processo municipal do Comdephaapasa (n. 1995/2007-5) foi anexado ao processo estadual do Condephaat, optei por indicar as referências de página existentes nesse processo.
3. Processos Iphan n. 01450.002898/2006-19 e n. 1.683-T-13.
4. Processo Condephaat n. 01145/2013. Entrevista realizada em 21 jun. 2007, p. 13-30; Glossário, p. 31-41.

5. *Ibid.*, p. 42-116. Relatório datado de 26 jun. 2007.

anos. Possivelmente trata-se de uma das mais antigas e perenes manifestações de culto afro-brasileiro na cidade;

2. sob o aspecto da individualidade do bem cultural, este bem é uma das três casas de cultos jeje-mahin existentes no território brasileiro. As duas outras se encontram localizadas na Bahia, no município de Cachoeira e em Salvador;

3. sob o ponto de vista da riqueza cultural que engendra, observe-se que, apesar da similitude com o culto aos orixás – mais difundido em nosso país, este guarda identidade com o culto professado em seu local de origem, a atual República de Benin, na África. A língua Ewe-Fon, os instrumentos e a música invocativa, a dança e a indumentária são diversos daqueles encontrados em candomblés de origem nagô. Encontra certa semelhança, mas não total, com a cultura e o culto religioso jeje-mina, existente na Casa Grande das Minas de São Luís do Maranhão, bem tombado pelo Iphan. Essa situação lhe confere identidade própria em relação a outros cultos afro-brasileiros e mesmo entre alguns cultos africanos, haja vista que na própria República do Benin, o culto encontra-se bastante modificado devido à diáspora daqueles que o conheciam integralmente (escravização de comercialização de cativos). Com a manutenção durante séculos de suas características no Brasil, a despeito do sincretismo e da modernização e dinamismo próprios dessas manifestações, observa-se que o culto jeje-mahin em questão encontra-se preservado no seu âmago;

4. sob o ponto de vista da comunidade histórica do bem, há interesse do principal representante da casa, ou seja, Megitó Pai Dancy, em manter a atividade como forma de preservar esse culto ancestral, expresso tanto na carta que dá início ao processo de tombamento, como no depoimento concedido especificamente para o estudo de que trata este processo;

5. sob o aspecto da conformação física do bem em questão, observa-se que ele guarda as informações necessárias para a manifestação religiosa, ou seja: os diversos quartos de iniciação, assentamentos, sacramentos, terreiro para o culto, pequena praça com plantas utilizadas no culto etc. A fachada guarda, inclusive, similitude com fachadas de outras casas de culto existentes na África.

Finalizando, apesar de este Conselho já ter iniciado as discussões, mas ainda não ter adaptado sua legislação à proteção legal de bens culturais de natureza imaterial, acreditamos que tanto a natureza material como a natureza imaterial desse bem deverão ser objetos de proteção.

Como ainda não há amparo legal para a decisão quanto ao registro de bens culturais de natureza imaterial, sugerimos

que neste momento seja acolhida a solicitação de tombamento e, no momento imediatamente posterior à regulamentação legal de registro de bens culturais de natureza imaterial, se faça de tudo para formalizar a situação.

Cabe esclarecer que tal medida é fundamental para a perenidade do culto e que este seja protegido no local objeto da solicitação de tombamento. Como Cecília Fonseca, pensamos que: “reduzir o patrimônio cultural de uma sociedade às expressões de apenas algumas de suas matrizes culturais – no caso brasileiro, as de origem europeia, predominantemente portuguesa – é tão problemático quanto reduzir o papel das políticas de preservação à proteção legal da dimensão física do bem. É perder de vista o que justifica essa proteção – os valores atribuídos ao bem – e o fato de que essa proteção representa também um ônus para a sociedade e para alguns cidadãos em particular” (Fonseca, 2001, p.191).

Lembramos, finalmente, que para um registro eficaz do culto como objeto de valorização do patrimônio cultural de Santo André, faz-se necessário, s.m.j., parecer fundamentado de antropólogo com conhecimentos sobre o assunto⁶.

A relatora do processo endossou a recomendação de tombamento, o qual foi aprovado pelo Colegiado do Comdephaapasa e homologado pelo prefeito da cidade, João Avamileno, em agosto de 2007⁷. A Casa também foi registrada como bem de patrimônio cultural imaterial do município em dezembro de 2008⁸, tornando-se o primeiro terreiro com registro desse tipo em São Paulo.

Em março de 2013, Pai Dancy solicitou ao órgão estadual, o Condephaat, o tombamento de sua Casa anexando ao pedido os documentos e estudos constantes do processo municipal⁹.

O processo permaneceu sem instrução até fins de 2015, quando em conversa com a diretora da UPPH-Condephaat, Elizabete Mitiko, ficou acordado que o autor deste livro elaboraria um parecer complementar ao relatório técnico constante no processo com o objetivo de atender à recomendação presente no relatório de se

6. *Ibid.*, p. 66-68.

7. Ato assinado em 26 ago. 2007 e publicado no *Diário do Grande ABC*, Publicidade Legal, Atos Executivos, em 28 ago. 2008.

8. Ato assinado em 12 dez. 2008 e publicado no *Diário do Grande ABC*, Publicidade Legal, Atos Executivos, em 13 dez. 2008.

9. No Condephaat, como mencionado na nota 2, esse processo recebeu n. de guichê 01145/2013, em 25 abr. 2013.

ter um “parecer fundamentado de antropólogo com conhecimentos sobre o assunto”¹⁰.

Em 2015, iniciamos a preparação desse parecer tendo como ponto de partida as informações do processo homologado, somadas às que obtivemos em entrevista com Megitó Dancy e abajigan Fabio Elton da Rocha, realizada por mim, por Roberto Antiga Jr. (bacharelado em ciências sociais da USP) e por Paula Montes (bacharelada em história da USP) em 11 de dezembro de 2015. Fizemos ainda uma filmagem dos espaços do terreiro, sua conferência com a planta original e registro audiovisual de uma festa em louvor à divindade do dirigente da casa, Besseim, ocorrida em 10 de janeiro de 2016.

Após esse período, continuei a manter contato com a Casa, uma vez que Pai Dancy integrou o grupo de trabalho “Territórios Tradicionais de Matriz Africana Tombados em São Paulo”, constituído em fevereiro de 2018 para discutir coletivamente os pedidos de tombamento em São Paulo, conforme veremos no capítulo 9. Além da tradição jeje praticada no Brasil, Pai Dancy era um grande pesquisador e foi formado em outras vertentes do jeje praticadas sobretudo no Haiti e em Cuba. Sabendo que tive contato com essas tradições da forma como eram praticadas em Havana (Cuba) e em Boston (Estados Unidos), numa das visitas que fiz à Casa, Pai Dancy me permitiu homenagear o assentamento do Barão Samedi, um loa associado aos mortos e antepassados e cultuado no seu terreiro de forma análoga ao culto haitiano. Pai Dancy, infelizmente, faleceu em maio de 2018, e não chegou a presenciar o tombamento de sua Casa em nível estadual, ocorrido em 2019.

Para efeitos dessa publicação, acrescentei os trechos do relatório técnico municipal que foram apenas citados no meu parecer original, mas não incluídos, já que o mesmo fazia parte da documentação do processo estadual. Também ampliei alguns aspectos etnográficos sobre a Casa. Não foi possível publicar todas as fotos e imagens presentes no parecer original.

10. Vale lembrar que, em 2014, eu já havia elaborado os laudos de dois pedidos de tombamento existentes no Condephaat (Terreiro de Candomblé Santa Bárbara e Ilê Afro-Brasileiro Odé Lorecy) e, em 2015, estava preparando os laudos que embasariam os pedidos de outras duas comunidades, Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà e Santuário Nacional da Umbanda, feitos em 2016 e 2017, respectivamente.

TRAJETÓRIA DO FUNDADOR

Segundo as entrevistas dadas pelo sacerdote, Megitó Dancy tem como nome civil Alex Leme da Silva, e como nomes religiosos, Jejeimin Sodan Dancy e Aragô Danvi (“Aquele que tem o poder de olhar como uma cobra”). Nasceu em Santo André (SP), em 1956, em uma família de ascendência europeia, tendo passado a sua infância nessa cidade. Por volta dos seis anos, foi morar no Rio de Janeiro com uma tia, onde teve contato com o terreiro de Mãe Euzelita Dias Carvalho, conhecida como Mãe Lita ou Dona Gigi Dan. Nesse terreiro, teria se iniciado na década de 1960. Na parede do barracão de seu terreiro, há uma foto de uma criança com a cabeça raspada e pintada ritualmente, datada de 27/06/1962, que, segundo Pai Dancy, documenta sua iniciação.

Com a morte de Mãe Lita, Pai Dancy, por volta de dezoito anos de idade, dá obrigação de sete anos¹¹ com Mãe Santinha (Talauadê Xaorô), que tinha terreiro em Sergipe, mas que frequentava São Paulo para realizar iniciações e obrigações¹².

Com a morte de Mãe Santinha, Pai Dancy filia-se a Roça¹³ do Ventura, pelas mãos de Gaiacu Ganga Lokosse. Essa comunidade, cujo nome religioso é Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde, situada em Cachoeira (Bahia), é uma das mais representativas da nação jeje-mahin¹⁴ no Brasil. Fundada em 1858, foi tombada pelo Iphan em 2014¹⁵.

Segundo Pai Dancy, nos dois terreiros iniciais que frequentou, praticava-se uma modalidade de culto nagô-vodum, na qual havia culto tanto às entidades nagôs

11. Como mencionado em outros capítulos, essa obrigação permite ao iniciado que ele seja considerado sênior pela comunidade, podendo, se desejar, iniciar seus próprios filhos e abrir um terreiro.

12. Mãe Santinha era irmã de santo de Mãe Nanã de Aracajú, importante sacerdotisa do culto angola. Sobre a importância desse fluxo de religiosos entre a região nordeste e sudeste e entre as diversas modalidades de ritos (nações) na formação do candomblé em São Paulo nas décadas de 1970, veja capítulo 1.

13. Um dos termos que designa uma casa de culto das religiões afro-brasileiras.

14. Não há consenso sobre a grafia deste termo: “mahi”, “mahin”, “mahrin”, “marri”, “marrin” etc. Com exceção de documentos, padronizamos neste livro “jeje-mahin”.

15. Processo Iphan n. 01502.000147/2009-58. Veja: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/28>.

ou iorubá (conhecidas como orixás), quanto jejes (conhecidas como voduns). Ele, por exemplo, fora iniciado para Bessém (vodum jeje), mas tinha uma irmã de santo de Oxumarê (orixá nagô). Ambas as divindades são representadas pela cobra em suas respectivas tradições. Somente na Roça do Ventura teria adquirido maior proximidade com o culto jeje.

Seu interesse em aprofundar os conhecimentos sobre essa nação levou-o a pesquisar e visitar outros templos de tradição jeje no Benin (África Ocidental), Cuba e Haiti, visto que nestes dois últimos países houve uma forte influência da religiosidade jeje por ocasião da diáspora africana nas Américas.

Assim, embora Pai Dancy genericamente identifique a modalidade de culto que pratica por jeje-mahin, ele também critica este termo, por considerá-lo inadequado para designar uma prática pura e fiel às tradições jejes africanas do presente e do passado. Prefere, muitas vezes, classificar sua prática religiosa como “jeje aradá”, termo considerado por ele mais adequado. Os termos “aradá”, “arará” ou “radá” são utilizados em Cuba e Haiti para designar a nação jeje, mas são pouco frequentes no Brasil. Especula-se que a origem destes termos seja o nome Allada, que designa uma cidade na costa do Benin.

Em relação à família consanguínea de Pai Dancy, embora tenha se oposto à sua iniciação no candomblé, sobretudo o seu pai militar, posteriormente passou a apoiá-lo e alguns membros inclusive começaram a frequentar a casa.

Na literatura antropológica especializada sobre a nação jeje, encontramos, até onde foi possível pesquisar, uma referência à Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein em *A Formação do Candomblé, a História e Ritual da Nação Jeje da Bahia*, de Luis Nicolau Parés. O autor menciona as relações entre membros do terreiro baiano do Bogun (Seja Hundé) com iniciados no Rio de Janeiro e em São Paulo e em nota afirma que: “Também em São Paulo funciona o Dâmbalá Kuere-Rhó-Becem akóy Vodun, terreiro de pai Dancy. Embora iniciado na tradição do Vaudou haitiano, pai Dancy foi outro dos assíduos participantes do Seja Hundé, nos últimos anos”¹⁶.

16. PARÉS, 2006, p. 267.

ORGANIZAÇÃO ESPACIAL

O terreiro situa-se na Avenida dos Amoritas, n. 629, Jardim do Estádio, município de Santo André. Segundo escritura constante no processo, o terreno foi adquirido em 1993. Antes desse período, Pai Dancy praticava candomblé no fundo da casa onde residia, na Rua do Amaro, n. 99, Vila Luzita, no mesmo município¹⁷.

O terreno possui uma área total de 182,50 m², sendo 5,05 m de frente e 37 m de fundos. A edificação ocupa toda a divisa do terreno, com apenas um recuo na parte lateral esquerda posterior.

A fachada em sua forma, cor e elementos sacralizados apresenta referências à identidade religiosa da comunidade. Assim foi descrita no relatório técnico:

Com fachada peculiar e inspirada em construções africanas, a Casa de culto foi construída em alvenaria de bloco de cimento e/ou tijolo baiano. A fachada é finalizada em três pontas, em forma de degraus, e contém vários símbolos elaborados em baixo-relevo como a figura de Dangbê, cobra que morde o seu próprio rabo formando um círculo, que representa a continuidade. Em seu centro, há uma pedra e inscrição em baixo-relevo, com uma placa emoldurada e os seguintes dizeres: “Dambala Aido Wedo Nu Kue Vodum Darhome Rumbano Dar Rolu Dan, Becem Megito Pai Danci do Jeji 1971”. A fachada possui, ainda, duas arandelas pintadas em branco. A edificação é fechada por um portão de duas folhas em madeira. Este possui, em seu batente superior, uma franja de palha da Costa da África, pela qual a pessoa que acessa a Casa de culto precisa abaixar-se como em um ato de reverência à Sala de Culto. Logo em seguida, encontra-se o Dangbê que representa a morada de Bessém.

Toda a edificação, tanto externamente como internamente – paredes, piso e símbolos mágicos – é pintada nas cores azul e branco. O azul representa a escuridão, e o branco, a claridade; juntas representam o dia e a noite. Essas coisas são utilizadas tanto na África, quanto no Haiti e em Cuba¹⁸.

17. A descrição dos espaços sagrados que compõem o terreiro consta nas páginas 59 a 64 do relatório técnico do Comdephaapasa. Há uma planta da edificação nas páginas 88 e 89. Neste parecer, reproduzirei e farei alguns acréscimos às informações sobre as edificações já dadas. Os acréscimos se baseiam em nossas visitas à comunidade, mencionadas anteriormente.

18. Processo Condephaat n. 01145/2013, p. 59.

Na época de nossa visita, do alto da fachada pendiam três bandeiras hasteadas (uma do Brasil, outra do Benin e uma branca), indicando a origem daomeana¹⁹ do culto ali praticado. Sob elas há uma placa de madeira com os dizeres entalhados na língua fon: “Kwe Vodun Darhome” (“Casa dos Voduns do Daomé”). Abaixo desta, uma placa de pedra com outra mensagem também em fon, cuja tradução segundo Pai Dancy é: “A casa da serpente sagrada que tem o domínio do céu e da terra, vinda do arco-íris do país Daomé. Primeiro patrono Megitó Pai Dancy”. Por fim, dois pedestais, um em cada lado da porta, sustentam os bustos de Gaiaku Gamo Lokossi²⁰, à direita, e do Megitó Dancy, à esquerda. Compõem ainda a fachada: esculturas de leões e elefantes, animais indicadores de poder e realeza na África; potes e quartinhas brancas e luminárias. No batente superior da porta de entrada, a cortina de fios de

mariô (palha-da-costa seca desfiada) serve como delimitador dos espaços interno e externo do terreiro. Este elemento litúrgico tem ainda como função proteger a casa contra energias negativas.

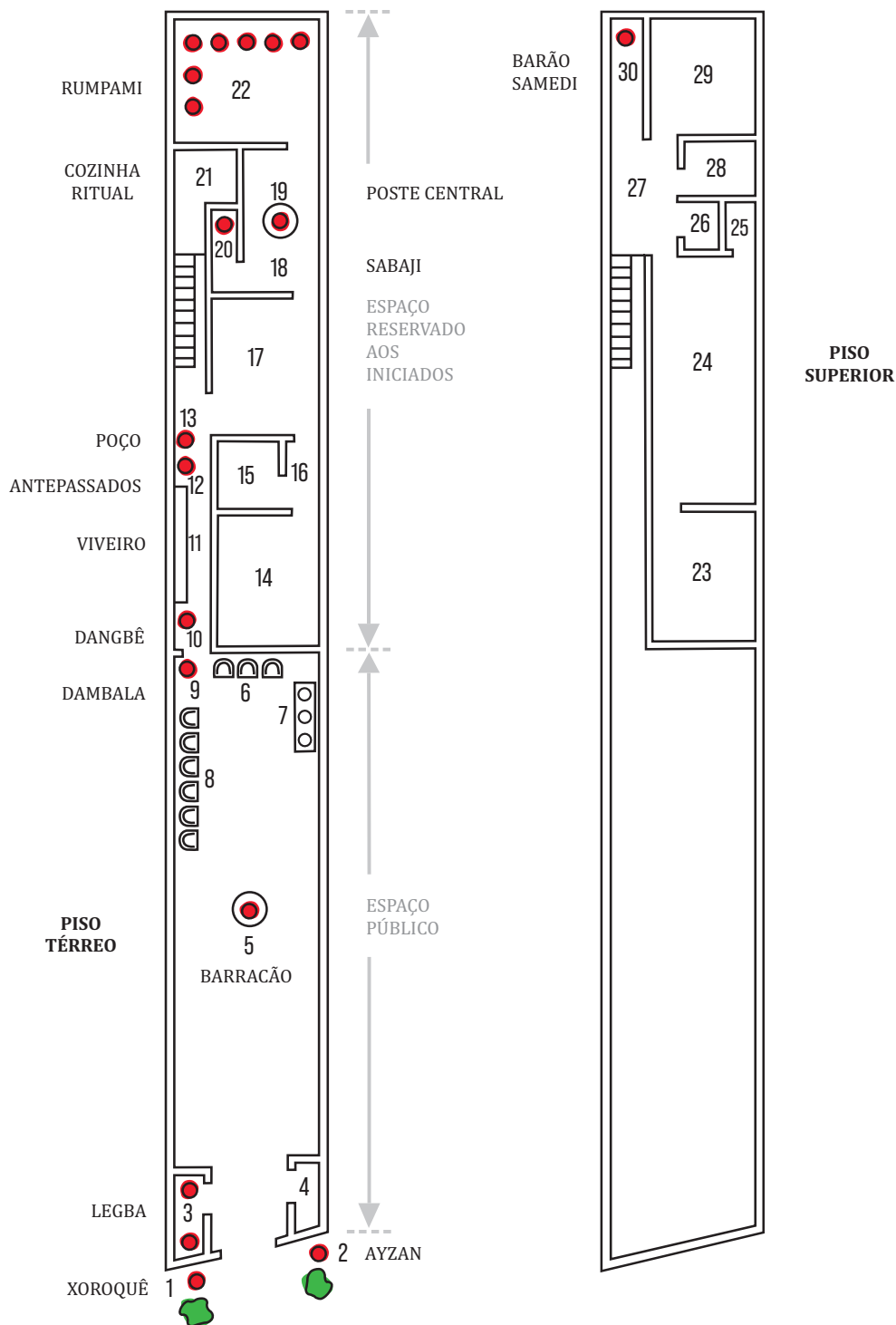
Na planta a seguir estão identificados os principais pontos do culto e a visão cosmológica a eles associada.

Os espaços foram divididos em “públicos” e “privados”. Os primeiros são aqueles nos quais ocorrem as festividades abertas aos visitantes, como o barracão, quando se toca e dança para os voduns seguindo um calendário anual. Há, entretanto, alguns elementos que mesmo estando em espaço público ou externo são revestidos de sacralidade e privacidade, como os tambores que não podem ser tocados ou percutidos por quem não é consagrado, ou os assentamentos de voduns existentes na calçada que não podem ser manipulados por quem não é iniciado.

19. Daomé ou Dahomey (nome associado a Dan, “cobra”) era o antigo nome da República do Benim antes de 1975.

20. Augusta Maria da Conceição Marques, dirigente da Roça do Ventura.

Planta físico-cosmológica²¹



21. Esta planta reproduz e acrescenta alguns pontos àquela existente no relatório técnico municipal (Processo Condephaat n. 01145/2013, p. 88).

Legenda: ● Assentamentos das divindades

■ Plantas e árvores

Espaço público

1. Assentamento de Xoroquê
2. Assentamento de Ayzan
3. Quarto de Legba
4. Banheiro
5. Barracão
6. Tronos dos voduns padroeiros
7. Tambores
8. Tronos dos voduns e do bispo
9. Assentamento de Dambala

Espaço privado

10. Assentamento de Dangbê
11. Viveiro
12. Altar aos antepassados (africanos escravizados)

13. Poço Dan
14. Quarto
15. Banheiro
16. Hall com altar cristão e ostensório
17. Cozinha
18. Sabaji (quarto de iniciação)
19. Poste Central (Poteau-Mitan)
20. Quarto do sacramento ou juramento
21. Cozinha ritual/ dos voduns
22. Rumpami (Quarto com assentamentos dos voduns)
23. Quarto do Pai Dancy
24. Sala de visitas
25. Banheiro
26. Quarto de jogos
27. Hall superior
28. Depósito
29. Quarto de hóspede
30. Quarto de Barão Samedi

1. Assentamento de Xoroquê e 2. Assentamento de Ayzan²²

Os assentamentos desses voduns estão localizados na calçada, numa espécie de canteiro rente à fachada.

A calçada encontra-se pintada na cor azul, e é constituída por dois canteiros com altura de 50 cm, 30 cm de largura de 1,00 m de comprimento, localizados à direita e à esquerda da porta de entrada, tendo em seu interior árvores plantadas de várias espécies relacionados ao culto religioso, além de troncos instalados verticalmente, que apoiam, cada um, um caldeirão de ferro, utilizado durante as festas de rua como símbolos de voduns. Na parte inferior dos canteiros, existem, embutidas no canteiro, pequenas vasilhas de louça branca com tampas, contendo água e denominadas “quartinhos”. O voduns representados são, à esquerda, Ayzan e, à direita, Xoroquê²³.

Esses assentamentos encontram-se nesse ponto porque Xoroquê (ou Xorokwe) é considerado uma divindade associada às fronteiras, e Ayzan, ao domínio da ter-

ra e dos antepassados e mortos. As árvores plantadas nesses canteiros são jerivá dendê (coqueiro) e akokô, cujas folhas são consideradas sagradas e de uso litúrgico. As anteriormente mencionadas colunas com os bustos dos patriarcas, dispostas na fachada diante desses assentamentos, compõem um conjunto de referências que indicam uma relação entre os voduns cultuados ali, os ancestrais, os patriarcas e as árvores consagradas. No piso da calçada, entre esses dois assentamentos, foi embutida uma pedra com a seguinte inscrição em baixo-relevo para identificar a Casa como bem tombado pela prefeitura:

Patrimônio Tombado – Histórico – Arquitetônico – Paisagístico – Cultural – Afro-Religioso – Da nação jeje mahim – Diretor espiritual: Alex Leme Humbono Mejito Pai Dancy – Do vodum Becem – Dambala – Kuere Hro Becem – Fundação 1971 – Tombada em 2007 – Sr. Prefeito João Avamileno – Prefeitura Municipal de Santo André – Governo do Estado de São Paulo.

3. Quarto de Legba

Por ser o vodum dos caminhos e das passagens, seu quarto está localizado na entrada do terreiro, do lado esquerdo. O cômodo mede cerca de 1 m de largura por

22. Os números indicam os pontos de referência na planta e não correspondem, necessariamente, aos da numeração utilizada no relatório técnico municipal (p. 88).

23. Relatório técnico municipal, Processo Condephaat n. 01145/2013, p. 59.

2 m de comprimento. Possui uma porta pintada de branco com o nome “Legba Vodum” escrito em azul e um desenho feito com traços da mesma cor que representa esquematicamente um corpo humano com pés e mãos com três dedos. Legba está associado às encruzilhadas e sua representação mais comum é a de um tridente. A quantidade de dedos no desenho de Legba alude a essa representação. Uma das mãos segura uma espécie de tambor, pois o vodum também está associado a esse instrumento de comunicação. Legba está representado fumando um cachimbo do qual sai uma fumaça ondulada desenhada com, novamente, três traços. No interior do quarto, encontram-se duas representações de Legba. Uma fica junto ao solo, em forma de um morro cônico representando uma cabeça com olhos e dentes feitos de búzios incrustados e com um par de chifres. Pai Dancy diz tratar-se de um Legba feminino. A outra, acima deste, é uma escultura antropomórfica pintada de preto representando um homem sentado com grandes chifres. É o Legba masculino. Possui um falo ereto e desproporcional, indicando a relação de Legba com a fertilidade. Inúmeras facas e facões estão colocados ao lado da imagem na posição vertical (com a ponta da lâmina voltada para o alto), simbolizando o papel semelhante da faca e do pênis em fecundar por meio do sangue e do sêmen. Essa imagem reforça uma concepção daomeana (jeje) de Legba na qual, segundo a literatura especializada, há uma ênfase maior na característica fálica de suas imagens se comparadas com as representações de Exu, seu correspondente na tradição iorubá²⁴. Próximo à porta, encontra-se um assentamento de Opá Koká, constituído por um tronco de árvore com vários panos amarrados e facas espetadas. Segundo Pai Dancy, representa o poder dos bruxos (feiticeiros). Essa estrutura de assentamentos situados na frente do terreiro (Ogum ou Xoroquê, Ayzan e Legba) é comum em casas jeje-mahin de Cachoeira, na Bahia, onde essas três divindades são sempre homenageadas em primeiro lugar²⁵.

24. Sobre os símbolos associados a Legba e Exu, veja Pierre Verger (1981, 1999) e Vagner Gonçalves da Silva (2015).

25. PARÉS, 2006, p. 325.

4. Banheiro

À direita do barracão, localiza-se o banheiro destinado ao público que frequenta a casa, sobretudo em dias de festa. Na porta, acima, está escrito “Nadaja” e, embaixo, há um desenho representando de forma estilizada o corpo humano²⁶.

5. Barracão

Este espaço é descrito no relatório técnico nos seguintes termos:

Com as medidas de 17,5 m × 5,00 m, é contornado, em suas laterais, por um banco de alvenaria. Suas paredes em blocos de concreto ou tijolo baiano encontram-se ornamentadas com vários ideogramas. O salão é sustentado por seis pilstras feitas também com blocos de concreto. Possui, ainda, em alto-relevo, três figuras de voduns, sendo Azunsu (Sakpatá) o que representa o vodum da varíola. O símbolo desse vodum é a palha da costa africana ornamentada no rosto como forma de esconder as deformidades causadas pela varíola. O outro alto[-]relevo é de Loko (ou Iroko), que é o primogênito dos voduns, representado pela árvore sagrada *Ficus Idolatra* ou *Ficus Doliaria* (Cameleira Branca). Seus símbolos são: a bengala de madeira e o espanador de palha da costa africana. A terceira figura é de Dan, que representa o princípio da mobilidade e da eternidade e a riqueza. Este é simbolizado pela serpente [qu]e é ornamentada por colares e búzios aplicados [em] alto-relevo, além de vasilha branca de louça aplicada à mão da figura. As figuras são pintadas nas cores cinza, branco e marrom [...]²⁷

As três representações mencionadas são de voduns pertencentes às três famílias reais da tradição jeje cultuadas na Casa: 1) Dan (família associada à cobra e da qual fazem parte Bessém, Bafono, Toquem etc.); 2) Sapatá (família da terra, da qual fazem parte Azonsu, Azoni etc.) e 3) Hevioso (família do raio e trovão, da qual fazem parte Sobô, Loko, Badé etc.)²⁸.

Nas paredes brancas e nas vigas de madeira que sustentam o telhado, há uma profusão de elementos, ima-

26. Reprodução do desenho encontrado em *Secrets of voodoo*, de Milo Rigaud (1985, p. 110) e identificado como “Veve do Grande Bosque de Ife, representado o poder oculto da floresta”.

27. Processo Condephaat n. 01145/2013, p. 61.

28. Sobre essas famílias, veja Parés (2006, p. 288).

gens e esculturas que, tal como uma decoração barroca, seria muito difícil descrever item por item. Destaco apenas as principais categorias que compõem essa composição: ideogramas pintados em azul que, na tradição do jeje haitiano, são chamados de *veve*, uma espécie de ponto riscado que identifica as entidades ou, nas palavras de Pai Dancy, “sinais mágicos”²⁹; esculturas de madeira e outros materiais representando animais (cobras, aves etc.); máscaras africanas; centenas de quadros com fotografias de cenas de rituais e de membros da comunidade; recipientes como caldeirões, vasos e cabaças; tecidos multicoloridos em forma de bandeiras, estandartes e laços; peças e ferramentas de voduns em forma de setas, arcos, chaves, correntes, machados etc. Numa prateleira de 40 × 40 cm, fixada na parede próxima ao teto, foi colocado um assentamento de Lissa ou Olissa, vodum da criação. Consiste num recipiente em forma de pilão feito de metal na cor prata, adornado com panos brancos, búzios encrustados e caracóis. Esses moluscos são oferecidos à divindade que, em geral, não recebe oferendas de sangue animal devido à cor vermelha. Abaixo, a imagem de uma pomba branca relembra a associação da divindade com o Divino Espírito Santo. Esse assentamento só é retirado dessa prateleira uma vez ao ano, quando lhe são feitas obrigações (oferendas) colocadas no interior do pilão.

A cobertura do barracão é sustentada por estreitas vigas de madeira com telhas de cimento amianto e algumas em plástico transparente, com vistas a melhor iluminação. Cada viga de madeira tem uma inscrição em língua Ewe-Fon. As inscrições referem-se a voduns e saudações a eles. São as seguintes de frente para a porta de entrada do barracão: Jeji Vodun Marhim, Loko Catada, Avié Vodun, Dambala, Mama yadu, Bosro Malfi, Seja bem-vindo ao Culto Vodun. Na área posterior das vigas encontram-se as seguintes informações: Kuere Rho Becem, Dambira, Arhuma-Vesavé, Mama Tsawe, Veron Mayoé, Mawu-Iyhse, Ata Kpesu. Sobre a cobertura, do lado de fora, na mesma direção da pedra em mármore exis-

tente no piso do terreiro, há um vaso cujo significado é fazer a ligação da água da chuva com a terra. [...]

No centro do piso do terreiro, como já dissemos, há um grande ideograma. Dentro deste há uma pedra de mármore de 30 cm × 30 cm, com a inscrição: “1973 Dambala Rumpami Kuere Becem Akoy Vodum Rumbono Papaloy Pi Dancy do Vodun 1996”. Abaixo dessa pedra, encontram-se enterrados vários objetos sagrados. A pedra em mármore branco está contornada por um ideograma em forma de hexágono, com várias representações [...]³⁰

O piso do barracão é de cimento liso pintado de azul com ideogramas de linhas brancas. Entre os ideogramas e cobrindo toda a extensão, há pequenos pontos brancos, como as penas de uma galinha de angola. Uma camada de resina protege os sinais de desgastes. A pedra ao centro do piso do barracão, mencionada anteriormente, marca uma espécie de epicentro das concepções cosmológicas, pois abaixo dela foram enterrados objetos por meio de um ritual que marcou a fundação do terreiro. Há uma outra referência a essa centralidade no espaço privado da Casa, o poste central (*poteau-mitan*), como veremos adiante. Os ideogramas do piso identificam divindades do panteão do vodun haitiano, como Dambala-Wedo e Erzulie Dantor, ou são sinais destinados a cerimônias específicas. É uma tradição do jeje haitiano circundar o ponto (ou poste) central do barracão com ideogramas³¹. Para Pai Dancy, essa profusão de fotos, objetos e símbolos existentes no teto, paredes e chão do barracão não são meramente decorativos. Ao contrário, é a sua forma particular de “contar”, com a materialidade das coisas, “a história dos jejes nas paredes”.

6. Tronos dos voduns padroeiros

Encostadas à parede posterior do barracão estão posicionadas, numa espécie de tablado elevado de concreto com cerca de 40 cm de altura, as cadeiras dos voduns reis patronos da Casa: Bessém, Sobô e Azansu. São amplas cadeiras de madeira com braços largos e vá-

29. Esses traços são uma particularidade da Casa de Pai Dancy, pois no Brasil a tradição jeje em geral não desenvolveu esse tipo de sinais para identificar os voduns. Na umbanda, os pontos riscados seriam o que melhor se aproximariam desses sinais. Sobre a comparação entre essas tradições, veja Robert Farris Thompson (1984) e Vagner Gonçalves da Silva (2020).

30. Processo Condephaat n. 01145/2013, p. 61.

31. Esses ideogramas encontrados no piso, no ponto central do barracão, portas e paredes da Casa reproduzem, com pequenas alterações, os veves publicados na obra de Milos Rigaud (1985, p. 26 e 107-111).

rios entalhes em alto e baixo-relevos. No espaldar destacam-se dois elementos: o símbolo do vodum Dan (a cobra mordendo o próprio rabo) e, acima deste, uma coroa de três pontas. Essas cadeiras, em forma de trono, são de tamanhos diferentes e indicam a condição de realeza dos voduns que as ocupam. Na tradição jeje, considera-se Bessém o rei; Sobô, o príncipe e Azansu, o conde³². A cadeira central é mais alta e possui na coroa a inscrição “Mejito Pai Dancy”.

7. Tambores

Ao lado direito das cadeiras, foram posicionados os instrumentos musicais utilizados nas festas públicas e em outros rituais privados. O conjunto é composto por três tambores cônicos de madeira entalhada, com cerca de 1,30 m, 1,20 m e 1,10 m de altura, revestidos na parte superior com couro animal esticado por meio de um aro e quatro hastes de ferro presas por cavilhas de madeira na parte superior dos tambores. O estilo dos tambores e o método de afinação diferem daqueles que usualmente são vistos no candomblé jeje-nagô. Segundo Pai Dancy, esses tambores foram inspirados na orquestra do vodum haitiano, mas não foi possível comprovar essa correlação. O tambor maior é chamado de rum, o médio, de rumpi e o menor, de lé. Os tambores estão posicionados em furos existentes no piso do tablado, o que permite que fiquem na posição vertical para serem percutidos pelos runtós (tocadores), geralmente com o uso de aguidavis (pequenas varas de madeira). Ao pé dos tambores encontram-se três xeques, cabaças revestidas por uma rede de fios com contas coloridas. Essas contas, quando movimentadas contra a superfície das cabaças, produzem um som que acompanha o ritmo dos atabaques. Por fim, ali também fica o gã, campânula de ferro de uma boca percutida por uma haste de metal. O gã é uma espécie de marcador do ritmo das cantigas. Os instrumentos em geral são percutidos por homens, com exceção dos xeques, que podem ser tocados por mulheres. Assim como as cadeiras-tronos, os tambores são dedicados aos voduns reis ou padroeiros, e na base de cada um, está inscrito na

parede do tablado o nome do vodum ao qual pertence: “Bessém”, para o tambor maior; “Loko”, para o médio, e “Azansu”, para o pequeno. Nota-se que a altura dos tambores corresponde à hierarquização (rei, príncipe e conde) existente entre os voduns reais, já observada na altura das cadeiras. Há apenas uma variação: o tambor médio é dedicado a Loko no lugar de Sobô. Isso, entretanto, se justifica pelo fato de Loko pertencer à família de Hevioso, da qual fariam parte Sobô, Badé, Averequete etc. Quando os tambores não estão em uso, permanecem cobertos por um pano branco para que fiquem protegidos e não sejam manuseados fora do contexto religioso ou por quem não está preparado.

8. Tronos dos voduns e do bispo

Do lado direito, em frente à orquestra, estão as cadeiras destinadas a outros voduns, como Agajá Doçu (vodum feminino), Atapessu (vodum da floresta), Loko (vodum fitolátrico), Arronovissavá (vodum idoso da criação) e a cadeira de bispo de pai Dancy, cargo que ocupa na Igreja Vetero-Católica do Brasil, onde foi ordenado³³.

9. Assentamento de Dambala

Este vodum é um dos mais populares do panteão jeje haitiano e no Brasil está associado à cobra e ao arco-íris (família de Dan). Seu assentamento é um tronco com cerca de 2 m de altura revestido por um pano verde e circundado por tiras trançadas de pano amarelo, vermelho e verde. Sobre estes panos foram colados dezenas de búzios e moedas. Ao pé do tronco localizam-se potes de barro e, no alto desse, uma vasilha; nesses recipientes são colocadas oferendas como água e alimentos. Pendem ainda do topo algumas cabaças. As cores dos panos e o formato das tranças ondulando o tronco aludem ao arco-íris e às cobras. Ao lado desse assentamento há uma porta que delimita o espaço público e o privado da Casa. Nela há um desenho em linhas azuis de uma cobra enrolada sobre seu próprio corpo, mordendo o rabo. Abaixo lê-se os dizeres: “Não entre.

32. Entre as casas jejes, pode haver variação nessa hierarquia: Sobô pode ocupar o lugar de rei, e Bessém, o de príncipe. Cf. Luis Nicolau Parés (2006, p. 278).

33. Igreja Vetero Católica, também conhecida como Velha Igreja Católica ou Antiga Igreja Católica, são igrejas católicas nacionais ou independentes surgidas após o Concílio Vaticano I (1869-1871). Possuem muitas semelhanças litúrgicas e hierárquicas, mas não fazem parte da Igreja Católica Apostólica Romana.

Só voduncy”³⁴, ou seja, a partir daquele portal somente os iniciados ou pessoas autorizadas pelo sacerdote podem entrar. Vejamos os principais pontos sagrados desse espaço privado.

10. Assentamento de Dangbê

A porta dá acesso a um corredor de cerca de 1,5 m, no qual se encontram, à esquerda, um conjunto de elementos. O primeiro é o assentamento de Dangbê, vodum responsável pelo equilíbrio do mundo e pela continuidade da vida. É representado pela serpente sagrada e seu assentamento foi feito de cimento em formato cônico, com cerca de 1 m de altura e 50 cm de base, revestido por búzios encrustados em toda a sua superfície. Esse assentamento é considerado a morada de Bessém da Casa. No topo, há um recipiente de barro com tampa onde são depositados outros símbolos sagrados da entidade como círculos de metal, pedras cônicas, moedas, búzios etc. Compõem o assentamento ferramentas de metal em forma de cobras onduladas, em círculo ou que se entrelaçam.

11. Viveiro

Após o assentamento de Dangbê, existe um viveiro de madeira com cerca de 250 cm de comprimento por 40 cm de profundidade onde ficam provisoriamente os animais que serão ofertados nos rituais³⁵.

12. Altar aos antepassados (africanos escravizados)

Esse assentamento foi feito para venerar os antepassados, os africanos que sob as mais duras condições da escravidão trouxeram e desenvolveram o culto jeje ao Brasil. É constituído por um tronco pintado de preto e do qual pendem alguns grilhões. Um laço de pano branco foi amarrado a ele para indicar sua divinização e alguns elementos estão em sua base, como uma cruz de ferro, vaso com flores brancas, quatinhas e pedras.

34. “Voduncy” ou “vodunsi” no candomblé jeje designa o “filho de vodum”, ou seja, uma pessoa iniciada. Na língua fongbe (Benin), “si” significa “mulher” ou “esposa”, podendo o termo, portanto, ser traduzido literalmente como “mulher ou esposa do vodum”.

35. Na época da elaboração do laudo, havia uma cobra (dan) nesse viveiro que era retirada dali pelo vodum Bessém (incorporado em Pai Dancy), que a enrolava nos braços enquanto dançava nas festas no barracão. Atualmente essa cobra não existe mais.

13. Poço Dan

Contíguo ao assentamento anterior, existe um poço protegido por uma elevação circular de tijolos com cerca de 50 cm de circunferência e 80 cm de altura. Sobre essa elevação de alvenaria, há uma estrutura de madeira com manivela, corda e balde para extração da água. É dedicado a Acoline, uma qualidade de Bessém que recebe oferendas junto com um vodum feminino. Nas casas de candomblé, valoriza-se a existência de um poço, pois isso permite a utilização das águas captadas “diretamente da natureza”, consideradas mais apropriadas para a realização dos rituais.

14. Quarto; 15. Banheiro; 16. Hall com altar cristão e ostensório; 17. Cozinha

Esse conjunto das edificações forma a área privativa da Casa destinada aos visitantes que necessitam pernoitar no local. Em geral, os frequentadores são parentes religiosos vindos de outros estados do Brasil para participar dos rituais, os quais podem durar vários dias. O quarto (14) possui uma janela que dá vista para o barracão, acima dos troncos dos voduns. Entretanto, ela fica permanentemente fechada por uma cortina branca decorada com inúmeros elementos. No hall (16), existe um altar cristão com imagens e quadros de santos católicos e objetos litúrgicos para a oficialização de missa, incluindo um sacrário com hóstias, pois, como mencionamos, Pai Dancy foi ordenado bispo pela Igreja Vetero-Católica do Brasil. A cozinha existente nesse espaço também é de uso cotidiano pelos frequentadores.

18. Sabaji

Na parte posterior da Casa, com acesso pela cozinha, encontra-se o sabaji, um quarto destinado às iniciações e que funciona como uma antecâmara do rumpami. O sabaji também é um espaço de apoio ao barracão, pois nele os iniciados são vestidos com as roupas e indumentárias dos seus voduns antes de se apresentarem no barracão.

19. Poste Central (Poteau-Mitan)

No sabaji está posicionado o poste central ou “poteau-mitan” (potomitan). Esse poste é característico dos templos voduns no Haiti e sua presença demonstra a influência haitiana na Casa. Trata-se de um poste com

cerca de 25 cm de circunferência que une o piso da casa ao teto, pintado com listras largas espirais nas cores verde e amarela. Um laço feito com pano branco o circunda. Na base, uma elevação circular de 90 cm de circunferência por 10 cm de altura, feita de cimento pintada de branco, exibe alguns *veves*, ideogramas pintados de azul. Na sua base, são colocadas as oferendas aos voduns e em torno desse poste, alguns rituais e danças são executados. Acredita-se ser por esse poste que os voduns descem à terra. Na tradição queto, o ponto central do barracão é conhecido como ariaxé, podendo ou não ser representado por um poste, ao redor do qual as danças dos adeptos se desenvolvem em círculo no sentido anti-horário.

20. Quarto do sacramento ou juramento

Nesse quarto de dimensões bem reduzidas, estão os principais assentamentos da Casa. Em geral ele permanece fechado, sendo aberto somente em ocasiões muito privadas, quando o vodum padroeiro, Bessém, faz o ritual do sacramento ou juramento para alguém previamente escolhido. Esse sacramento estabelece uma ligação sagrada de fidelidade daquele que o recebe para com o vodum que o oferta, a Casa e a nação jeje.

21. Cozinha ritual/dos voduns

Nesse espaço, existe um fogão a lenha feito de alvenaria e pintado na cor vermelha, um fogão a gás, tanque, mesa, armários e prateleiras com painéis de ferro e de alumínio e demais utensílios para a preparação das comidas votivas dos voduns. Segundo a tradição do culto, as oferendas devem ser preparadas no fogão a lenha, mas nem sempre isso é possível em todas as casas.

22. Rumpami (Quarto com assentamentos dos voduns)

É o quarto onde ficam os assentamentos dos voduns dos iniciados após sua consagração.

23 Quarto do Pai Dancy; 24. Sala de visitas; 25. Banheiro; 26. Quarto de jogos; 27. Hall superior; 28. Depósito; 29. Quarto de hóspede

Ao lado da cozinha existe uma escada de madeira que dá acesso a um hall que se interliga aos cômodos do piso superior da casa. Por uma das cinco portas exis-

tentes nesse hall, acessa-se a área de convivência pessoal de Pai Dancy constituída por seu quarto, cuja janela dá vista para o telhado do barracão; a sala de visitas e o banheiro. Contígua a essa porta, há um pequeno cômodo utilizado por Pai Dancy para realizar o jogo de búzios, um depósito da casa e um quarto de hóspedes. Por fim, há um único quarto nesse andar com assentamento religioso, descrito a seguir.

30. Quarto de Barão Samedi

Esse cômodo possui uma porta pintada de azul com a inscrição em branco “Bahron Samedi”. Como afirma Pai Dancy, Barão Samedi não é uma “divindade” (vodum), mas uma “entidade”. É considerado um espírito de morto, sendo conhecido sobretudo no vodu haitiano. Está relacionado com o mundo dos cemitérios e por isso, quando incorporado, usa roupas pretas, face pintada de branco ou no formato de uma caveira, óculos escuros, cartola e algodão nas narinas, como se fosse um cadáver. Seus sinais ou símbolos em geral são: lápide, sarcófago, cruz, cemitérios e tudo o que se relaciona aos mortos ou antepassados. Está associado à sexualidade, ao renascimento e à jocosidade com as quais desafia ironicamente o poder da morte sobre a vida. Na casa de Pai Dancy, ele não incorpora, apenas recebe homenagens em seu assentamento no interior do quarto, o qual é interditado aos não-iniciados ou iniciados sem senioridade. A porta do quarto é trancada com um cadeado para preservar seus segredos e controlar sua temida força. Vale lembrar que essa porta se encontra alinhada com a escada que dá acesso ao corredor do piso térreo, o qual, por sua vez, dá acesso ao barracão e à rua, não havendo obstáculos fixos (paredes de alvenaria) que impeçam o fluxo dessa força. Além disso, como se vê na planta baixa do terreiro, esse quarto se encontra na extremidade posterior esquerda da Casa, em alinhamento direto com o quarto do vodum Legba (3) existente na extremidade esquerda anterior. Esse alinhamento na espacialidade e materialidade de seus assentamentos parece refletir as afinidades eletivas entre os atributos cosmológicos dessas entidades relacionados à vida e morte, reprodução e degeneração.

Por fim, os espaços considerados sagrados pela comunidade não se restringem à área do terreiro propria-

mente dito, estendem-se aos domínios contíguos a este, como a praça denominada “União das Religiões”, situada no entroncamento da Avenida dos Amoritas com a Avenida do Estádio, conforme se vê no mapa a seguir. Essa praça, fundada em 2004, foi idealizada por Megitô Dancy como uma forma de congregar as diversas religiões. O espírito ecumênico dessa iniciativa é percebido nos dizeres gravados na placa de inauguração: “Deus é a luz e as religiões são os caminhos. Deus é por todos nós”. Vale lembrar que nessa praça localiza-se também uma Igreja Assembleia de Deus – Ministério Jardim do Estado. A praça possui algumas árvores sagradas plantadas pela comunidade religiosa: mangueira, dendezeiro, loko, pitangueira, peregun, entre outras. O caráter sacralizado dessas árvores é demonstrado por um pano branco amarrado em forma de laço em seus troncos. Durante algumas festividades, os voduns se dirigem a essa praça para saudar as entidades cultuadas nas árvores ali presentes, como veremos a seguir.

PRÁTICAS RELIGIOSAS

Festas públicas

O calendário litúrgico estabelece algumas festas regulares e outras esporádicas. Entre as primeiras, está a festa de Bessém, o padroeiro, que é a mais concorrida, sendo realizada em agosto ou setembro. Nela também são homenageados os outros voduns reais, Azansu, Sobô



Da esquerda para direita, em destaque: Igreja Assembleia de Deus, Praça União das Religiões e Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein. Fonte: Google Maps, © 2021.

e Bolucã (Nanã, na tradição nagô). Esporadicamente, a festa de Sobô também pode ser feita em junho, sendo celebrada com uma fogueira, já que esse vodum pertence à família do raio e, por extensão, do fogo³⁶.

Entre as festas esporádicas, está o Boitá, uma celebração tradicional do rito jeje-mahin associada a Bessém. Segundo Pai Dancy, somente após a morte de sua mãe de santo, ele pôde realizar essa festa em sua casa, pois, normalmente, viajava para participar do Boitá realizado por sua mãe na Bahia. Consiste numa procissão na rua com os voduns vestidos de branco e o carregamento secreto da divindade sendo apresentado diante das árvores consagradas (atinsas) existentes na praça em frente ao terreiro³⁷. Após a procissão, a festa segue no interior do barracão.

A festa do pilão de Lissa, vodum associado à criação e que se veste de branco, é feita em geral em março. O assentamento em forma de pilão, como vimos, é um dos elementos presentes no barracão.

Embora cada festa seja nominalmente direcionada a um desses voduns mencionados, a celebração, de fato, homenageia o panteão de sua família e outras divindades associadas a ela por critérios de classificação mais inclusivos, além do pertencimento familiar. As festas, por exemplo, podem saudar os voduns guerreiros (Badagri, Tapessu, Vodungun), voduns caçadores ou que vivem na floresta (Azaca, Agué, Jotin, Jotan, Verequeti), voduns das águas (Aziri, Aziri Tobossi, Navê, Naverualin), voduns da palha (Azuãni, Ologuê, Sapatá), voduns da criação (Lissa, Arronovissava) etc.

As festas, embora constituídas por inúmeros detalhes rituais específicos, apresentam uma estrutura comum. Os iniciados, vestidos com suas roupas litúrgicas, nas quais predomina o branco, se reúnem no barracão. Uma cantiga é entoada enquanto os voduns se diri-

36. É significativo que a homenagem a Sobô possa ser realizada em junho ou setembro, uma vez que esse orixá foi associado a São Pedro ou São Jerônimo, celebrados em junho e setembro, respectivamente. Da mesma forma, Azansu, vodum pertencente à família da terra, liderada por Sapatá, associado às doenças epidêmicas e sua cura, foi aproximado de São Roque, santo católico celebrado em 16 de agosto e conhecido por ser protetor contra a peste e demais doenças contagiosas.

37. Essa festa possui variações conforme a casa jeje que a executa (Parés, 2006, p. 346). Nas casas queto-nagô, uma variante dela é feita nas celebrações de Oxóssi e é chamada Boi Itá Ode.

gem, um a um, ao interior da casa para tomar o arrã, uma bebida sagrada preparada com cachaça e gengibre. Muitos chamam esse preparo de “bebida da morte”, pois simboliza a morte da pessoa para sua entrega à incorporação do vodum. Em seguida, os *runtós* executam um toque rápido e repicado, a *vamulha*, numa espécie de chamamento ao qual os iniciados respondem dançando e ocupando o espaço do barracão. É feita então uma consulta a Bessém para saber se o vodum está satisfeito com as obrigações (os sacrifícios animais realizados previamente) e se a festa pode prosseguir. Para essa consulta, utiliza-se uma *quartinha* contendo água retirada do poço Dan, uma semente de obi e uma vela acesa. Molha-se o obi, que é partido e jogado ao chão; de acordo com a caída das partes, se obtém a resposta pretendida. É feita então uma oferenda para Legba, Xoroquê e Ayzan. Entoando cânticos a esses voduns, pessoas designadas levam um recipiente com água até a porta de entrada da Casa e atiram o líquido na rua em três direções. Como esses voduns assinalam fronteiras e seus assentamentos estão na entrada do barracão, devem ser saudados previamente. Após essa fase introdutória, canta-se para os voduns reis chamados de Kavionos (Bessém, Sobô, Loko e Azansu). Para cada ritmo, cantiga e invocação, há uma dança (movimentos) e gestos rituais correspondentes que são aprendidos como parte do repertório de conhecimento tradicional. Saudados os reis, saúdam-se os voduns para os quais a festa está sendo dedicada. Nesse momento, os voduns se apresentam incorporados em seus filhos e vestidos com os trajes litúrgicos para dançarem e serem homenageados pela comunidade. Assim como a festa iniciou com referência a Bessém, ela termina com a presença desse vodum, de modo a marcar a circularidade que o símbolo da cobra que morde o próprio rabo expressa.

Os ritmos (toques) e as cantigas da Casa são predominantemente do rito jeje-mahin, porém, devido à vivência de Pai Dancy com outras tradições jejes, podem-se ouvir cantigas dedicadas a entidades do tambor de mina maranhense e de tradições jejes do Haiti ou Benin, tais como Jotim, Jotan, Tobossi etc., sobretudo quando, nas festas, comitivas de outras casas, pertencentes ou não à nação ou à família de Pai Dancy, costumam comparecer, explicitando publicamente relações de amizade, reciprocidade e respeito. Quando, por

exemplo, Pai Pérsio de Xangô, do Axé Batistini, de tradição queto, comparecia a uma dessas festas, era recebido com honras, sendo oferecida a ele a cadeira de Sobô, vodum da tradição jeje que corresponderia ao orixá Xangô. O mesmo acontecia com Pai Francelino de Xapanã, da tradição da mina jeje do Maranhão, entre outros³⁸.

Ao final da festa, há um banquete coletivo (*mado-num*) que é servido aos presentes. Em geral, os pratos desse banquete são preparados com as carnes dos animais sacrificados, o que dá ao ato um duplo significado: por um lado, satisfaz a necessidade humana por alimento, por outro, redistribui e compartilha a energia vital presente naquele alimento proveniente de uma oferenda ao vodum.

Cantigas

As cantigas executadas no barracão determinam os momentos rituais das festas e compõem um vasto repertório que compreende cantos de abertura das festas, entrada dos filhos no barracão, tomar o arrã, saudar os voduns etc. Adiante, segue um pequeno exemplo de algumas letras dessas cantigas transcritas livremente das faixas que compõem o LP “Vodun Pai Dancy, Rei do Vodun” (Cáritas) gravado pelo sacerdote em 1993. Posteriormente, algumas dessas cantigas compuseram o repertório do CD intitulado “Rumbono Megito Pai Dancy Dambala Aido Wedom” (Gravasampa, s/d). Para os nomes das entidades foi reproduzida a grafia presente no material fonográfico.

Baruara (“Cântico de chegada dos filhos ao barracão”)

Saudação: Arroboi! (Saudação a Bessém, mas que se aplica a todos os voduns)

1. É baruara / É dada baraô / É baruara / É dada baraô

38. Em São Paulo, Pai Dancy estabeleceu vínculos com o tambor de mina maranhense sobretudo por meio do paraense Pai Francelino de Xapanã, que se iniciara nesse rito e o trouxera para a região do grande ABC paulista nos anos de 1970. Sobre as variações da tradição jeje no Brasil, veja, entre outros, Sérgio Ferretti (1986), Luís Nicolau Parés (2006) e Everaldo Conceição Duarte (2018).

Ayzan

1. Ayzan aê / Ayzan bere um / Ayzan ni poró / Ayzan me vodun

2. Maja kuro osseu azu orê orê / Ô vodun Ayzan

3. Elé inda ó / Vodun in queraê / Vodun Ayzan / Elé inda ó

Eleguá

1. Bara vodun / Azoquerequere / Bara vodun / Azoquerequere /

2. Ikerê ô vodun / Vodun kabi abi / Ikerê ô vodun / Vodun kabi abi

Agajá Doçú

1. Ê vodun caiá dote / Ê vodun caiá dote / Kó fessa / Caiá dote / Kó fessa / Caiá doté

2. Aiê / Ariê um mailô / Kô sseto feça / Aiê / Ariê um mailô / Agajá Doçu pofeça

3. Vodun Doçu / Miradô / Otoriá / Miradô / Vodun etá / Miradô / Otoriá / Miradô / Vodun etá / Vodun Doçu / Miradô / Vodun pá / Vodunpá nosekelé / Vodunpá / Laduaê / Vodunpá nosekelé

Badé

1. Keviosso / Badé zoroô / Aba otô / Badé zoroô /

2. Ê Badé zôro gama / Ê Badé zôro gama ô

3. Badé / Zorotin mapá / Evô gunzolu

Avereketi

1. Ê mina dô durrê / Vodun malê irê / Ê mina dô durrê / Malê

2. Avereketi édutô emê / Tan tan tan / Ê makogô édutôtê / Tan tan tan

3. Ê ô mina, mina / Doné / Avereketi / Mina donê / Ê ômina mina / Doné / Avereketi / Mina doné

Dan Ikó

1. Adarrun dossé / Dan ikó bará lulê / Dan ikó bará lulê / Dan ikó bará lulê

2. Ajainá didan / Didan darândan

3. Ô Dan, ô Dan, aê / Vodunsi da mina / Ê di Dan aê

4. Ê Dan num marô / Dan num marô / Dan oti farô nila

Azaká

1. Orô mana Azaká / Ká ká nuaêe / Orô mana Azaká / Vodunse medjê / Orô mana Azaká / Aeeêêê

2. Ôro mana Azaká aê / Ôro mana Azaka vodun

3. Akomonitchê / Kun boleê / Ioarabá / Akomonitchê / Kun boleê / Vodun Aguê

Sakpatá

1. Ele é mina / Vodun araê / Ele é mina / Vodun narêuá

2. Epô jaluka / Capô adjaquerê / Epô jaluka / Capô adjaquerê / Azôoi

3. Ê agô meãn / Quetê / Inkata / Agô meãn / Quetê inkatá / Ê tindjarauê / Quetá / E vodun e quetá

Mawú-Liçá

1. Ô bailaô orichê / Damin unché / Un gueréré / Ô madeô / Loana edô / Damin unché / Un gueréré

2. Um que reréê / Ô baila é maió / Quererére / Ô baila é vodun

Cântico com o qual os voduns se despedem do barracão

1. Lêle la lá laô / Lêle la lá laô / Lêle la lá laô / Ô la laô / Ô vodun ô

2. Araí vodun / Para me vodun

Iniciações

As iniciações ocorrem com o isolamento da noviche (pessoa não iniciada) por vinte e um dias no espaço interno da Casa destinado às iniciações, o sabaji. Durante esse período, a neófito passa por várias etapas rituais. A primeira delas é a mais rigorosa, pois a pessoa fica reclusa no escuro por sete dias sem poder sair do confinamento nem para as necessidades básicas, recebendo comida através da porta entreaberta. Pai Dancy chama essa fase de “escuridão”, compara-a com uma gestação no útero e diz que nela se testa a força de vontade da noviche para prosseguir para as etapas seguintes. Nessas ocorrem os rituais de preparação e fortalecimento do corpo da noviche feitos por meio de vários atos, como oferendas alimentares e banhos rituais diários (*mixa* ou *analeó*). É preciso dar comida aos pés (*aperê*), pois são eles que levam as pessoas a cumprir seus destinos. Segundo Pai Dancy: “no jeje acreditamos que quem te leva para onde você deseja são seus pés. Você pensa, você deseja, mas quem te leva são seus pés”. É preciso fortalecer também a cabeça, pois ela é a sede do pensamento e da vontade. Ainda segundo o sacerdote, quan-

do se dá comida (oferendas) para a cabeça, pede-se que a noviche “seja inteligente, tenha o dom do ofô, que é a palavra, o dom do poder de adivinhar, de pensar e viver a vida certa”. O ponto alto nesse processo é a raspagem da cabeça da iniciada, a pintura do seu corpo e o sacrifício animal (*arrambã*) quando, por meio do sangue vertido, o vodum é assentado numa pedra (*arrui-nha*). Após três dias, ocorre o “levantamento da comida” (retirada das oferendas do sabaji) e o banho (*tó*) da noviche no rio ou lago. Nesse momento, acontece também o ritual de *tomar o grá*, no qual o vodum é solto na mata para que pegue e traga a folha consagrada a ele. Quando isso ocorre, considera-se que o vodum está no seu “lado negativo” ou “irado”. Na volta à Casa, a vodunsi continua reclusa, porém de forma mais branda, pois já passou pelos principais atos da iniciação. Findo esse processo, a pedra consagrada (*ruinha*) é posta no quarto sagrado dos assentamentos (*rumpeme*) e a partir daí a energia do vodum se expressará tanto naquela “materialidade mineral”, quanto na “materialidade humana” da cabeça consagrada da vodunsi.

Segue então a saída pública, quando, geralmente durante uma das festas do calendário anual da casa, a vodunsi é apresentada publicamente no barracão para que seu vodum, pela primeira vez paramentado com as vestes e os símbolos litúrgicos, possa “dar o nome”³⁹, dançar e ser homenageado.

Esse processo iniciático deverá ser renovado periodicamente por meio das obrigações rituais realizadas após um, três, sete, quatorze e 21 anos.

Após a iniciação e de acordo com as obrigações dadas, os/as vodunsis podem ocupar cargos que fazem parte da estrutura da casa, como abajigan (assessor ou pai-pequeno), ponsilé (assessora), emilessé (mãe das ponsiles), runtó (tocador), anarrunó (responsável pelo sacrifício), gancutó (tocador de gã), gancere (responsável por levantar⁴⁰ as comidas) etc.

39. Cerimônia em que o vodum é instigado a “gritar” (proclamar em voz alta, mas de forma rápida) seu nome religioso no meio do barracão. Esse ato é revestido de grande expectativa pelos presentes.

40. As comidas em geral ficam diretamente no chão ou sobre os altares dos voduns localizados no chão. “Levantar” seria então “retirar” de lá e “despachar”, normalmente em matas, rios, estradas etc.

Além da iniciação, existem inúmeros outros rituais que, à semelhança dos sacramentos católicos, acompanham momentos especiais da vida e morte do iniciado. O rito fúnebre, por exemplo, é chamado de *aizam*, quando se saúda o espírito do morto para que ele possa renascer e voltar a dançar entre os seus. Nesse momento, enterra-se o corpo junto com um dos principais fios de conta da nação jeje (*humjebe*), o que representa o vínculo do iniciado com o seu vodum.

CONCLUSÃO

Pai Dancy, embora iniciado em tradição nagô-vodum de Mãe Lita e depois de Mãe Santinha, refaz sua trajetória e se aproxima do jeje-mahin via Roça do Ventura de Cachoeira, por meio de Gaiaku Gamo Lokossi.

A Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein, fundada por ele, como se viu por meio de suas instalações e elementos físico-cosmológicos, práticas religiosas envolvendo iniciações, oferendas, festas anuais (calendário religioso), cantigas, hierarquia, cargos religiosos etc., segue práticas do rito jeje-mahin, porém no sentido amplo do termo, pois o interesse por aprofundar sua formação levou Pai Dancy a incorporar em suas práticas conhecimentos do culto aos voduns do Benin, do Haiti e de Cuba. A presença de elementos como veves (ideogramas), potomitan (poste central) e o culto a uma divindade como Baron Samedi (haitiana) mostram essas influências. O núcleo dessas práticas continua, entretanto, tributário do jeje-mahin de casas tradicionais baianas.

Nesse sentido, sua história de vida, a organização socioespacial de sua comunidade e as práticas religiosas que nela são verificadas atestam o dinamismo e a manutenção da tradição jeje em São Paulo num ambiente pouco favorável, já que quando se fala em candomblé, a principal referência de divindades cultuadas continua sendo a dos orixás. Enfim, tendo o terreiro sido tombado pelo município de Santo André como patrimônio material, seria adequado que sua comunidade também obtivesse, por parte do Condephaat, o registro de patrimônio material e de bem cultural imaterial.



1. Fachada (2018).

2. Busto de Pai Dancy (2018).

3. Barracão (2018).



4. Cadeiras-tronos dos voduns (2018).
5. Atabaques e esculturas de voduns (2017).
6. Poste central no sabaji (2017).



7. CD com cantigas da nação jeje gravadas por Pai Dancy.
8. Vodum Bessém em Pai Dancy (2007).
9. Pai Dancy com voduns manifestados (2007).
10. Posse dos sucessores de Pai Dancy: Abajigan Fabio e Done Iara (2019).

Créditos: Comdephaapasa (1, 2, 3, 4); Adda Alessandra Piva Ungaretti (5); Vagner Gonçalves (6); Acervo da Casa (7); Roderick Steel (8, 9, 10).

5 ILÊ ALAKETU AŞÉ AYRÁ (AXÉ BATISTINI)



O PROCESSO DE TOMBAMENTO

A solicitação de tombamento do “Ilê Alaketu Aşé Ayrá” ou “Axé Batistini” foi feita em 22 de maio de 2011 por meio de ofício assinado pelo prefeito de São Bernardo do Campo, Luiz Marinho, pela iyalaxé do Ilê, Luizinha de Nanã, e pelo presidente do Conselho Municipal de Patrimônio Histórico e Cultural (Compahc)¹ de São Bernardo do Campo, Osvaldo de Oliveira Neto. Justificaram o pedido alegando tratar-se de um reconhecimento da importância da casa, de seu fundador e dos significados sociais e culturais que ambos representavam ao município:

Tombamento da casa Ilê Alaketu Aşé Airá, cujo presidente Pérsio Geraldo da Silva, falecido em 2010, reconhecido no Brasil como ícone do candomblé, desenvolveu um trabalho significativo no município, em especial à sociedade carente. O tombamento garantirá o poder da crença da religião afrodescendente em São Bernardo do Campo².

A solicitação foi encaminhada à Seção de Patrimônio e os funcionários Neuza Borges, agente cultural, e Wilson Sato, secretário do Compahc, fizeram uma visita (vistoria de contato inicial) ao Ilê em 30 de junho de 2011. Foi elaborado um relatório dessa visita, assinado por Neusa Borges nos seguintes termos:

1. Este órgão foi criado para atender a Lei n. 2.610 de 5/6/1984 que dispôs sobre a proteção do patrimônio histórico e cultural do Município de São Bernardo do Campo e está vinculado à atual Secretaria de Cultura e Juventude. Tem por objetivo formular e executar as políticas de preservação e valorização dos bens culturais no âmbito municipal (Processo Condephaat n. 01214/2016, p. 116). Considerando que o processo municipal (SB 50.346/2014-04) foi anexado à documentação do pedido de tombamento feito ao Condephaat em 2016, optei pela indicação das páginas desse processo para identificar os documentos citados.
2. Processo Condephaat n. 01214/2016, p. 44.

Antes de realizarmos o reconhecimento do espaço, conversamos com os membros da casa de candomblé, que também são responsáveis pela continuidade dos trabalhos iniciados por Tatá Pérsio de Xangô, que faleceu em dezembro do ano passado.

Mãe Luizinha, iyalorixá do terreiro, nos apresentou Pai Gilberto e Pai Carlos. Os três fizeram relatos sobre a trajetória de vida do Tatá Pérsio de Xangô, o fundador da casa.

Fomos informados de que o luto pelo falecimento do babalorixá se estenderá até dezembro deste ano, motivo pelo qual as festas em homenagem aos santos estão suspensas até o final do ano.

O terreiro, fundado em 4/2/1972, possui 2.500 m². Durante a nossa vistoria, verificamos tratar-se de um local com várias edificações, muitas árvores (várias delas consideradas sagradas pelos adeptos no candomblé) e quatro poços artesanais que fornecem água que é utilizada para todas as necessidades do terreiro.

Por conta das falas dos membros da casa, todas demonstrando grande preocupação na preservação do local, até mesmo pelo fato de, por ocasião das festividades [da] 2ª Festa de Ogum, realizada em maio deste ano, o prefeito Luiz Marinho ter assinado um termo no qual consta a intenção da administração em iniciar os estudos visando ao tombamento, explicamos o porquê da nossa presença no local, que também já recebera a visita de Doraci, Chefe de Divisão, juntamente com Neto, secretário-adjunto de cultura.

As nossas explicações foram no sentido de esclarecê-los sobre as várias etapas para se chegar ao tombamento de um bem. No caso em questão, enfatizamos que é preciso levar em consideração o ineditismo do fato, ou seja, trata-se de o primeiro terreiro de candomblé da cidade que está sendo estudado para tombamento. O que significa que haverá a necessidade de muita pesquisa de campo envolvendo os diretamente ligados às manifestações de uma religião de matriz africana.

Como encaminhamento, comunicamos aos responsáveis pela casa sobre a nossa intenção de solicitar aos membros do Compahc o agendamento de uma visita de todos ao local.

Durante a visita ao terreiro, pudemos perceber que há uma grande expectativa para que seja realizado tombamento do local, que abriga um grande acervo de Tatá Pérsio, um dos mais respeitados babalorixás do Brasil.

Fomos informados de que há a intenção de se construir no local um memorial em homenagem a Tatá Pérsio, bem como um centro cultural³.

O relatório foi apresentado na 140^a Reunião Ordinária do Compahc, realizada em 6 de julho de 2011, e, de acordo com a ata dessa reunião, reproduzida a seguir, o pedido suscitou de início duas possibilidades de encaminhamento: o tombamento do imóvel e o registro como patrimônio imaterial. Os conselheiros se manifestaram sobre essas possibilidades lembrando a necessidade de se promover um estudo técnico especializado e de se adequar a modalidade de tombamento à legislação municipal existente, sem esquecer da dimensão política que a discussão encerrava.

Doraci [Sponchiato] ressaltou que a questão da imaterialidade demandava um estudo aprofundado; além da lei municipal não dar respaldo, existia também a questão da necessidade de técnicos como antropólogos, historiadores etc. para elaborar o estudo. Simone [Scifoni] comentou que o tombamento era um ato político, uma escolha. Havia uma discussão no Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional) que esse tipo de bem, por ser uma manifestação religiosa e cultural, deveria ser registrado. Antigamente era tombado porque não existia em lei a figura do “registro”. Particularmente, ela achava interessante que o tombasse provisoriamente, considerando os dados de materialidade citados, além do ponto de vista histórico e, depois, a Prefeitura contratasse o estudo juntamente com o estudo do Inventário. [Oswaldo de Oliveira] Neto sugeriu marcar a visita; Marcos [Tatiyama] ficou de contatar mãe Luizinha e agendar uma data para a visita do Conselho⁴.

A visita aconteceu no dia 2 de agosto de 2011, quando então se realizou a 141^a Reunião do Conselho nas dependências do terreiro. A equipe técnica e os conselhei-

ros foram recebidos pelos representantes do terreiro: Heloísa Moreira dos Santos (Mãe Luizinha), Gilberto Pereira de Santana, Carlos Alberto da Silva, Rodney Willian Eugênio, Maria Emília Soares Campi (Mãe Emília) e Fernando Quaresma de Azevedo. Os eventos foram assim registrados na ata:

A reunião teve início com mãe Luizinha agradecendo a presença dos conselheiros dos membros da Seção de Patrimônio Histórico, afirmando que se tratava de um momento histórico e importante para todos os membros daquele terreiro de candomblé. Falou que a casa ainda estava de luto pela morte [de] Tatá Pérsio, o qual durante quarenta anos conduziu Axé Batistini, cuja documentação estava toda em ordem. [Oswaldo de Oliveira] Neto comentou que estávamos vivendo uma situação incomum, pelo fato de a solicitação para o tombamento do terreiro ter partido dos próprios herdeiros. Comentou que o comum era haver resistência, uma vez que havia muita incompreensão quanto aos direitos e deveres de quem possuía um bem tombado. Mãe Emília sugeriu que todos se apresentassem e falou sobre a sua ligação histórica com o Axé Batistini, embora ela comandasse o seu próprio terreiro localizado no Jardim Represa. Também comentou que presidia a Associação Federativa dos Cultos Afro-Brasileiros. Afirmou que se havia lugares onde se estudava história da África, esses lugares eram os terreiros de cultos afro-brasileiros e, portanto, o poder público tinha obrigação de criar condições para a valorização das manifestações, que ainda eram vítimas de muito preconceito pela sociedade. Neusa [Borges] falou que, embora houvesse empenho da administração para que ocorresse o tombamento, entendia que ainda havia muita discriminação para com as religiões de matrizes africanas e, por essa razão, seria de fundamental importância promover ações educativas na cidade que compreendessem palestras, seminários, entre outras [coisas], para que a população tivesse um maior contato com aspectos ligados às religiões de matrizes africanas. Doraci [Sponchiato] informou que o terreiro já foi incluído no inventário de bens culturais, que seria objeto de estudo pela mesma empresa que foi contratada para cuidar dos demais bens tombados provisoriamente. Também comentou que os estudos visando ao tombamento envolveriam aspectos quanto à materialidade e imaterialidade; o que significava que ambas estavam entrelaçadas. Rodney [Willian Eugênio] falou sobre o seu trabalho de pesquisa antropológica. Disse que era um trabalho longo, que envolvia

3. *Ibid.*, p. 55.

4. *Ibid.*, p. 51.

entrevistas com pessoas que frequentavam a casa, principalmente os mais antigos; descrição dos rituais e levantamento de documentação também seriam objeto de pesquisa. Mãe Emília indagou quais eram os aspectos positivos e negativos do tombamento. Neto explicou que o tombamento não significava o engessamento do bem, mas que as futuras intervenções teriam diretrizes a serem obedecidas. Edvaldo [Rondoro] questionou se o tombamento seria o melhor para o terreiro. Rodney argumentou que o tombamento tinha um valor bastante simbólico; significava que o poder público estava reconhecendo a importância de um bem para o conjunto da sociedade [...] Os conselheiros e a equipe técnica foram convidados para um lanche ofertado pelos membros da casa. Em seguida, acompanhados dos responsáveis pelo terreiro, visitaram todas as suas instalações. Marcos [Tatiyama] fez registro fotográfico.

Nessa época, como mencionado na reunião descrita anteriormente, o terreiro foi incluído no Inventário de Bens Culturais de São Bernardo do Campo, que na primeira fase de elaboração, em 2002, listou dezenas de bens e selecionou trinta e cinco deles para tombar provisoriamente. A lista foi elaborada “a partir da indicação de munícipes, membros do legislativo e do Compahc-SBC e da bibliografia dedicada à história da cidade de seus habitantes”⁵. O Ilê Alaketu foi incluído nesse inventário, porém, somente em 2011, quando outros bens, além daqueles indicados inicialmente, integraram o estudo. Como informou Denise Puertas, da Divisão de Preservação de Patrimônio de São Bernardo:

Um pouco antes de 2002, iniciou-se no corpo técnico e no Compahc um movimento para que a demanda reprimida por alguns tombamentos fosse instruída e estudada por meio de um inventário. Em razão disso, alguns bens foram selecionados para que os estudos tivessem início. Com isso, as notificações de tombamento foram encaminhadas. Nesse momento, o Axé Batistini ainda não fazia parte do inventário. A empresa contratada naquela ocasião não estava desenvolvendo os trabalhos a contento e, por isso, houve quebra do contrato. Somente ao final de 2010, conseguimos fazer nova licitação. Nesse ínterim, alguns bens que a princípio fariam

parte do inventário já haviam sido tombados individualmente ou tido seus tombamentos cancelados, notadamente por decisões judiciais. Fez-se necessária uma reformulação de quais bens integrariam o Inventário de Bens Culturais e é nessa ocasião, em 2011, que entra o Axé Batistini. No caso do terreiro, houve uma mobilização da própria comunidade junto às instâncias políticas, inclusive junto ao prefeito, para que o tombamento fosse realizado. O pedido de tombamento foi protocolado em 2011, momento em que se decidia quais bens fariam parte do Inventário e, para aproveitar a oportunidade, decidiu-se que o Axé também faria parte deste estudo conjunto. Diferentemente dos outros, portanto, o tombamento provisório dele durou de 2011 a 2014, quando os estudos foram submetidos ao Conselho⁶.

O desenvolvimento do inventário, cujo objetivo foi aprofundar o conhecimento dos bens selecionados no sentido de subsidiar a decisão do Compahc de tombá-los definitivamente ou não, foi concluído em 2013. No estudo apresentado, os bens foram organizados em seis eixos: espaço de passagem; subúrbio rural; urbanização; industrialização; religiosidade e qualidade ambiental. O Ilê Alaketu foi classificado no eixo religiosidade, sendo o único bem afro-brasileiro a figurar nele, ao lado de outras três capelas católicas⁷. Apesar dessa pouca representatividade da cultura afro-brasileira, o estudo teve a vantagem de propor critérios de tombamento não conversadores, baseados geralmente na “monumentalidade” dos bens, conforme se lê na introdução ao relatório apresentado:

Este trabalho aprofunda o conhecimento acerca desses trinta e cinco (35) bens tombados provisoriamente, cuja escolha, tanto na primeira fase do inventário, quanto agora, não foi definida apenas pelo valor estético excepcional dos bens, nem simplesmente por sua associação ao poder político, econômico, religioso, intelectual ou cultural, mas, sobretudo, pelo fato de os mesmos serem representativos da memória dos diversos grupos sociais que produziram o espaço da cidade ao longo de sua história⁸.

6. Comunicação pessoal em 28 jun. 2020.

7. Até 2011, o Compahc havia tombado cinco capelas e igrejas católicas e uma igreja protestante.

8. Processo Condephaat n. 01214/2016, p. 65.

5. *Ibid.*, p. 65.

As informações coletadas sobre os bens, por meio de entrevistas, visita técnica, registro fotográfico, documentação, mapas etc., foram registradas em quatro fichas de inventário: 1. Cadastro do bem; 2. História e documentos do bem; 3. Descrição do bem e 4. Recomendações⁹.

Nos itens a seguir, para contemplar os objetivos gerais desta publicação, apresento e analiso alguns aspectos da trajetória de Pai Pérsio e do Ilê Alaketu Aşé Ayrá integrando diversos materiais, muitos inclusive publicados *a posteriori* da elaboração do inventário, com o objetivo de enfatizar a importância do tombamento da casa¹⁰. Voltarei à tramitação do processo adiante.

TRAJETÓRIA DO FUNDADOR

A grande importância que o Axé Batistini assumiu na história do candomblé paulista está diretamente ligada à trajetória sacerdotal de seu fundador.

Pai Pérsio de Xangô, Tatá Pérsio ou Pai Tatá são os nomes pelos quais Pérsio Geraldo da Silva ficou conhecido no candomblé. Nascido em Bauru, no interior de São Paulo, em 1949, numa família católica e kardecista, foi o décimo segundo filho, quando sua mãe, supostamente em menopausa, acreditava que já não poderia mais engravidar. Como o número doze corresponde ao odu ejilaxeborá no oráculo do jogo de búzios (*erindilogun*), Pai Pérsio dizia que seu destino (odu) já estava traçado desde o seu nascimento. Acreditava que nasceria extemporaneamente pela graça de Xangô, a quem dedicou sua vida para louvar¹¹.

9. Veja anexo 5.1: Fichas do Inventário do Ilê Alaketu Aşé Ayrá.

10. As principais fontes são entrevistas e conversas com Pai Pérsio, Tonhão de Ogum, Mãe Nilzete e Tia Rosinha registradas em 1987, no âmbito da pesquisa sobre candomblés de São Paulo; informações atuais dos dirigentes e de membros da comunidade; a documentação do Memorial Tatá Pérsio; o inventário de tombamento já mencionado; as pesquisas de mestrado e doutorado do antropólogo e babalorixá Rodney William Eugênio (2017; 2019), que é membro da casa e abordou a trajetória de seu fundador; e os inúmeros vídeos e imagens postados na internet que registram depoimentos e atividades religiosas de Pai Pérsio.

11. No jogo (oráculo) dos dezesseis búzios ou *erindilogun* (palavra iorubá que significa “dezesseis”), quando eles são lançados existem dezesseis possibilidades de configuração, considerando a queda de cada búzio com o seu lado aberto ou “fechado” voltado para cima. Por exemplo, um aberto e quinze fechados; dois abertos e quatorze fechados, e assim por diante. Cada uma des-

Do espiritismo kardecista, uma religião de origem europeia, também chamada de “mesa branca”, na qual somente os “espíritos desencarnados de luz” podem incorporar, como o espírito do médico Bezerra de Menezes que o seu pai recebia, o ainda menino Pérsio passou ao espiritismo de umbanda, mais tolerante à manifestação de entidades proveniente de todos os estratos sociais e raciais, como caboclos (indígenas), preto-velhos (africanos) e exus, vistos como seres em processo de evolução espiritual. Pérsio deu assim seus primeiros passos na umbanda recebendo entidades dessas linhas: o caboclo Sultão das Matas, a preta-velha Tia Maria e o exu Seu Tranca Rua das Almas.

Nessa época, ainda muito jovem e residindo na capital paulista, frequentou o terreiro de Pai Caio de Xangô¹², que estava em processo de transição da umbanda para o candomblé. E a exemplo do que aconteceu com

sas dezesseis quedas é chamada de odu (destino) e corresponde a um ou mais orixás. O odu formado por doze búzios abertos e quatro fechados é chamado de ejilaxeborá e corresponde a Xangô. (A relação desse número com Xangô é evidenciada em muitos aspectos do candomblé, como, por exemplo, nos doze obás, ou ministros, que formam a corte de Xangô existente no terreiro baiano do Aşé Opô Afonjá). Quando uma criança nasce, é possível sondar seu destino consultando o oráculo para saber o “odu do nascimento”. Para muitos religiosos, os dois lados do búzio representam dois gêneros humanos, o feminino seria o lado aberto naturalmente, devido ao seu formato e serrilhas em forma de vulva, e o masculino seria o “fechado”, o qual, de fato, também é “aberto” artificialmente, pois ao confeccionar o búzio para o jogo retira-se a extremidade cônica desse lado, garantindo assim um formato paralelo entre as duas faces do búzio. Isso permite uma probabilidade igual de queda entre essas duas faces quando os búzios são lançados. Acontece que, ao se retirar artificialmente essa parte, o búzio apresenta um pequeno cone ou espiral em seu interior, sugerindo um falo. O relato de Pai Pérsio, ao dizer que foi o décimo segundo filho e nasceu sob o odu ejilaxeborá, é duplamente significativo. Primeiro, porque alude a uma proteção de Xangô que estaria presente já em seu nascimento. A “posição” de seu nascimento na ordem sequencial dos nascimentos dos filhos da família é interpretada à luz da posição da queda dos búzios no jogo divinatório. Trata-se aqui de referendar uma tradição africana (iorubá) na qual as condições de nascimento de uma pessoa são reveladoras de seu destino. E, segundo, porque a condição excepcional de ter nascido de um ventre que supostamente (ou probabilisticamente) já estaria “fechado” à fecundação revela uma ingerência do sagrado que alterou a “realidade” em prol do seu significado mítico, tal como os lados fechados dos búzios são modificados “artificialmente” para que eles possam se “abrir” à comunicação necessária entre os homens e os deuses.

12. EUGÊNIO, 2019, p. 41.

muitos umbandistas e ex-kardecistas, Pai Pérsio foi um dos protagonistas desse movimento de implementação do candomblé em São Paulo, ocorrido a partir dos anos de 1960.

A opção escolhida por Pai Pérsio (ou por seu orixá) não foi, entretanto, a de ingressar numa linhagem do candomblé de nação (rito) angola, a primeira aqui a ser adotada pelos umbandistas. Talvez por influência de Pai Caio, que estava construindo seu terreiro com a orientação das tias baianas de Salvador, optou pelo candomblé queto de origem baiana.

Outro fato importante foi o de sua iniciação ter ocorrido em Salvador e não em São Paulo. Nessa época era comum que os sacerdotes de candomblé, sobretudo da Bahia e do Rio de Janeiro, em suas viagens frequentes a São Paulo aqui iniciassem seus filhos. A iniciação de Pai Pérsio ocorreu em 1965, na Casa de Oxumarê (Ilê Oxumarê Araká Asê Ogodô), em Salvador, na época liderada por Mãe Simplícia de Ogum (Simpliciana Maria da Encarnação), com a presença de Pai Nezinho da Muritiba (Manuel Cerqueira do Amorim), babalorixá do Asê Ibecê Alaketu Ogum Megegê, localizado no Recôncavo Baiano.

Pai Pérsio narrou que a escolha da casa fora de Xangô. Estava procurando um terreiro para se iniciar em Salvador e, ao visitar a Casa de Oxumarê, durante uma Festa de Xangô, seu orixá o incorporou e de lá saiu iniciado.

Eu fui para a Bahia a mando dos orixás. Quando cheguei lá, passei pela delegacia na Avenida Sete ou Rua Chile, por ali, e vi a tabuleta, porque antigamente na delegacia tinha a tabuleta com os alvarás [de permissão] para bater [tocar] candomblé. Porque minha irmã comprava roupa aqui na rua 25 de Março e vendia lá em Salvador. E teve um ano que Xangô pediu que eu fosse à Bahia porque tinha essa obrigação para fazer, que eu já era preparado, mas tinha ainda de fazer o santo, antigamente falava “fazer a cabeça”. Fui sem conhecer nenhum pai de santo e ninguém do candomblé lá [...] Então na delegacia tinha a tabuleta com os terreiros que estavam em obrigação. Tinha Casa Branca, Gantois, Opô Afonjá e outras casas. Quando vi que a Casa de Oxumarê estava fazendo Festa de Xangô, eu me interessei e disse: “Vou lá, porque é festa de Xangô e eu sou de Xangô”. Aí minha irmã me levou... quando cheguei na porta do barracão estava o Xangô da ebomi Gamo com o ajerê [panela com fogo] na ca-

beça e me abraçou [...], aí eu não vi mais nada..., quando voltei, a mãe de santo, que era minha Mãe Simplícia, já estava conversando comigo de braços abertos, eu não conhecia ninguém, nem ela, mas ela me acolheu e fez meu santo¹³.

Do grupo iniciático (barco) de Pérsio fizeram parte, entre outros, Nilzete de Iemanjá (Nilzete Austriquiliano da Encarnação) e o filho desta, ainda criança, Silvanilton de Oxumarê (Silvanilton da Encarnação da Mata). Como Mãe Simplícia era mãe biológica de Nilzete e avó de Silvanilton, pelas regras de consanguinidade ritual da casa, estaria impedida de iniciá-los. Chamou, então, mãe Menininha do Terreiro do Gantois com quem tinha uma relação de amizade e confiança. Esta não pôde comparecer e foi substituída por Seu Nezinho, que acabou iniciando todos do barco. Esse ponto não é, entretanto, consensual, pois para os membros da Casa de Oxumarê apenas os consanguíneos de Mãe Simplícia teriam sido iniciados pelo babalorixá da Muritiba e os outros pela própria Iya (Mãe) Simplícia. Como descreveu Rodney Eugênio:

Menininha não pôde se deslocar por questão de saúde e delegou as obrigações a Pai Nezinho, homem de sua mais alta confiança. Ciente da responsabilidade de competência de Pai Nezinho, Mãe Simplícia acatou as orientações de Mãe Menininha. Assim, em meados de julho de 1965, começaram os ritos de iniciação de Silvanilton e de Nilzete, a mãe biológica. [...] No dia 14 de dezembro de 1965, deu-se a cerimônia pública que apresentou Silvanilton juntamente com sua mãe por serem filhos de santo de pai Nezinho. Os demais, como “foram iniciados por Iya Simplícia”, teriam saído no dia seguinte. A insinuação de que na iniciação dos outros não houve a participação efetiva de Pai Nezinho foi contestada [por] pai Jorge, filho consanguíneo do babalorixá, que afirma, categoricamente, que seu pai iniciou todos daquele barco¹⁴.

Mãe Simplícia morreu algum tempo depois da saída desse barco, em 1967. A casa ficou sem atividades até 1974, quando foi reaberta tendo Mãe Nilzete como iyalorixá, função que desempenhou até sua morte em

13. Disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=e2yLoRIImWeo&feature=youtu.be>.

14. EUGÊNIO, 2019, p. 117.

1990. Coube a seu filho, Silvanilton, conhecido como Baba Pecê ou Pai Pecê de Oxumarê, assumir o cargo de babalorixá, em 1991.

Polêmicas à parte, até mesmo porque Pai Pérsio dizia que teve pai e mãe de santo, o fato é que a iniciação de Pérsio no mesmo grupo dessas duas importantes lideranças da Casa de Oxumarê (seus “irmãos de barco”), feita ou supervisionada por Nezinho ou Simplicia, sob as orientações de Menininha, demonstra sua proximidade com as pessoas que assumiram posteriormente os rumos da Casa de Oxumarê e com as lideranças já consagradas destas três casas de renome: Oxumarê, Muritiba e Gantois. E essas três vertentes acabaram por influenciar a constituição de seu próprio terreiro em São Paulo quando se tornou babalorixá. Porém, a grande influência em sua trajetória sacerdotal e talvez a mais importante delas devido à proximidade, foi a de seu Nezinho, pois com a morte de Mãe Simplicia e o período de recesso da Casa de Oxumarê, Pérsio ficou sob a regência desse sacerdote e de membros de sua família religiosa.

Nessa época, conta-se que, mesmo sendo muito jovem, Pérsio já tinha casa aberta na zona norte da capital, atendendo principalmente com seus guias da umbanda e desenvolvendo seus médiuns.

Seu primeiro barco de iaô saiu em 1968 e contou com a ajuda da família de Dona Isabel e sua filha Wanda de Oxum, que também estavam migrando da umbanda para o candomblé de angola pelas mãos de Seu Joãozinho da Goméia. Pérsio e Isabel frequentaram a casa de Pai Caio, onde estabeleceram laços de amizade. Essa colaboração entre as duas famílias de sacerdotes na iniciação de barcos foi, entretanto, marcada por algumas tensões devido à disputa que já estava em andamento entre o modelo angola (de seu Joãozinho) e o queto (nesse caso, vindo da Muritiba e representado por Pérsio). Segundo Wanda de Oxum, Seu João teria se incomodado com a possibilidade de Pai Pérsio estar recrutando filhos da tradição angola¹⁵. Posteriormente, com o deslocamento da família de Mãe Wanda para o modelo queto, essa relação de amizade e colaboração se manteria por décadas.

É curioso que esse ponto de inflexão ou dissensão entre essas duas tradições iniciais da formação do candomblé paulista dos anos de 1960 apareça reverberado na memória oral do Axé Batistini relacionada às circunstâncias da iniciação de Pai Pérsio. Segundo uma versão narrada pelo opotun Carlos Vinícius Santana e citada por Rodney Eugênio, Pai Pérsio também estaria destinado a percorrer o caminho “usual” da passagem da umbanda para o candomblé via rito angola. Conta-se que seria iniciado para Luango (inquire associado ao fogo), porém novamente a ação de Xangô (orixá iorubá) atuou para a mudança de rumo:

Há quase cinquenta anos, acompanhado por sua irmã, a saudosa equedi Leda Iansã, Pai Pérsio viajava a Salvador para ingressar na religião dos deuses africanos. A princípio, seria recolhido em uma *casa de angola*, onde seria iniciado para o *nkisse Luango*. Na ocasião, já estava tudo acertado e comprado, no entanto, seu destino estava marcado com os orixás, *os deuses do panteão iorubá*. À época, o calendário religioso das casas de candomblé da Bahia ficava exposto nas delegacias de polícia. E foi em uma, situada na Rua Chile, no centro histórico de Salvador, que Pai Pérsio leu: “Festa de Xangô na Casa de Oxumarê”. Ele dizia que se encantou com o nome “Casa de Oxumarê”, impulsionando-o a ir assistir a referida cerimônia. Chegando lá, Pai Pérsio deparou-se com a obrigação de seis anos de Gamo de Xangô. Sendo então, tomado pela primeira vez da divindade do raio, o grande rei Ayrá. Horas depois, retomou a consciência em um quarto, na presença da iyalorixá Simpliciana Basília da Encarnação, Ogum Dekise, que lhe disse: “Você, meu filho, será recolhido para fazer o santo”. Sua irmã foi à *casa de angola* onde ele ia se iniciar, explicando o que aconteceu e Pai Pérsio, então, foi recolhido na *Casa de Oxumarê*, entrando definitivamente na *religião dos orixás*¹⁶.

Havia também nessa época algumas circunstâncias específicas que envolviam a passagem dos umbandistas para as fileiras do candomblé. Pela tradição do candomblé queto, apenas após serem realizadas as obrigações de um, três e sete anos de iniciação, uma pessoa recebe o grau de ebomi, o que lhe permite abrir casa e ini-

15. *Ibid.*, p. 120 e 139.

16. *Ibid.*, p. 165, grifos nossos.

ciar seus próprios filhos. Entretanto, nesse período em São Paulo (décadas de 1960 e 1970), muitos pais e mães de santo da umbanda, inclusive com casa aberta, que migraram para o candomblé, como Dona Isabel e Pai Pérsio, foram premidos pela necessidade de transitar entre as modalidades de rito e de reorganizar suas famílias e hierarquias religiosas. Com isso, muitos recebiam os fundamentos necessários para atuar e antecipar suas atividades religiosas e passavam a fazer iniciações antes de completarem o ciclo de sete anos, sendo em geral supervisionados pelos seus iniciadores ou ebomis do candomblé para garantir a legitimidade dos atos litúrgicos. Esse reconhecimento no candomblé da trajetória do pai de santo umbandista foi uma importante forma encontrada de sobreposição dos dois sistemas que garantiu uma experiência múltipla de coexistência entre os diferentes membros da comunidade com diferentes compreensões ritualísticas.

A solidariedade verificada, para além das disputas, entre os membros dessa geração de sacerdotes umbandistas pioneiros do candomblé paulista possibilitou também acúmulo e redistribuição de conhecimentos numa época em que o acesso às fontes (sobretudo às grandes casas baianas) era escasso e disputado. Nesse sentido, Pai Pérsio foi reconhecido como uma das lideranças mais agregadoras e generosas, pois vindo de tradições altamente estimadas, não se furtava a compartilhar contatos e conhecimentos.

Outra circunstância desafiadora na passagem da umbanda para o candomblé envolvia a fundação do terreiro. Ao contrário das casas de umbanda (também chamadas tendas, centros, cabanas etc.), quando se abre um terreiro de candomblé (também chamado roça, abaça, ilê etc.), é preciso que rituais de fundação sejam feitos para “plantar” o ariaxé ou fundamento da casa. Nesse sentido, Pai Pérsio pôde recorrer à Pai Nezinho e à sua família religiosa para promover o intercâmbio entre ebomis da Bahia e do Rio de Janeiro, que em suas viagens constantes ao litoral e à capital paulista acabaram por estabelecer os fundamentos de muitas casas de candomblé.

Após o período na zona norte da capital, Pai Pérsio instalou seu terreiro em São Bernardo do Campo, inicialmente no bairro de Baeta Neves (Rua Caçador) e depois no bairro Batistini, que na época era uma região

de mata, distante do centro urbano e de difícil acesso. Pai Nezinho teria apoiado a compra do terreno onde o Ilê se localiza até hoje.

O Terreiro Ilê Alaketu instalou-se na Rua Antonio Batistini na década de 1970. Ainda no final dos anos de 1960, Pai Pérsio esteve no local acompanhado de seu mestre Pai Nezinho e este lhe disse: “Você vai comprar este terreno, conforme a vontade de Xangô”. Desde então, Pai Pérsio, que havia iniciado seus primeiros discípulos por volta de 1968, permaneceu no Batistini formando gente que ali está há três ou quatro gerações. No começo da “roça” do Ilê Alaketu, a região do Batistini tinha ocupação rarefeita. Portanto, sua comunidade viveu as últimas quatro décadas lutando com as vicissitudes de estar distante da área central da cidade; muitos se lembram de que Pai Pérsio organizava os cultos ao longo da semana restringido pela pouca disponibilidade dos dois ônibus públicos diários que traziam e levavam ao centro de São Bernardo. Além disso, consideram grandes vitórias a isenção do IPTU, conseguida após dez anos de luta, a chegada do asfalto e da Rodovia Imigrantes, que facilitou o acesso ao terreiro para os que vinham da capital¹⁷.

Ao longo de sua trajetória, Tatá Pérsio sempre contou com a assessoria de antigas ebomis de sua família religiosa, como Tia Rosinha de Xangô (Rosalina Santos da Silva), iyamorô do terreiro da Muritiba, mas que deixara a Bahia para morar em São Paulo, inclusive por muitos anos no Axé Batistini, até sua morte em 1992. A baiana Mãe Bida de Iemanjá (Lucila Pereira de Brito), com casa aberta no Rio de Janeiro, também era presença constante no Axé Batistini.

Com a morte de Pai Nezinho em 1973, a trajetória de Pai Pérsio voltou-se para o Terreiro do Gantois, na época liderado por Mãe Menininha, a mais famosa iyaxorixá baiana, onde passou a dar suas obrigações religiosas e frequentar a casa, inclusive acompanhando as sucessões de liderança que nela ocorreram após a morte de Mãe Menininha, em 1986.

Apesar de o Axé Batistini ser tributário desde a instalação desses três troncos do candomblé queto baiano (Casa de Oxumarê, Aşé da Muritiba e Gantois), práti-

17. Ficha 2 do Inventário de Bens Culturais de São Bernardo do Campo. Processo Condephaat n. 01214/2016, p. 125.

cas rituais sempre exibiram os elementos dos vários pertencimentos. Como vimos, Tatá Pérsio veio de uma família católico-kardecista, passou pela umbanda e dessa para o candomblé. Essa trajetória não deve ser vista, entretanto, como etapas lineares que se sucederam ao longo do tempo, mas como uma convivência simultânea e seletiva de elementos dos sistemas rituais pelos quais transitou. Ou seja, uma espiral de círculos concêntricos aos quais sempre se pode voltar no presente para reinterpretar o passado. Essa trajetória se manifesta na cosmografia do terreiro que, como veremos adiante, reserva altares para as entidades da umbanda e uma capela no modelo católico ao lado dos assentamentos dos orixás. Também se expressa no calendário ritual, com o culto ao Seu Tranca Rua das Almas e outras entidades da umbanda. As fronteiras entre essas denominações nunca foram fixas; ao contrário: por serem fluidas, puderam se retroalimentar.

Desde essa época, em razão da proximidade existente entre a umbanda e o candomblé no campo afro-paulista, essas tradições, apesar de convergentes, tenderam a se distinguir por meio de distanciamentos, conflitos e troca de acusações. Para a comunidade do Axé Batistini, essas pertencências múltiplas nunca foram, entretanto, motivo de dissimulação; ao contrário, são exibidas como uma virtude da trajetória de seu fundador e de um sentido de memória abrangente e integrativa. Como bem lembrou Rodney Eugênio:

Pai Pérsio chega como uma peculiaridade: fazia seu candomblé sem abandonar a umbanda. Nunca misturou os cultos, mas promovia uma espécie de ponte nos processos de conversão já frequentes, uma vez que circulava com naturalidade pelos dois universos. Exercendo aquilo que poderíamos chamar de diplomacia afro-religiosa, tornou-se um ícone e impôs, pela forma de conduzir os rituais em seu terreiro, uma mudança importante no rumo da história do candomblé paulista. Em síntese, Pai Pérsio foi um elo indispensável nas relações que se estabeleceram entre terreiros de São Paulo [e] da Bahia, um verdadeiro embaixador.

Enquanto alguns ainda torciam o nariz para a umbanda, Pai Pérsio se fez respeitar como grande babalorixá sem nunca abandonar sua antiga religião e seus guias. Quando dava meia-noite na Sexta-feira da Paixão, era a festa de seu Tranca-Ruas das Almas, que também atendia nas giras semanais,

todas as segundas-feiras. No dia 13 de maio, dia da abolição da escravidão, a preta-velha tia Maria Baiana vinha dar suas bênçãos. Filas de crianças para serem benzidas e batizadas. E ao final do ciclo de obrigações de Xangô, era a vez de seu Sultão das Matas, “um caboclo bravo que tinha bom coração”, vir “vadiar”. Essas celebrações somavam-se aos festejos de Oxalá, Ogum, Oxóssi, à grande festa de Xangô, ao Olubajé, às Iabás, entre outras festividades que atraíam gente de todos os cantos de São Paulo [e] do Brasil.

O depoimento do opotun Vinícius de Ogum, um dos filhos mais atuantes e presentes do Axé Batistini, que guarda em sua memória boa parte da história de Pai Pérsio, dá uma noção de toda a movimentação que o babalorixá promoveu no cenário do candomblé paulista: “Pai Pérsio foi o responsável por trazer para São Paulo pessoas do mais profundo conhecimento religioso do candomblé da Bahia, plantando assim, a semente daquilo que hoje colhemos. Foi por meio de Pai Pérsio que pessoas como Mãe Rosinha de Xangô e Mãe Bida de Iemanjá chegaram a São Paulo, disseminando sua religiosidade inicialmente no Axé Batistini e posteriormente em outros terreiros”¹⁸.

Essa importância do Ilê Alaketu Aşé Ayra foi resultado da trajetória de Pai Pérsio, que liderou a casa por mais de quatro décadas, iniciando ou dando obrigações a centenas de filhos e filhas de santo que, por sua vez, lhe deram netos, bisnetos e trinotos de santo, o que formou uma rede de outras casas filiadas em São Paulo e fora desse estado. Podemos citar a do filho mais velho, hunbono da casa, o Ilê Alaketu Aşé Ossaim, de Pai João, em Mairiporã; o Aşé Alaketu Ilê Ogum, de Pai Tonhão de Ogum, em Santo André; o Ilê Obá Ketu Aşé Omi Nlá, de Pai Rodney William, em Mairiporã; o Ilê Iná Aşé Ofá Odé, de Baba Diego de Airá, na capital paulista (Mooca); o Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà¹⁹, de Mãe Carmen e Pai Karlito, em São Bernardo do Campo, entre inúmeras outras.

Pai Pérsio, por estar entre os mais antigos sacerdotes de São Paulo, era frequentemente chamado para realizar os ritos fúnebres (axexê) de outros líderes da religião, para os quais são exigidos conhecimentos e axé

18. EUGÊNIO, 2019, p. 123.

19. Terreiro tombado pelo Compahc em 2016 e pelo Condephaat em 2019. Veja capítulo 6.

(força) adequados para garantir a transição ritual do egum (morto) à terra da ancestralidade e amenizar a ruptura que a morte inevitavelmente causa na comunidade religiosa. Foi em um desses ritos que o conheci, em 1987, ao lado de Mãe Nilzete, executando o axexê de Mãe Joana de Oxóssi.

Tata Pérsio faleceu em 2010. O lamento expresso por várias pessoas do mundo religioso, político e cultural demonstrou a extensão das suas relações sociais construídas em vida. O prefeito de São Bernardo do Campo ofereceu o salão nobre da prefeitura para as exéquias. Entretanto, como determina a tradição, o corpo foi velado no barracão, passando por todos os ritos fúnebres pertinentes ao candomblé (axexê). Do terreiro ao cemitério, o caixão foi levado em carro do corpo de bombeiro com centenas de seguidores. O terreiro entrou em recesso por um ano e quando reabriu passou a ser dirigido, conforme a vontade do fundador, por seus principais herdeiros: iyalaxé Mãe Luizinha (Heloísa Moreira dos Santos), iyaegbe Mãe Dani de Oxum (Daniele Moreira Geraldo da Silva), iakekere Mãe Gui de Iemanjá (Ondina Geraldo Chiarelli Martins), ogã axogum oxupi Pai Giba (Gilberto Pereira de Santana) e ogã onibodê orum Pai Carlinhos (Carlos Alberto da Silva).

ESPAÇO SAGRADO

O espaço do Ilê Alaketu Asê Ayrá pode ser descrito a partir de quatro áreas principais considerando como referência o portão de acesso situado à rua Antonio Batistini, n. 226: o pátio de entrada, o barracão à esquerda da entrada e as duas laterais longitudinais a esse. Com exceção da lateral direita do barracão, que se encontra numa área elevada do terreno, as demais estão no nível da rua. Há ainda uma edificação à direita do terreno (com sala, quartos, cozinha etc.) destinada a funções sociais e de moradia, com entrada independente, que não será descrita aqui.

Na entrada do Ilê, localiza-se um conjunto de assentamentos dedicado aos orixás guardiões: Exu e Ogum. O assentamento de Exu (1)²⁰, constituído por pedras,

potes e ferros em forma de tridente, fica à esquerda de quem entra, na base dos pés de uma aroeira e de um dendezeiro, que são árvores dedicadas a essa divindade. Azeite de dendê é a oferenda primordial desse orixá mensageiro que deve ser saudado em primeiro lugar e, por isso, é considerado o dono das passagens. Um outro cômodo, não muito distante desse ponto de entrada, também é dedicado a Exu (4) para reforçar a proteção da casa. Segundo Pai Pérsio:

Exu é o equilíbrio, o dono do caminho, é quem leva tudo de ruim, é o guardião da rua, das encruzilhadas, quem segura tudo de ruim que está para acontecer numa casa de axé. Então, Exu fica lá na estrada, no caminho, para nada acontecer de ruim numa festa, numa obrigação. Então, nós temos, primeiro, de dar de comer e despachar Exu para ficar no caminho dele que é Onã. Então Exu Onã é quem toma conta do caminho e da porta da rua da casa de axé. Por isso, ele tem de ser o primeiro, porque é o guardião.²¹

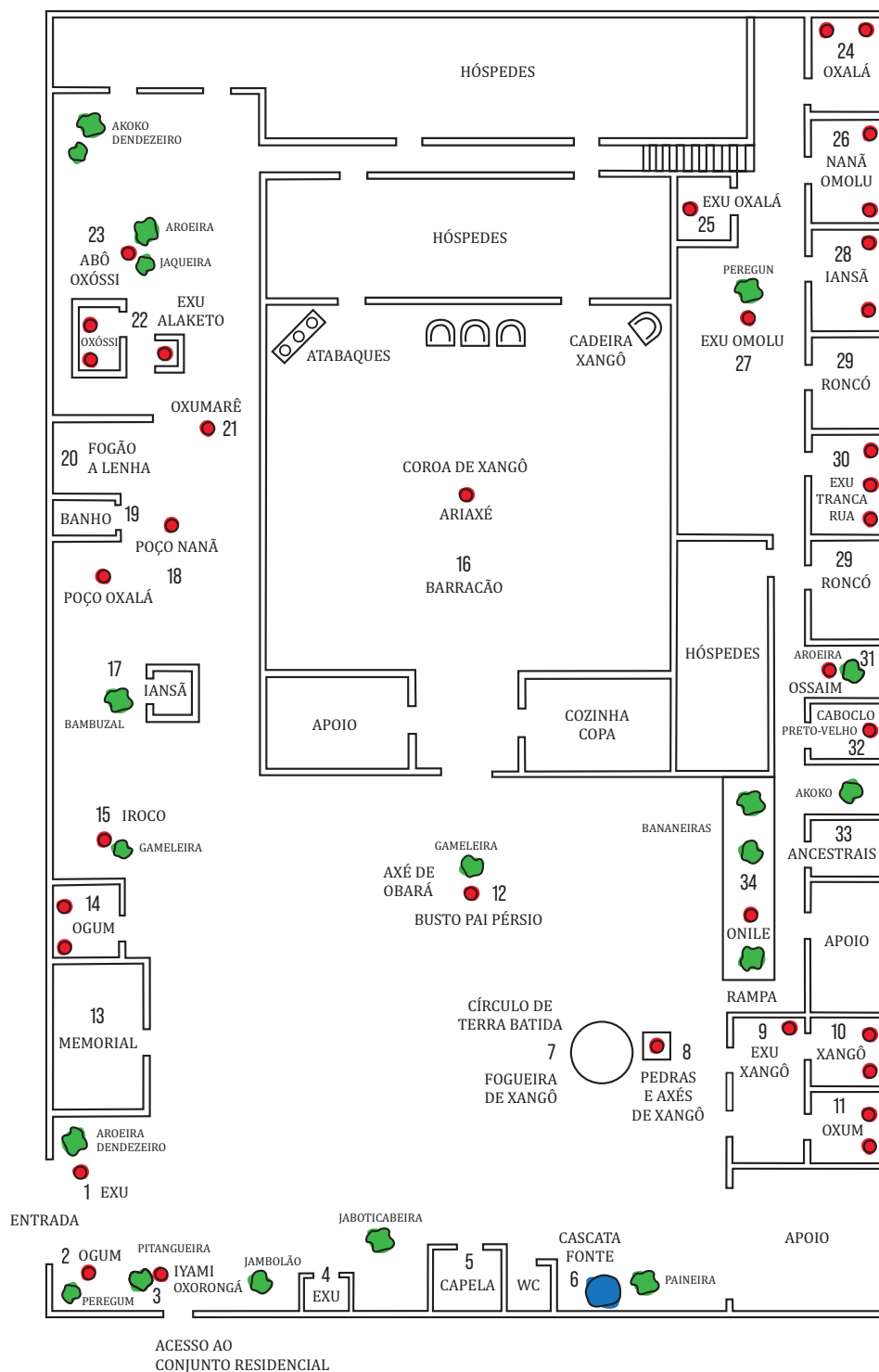
O assentamento de Ogum (2), constituído por peças de ferro, como facões, molas etc., fica à direita de quem entra, ao pé de um peregrum, árvore dedicada a esse orixá. Ogum é o senhor da metalurgia, da guerra e aquele que abre os caminhos. É tido como irmão de Exu. Um outro cômodo situado à esquerda também é dedicado a abrigar os assentamentos de Ogum (14).

Ainda na entrada, está situado o assentamento de Iyami Oxorongá (3), constituído por um conjunto de potes depositado na base de uma pitangueira. Uma coluna quadrada de cimento com cerca de um 1,5 m de altura por 30 cm de largura, tendo ao topo a escultura de uma coruja, exhibe em baixo-relevo o nome da entidade. Iyami Oxorongá representa as velhas e temíveis mães feiticeiras, e o pássaro da noite (a coruja) é um dos seus emblemas.

Esses assentamentos expostos em espaço aberto, geralmente ao pé de árvores, visam proteger a casa contra as adversidades e energias negativas. Situados na entrada, indicam que a partir daquele ponto se está num solo de fundamento (axé). Nos ritos de padê, feitos antes das cerimônias festivas ou após os grandes sacrifícios, as

20. Os números entre parênteses indicam os pontos de localização na planta físico-cosmológica.

21. Disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=2pkJb4MStlo&feature=youtu.be>.

Planta físico-cosmológica do Axé Batistini²²

22. Essa planta é uma versão atualizada da planta apresentada no inventário de bens culturais de São Bernardo do Campo (Processo Condephaat n. 01214/2016, p. 140).

Legenda: ● Assentamentos das divindades

■ Plantas e árvores

1. Exu – Aroeira e Dendezeiro
2. Ogum – Peregum
3. Iyami Oxorongá – Pitangueira
4. Exu
5. Capela
6. Fonte e cascata – Paineira
7. Círculo de terra batida; Fogueira de Xangô
8. Pedras e axês de Xangô
9. Exu de Xangô
10. Quarto de Xangô (“Castelinho”)
11. Quarto de Oxum
12. Busto de Pai Pérsio, Gameleira e Axé de Obará
13. Memorial
14. Quarto de Ogum
15. Iroco – Gameleira
16. Barracão (Ariaxé; Coroa de Xangô; Cadeira de Xangô, Atabaques)

17. Cabana de Iansã – Bambuzal
18. Poço de Nanã e Poço de Oxalá
19. Banheiro
20. Cozinha ritual (fogão a lenha)
21. Oxumarê
22. Quarto de Oxóssi e quarto de Exu Alaketo
23. Abô de Oxóssi – Aroeira (Akoko) e Jaqueira
24. Quarto de Oxalá
25. Quarto de Exu de Oxalá
26. Quarto de Nanã e Omolu
27. Exu de Omolu
28. Quarto de Iansã
29. Roncó (quarto de iniciações)
30. Quarto de Exu Tranca Rua
31. Ossaim – Aroeira
32. Quarto de Caboclo e Preto-Velho
33. Quarto dos ancestrais (Egum)
34. Onilê

divindades presentes nesses assentamentos devem ser homenageadas para que a relação entre homens e divindades se estabeleça com harmonia.

À direita da entrada, encontra-se uma capela católica (5). Pai Pérsio era devoto de Nossa Senhora Aparecida. Após sua morte, uma filha de santo sonhou com a capela e a comunidade decidiu então construí-la em sua homenagem.

No pátio central, destaca-se a casa de Xangô (10), orixá de Pai Pérsio e patrono do Ilê, e a de Oxum (11), seu juntó (segundo orixá). Trata-se de quartos contíguos com uma varanda em comum. A fachada da edificação apresenta revestimento de blocos de pedras num estilo de castelo medieval. Exibe três torres circulares e no parapeito as típicas ameias (aberturas alternadas) das fortificações militares que dão à edificação uma conotação de força e resistência. Xangô, senhor dos raios, foi rei de Oyo, cidade iorubá, por isso está associado à realeza. Segundo Pai Pérsio:

Xangô é o quarto rei de Oyo. Ele e todos vem de Ilê Ifé. Tinha aquelas guerras muito grandes e ele vencia todas as guerras. Xangô é um homem muito forte, conquistador, namorador, todas as mulheres se apaixonavam por ele. Xangô tinha

muitas mulheres. Teve Obá, Iansã, mas ele era muito apaixonado por Oxum. Xangô é um orixá de muita força e poder; odeia mentiras. Ah, Xangô é o ar que eu respiro, é meu pai, irmão, amigo. Xangô é tudo para mim. Vivo, amanheço e passo dia com grande amor porque tudo para mim é Xangô!²³

O culto de Xangô se faz na África Ocidental sobretudo com as pedras partidas pelo raio e recolhidas ao templo. No Axé Batistini, o “Castelinho de Xangô”, como é conhecida a casa, por seu estilo europeu da época medieval, poderia ser visto como “incompatível” com a morada de uma divindade de origem africana. Entretanto, é ao elemento pedra (e não ao estilo da casa), constitutivo da força e do poder de Xangô, que essa fortificação parece aludir. Ou seja, a africanidade aqui se expressa no significado cosmológico e natural do elemento que constitui a casa (a pedra) e não na forma ou estilo que assume. Não se trata, portanto, de uma casa de pedra, mas de pedras como moradas da força. De fato, em frente ao “castelo”, um conjunto de pedras em vários formatos e tamanhos está disposto, mostrando se-

23. *Ibid.*

rem essas o foco de seu axé (8). Diante dessas pedras, um círculo de terra batida (7) delimita no chão pavimentado com cimento o espaço onde anualmente é acesa a fogueira que celebra uma das principais cerimônias da festa da divindade, chamada apropriadamente de Fogueira de Xangô. O fogo associado ao raio e à pedra definem assim os atributos centrais do patrono da comunidade. Sob a varanda, próximo à porta, protege a casa o assentamento do Exu de Xangô (9), também encarregado de lhe favorecer a comunicação. Na casa de Xangô, também ficam os assentamentos de Obá, uma de suas três esposas e com quem divide o poder sobre o fogo.

A casa de Oxum, outra esposa de Xangô, possui a parede frontal amarela, fazendo referência ao ouro das joias com as quais a orixá costuma se enfeitar. Esculturas de peixes e uma espécie de pia em forma de meia concha estão fixadas na parede, lembrando que a água é sagrada para essa orixá que vive no rio.

No topo das torres, três estátuas feitas de resina de tamanho humano representam os orixás a quem a casa é dedicada. A da esquerda é uma escultura de Xangô e, à direita, de Oxum. Ambas exibem seus instrumentos e vestes litúrgicas. A escultura central é de Iemanjá em forma de sereia negra com calda prateada sobre uma concha azul decorada com búzios e estrelas-do-mar. Iemanjá é considerada mãe de Xangô, por isso ocupa o lugar central.

Essa casa significativamente reproduz uma conjugação da estrutura de parentesco iorubá com uma cosmovisão afro-brasileira. Considerando a estrutura de parentesco iorubá formada a partir do padrão patrilocal de casamento poligâmico (as esposas residem na casa do marido), Xangô segue esse padrão e reside com duas de suas esposas: Obá e Oxum. O padrão patrilinear iorubá, entretanto, nos candomblés brasileiros sofreu forte influência do matriarcado nos terreiros que instituiu a iniciação como única via de adesão religiosa, por meio do nascimento mítico. Por isso, a iniciação estabelece vínculos entre iniciados e iniciadores por meio da metáfora do parentesco (pai/mãe–filho/a). Talvez a posição central e superior da mãe de Xangô, Iemanjá, aluda à própria importância dessa filiação enfatizada na arquitetura sagrada desses símbolos na qual, mesmo o poderoso rei que estabelece um padrão virilocal de re-

sidência imposto às suas esposas, reconhece seu poder de existência honrando sua mãe ou seu nascimento de um útero ou linhagem feminina.

Próximo à Casa de Oxum, encontra-se uma paineira e, ao lado dessa, uma fonte de água (6) instalada a cerca de 2,5 m de altura que deságua em cascata no interior de um pequeno tanque feito por muro de pedras. Não há assentamento nesse ponto, mas acredita-se que os elementos ali presentes, com a água em movimento, tragam mais axé para a casa.

No centro do pátio, sob os galhos de uma gameleira, figuram o busto de Pai Pérsio (12), feito em homenagem ao sacerdote após sua morte, e o axé de Obará, um odu de Ifá que representa Xangô e está associado à riqueza, fartura, alegria e prosperidade.

O Memorial Tatá Pérsio (13) localiza-se na entrada do terreiro, à esquerda, com sua porta voltada para a casa de Xangô, tendo o busto entre eles. Nesse espaço, está em exibição um acervo de objetos que pertenceram ao sacerdote: vestuário, peças litúrgicas, mobiliário, fotografias e recortes de jornal registrando cerimônias, encontros e eventos dos quais ele participou. Embora essa edificação não seja um templo propriamente dito, adquire essa conotação, e a disposição dos elementos Memorial, Busto e Casa de Xangô se articulam como pontas de um triângulo numa singular evocação da memória, ancestralidade e devoção. Foi porque em vida o sacerdote representado naquele busto se dedicou a cuidar exemplarmente de seu orixá Xangô e de sua comunidade que hoje a comunidade o celebra numa “casa” em frente à casa de seu orixá.

É importante ressaltar que a escolha dos pontos sagrados dos assentamentos existentes num território tradicional de matriz africana obedece a uma “lógica” ou cosmologia na qual nada é gratuito ou casual. Esse conjunto central de assentamentos, Exu, Ogum, Xangô e Oxum, por exemplo, já fazia parte dessa arquitetura sagrada projetada desde os tempos da fundação da casa e foi indicada por seu Nezinho. Como relatou o potun Vinícius a Rodney Eugênio:

Pai Pérsio teve terreiro na Vila Guilherme, no Farina e na Rua dos Vianas, até finalmente chegar à Rua Antonio Bastini, 226, em São Bernardo do Campo. Pai Nezinho chegou a visitar o terreno, indicando onde seria o quarto de Xan-

gô, o quarto do Oxum e o quarto de Ogum. Mesmo com a morte de seu babalorixá, Pai Pérsio seguiu suas orientações, construindo o barracão e os quartos de Xangô e Oxum, conforme os desejos de seu pai. O quarto de Ogum, ele disse que ainda iria construir no local determinado por Pai Nezinho. Infelizmente não houve tempo em vida, contudo, após sua morte, os herdeiros da casa, com perseverança [e] determinação, construíram o quarto de Ogum no local onde Pai Nezinho havia pedido²⁴.

O barracão (16) encontra-se na parte central do terreno com a porta voltada para a praça. É uma edificação bastante ampla para a realização dos ritos públicos e com grande capacidade para receber os convidados de forma confortável e acessível, devido às rampas na lateral direita. No ponto central do solo, está o ariaxé, local onde foram enterrados os fundamentos que consagram aquele espaço. Está demarcado por uma base cilíndrica de alvenaria com cerca de 1 m de altura e 1 m de circunferência, tendo um pilão de madeira e uma coroa de metal sobre ela. Ao redor desse ponto, ocorrem as danças em homenagem aos orixás. Na parte posterior do barracão, à direita, encontram-se os tronos pertencentes a Xangô e a Pai Pérsio; no centro, os tronos das atuais lideranças da casa e, à esquerda, os três atabaques utilizados para acompanhar as cantigas religiosas.

Sobre o fundamento (ariaxé) da casa, a memória oral relata ter sido plantado pela família de Pai Nezinho e Mãe Menininha. Segundo Mãe Luizinha:

Depois que Pai Nezinho veio, a vida do Tatá deu outra guinada [...] Outra coisa que deu uma guinada muito grande foi Mãe Menininha. Quando ele fez os sete anos, quando foi realmente construir o barracão no Axé Batistini, Mãe Menininha mandou Mãe Rosinha e Mãe Bida com o axé enrolado num pano. Mandou preparar tudo que precisava e não mostrou para ele. Quando foi para entregar, que era para colocar ali no [ari] axé, Xangô pegou o pai e ele nunca soube o que estava enrolado naquele pano. E morreu sem saber, mas foi uma guinada muito boa, que graças a Xangô, ao axé de Mãe Menininha e Pai Nezinho e de todos, o pai só subiu na vida²⁵.

Na parte externa esquerda do barracão, encontra-se outro conjunto de assentamentos.

O primeiro deles é de Iroco, orixá fitolátrico associado a gameleira (15). Um bambuzal, a seguir, indica a presença do assentamento de Iansã (17), orixá do vento e dos raios e uma das esposas de Xangô.

Há dois poços (18), um dedicado à Oxalá, orixá responsável pela criação dos homens, e outro à Nanã, orixá feminino, cujo elemento é a terra umedecida, matéria com a qual os homens foram feitos. A água retirada diretamente dos poços (da natureza) é utilizada em rituais, como as Águas de Oxalá, quando os assentamentos dessa entidade são lavados. Água fresca, recolhida do poço, também completa as quartinhas dos orixás ou dos igbaoris (cabeças), servindo para lhes dar força e serenidade.

Mais ao fundo do terreno, encontra-se a casa de Oxóssi (22), orixá da caça e da fartura, tido como rei de Ketu e um dos patronos dos candomblés de origem iorubá. Outros caçadores, como Logunedé, também são louvados ali. Um pequeno cômodo na varanda dessa casa é dedicado a Exu Alaqueto, protetor de Oxóssi e do povo da nação queto. Ao lado dessas casas, ao pé das árvores de aroeira e jaqueira, estão os potes com o abô de Oxóssi (23) preparado com ervas maceradas e outras substâncias e usado para banhos de limpeza espiritual.

Uma cozinha aberta com fogão a lenha (20) é utilizada para o preparo tradicional dos animais sacrificados e das demais oferendas alimentares aos orixás.

Na lateral direita, numa encosta da altura do telhado do barracão, encontra-se um conjunto de templos (quartos) construídos lado a lado rentes à divisa do terreno. Uma prolongação do telhado desses cômodos forma uma varanda comum a todos eles. Seu acesso se dá por meio de uma rampa existente do lado da Casa de Xangô ou por um corredor localizado nos fundos do barracão entre os dois conjuntos de quartos destinados aos hóspedes.

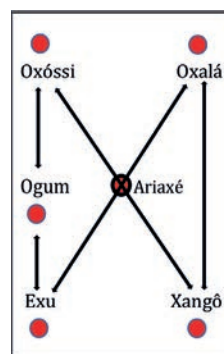
O Quarto de Oxalá (24) situa-se no canto esquerdo posterior do terreno. Oxalá é o orixá funfun (branco) que não recebe azeite de dendê e sacrifício de sangue vermelho. Em geral é o último a ser saudado no xirê (sequência de cantigas rituais), quando se encerra o toque. Está associado à criação dos homens e à ordem do mundo. Ao contrário, Exu é o primeiro a ser saudado,

24. EUGÊNIO, 2019, p. 144.

25. *Ibid.*, p. 145.

tem preferência pelo azeite de dendê e, como vimos, seu assentamento se encontra na entrada, localizada no canto extremo direito do terreno. Está relacionado à possibilidade de movimentação (ordem/desordem). Um mito narra que Oxalá, quando foi criar o mundo, não fez os ritos propiciatórios a Exu por subestimar os poderes deste. Exu fez então com que Oxalá se embriagasse e não pudesse mais cumprir a sua tarefa. É significativo que a posição de contraponto mítico dessas entidades esteja referendada na localização de seus templos, situados em posições simetricamente opostas e inversas se considerarmos o ponto central do ariaxé do barracão. O mesmo ocorre com a posição dos templos de Xangô e Oxóssi, os dois mais importantes reis da tradição iorubá e que, por isso, disputam o primado da nação queto no Brasil. Eles também ocupam posições simetricamente opostas e inversas. Esses eixos transversais formados por “Exu × Oxalá” e “Xangô × Oxóssi” parecem assim aludir às relações de “começo/fim”, “ordem/desordem” ou ciclos de poder e realeza. Diferentemente, os templos/assentamentos de Exu, Ogum e Oxóssi, orixás tidos como irmãos, encontram-se alinhados ao muro que separa a casa da rua, e os assentamentos de Exu e Ogum estão próximos à entrada, o que propicia regular o fluxo de energia entre esses dois espaços. Essa mesma concepção está presente no posicionamento dos templos de Xangô e Oxalá alinhados nos dois extremos longitudinais posteriores do terreno. Essa posição parece indicar também a relação de “irmandade” estabelecida entre eles. Conta-se que Xangô era muito amigo de Oxalá, porém este foi vítima de uma injustiça quando visitou a casa de Xangô. Para se redimir, ordenou que as jovens de seu reino banhassem Oxalá e passou a usar tiras brancas em seu saiote vermelho. O esquema a seguir indica a localização dos templos/assentamentos (em vermelho) e as possíveis relações cosmológicas estabelecidas entre eles por meio de setas transversais e paralelas.

Próximo ao quarto de Oxalá está o de Exu, que o atende (25) e, em seguida, encontra-se o quarto de Nanã e Omolu (26), orixás tidos como mãe e filho, respectivamente. Nanã, como já mencionado, está associada à mãe ancestral e Omolu é o orixá que tem o poder de curar ou espalhar as doenças epidêmicas. Um assentamento de Exu de Omolu (27) está no espaço da varanda. Em seguida, encontra-se o quarto de Iansã (28), uma



Posição dos templos.

das esposas de Xangô com quem este divide o poder do raio e do fogo. Dois quartos, um masculino e outro feminino, chamados de roncós (29), são destinados às iniciações. As pessoas que se submetem aos ritos de preparação do candomblé ficam recolhidas nesses quartos durante alguns dias. O quarto de Exu Tranca Rua (30) abriga o assentamento dessa entidade de Pai Pérsio e de outras entidades semelhantes dos filhos da casa. O assentamento de Ossaim (31) fica ao pé de uma aroeira. Ossaim é o orixá que conhece o poder das plantas, especialmente o das folhas utilizadas em diversos momentos rituais, como em banhos de limpeza e nas iniciações. Em seguida, localiza-se o quarto de caboclo e preto-velho (32), entidades geralmente cultuadas na umbanda e cuja presença ali aponta para a trajetória de Pai Pérsio nessa religião antes de sua passagem para o candomblé. No quarto dos ancestrais (33) são saudados os espíritos (eguns) dos antepassados. O assentamento de Onilê (34) saúda essa divindade associada à Terra. Tudo que existe deve-se a ela, sendo o princípio da vida e da morte, por isso é ela que faz florescer as sementes e nela são enterrados os corpos dos mortos. Sua posição perto do quarto dos ancestrais marca essa relação.

A relação dos orixás com o mundo natural se faz presente no espaço do terreiro por meio dos assentamentos associados às pedras e ao fogo (Exu, Ogum, Xangô e Iansã), à água, por meio de fontes, poços, cascatas e quartos de banho (Oxum, Nanã, Iemanjá etc.), às plantas e árvores sacralizadas (Ossaim, Iroco etc.) e à própria terra que recebe os fundamentos, o axé (Onilê, Iyami, ariaxé etc.).

Esses espaços só fazem sentido, entretanto, não por serem meros “cenários” de uma “performance ritualis-

tica”, mas por serem eles próprios agentes dinamizadores das práticas que neles ocorrem envolvendo pessoas e divindades. Como dizia Pai Pérsio: “Todos os orixás são deuses, porque nós somos filhos da natureza”²⁶.

CALENDÁRIO LITÚRGICO

Além dos ritos iniciáticos e das inúmeras cerimônias realizadas na comunidade como forma de cuidar de seus membros e daqueles que a procuram, existe um ciclo de festas públicas anuais que caracteriza o Ilê Alaketu Asê Ayrá.

Em janeiro, ocorre a Festa de Oxalá, que compreende o Pilão de Oxaguiã e as Águas de Oxalá. Essa festa é realizada em homenagem ao orixá da criação, Oxalá, que possui dois avatares: Oxalufã (mais velho) e Oxaguiã (mais novo). Ambos se vestem de branco, por isso são conhecidos por orixás funfun (branco). O ancião é mais lento e quando se manifesta dança arcado, apoiado pelo cajado da criação (opaxorô) e coberto por um pano branco. O mais jovem é dinâmico, pois é guerreiro, veste-se de espada e armadura e traz pendurada uma mão de pilão devido ao seu gosto especial por oferendas feitas à base de inhame pilado. Na festa das Águas de Oxalá, os assentamentos dessa divindade são lavados com a água proveniente do poço, momento quando é feita uma procissão ao alvorecer. Essa festa teria sido organizada na casa sob a instrução de Mãe Bida de Iemanjá, segundo opotun Vinícius:

O pilão de Oxaguiã, por exemplo, é herança da casa de Mãe Bida. À época dos ciclos festivos dos orixás funfun, o pilão saía da casa de Mãe Bida, em Cascadura, Rio de Janeiro, rumo ao Batistini, retornando quando do término das obrigações. Um ano, no entanto, Mãe Bida disse a Pai Pérsio: “Meu filho, esse pilão de Oxaguiã agora pertence à Casa de Xangô, não vai mais voltar para o Rio”²⁷.

Em abril, há a Festa de Ogum, Ossaim, Oxumarê e a Mesa de Iemanjá.

Na Sexta-feira Santa, ocorre a Festa do Seu Tranca Rua das Almas, quando se louva Exu na condição de orixá do candomblé ou de “catiço”, conforme é visto pela umbanda, incluindo as pombagiras. Seu Tranca Rua das Almas é uma entidade muito importante na história e memória do terreiro, pois atendia a população em suas consultas semanais, conforme lembra Mãe Daniele:

Quando o pai fazia giras às segundas-feiras, existiam filas enormes para tomar passes e fazer as consultas com o nosso pai Tranca Ruas. E era ele quem trazia as coisas, porque através dessas consultas as pessoas faziam seus trabalhos, davam suas doações e foi através desse guia que a gente conseguiu construir, comprar bloco, cimento, construir aquela roça. Pai Pérsio virou anos e anos atendendo com Seu Tranca Ruas para trazer esse povo para dentro de casa. Financeiramente, foi Seu Tranca Rua das Almas que construiu o Axê Batistini²⁸.

Por volta de maio ou junho ocorrem as Quartinhas de Oxóssi, geralmente no feriado de Corpus Christi.

Em junho, acontece a Fogueira de Ayrá, a festa mais conhecida e concorrida da casa por ser a do padroeiro. Nela ocorrem a Roda Xangô e a procissão de Adê Baiâni. Segundo Pai Pérsio:

Todos os anos eu faço a minha fogueira, porém começou com uma fogueirinha pequenininha e já tive fogueira aqui até de caminhão e os orixás todos em volta da fogueira. Xangô dançando na fogueira, abençoando o povo. Aqui na minha casa quem toma conta da fogueira é o povo, é a multidão que toma conta, não é ninguém. A gente organiza tudo, fica tudo muito bonito, mas a multidão toma conta de Xangô. Aonde vai Xangô, vai a multidão. E tem a procissão do Adê Baiâni, tem um churrasco, tem o bingo. É uma festividade anual que nunca mais na minha vida eu parei de fazer, nunca mais²⁹.

Na Fogueira de Xangô, queima-se uma pira de madeira montada no espaço circular de terra batida em frente aos axés e à casa de Xangô. Quando a madeira queimada se transforma em brasas, os orixás costumam dançar descalços sobre elas. No barracão canta-se a roda

26. Disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=2pkJb4MStIo&feature=youtu.be>.

27. EUGÊNIO, 2019, p. 143.

28. *Ibid.*, p. 168.

29. *Ibid.*, p. 163.

de Xangô (um conjunto de cantigas sequenciais que narra passagens da vida histórica e mítica de Xangô, sua genealogia, os elementos naturais a ele relacionados, como o fogo, e seus atributos de poder, realeza, justiça etc.) A procissão do Adê Baiâni (coroa de Baiâni) saúda Dadá Ajaka, o meio-irmão de Xangô, que fora destronado por este e jurou vestir uma coroa de búzios com tiras penduradas até recuperar a coroa real. A coroa desfila num andor pelo espaço do terreiro até ser depositada no ariaxé. Esse ritual é típico do Terreiro do Gantois e evidencia a ligação do Axé Batistini com a casa baiana.

Em agosto, celebra-se o Olubajé, quando são saudados Obaluaiê e sua mãe Nanã, a chamada “família da palha”, referência à vestimenta composta desse material que Obaluaiê usa como traje litúrgico.

Em setembro, há a Festa de Ibeji (crianças) e de Iroco. E em dezembro, a Festa das Iabás, saudando as divindades femininas como Oxum, Iemanjá e Iansã.

Como manda a tradição, todas as festas são precedidas pelos ritos de oferendas a Exu, Iyami e antepassados, para que abram os caminhos, e termina com o ajeum, o banquete coletivo.

QUADRO HIERÁRQUICO

A estrutura hierárquica do Ilê Alaketu segue o modelo dos candomblés de tradição queto. A seguir, estão os nomes dos principais cargos, sua função e os atuais ocupantes:

- Iyalaxé (Mãe do axé): Mãe Luízinha de Nanã (Helóisa Moreira dos Santos);
- Iyakekere (Mãe-pequena da casa): Mãe Gui de Iemanjá (Ondina Geraldo Chiarelli Martins);
- Iyaegbe (Mãe da Comunidade): Mãe Dani de Oxum (Daniele Moreira Geraldo da Silva);
- Ogã axogum oxupi (Encarregado dos sacrifícios para os orixás e responsável pelo adoxu dos iaôs): Pai Giba (Gilberto Pereira de Santana);
- Ogã onibodê orum: (Porteiro do céu, aquele que permite a entrada no céu das almas, julgando se elas merecem ou não estarem ali): Pai Carlinhos (Carlos Alberto da Silva);
- Opotun (“braço direito”): Carlos Vinícius Santana.

CONCLUSÃO: A APROVAÇÃO DO TOMBAMENTO

A equipe de pesquisadores encarregada de elaborar o inventário do Ilê Alaketu Aşé Ayrá em contato com as lideranças da comunidade concluíram que:

Para estar de acordo com a natureza das atividades que se realizam num terreiro, os instrumentos jurídicos de sua proteção devem atender à preservação física incondicional dos elementos sacralizados (muitas vezes enterrados), e não dos espaços construídos em seu entorno, além dos objetos que compõem o Memorial de Pai Pérsio. Neste sentido, para se manter viva, uma “roça” requer melhoramentos constantes, na medida de seus recursos, seja nas casas de orixás, nos locais de preparo de alimentos, nos quartos reservados para as visitas etc.

Giba, Carlos e Luízinha atentaram para o fato de que, pensando na preservação do terreiro para um futuro distante, consideraram importante que este seja mantido como pertencente à tradição queto. Isto é, se porventura seus conhecimentos se perderem e alguma ruptura obrigar ao fim de sua linhagem por ali, não se trata apenas de manter aquele espaço como terreiro, mas de mantê-lo como um terreiro da nação queto³⁰.

De fato, a recomendação de se considerar a necessidade de uma “flexibilização” do tombamento em relação aos edifícios para atender à dinâmica religiosa da casa (presente sobretudo nos assentamentos), foi ao encontro da resolução de tombamento estadual do Aşé Ilê Obá que, como vimos, procurou enfatizar a necessidade de preservar o bem sem restringir a dinâmica da prática religiosa. Na descrição do espaço do Axé Batistini, o estudo reafirmou a especificidade do tombamento quando relacionado aos terreiros:

Esta configuração espacial caracteriza o terreiro como uma pequena cidadela, aonde[sic] os vários rituais e atividades vão conformando o espaço físico de forma orgânica conforme suas necessidades.

Os únicos elementos imutáveis nesta configuração espacial são os locais sagrados, em cujo centro simbólico está enterrado o axé – conjunto de objetos e material orgânico que representa e fixa a força divina, sem a qual não se dá a comunicação com o mundo dos orixás.

30. Processo Condephaat n. 01214/2016, p. 128.

Este é o aspecto que torna o tombamento do terreiro um caso bastante particular. O que incondicionalmente deve ser preservado no terreiro são esses elementos sagrados (axés) e o local preciso em que se localizam.

Nesse sentido, não são as construções físicas que abrigam os diversos axés existentes (casas de orixás), ou mesmo as outras atividades desenvolvidas no terreiro, que devem ser preservadas. Muito pelo contrário, estas devem poder ser alteradas, aumentadas ou diminuídas, ou mesmo reconstruídas, de acordo com as necessidades dos ritos religiosos e a fim de manter viva as atividades que se realizam no terreiro.

A preservação incondicional, portanto, diz respeito aos elementos imutáveis de um terreiro que são aqueles constituídos pelos locais sagrados³¹.

Por fim, com base nas informações apresentadas no inventário, a equipe recomendou o tombamento, justificando-o:

O terreiro Ilê Alaketu constitui-se em um dos únicos bens examinados neste inventário que combinam a preservação da memória com as práticas culturais a ela vinculadas. Além disso, o bem em questão é vestígio e continuidade da presença dos afrodescendentes na cidade, um dos grupos formadores da sociedade são bernardense.

Desse modo, o bem atende ao indicado pela Constituição de 1988 no seu Artigo 216: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

Nossa lei maior aponta o que deve ser protegido no campo cultural desses grupos formadores da sociedade: aquilo que lhes serve de referência também no presente, ou seja, suas referências para a identidade e para a ação, não apenas para a memória. Trata-se, portanto, de proteger o que existe e é significativo para esses grupos hoje, ajudá-los a manter certas práticas que não têm forças para resistir diante da força avassaladora da homogeneização promovida pela indústria cultural. Mais ainda, trata-se de garantir que as medidas de proteção oficial qualifiquem esses modos de vida e reconheçam o valor de sua existência no mundo contemporâneo.

31. *Ibid.*, p. 144.

O bem cultural, além de ser um lugar de preservação da memória dos afrodescendentes, como todos os demais terreiros de candomblé do país, é também, por seu tamanho, pelo porte e pela tradição de que descende, uma das casas representativas das grandes linhagens da nação queto, integrando a constelação dos herdeiros dos grandes babalorixás e ialorixás brasileiros do século XX³².

Na 71ª Reunião Extraordinária do Compahc, realizada em 11 de dezembro de 2013, o estudo entrou na pauta de discussão do Conselho, que deliberou pelo tombamento:

Terreiro Ilê Alaketu Asê Airá: foram lidos o histórico e a recomendação de tombamento. Deliberou-se pelo tombamento do perímetro [do lote referente à inscrição imobiliária] e preservação total dos locais sagrados. Um funcionário da Seção de Patrimônio irá ao local para relacionar quais são esses locais sagrados. Em outro momento, será registrada a imaterialidade das práticas desenvolvidas no local³³.

Ao processo foram então anexadas, posteriormente, 68 fotografias das casas dos orixás e de outras divindades, assentamentos externos, edificações e árvores consagradas, que se somaram ao conjunto de 24 fotos presentes no inventário³⁴.

Em 7 de agosto de 2014, o tombamento foi oficializado com uma cerimônia na prefeitura e solenidade cívico-religiosa no terreiro. O dia escolhido foi o do nascimento de Pai Pérsio, fechando assim o ciclo do odu ejilaxeborá que o destinava à Xangô e ao reconhecimento pelo estado da casa que construiu ao seu orixá.

Em 2016, o pedido de tombamento foi realizado em nível estadual junto ao Condephaat e homologado em 2019³⁵. Mais uma vez, na soma dos números desse ano (2+0+1+9) parece que o odu de Xangô (12) se manifestava! Kaô Kabiesilê!

32. *Ibid.*, p. 145.

33. *Ibid.*, p. 58.

34. Veja Ficha 3 (Processo Condephaat n. 01214/2016, p. 141-143). Esse segundo conjunto de 68 fotografias presente no processo municipal (SB 50.346/2014, p. 117-174) não foi anexado ao pedido de tombamento estadual.

35. Sobre a tramitação e resoluções desse processo em nível estadual, veja o capítulo 10.

ANEXO 5.1 – FICHAS DO INVENTÁRIO DO ILÊ ALAKETU AŞÉ AYRÁ³⁶

O estudo foi produzido pela empresa Pindorama Arquitetura com equipe técnica composta por Claudio Diaféria e Joana Mello (arquitetos), Lucília Siqueira (historiadora), Reginaldo Forti (sociólogo), Ricardo Alvarez (geógrafo) e Gustavo Ferreira (estagiário de pesquisa). O grupo técnico de avaliação do inventário de bens culturais de São Bernardo do Campo foi composto por Doraci Maria Massaine Sponchiato (Divisão da Preservação da Memória), Marcos Shigueharu Tatiyama e Eliana M. M. Cisi (Seção de Patrimônio), Ida Fordiani Lobracci (Seção de Pesquisa e Documentação), Fábio Rakauskas (Secretaria de Planejamento Urbano) e Cléa Campi Monaco e Simone Scifoni (conselheiras do Compahc-SBC).

Ficha 1 – Cadastro do bem

- Terreiro Ilê Alaketu
- Localização: Rua Antonio Batistini, 226 – Bairro Batistini. CEP 09842-030; MURE – ZUD 2.
- Coordenadas: Latitude: 23°45'8.31"S; Longitude: 46°34'33.81"O; Altitude: 787m
- Foto: Mapa extraído do Google Maps (jan./2013)
- Propriedade: privada
- Proprietário: Ilê Alaketu Aşé Airá
- Inscrição imobiliária: 005.034.044.000
- Contexto: urbano
- Categoria: bem imóvel
- Estado de preservação: integral
- Estado de conservação: bom estado
- Pedido do tombamento: Luiz Marinho, Prefeito de São Bernardo do Campo, Yalasé Luizinha de Nanã, gestora do Ilê Alaketu Aşé Ayrá e Osvaldo de Oliveira Neto, Presidente do COMPAHC – SBC (22/05/2011)
- Justificativa: Ilê Alaketu é casa que foi presidida por Pai Pérsio, “reconhecido no Brasil como ícone do Candomblé, desenvolveu um trabalho significativo no município, em especial [à] sociedade carente”.

- Relatório de atividades: Busca de documentos na Seção de Patrimônio (set./ 2012 a fev./2013); Busca de documentos na Seção de Pesquisa e Documentação (set./ 2012 a fev./2013); Visita ao local, entrevista com gestores e registro fotográfico (28/02/2012); Visita ao local, entrevista com gestores e registro fotográfico (18/03/2013). Responsáveis: Lucília/Gustavo.

Ficha 2 – História e documentação do bem

1. Dados Históricos:

Desde a Constituição de 1988, temos como uma das prioridades nacionais a proteção da memória dos afrodescendentes. Nas suas inúmeras manifestações e contribuições para a diversidade cultural brasileira, os afrodescendentes estão hoje presentes em mais de 7500 casas de tradição de matriz africana, entre elas as centenas de terreiros de candomblé. Atualmente, estão entre os objetivos da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Governo Federal a promoção do tombamento das casas tradicionais de matriz africana, a proteção dos espaços necessários à manutenção de suas tradições e a gestão de modo integrado (órgãos públicos e comunidades) de seu patrimônio cultural material e imaterial (Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, p. 37-38).

“Os terreiros de candomblé são e sempre foram lugares de preservação de memória.” (Sant’Anna, 2003, p. 9) A manutenção das tradições africanas em situação de dispersão forjada pela escravidão foi responsável por parte de nossa unidade cultural no país, inclusive linguística. Apartados das instituições e dos poderes constituídos, os terreiros têm na oralidade o meio mais importante de transmissão de conhecimento. Por meio da reverência ao que é ancestral e da manutenção das práticas religiosas num dado território, os terreiros viabilizaram a preservação do passado e da memória das comunidades de matriz africana, chegando a se constituir em espaços que tornavam possível viver nas cidades fortemente marcadas pelos traços do escravismo e da exclusão. Devido justamente à dispersão provocada pelo escravismo, os terreiros do Brasil agregam elementos religiosos de tradições africanas de origens distintas. Reconviveram-se e reorganizaram-se no espaço dos ter-

36. Processo Compahc SB 50.346/2014, p. 77-101 e Processo Condephaat n. 01214/2016, p.122-146.

reiros brasileiros situações de culto que jamais estiveram próximas na África. A propósito, “a relação da comunidade de culto com o espaço do terreiro é de caráter profundamente sagrado. O culto só pode ocorrer aí, pois no seu centro simbólico está enterrado o axé da casa – conjunto de objetos e material orgânico que representa e fixa a força divina sem a qual não se dá a comunicação com o mundo dos orixás, [...], nem nada existe ou pode existir. Daí a importância fundamental da preservação do espaço para a continuidade da manifestação religiosa.” (Sant’Anna, 2003, p. 9).

O Terreiro Ilê Alaketu, da tradição Ketu, instalou-se na Rua Antonio Batistini no começo da década de 1970. Ainda no final dos anos de 1960, Pai Pérsio esteve no local acompanhado de seu mestre Pai Nezinho e este lhe disse: “Você vai comprar este terreno, conforme a vontade de Xangô”. Desde então, Pai Pérsio, que havia iniciado seus primeiros discípulos por volta de 1968, permaneceu no Batistini formando gente que ali está há três ou quatro gerações.

Segundo contam, Pai Pérsio nasceu de uma mãe já idosa, que não mais poderia ter filhos. Ligados ao espiritismo, seus pais receberam a revelação de que a mãe engravidaria mesmo na menopausa e daria à luz seu 12º filho. Por ser o de número 12, Pérsio nasceu sob o orixá Xangô.

Pérsio foi iniciado por Pai Nezinho de Muritiba/BA e por Mãe Menininha³⁷ do Gantois/Salvador/BA. Assim, tornou-se conhecido pela formação sólida que recebeu e pela forma especial com que seguia os rituais e tocava adiante os conhecimentos na iniciação de seguidores que, na sua maioria, mantêm-se no candomblé. Em São Bernardo do Campo, Pai Pérsio esteve instalado em outros locais antes desta “Roça”, como na Rua Caçador, na Vila Guilherme, e numa chácara na Rua dos Vianas.

No começo da “Roça” do Ilê Alaketu, a região do Batistini tinha ocupação rarefeita. Portanto, sua comunidade viveu as últimas quatro décadas lutando com as vicissitudes de estar distante da área central da cidade. Muitos se lembram de que Pai Pérsio organizava os cul-

tos ao longo da semana restringido pela pouca disponibilidade dos dois ônibus públicos diários que traziam e levavam ao centro de São Bernardo. Além disso, consideraram grandes vitórias a isenção do IPTU, conseguida após dez anos de luta, a chegada do asfalto e da Rodovia Imigrantes, que facilitou o acesso ao terreiro para os que vinham da capital.

Hoje, depois de permanecer fechado por um ano em virtude do luto pela morte de Pai Pérsio aos 62 anos de idade, em dezembro de 2010, o Ilê Alaketu é administrado pelos pais de santo Giba e Carlos e pela mãe de santo Luizinha, que passam a semana na “Roça”, rearranjando suas instalações com a ajuda de dois funcionários que ali também residem. Encontra-se em fase de montagem, mas já aberto à visitação, um Memorial do Pai Pérsio de Xangô, onde estão expostos objetos e vestuário de culto usados por ele, bem como fotografias, documentos em papel e mobiliário.

Mesmo sem atividades assistenciais (que pretendem implantar em breve), as lideranças do Ilê Alaketu comemoram-se pelo reconhecimento que têm obtido nos últimos tempos da parte de algumas das casas mais respeitadas da nação Ketu no país (como o Gantois, o Aşé Oxumaré e o Aşé Ilê Obá). Têm sido convidados para muitas festas e obrigações nessas casas, onde são bem recebidos a ponto de ouvirem: “é como se Pai Pérsio mesmo estivesse presente”, o que indica que têm honrado o conhecimento que receberam e têm se mantido à altura da linhagem formada pelo grande babalorixá que foi Pérsio.

Como se vê, o Terreiro Ilê Alaketu, além de ser, como todos os demais terreiros de candomblé do país, um lugar de preservação da memória dos afrodescendentes, é também, por seu tamanho, pelo porte e pela tradição de que descende, uma das casas representativas das grandes linhagens da nação Ketu, integrando a constelação dos herdeiros dos grandes babalorixás e ialorixás brasileiros do século xx.

2. Documentos, referências e representações do bem:

[Nesta parte da Ficha, consta uma lista de dez itens os quais foram anexados ao Inventário ou teve suas fontes indicadas: três cópias de certidões de cartório de registro de imóveis – que atestam a propriedade do terreno em nome de Pai Pérsio de 1969 até 2003, quando

37. Na verdade, trata-se de Mãe Simplícia. Pai Pérsio viria a se tornar filho de Mãe Menininha após a morte de Seu Nezinho, em 1973.

este vendeu-o ao Ilê Alaketu; quatro referências bibliográficas utilizadas para a elaboração do histórico (Prandi, 2001; Sant’Anna, 2003; Silva, 2001; Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, 2012); dois conjuntos de fotos do acervo do Memorial Tatá Pérsio – composto por objetos pertencentes ao sacerdote: vestuário, peças litúrgicas e mobiliário – e de um álbum de fotografias e de recortes de jornal registrando cerimônias, encontros e eventos dos quais ele participou.]

3. Informações complementares:

Algo que não pode ser apreendido pela documentação passou-se entre a certidão municipal de 1969 que atesta a compra do terreno de 2.583 m² por Pérsio e a escritura de venda de 1981, quando Pérsio aparece como comprador de terreno que era de propriedade de Antonio José da Silva e sua mulher. Provavelmente, embora Pérsio tivesse pago pelo terreno cerca de uma década antes, houve uma transmissão de propriedade entre o primeiro vendedor e o segundo sem que tivesse ocorrido, de fato, nova venda.

Para que pudessem se manter em realidade social e política que lhes era hostil (os terreiros de candomblé foram proibidos até a década de 1930), as religiões de matriz africana associaram-se com a religião católica e fizeram alianças com “personalidades influentes da sociedade que apoiavam e protegiam os terreiros” (Renato Silveira *apud* Sant’Anna, 2003, p. 8).

“Embora o candomblé e outras religiões de origem africana sejam de formação recente, aqui constituídas somente depois das primeiras décadas do século XIX, as datas de fundação dos terreiros, assim como as que marcam os reinados de sucessivas mães e pais de santo no início, são desconhecidas. Seus nomes são bem lembrados e seus feitos são cantados e festejados nas cerimônias que louvam os antigos fundadores [...], mas nada de datas” (Prandi, 2001, p. 48). No caso do Ilê Alaketu, como surgiu da compra do terreno em que se encontra, é possível datar e ter documentada sua origem.

Os líderes do Ilê Alaketu não gostariam que papéis, gravações sonoras e fílmicas que guardam alguns dos registros do “conhecimento” fossem tombados. No seu entendimento, tais documentos não podem jamais estar sob a custódia de qualquer outra pessoa ou instituição.

A ideia do tombamento foi lançada no Baetão, numa Festa de Ogum, com a presença do Prefeito Luiz Marinho.

Para estar de acordo com a natureza das atividades que se realizam num terreiro, os instrumentos jurídicos de sua proteção devem atender à preservação física incondicional dos elementos sacralizados (muitas vezes enterrados), e não dos espaços construídos em seu entorno, além dos objetos que compõem o Memorial de Pai Pérsio. Nesse sentido, para se manter viva, uma Roça requer melhoramentos constantes, na medida de seus recursos, seja nas Casas de Orixás, nos locais de preparo de alimentos, nos quartos reservados para as visitas etc.

Giba, Carlos e Luizinha atentaram para o fato de que, pensando na preservação do terreiro para um futuro distante, consideram importante que este seja mantido como pertencente à tradição Ketu. Isto é, se porventura seus conhecimentos se perderem e alguma ruptura obrigar ao fim de sua linhagem por ali, não se trata apenas de manter aquele espaço como terreiro, mas de mantê-lo como um terreiro da nação Ketu.

4. Relatório de atividades:

Busca de documentos na Seção de Patrimônio (nov./2012 a mar./2013); busca de documentos na Seção de Pesquisa e Documentação (nov./2012 a mar./2013); Visita ao local com entrevistas e registro fotográfico (28/02/2013); consulta à legislação, às orientações federais e à bibliografia afeita à temática da proteção das tradições de matriz africana (jan./2013 a mar./2013). Responsáveis: Lucília/Gustavo.

Ficha 3 – Descrição do bem

1. Planta de Implantação:

- Imagem aérea do bem feita a partir do Google Earth (mai/2013).
- Uso original e atual: religioso.
- Data da construção: década de 1970.
- Tipologia do terreno: acidentado.
- Planta esquemática: A imagem discrimina de forma esquemática onde se localizam os locais sagrados dentro do terreiro. Esses locais se dividem em dois grupos: os naturais, representados em verde, e os consagrados pelos rituais do candomblé (axés), representados em vermelho.

- Conjunto de vinte e quatro (24) fotografias desses locais.

2. Caracterização física/estrutural do bem:

“O terreiro se caracteriza num bem bastante particular. Localizado num amplo terreno, tendo ao fundo uma pequena colina, o terreiro se organiza em torno de um pátio central para o qual estão voltados o amplo baracão onde ocorrem as festas e os principais rituais religiosos, a casa e a fogueira de Xangô, o Memorial de Pai Pérsio e a capela.

Complementam sua organização espacial uma série de construções, especialmente Casas de Orixás, vielas e caminhos orbitando em torno desta ‘praça central’.

Essa configuração espacial caracteriza o terreiro como uma pequena cidadela, onde os vários rituais e atividades vão conformando o espaço físico de forma orgânica conforme suas necessidades.

Os únicos elementos imutáveis nessa configuração espacial são os locais sagrados, em cujo centro simbólico está enterrado o axé – conjunto de objetos e material orgânico que representa e fixa a força divina, sem a qual não se dá a comunicação com o mundo dos orixás.

Esse é o aspecto que torna o tombamento do terreiro um caso bastante particular. O que incondicionalmente deve ser preservado no terreiro são esses elementos sagrados (axés) e o local preciso em que se localizam.

Nesse sentido, não são as construções físicas que abrigam os diversos axés existentes (Casas de Orixás), ou mesmo as outras atividades desenvolvidas no terreiro, que devem ser preservadas. Muito pelo contrário, estas devem poder ser alteradas, aumentadas ou diminuídas, ou mesmo reconstruídas, de acordo com as necessidades dos ritos religiosos e a fim de manter viva as atividades que se realizam no terreiro.

A preservação incondicional, portanto, diz respeito aos elementos imutáveis de um terreiro que são aqueles constituídos pelos locais sagrados.

A imagem com a planta esquemática do terreiro identifica e localiza onde se encontram esses locais sagrados, que deverão ser objetos de tombamento”.

Relatório de atividades: “Levantamento documental nos seguintes órgãos: Arquivo Central de São Bernardo do Campo, Secretarias Municipais de São Bernardo

do Campo, Museu de Santo André, EADECO – Departamento de desenhos e cópias da Prefeitura de Santo André (out e nov/2012). Visita (mai/2013). Responsáveis: Claudio/Joana”.

Ficha 4 – Recomendações

1. Recomendação: “Tombar”

2. Justificativa:

“O terreiro Ilê-Alaketu constitui-se em um dos únicos bens examinados neste inventário que combinam a preservação da memória com as práticas culturais a ela vinculadas. Além disso, o bem em questão é vestígio e continuidade da presença dos afrodescendentes na cidade, um dos grupos formadores da sociedade são bernardense.

Desse modo, o bem atende ao indicado pela Constituição de 1988 no seu Artigo 216: ‘Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]’.

Nossa lei maior aponta o que deve ser protegido no campo cultural desses grupos formadores da sociedade: aquilo que lhes serve de referência também no presente, ou seja, suas referências para a identidade e para a ação, não apenas para a memória. Trata-se, portanto, de proteger o que existe e é significativo para esses grupos hoje, ajudá-los a manter certas práticas que não têm forças para resistir diante da força avassaladora da homogeneização promovida pela indústria cultural. Mais ainda, trata-se de garantir que as medidas de proteção oficial qualifiquem esses modos de vida e reconheçam o valor de sua existência no mundo contemporâneo.

O bem cultural, além de ser um lugar de preservação da memória dos afrodescendentes, como todos os demais terreiros de candomblé do país, é também, por seu tamanho, pelo porte e pela tradição de que descende, uma das casas representativas das grandes linhagens da nação Ketu, integrando a constelação dos herdeiros dos grandes babalorixás e ialorixás brasileiros do século xx”.

3. Detalhamento:

“Conforme descrito nas Fichas 1, 2 e 3, o tombamento recomendado se refere ao perímetro do lote, aos lo-

cais sagrados e, ainda, aos objetos, documentos e fotografias do Memorial do Pai Pérsio.

Os líderes do Ilê Alaketu não gostariam que papéis, gravações sonoras e fílmicas que guardam alguns dos registros do ‘conhecimento’ fossem tombados. No seu entendimento, tais documentos não podem jamais estar sob custódia de qualquer outra pessoa ou instituição”.

4. Sugestão de outras ações de proteção:

“Promover a divulgação das práticas do Terreiro nas instituições de ensino, como parte do cumprimento da Lei 10.639/03, que obriga o ensino de história da cultura afro-brasileira. Conhecer as pessoas e as práticas de um terreiro de candomblé contribuiria para fomentar

entre as crianças e jovens de São Bernardo do Campo uma cultura de tolerância, de respeito à diversidade.

Acordo selado sob a Prefeitura Municipal (no espírito do instrumento de ‘chancela’) poderia agregar diversos agentes (Secretaria da Educação, unidades escolares específicas, movimentos negros etc.) para garantir o apontado acima”.

5. Outras sugestões e observações:

“Líderes do terreiro atentaram para o fato de que, pensando na preservação do terreiro para um futuro distante, consideram importante que este seja mantido como pertencente à tradição Ketu”.



1. Pátio de entrada, fachada do barracão (2012).
2. Busto de Pai Pérsio (2017).
3. Barracão (2017).



4. Memorial Tatá Pêrsio (2017).
 5. Xangô em Pai Pêrsio (2010).
 6. Procissão de Adê Baiani.
 7. Oxum em Mãe Dani sendo conduzida por Mãe Luízinha (2007).



8, 9, 10. Os atuais dirigentes do Ilê: Mãe Dani, Mãe Luízinha, Mãe Gui, Pai Carlinhos e Pai Giba (2016).

Créditos: Pindorama Arquitetura (1); Vagner Gonçalves (2, 4); Adda Alessandra Piva Ungaretti (3); Roderick Steel (5, 6, 7, 10); Acervo da Casa (8, 9).

6 ILÊ OLÁ OMI AŞÉ OPÔ ARÀKÀ (AXÉ ALVARENGA)



INFORMAÇÕES PRELIMINARES

O pedido de tombamento do Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà (Axé Alvarenga) como patrimônio material e de registro como bem imaterial foi feito em 23 de maio de 2016 por Pai Karlito de Oxumarê (Carlos Maciel Júnior), fundador da casa, ao lado de sua mãe, Carmen de Oxum (Carmen de Melo Maciel), e de seu irmão, Baba Cláudio de Oxum (Cláudio Maciel), em ofício endereçado ao secretário de cultura e educação de São Bernardo do Campo, Osvaldo Oliveira Neto.

Em 22 de junho de 2016, o pedido foi reiterado por outro ofício, desta vez assinado por Mãe Carmen, seus dois filhos mencionados anteriormente e este autor, Vagner Gonçalves da Silva, que organizou o laudo antropológico anexado à solicitação¹.

Em 30 de julho de 2016, a comunidade recebeu notificação da Secretaria de Cultura e do Conselho Municipal de Patrimônio Histórico e Cultural (Compahc) informando que o bem havia sido tombado provisoriamente, o que marcava o início da fase de aprofundamento do estudo e instrução do processo, necessária para subsidiar a decisão final do Conselho. De qualquer forma, o tombamento provisório já demonstrava o interesse na preservação, conforme se vê na justificativa a seguir:

O tombamento do bem acima descrito deve-se ao interesse em preservá-lo como patrimônio cultural do município, cuja importância será analisada pela instrução do processo e decisão final do Conselho, mas preliminarmente pelo que segue:

O exemplar representa parte do legado histórico e cultural das populações afro-brasileiras na formação da sociedade

nacional. A comunidade do Ilê Olá existe desde 1976, quando Mãe Carmen fundou seu primeiro templo na capital de São Paulo; em São Bernardo do Campo, o Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà foi inaugurado em 1996 e, por suas características geográficas, físicas e práticas sagradas, demonstra a vitalidade das tradições religiosas afro-brasileiras na vida contemporânea².

Para instruir o processo, ocorreu em 3 de novembro de 2016 uma visita técnica dos representantes do Compahc ao Ilê Olá, com o objetivo de conhecer a comunidade e visitar os espaços do terreiro. Sobre essa reunião, os membros do Grupo de Trabalho (GT) encarregado do processo produziram o relatório que segue:

No dia 3 de novembro de 2016, às 10h00, reuniram-se nas dependências do Ilê Olá Aşé Opô Aràkà (Axé Alvarenga), localizado na Alameda dos Pinheiros, 270, Jardim Porto Novo, os representantes da SC 221: Flávio Augusto de Campos (conselheiro), Neusa Maria Pereira Borges (membro do GT), Wilson Yassumassa Sato; os conselheiros do Compahc (integrantes do GT): Clea Campi Mônaco, Anna Carolina Rocha Soares, Maurício Tadeu Nosé; membros da comunidade religiosa: Carmen de Melo Maciel, Carlos Maciel Júnior, Cláudio H. de Melo Maciel; antropólogo: Vagner Gonçalves da Silva, para o relato do antropólogo, professor da Universidade de São Paulo e pesquisador das religiões afro-brasileiras.

O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, autor do laudo antropológico que subsidia a solicitação de tombamento do terreiro de candomblé, enfatizou que o mesmo foi elaborado numa parceria entre agentes religiosos e acadêmicos, com grande participação de seus dirigentes máximos, Mãe Carmen de Oxum, Pai Karlito de Oxumarê e Baba Cláudio de Oxum (sacerdotes líderes e fundadores do Ilê Olá; detentores de conhecimentos tradicionais das religiões afro-brasileiras), bem como dos diversos membros daquela comunidade, como por exemplo, babalossaim Jonathan de Oxalá, que, du-

1. Laudo, p. 27-160, do Processo Compahc SB 040419/2016-97. Além do laudo, foi anexada ao processo uma apostila de um curso sobre folhas sagradas ministrado no Ilê (p. 6-23).

2. Processo Compahc SB 040419/2016-97, p. 24.

rante a reunião, revelou ser grande conhecedor de folhas cultuadas no Ilê, imprescindíveis para a prática do candomblé;

Ressaltou que uma característica daquela comunidade religiosa diz respeito ao fato de tratar-se de um local que não é somente um espaço de culto, mas que é também residência da família de Mãe Carmen, ou seja, lá habitam os seus filhos, noras e netos. Neste sentido, disse ele, o Ilê reproduz o formato dos egbes de origem iorubá. O que significa que os orixás habitam o cotidiano das pessoas que moram naquele espaço;

No município de São Bernardo do Campo, o Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà foi inaugurado em 1996, mas a comunidade do Ilê Olá existe desde 1976, quando Mãe Carmen fundou o seu primeiro templo na capital de São Paulo;

O fato de o terreno situar-se numa área de aproximadamente 5.000 metros quadrados de intensa vegetação nativa e à margem da Represa Billings também é um fator importantíssimo, pois, para a prática do culto, folhas e água são elementos imprescindíveis;

É comum atender solicitações de sacerdotes de outros terreiros, que não possuem os elementos que há naquele local, uma vez que, cada vez mais, as casas de candomblé estão em áreas onde há escassez de verde água;

Além da ação religiosa, há de se destacar o papel político cultural na divulgação e preservação das tradições por meio da realização de seminários, oficinas, entre outras ações que visam ampliar o conhecimento sobre aspectos do culto aos orixás. Também ressaltou que lá há mais de duas dezenas de painéis pintados pelos babalorixás Karlito e Cláudio, com suas interpretações visuais sobre os orixás;

É grande a preocupação com as consequências que poderão advir com o visível crescimento populacional naquela região, que, no ano de 1996, ocasião em que o terreiro foi inaugurado, possuía poucas moradias no entorno. Nos dias de hoje, contudo, muitas são as moradias vizinhas ao Ilê, cujos moradores nem sempre compreendem e valorizam as práticas desta importante comunidade religiosa de matriz africana.

O antropólogo considera o tombamento uma estratégia pública do estado que reconhece e apoia o legado de uma religião de matriz africana e, assim, contribui para a sua manutenção e reprodução;

Recomenda que a ação do poder público não fique apenas e tão somente ao tombamento, mas, também, que as secretarias de educação e cultura somem esforços no sentido de promover ações educativas nas escolas, pois tais ações possibi-

litam o conhecimento, a valorização e, o mais importante, a contribuição para o fim da intolerância religiosa, que afeta enormemente os praticantes de religiões de matrizes africanas;

Considerando os apontamentos deste relatório, o GT recomenda a este órgão municipal o tombamento da comunidade religiosa Ilê Olá Aşé Opô Aràkà como patrimônio material e registro como bem imaterial da cultura religiosa de matriz africana em São Bernardo do Campo.

(Assinam: Anna Carolina Rocha Soares, Cléa Campi Monaco, Flávio Augusto de Campos, Neusa Borges, Maurício Nosé e Simone Scifoni)³

O tombamento do terreiro finalmente entrou na pauta de discussão (item 3.3.) da 193ª reunião ordinária do Compahc, realizada em 9 de novembro de 2016. Na ocasião, o relatório mencionado anteriormente foi lido, e a documentação do processo, avaliada, conforme consta na ata:

Terreiro Ilê Olá Aşé Opô Aràkà. (relatório GT) Flávio leu o relatório (anexo) que propõe o tombamento da área e registro da prática. Simone disse que a lei não prevê registro, apenas tombamento. O local deverá ser tombado como suporte da prática religiosa. Maurício lembrou que na visita realizada foi mostrado um entroncamento na via que dá acesso ao terreiro e que é uma área sagrada, devendo, portanto, ser tombado também. Cléa leu o estudo de tombamento do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (página 20), onde cita o entroncamento e árvores que ficam fora do lote do terreno. Em votação, por unanimidade, foi deliberado pelo tombamento. Na notificação deverá constar: *o tombamento reconhece o valor cultural da manifestação imaterial; o tombamento é do suporte físico da manifestação imaterial e, portanto, inclui o lote da casa do Candomblé e os elementos internos necessários à realização da prática, o entroncamento (Estrada do Acampamento – continuação da Estrada do Alvarenga – de onde se origina a Alameda dos Pinheiros – endereço do terreiro) que é o portal de entrada e o trecho da via pública (cerca de 300 m) que conecta ambos; o tombamento garante a produção das condições de reprodução da manifestação imaterial.* Será solicitada à SPU o georreferenciamento dos pontos citados no estudo para definição de área envoltória.⁴

3. *Ibid.*, p. 163.

4. *Ibid.*, p. 161.

A comunidade foi então notificada do tombamento definitivo estabelecendo-se o prazo legal de quinze dias para contestação, o que não ocorreu⁵. A resolução de tombamento foi assinada pelo presidente do Compahc em 2 de dezembro de 2016⁶, nos termos da notificação sugerida na ata citada, ou seja, na descrição do bem tombado e do perímetro tombado (área envoltória) constaram “o lote da casa do candomblé e os elementos internos necessários à prática; o entroncamento [...] que é o portal de entrada e o trecho da via pública (300 m) que conecta ambos”⁷.

Como veremos adiante, nesse entroncamento (Praça Cittaduale), existem árvores consagradas e um assentamento do orixá Exu que são saudados pela comunidade, promovendo a interligação ritual entre o espaço do Ilê e o espaço divinizado externo. Talvez esse tenha sido o segundo tombamento no Brasil que reconheceu a importância de um assentamento dessa divindade em espaço público⁸.

Em 16 de fevereiro de 2017, a comunidade solicitou junto ao Condephaat o tombamento em nível estadual. O processo⁹ tramitou junto a outros pedidos de mesma natureza, tendo sido homologado em 2019, como veremos no capítulo 9.

O laudo antropológico reproduzido a seguir integrou os dois processos. Não se trata, entretanto, de uma versão *ipsis litteris*, pois para efeito desta publicação foram necessárias algumas adequações, como atualizações e padronizações estilísticas, edição profissional do mapa da Casa e de outros gráficos, supressão do conjunto de 92 fotos e de algumas imagens de apoio, como o anexo contendo cartazes de atividades realizadas de divulgação e reprodução do saber tradicional e memória religiosa etc. Na época de sua elaboração, o autor do livro desenvolvia com os membros da família de santo da Casa pesquisas sobre o orixá Exu, levado por uma

filha desse orixá, Maria Anizeu. Esse laudo, como os demais aqui apresentados, ainda que organizado e assinado por mim, é uma produção coletiva, como registrado na introdução a seguir.

ILÊ OLÁ OMI AŞÉ OPÔ ARÀKÀ – ENTRE A ÁGUA E O ARCO-ÍRIS

Introdução

Este laudo antropológico tem por objetivo subsidiar o pedido de tombamento da comunidade tradicional Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà como patrimônio material e registro como bem imaterial da cultura religiosa de matriz africana junto ao Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural (Compahc) de São Bernardo do Campo.

Foi elaborado numa parceria entre agentes religiosos e acadêmicos com a intensa participação de seus dirigentes: Mãe Carmen de Oxum, Pai Karlito de Oxumarê e Baba Cláudio de Oxum (sacerdotes líderes e fundadores do Ilê Olá; detentores de conhecimentos tradicionais das religiões afro-brasileiras); e dos diversos membros desta comunidade (babalossaim Jonathan de Oxalá, Iyatônã Maria de Exu, Iyaegbe Andrea de Oxa-guiã, bale axé Marcelo Anicki Berteli, entre outros). No plano acadêmico, contou com a participação de Roderick Steel (cineasta, fotógrafo e mestre em Meios e Processos Audiovisuais pela ECA-USP, pesquisador deste terreiro há cerca de 20 anos); Roberto Antiga (aluno de iniciação científica da USP) e Vagner Gonçalves da Silva, antropólogo, professor da Universidade de São Paulo e pesquisador das religiões afro-brasileiras. Coube a este pesquisador redigir e assinar o laudo que se segue a partir de uma metodologia de pesquisa baseada em:

5. *Ibid.*, p. 171.

6. *Ibid.*, p. 185.

7. *Ibid.* Houve a publicação de uma ementa com o mesmo texto da notificação no jornal oficial da cidade (*Notícias do Município*, edição 1910, de 2 dez. 2016, p. 22).

8. O tombamento do Mercado Público de Porto Alegre incluiu também o assentamento de Bara (Exu) existente no cruzamento central de suas quatro alamedas internas.

9. Processo Condephaat n. 01223/17. Veja laudo, p. 4-137.

1. Entrevistas com roteiro semidirigido realizadas com os dirigentes e alguns membros da comunidade.
2. Observação de campo das cerimônias ocorridas no período da elaboração deste laudo, entre dezembro de 2015 e maio de 2016.
3. Gravação de um documentário audiovisual sobre os significados dos espaços sagrados, as cerimônias neles realizadas e depoimentos dos filhos da casa.

4. Pesquisa documental a partir do acervo de material audiovisual coletado por Roderick Steel;
5. Pesquisa documental a partir dos acervos pessoais (fotos, apostilas, notícias de jornais etc.) dos membros da comunidade que atestam seu desenvolvimento;
6. Identificação e medição das edificações para elaboração de uma planta baixa em escala 1:200 contendo os principais pontos de culto e residência da comunidade;
7. Consulta à bibliografia existente sobre o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras em geral e, especialmente, em São Paulo.

As justificativas para a solicitação de tombamento baseiam-se nos seguintes argumentos:

As políticas públicas nas últimas décadas vêm reconhecendo o legado histórico e cultural das populações afro-brasileiras na formação da sociedade nacional. Fazem parte desse legado as religiosidades de origem africana que se mantiveram resistentes no Brasil mesmo sob as condições adversas da escravidão, da perseguição policial, do preconceito cultural e, mais recentemente, da intolerância religiosa. Acreditamos que o tombamento como patrimônio material e o registro como bem imaterial da história, o conhecimento e a memória desta importante comunidade religiosa de matriz africana em São Bernardo do Campo fazem parte da estratégia pública do estado de dimensionar, reconhecer e apoiar o legado afro-brasileiro, contribuindo para a sua manutenção e reprodução.

Nos templos afro-brasileiros (conhecidos como ilês, roças, abassas, terreiros, territórios tradicionais de matriz africana entre outras nomenclaturas), desenvolveu-se o culto aos deuses de origem africana por meio da sacralização de espaços e presença de cantos, rezas, toques, indumentária, danças, culinária, gestos, valores morais e espirituais. A comunidade do Ilê Olá existe desde 1976, quando Mãe Carmen fundou seu primeiro templo na capital de São Paulo. No município de São Bernardo do Campo, o Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà, inaugurado em 1996 por Mãe Carmen de Oxum e seus filhos consanguíneos, Karlito de Oxumarê e Cláudio de Oxum, por suas características geográficas, físicas e práticas sagradas, demonstra a vitalidade das tradições religiosas afro-brasileiras na vida contemporânea. O ter-

reiro situa-se numa área de aproximadamente 5.000 m² de intensa vegetação nativa e à margem da represa Billings. Nesse espaço, foram construídas todas as edificações necessárias e importantes ao culto dos orixás, voduns e ancestrais, como o barracão das festas públicas, os quartos de recolhimentos para as iniciações, os quartos de banhos propiciatórios e cerca de quinze templos (casas) específicos aos cerca de vinte orixás e voduns¹⁰ cultuados. Preserva em seu interior uma rica vegetação original e especialmente cultivada, composta por árvores e plantas de uso religioso, ao redor das quais encontram-se mais de uma dezena de altares (assentamentos feitos ao pé de árvores sagradas), onde se fazem inúmeras cerimônias dedicadas a deuses como Iroco, Xangô, Obaluaiê etc. A visão de mundo do terreiro não se restringe ao espaço físico-geográfico onde se instalou. Ao contrário, “contamina” o entorno, como o entroncamento de estrada que leva ao terreiro e onde se realizam ritos em homenagens a Exu e Ogum, orixás dos caminhos. O espaço escolhido para a fixação do terreiro, por conter matas, lago e outras referências ecológicas, permitiu que o culto aos orixás se desenvolvesse nele ressaltando a associação existente entre a energia vital (axé) dos orixás e esses espaços. Essa é uma situação privilegiada, raramente encontrada na maioria dos templos situados na área metropolitana da Grande São Paulo.

O Ilê não é somente um espaço de culto. Nele também reside a família consanguínea de Mãe Carmen, composta por filhos, noras e netos. Nesse sentido, o Ilê reproduz o formato dos *compounds* ou *egbes* de origem iorubá nos quais os laços de parentesco consanguíneo se sobrepõem aos de parentesco mítico-religioso formados por meio das iniciações. Dessa forma, é uma comunidade que rompe a clássica divisão ocidental entre sagrado e profano presente nas religiões monoteístas. Os orixás habitam o cotidiano das pessoas que habitam aquele espaço como uma presença constante orientando as mínimas ações do dia a dia.

10. Orixás e voduns são os termos genéricos pelos quais ficaram conhecidas as divindades de origem africana dos grupos étnicos iorubá e fon-ewe, respectivamente, cujo culto no Brasil iniciou-se com a vinda forçada dos africanos por conta da escravidão e posteriormente com o intercâmbio espontâneo de religiosos entre as duas margens do oceano Atlântico.

Além da ação religiosa propriamente dita de atendimento aos membros de sua comunidade e aos que a procuram, o Ilê Olá exerce um importante papel político e cultural na divulgação, reprodução e preservação do conhecimento tradicional por meio da realização de seminários e oficinas nos quais são debatidos aspectos do culto aos orixás, como o conhecimento sobre folhas sagradas. O terreiro apresenta, ainda, mais de duas dezenas de painéis pintados pelos babalorixás Karlito e Cláudio com suas interpretações visuais sobre os orixás. A atuação política de Mãe Carmen, pai Karlito e Baba Cláudio junto aos grupos de defesa das religiões de matriz africana também tem sido constante e importante na construção de um diálogo inter-religioso e na garantia dos direitos à liberdade religiosa.

Organização socioespacial da comunidade

Histórico de formação

A atual ialorixá Carmen de Melo Maciel nasceu em 1952 em Curvelo, Minas Gerais. Migrou para São Paulo ainda criança. Vinda de uma família sem muitos recursos financeiros, começou a trabalhar aos doze anos para ajudar em casa. Em sua adolescência, conheceu a umbanda, que na época era a prática de origem africana majoritária em São Paulo. No início da década de 1970, com o crescimento do candomblé, vindo principalmente com os migrantes das cidades do Nordeste, iniciou sua vida religiosa com a ialorixá Cleide de Oxum, da nação nagô (egba), do Recife. Foi iniciada para Oxum e logo depois recebeu o posto de iakekere, assumindo as responsabilidades do cargo.

Nesse período, já havia casado e começado a constituir família. Frequentou o terreiro de Mãe Cleide por alguns anos até receber obrigação de sete anos (decá). Durante as frequentes viagens de sua mãe para Recife, ficava responsável pela comunidade. Quando sua mãe partiu definitivamente para esta cidade, Mãe Carmen tornou-se a mãe de santo efetiva do grupo. Dessa forma, começou sua carreira de ialorixá. Para acomodar os assentamentos dela e de seus irmãos de santo, que se tornaram seus filhos, alugou um cômodo no bairro de Cidade Ademar (Rua Rachel, s/n), onde iniciou sua primeira iaô, Rosângela de Iemanjá. Com o passar do tempo, alugou dois cômodos onde pôde dar prosseguimento

às iniciações e realizar os toques para os orixás e caboclos. Na década de 1980, separada do marido que não aceitava sua religião, transferiu-se com seus filhos para o Jardim Luso. Nesse bairro reabriu seu terreiro, mas devido às más condições financeiras, mudou-se para o Jardim Scaff, na região sul de São Paulo, onde passou a atender por meio de jogo de búzios, mas sem abrir um terreiro. Já estabilizada, mudou-se para o bairro de Pedreiras, em Santo Amaro, onde alugou uma casa e construiu um barracão nos fundos para tocar candomblé. Nesse período, fez amizade com Pai Francelino de Xapanã, iniciado no tambor de mina, e Pai Wilson de Logunedé, da nação bossi alaketo (neto de Pai Bobó, considerado o fundador dessa nação). Por volta de 1985, voltou para Cidade Ademar, restabelecendo seu terreiro na casa própria que possuía desde a época de seu casamento. Realizou nessa casa a obrigação de catorze anos com Pai Wilson, mudando assim para a nação queto.

Nessa casa permaneceu até 1996, ampliando sua família de santo e sendo assessorada por seu filho primogênito, Karlito de Oxumarê (Carlos Maciel Jr.), que também fora iniciado por Mãe Cleide (no nagô) e com Pai Wilson recebera iniciação da nação de queto. Com a morte de Pai Wilson, Mãe Carmen tirou a mão de vume (transferiu sua filiação) com Pai Pérsio de Xangô, iniciado no terreiro de Oxumarê, em Salvador, e posteriormente tornado filho de Mãe Menininha do Gantois.

Em 1996, adquiriu junto com seu filho, Karlito, já babalorixá, um terreno no bairro de Alvarenga, em São Bernardo do Campo, às margens da represa Billings, onde fundaram o Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà. A casa, que já tinha Oxum como padroeira, passou a ficar também sob a proteção de Oxumarê, como se vê no próprio nome dado ao terreiro, cuja tradução aproximada do iorubá seria “Casa de honra das Águas de Oxum, força do poste sagrado que liga o céu e a terra de Oxumarê”.

Segundo Mãe Carmen e Pai Karlito, na compra do terreno houve a mão (ajuda) dos orixás. Eles já estavam praticamente desistindo da aquisição do imóvel, devido às condições de pagamento, quando a proprietária, Marianna Monteiro, soube que naquele terreno eles pretendiam construir um terreiro de candomblé. Acontece que a proprietária era filha de Duglas Teixeira Monteiro, professor da USP, estudioso da religião e amigo de Roger Bastide (1898-1974) e Pierre Verger (1902-1996),

famosos pesquisadores do candomblé. Sabendo disso, a proprietária procurou então facilitar as negociações de compra e venda.

No terreno íngreme com queda para a represa Billings e num espaço de vegetação abundante, a família de Mãe Carmen iniciou a construção das várias edificações necessárias ao culto aos orixás, como a casa de Exu, na entrada do terreno, os quartos de santo localizados nas laterais, roncós (quartos de reclusão para iniciação), dependências para hóspedes e altares externos aos pés das árvores.

Nesse período, no Ilê Olá foram iniciadas e tomaram obrigações cerca de 1500 pessoas. Muitas dessas com casas abertas, como por exemplo: “Ilê Axê Exu Biyi”, do babalorixá Beto de Exu (São Bernardo do Campo, SP); “Ilê Aşé Alade Omi Iyale”, do babalorixá Betinho de Oxum (Cotia, SP); “Ilê Aşé Odé Omi Jagun”, do babalorixá Alexandre de Omolu e Noris de Oxum (Jardim Mitsutani, SP); “Ilê Aşé Oloodô”, do babalorixá Evandro de Oxoguiã (Terra Preta, SP); “Ilê Aşé Omi Ewe Ajase e Caboco Folha Verde”, da ialorixá Shirley de Agué (Jardim Peri-Peri, SP); “Ilê Iya Omi Legebe Ita Ode”, da ialorixá Solange de Iemanjá e baba-

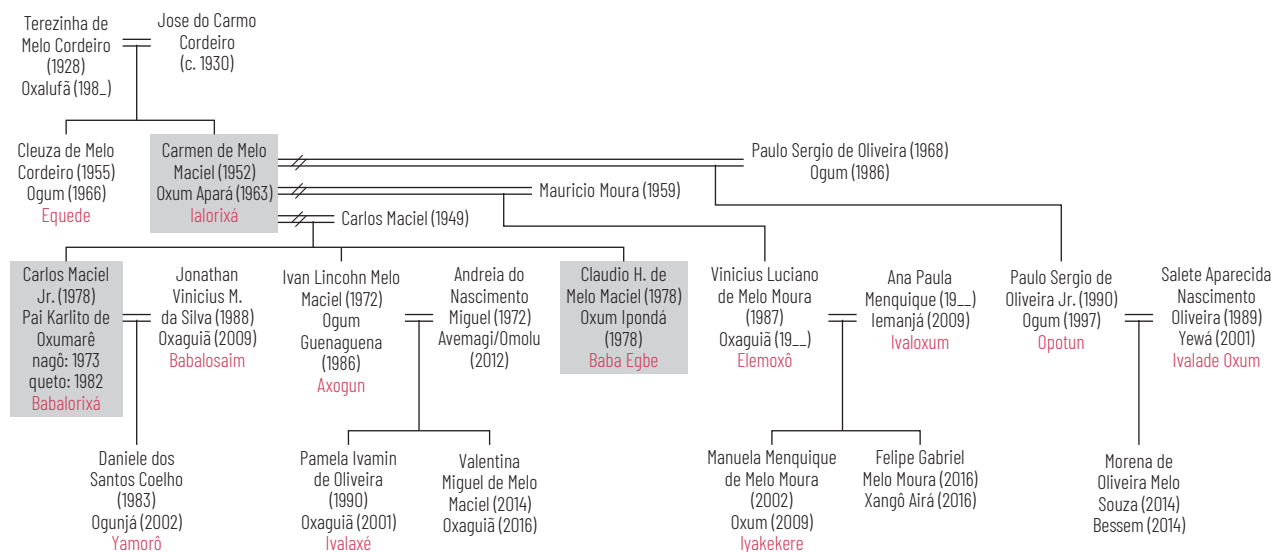
lorixá Gil (Campo Grande, MS); “Ilê Aşé Oxumarê Kola”, do babalorixá Dandula de Oxumarê (Carapicuíba, SP); “Ilê Omin Aşé Ade Opara”, da ialorixá Bidi de Oxum (Osasco, SP); Ilê Aşé Omi Nilá”, da ialorixá Marlene de Iemanjá (São Bernardo do Campo, SP), “Ilê Aşé Tobi Akoro”, do babalorixá Vinicius de Ogum (falecido) (bairro do Tucuruvi, SP), “Ilê Ade Oya Aşé Egbe Xango”, do babalorixá Obadeloju Vandickson de Xangô e ialorixá Oya Surê (Campo Grande, MS), “Ilê Aşé Alaketu Omo Oba Kenyn”, do babalorixá Arlindo de Ayará (São Bernardo do Campo, SP).

Estrutura hierárquica

A seguir está a relação dos cargos, sua função e o nome do atual ocupante no Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà.

- *Iyalorixá* (sacerdotisa ou mãe de santo, liderança que ocupa o cargo mais elevado da comunidade, responsável pelas iniciações e demais obrigações, pela condução das cerimônias em homenagens aos orixás e pelo jogo de búzios, principal meio de comunicação das pessoas com essas divindades): Carmen de Melo Maciel ou Mãe Carmen de Oxum;

Genealogia da família de Mãe Carmen



Nome (data de nascimento)

Legenda: Orixá ao qual foi iniciado (data de iniciação)

Cargo que ocupa na casa

- *Babalorixá* (sacerdote ou pai de santo, cujas funções e responsabilidades são as mesmas descritas anteriormente): Carlos Maciel Júnior ou Pai Karlito;
- *Iyaegbe* (Mãe conselheira da comunidade): Andreia Afonso;
- *Babaegbe* (Pai conselheiro da comunidade): Cláudio de Oxum;
- *Ivalaxé* (Mãe responsável pelo axé da casa): Pamela Iyamin de Oliveira;
- *Iyaefun* (Mãe responsável pela pintura feita sobre o corpo dos iniciados, nesse caso de efun [tinta branca], nas iniciações): Teresinha de Melo Cordeiro (em memória);
- *Ivakekere* (Mãe-pequena, a segunda na hierarquia responsável pela comunidade na ausência da liderança principal): Manuela Menquique de Melo Moura;
- *Iya Moiyoloye* (Responsável por todos os filhos com posto ou função): Vera Nunes;
- *Bale Olá* (Ministro da comunidade): Marcelo Bertelli;
- *Elemoso* (Posto/guardião da casa de Oxaguiã): Vinicius Luciano de Melo Moura;
- *Opotum Lolale* (Cargo de confiança, braço direito do sacerdote): Paulo Sérgio de Oliveira Júnior;
- *Omolojiye* (Filho que carrega a coroa da casa. Posto na Casa de Oiá): Felipe;
- *Assogba* (Posto/guardião da casa de Obaluaiê ou seu sacerdote supremo): Irineu;
- *Baba Mimokan* (Pai de bom coração da casa de Oxalá): Adriano dos Santos Pereira;
- *Onibode* (Aquele que está à frente da casa, o porteiro. Posto da Casa de Oxóssi): Hernando;
- *Iya Sije* (Responsável pela alimentação da comunidade): Gislene;
- *Iyamode* (Posto da casa de Oxóssi, mãe dos filhos de Oxóssi): Maria Inês de Moura;
- *Akakun Ode* (Responsável pelos bichos de Oxóssi): Roberto Giovane;
- *Ofaraxode* (Responsável pelas roupas e armamentos de Oxóssi): Flodoaldo;
- *Olode*: (Guardião da casa de Oxóssi): Anderson;
- *Eperin Lodê* (Responsável por parte dos sacrifícios da casa de Oxóssi): Fagner;
- *Iya Baomiodê* (Responsável pelas quartinhas do quarto de Oxóssi): Bianca;
- *Durochebe* (Cargo das rezas da casa): Isabel;
- *Iyadagan* (Mãe que auxilia a preparação das oferendas no rito do ipadê¹¹): Marilene Gentil de Melo;
- *Iya Temin* (Mãe que auxilia os iaôs): Noris;
- *Iyamoro* (Mãe que dança durante o padê segurando e levando a cuia com as oferendas de Exu): Daniele dos Santos Coelho;
- *Iya Pogan* (Acompanhante dos rituais do ipadê): Bidi;
- *Iya Ajimuda* (Auxiliar da iyamoro no rito do padê): Marina Tadeu de Paula;
- *Iya Kessi* (Responsável pelo bem-estar dos filhos durante o transe): Mércia;
- *Iya Dasse* (Acompanhante dos rituais do ipadê): Bárbara;
- *Duromoji* (Responsável pelas louvações de Omolu): Edcarlos (em memória);
- *Gan Ipe* (Assessor do pai de santo na tradição jeje. Responsável pelos orôs de Bessém): Kleber;
- *Balogun* (Principal pessoa responsável pela Casa de Ogum): José Marcos;
- *Otun Balogun* (Auxiliar do balogun e primeiro suplente ao cargo deste): Valdomiro;
- *Osi Balogun* (Auxiliar do balogun e segundo suplente ao cargo deste): Wesley;
- *Ologun* (Homem responsável pelas oferendas de Ogum): Kelvin;
- *Iya Monde* (Mãe responsável pela comunicação com os ancestrais no culto de Egungun): Silvana Tadeu de Paula;
- *Sobaloju* (Aquele que olha por todos os rituais): Ulisses;
- *Marotana* (Responsável pelos rituais dedicados às iabás Nanã e Oiá): Helena;
- *Abajimo* (Primeira pessoa auxiliar do pejiã): Alexandre;
- *Orobatin* (Responsável por todas as árvores sagradas): Guino;
- *Ofarere* (Responsável pelo canto e pela comunicação): Jéssica;
- *Iyabasse* (Mãe responsável pela cozinha do santo onde se preparam as oferendas): Flordinilce Miranda do Nascimento;
- *Babalosaniyn* (Pai responsável pelas folhas e ritos que as envolvem): Jonathan Vinicius Miranda da Silva;

11. Rito propiciatório dedicado principalmente a Exu e aos ancestrais.

- *Iyalosaniyn* (Mãe responsável pelas folhas e ritos que as envolvem): Shirley;
- *Iya Moiye ou Iyamayê* (Cargo de confiança auxiliar da Iyalasé): Maria José;
- *Iya Ojuroponda* (Mãe responsável pelos orôs de Oxum Iyepondá): Samanda;
- *Iya Tonan* (Posto na casa de Exu, responsável pelo caminho): Maria de Exu;
- *Iya Gbeni Xangô* (Posto na casa de Xangô): Virginia;
- *Iya Lode* (Posto na Casa de Oxum): Daniele (sacerdotisa do culto de Oxum);
- *Iya Niya* (Mãe das mães): Mãe Luizinha;
- *Aworo Oxun* (Responsável pelos ritos de orô de Oxum Opará): Carlinhos;
- *Da dan Jivi* (Responsável pelas imolações à Gbessem) Gilberto;
- *Oba Sorun* (Posto na Casa. Auxiliar do Ministro): Baba Evandro;
- *Ekebejo* (Equede de Oxumarê): Kelliane;
- *Akolaba* (Responsável pelo edun ará de Xangô): Marcilene;
- *Iyaroba* (Cuidadora dos axés de Xangô): Michele;
- *Ivaloxum* (Cuidadora dos axés de Oxum): Ana Paula Menquique;
- *Ivalade Oxum* (Responsável pela coroa e pelos objetos rituais de Oxum Iyepondá): Salete;
- *Babaloxun* (Cuidador dos axés de Oxum): Israel Alves;
- *Funfunlase* (Responsável pelo quarto de Oxalá): Paulo;
- *Omoro Dan Ejo* (Filho de confiança dos assentos de Oxumarê): Jorge Leonell;
- *Rum Rumbe* (Responsável pelo toque para a chamada de Oxumarê): Wilson de Oxóssi;
- *Rumbara* (Zelador dos atabaques de Bessém): Victor de Ogum;
- *Rumbasoque* (Zelador de todos os instrumentos de toque para Bessém): Marcio (em memória);
- *Agonovimaiwon* (Sacerdote responsável por toda água de Oxumarê): Vinícius de Ogun (em memória);
- *Omoniye* (Filho de dedicação para Casa): Valter;
- *Afoxun* (Posto na Casa de Oxum. Cuida dos segredos de Oxum): Paulo Jorge;
- *Asoju* (Posto na Casa de Xangô. Cuida dos segredos rituais de Oxum): Amaral;
- *Jumoke* (Posto na Casa de Oxóssi): Ever;
- *Ogotosun* (Responsável pelos segredos principais de Oxum): Marcelinho;
- *Iya Bamoja* (Responsável pelos axós, roupas e ojas da casa): Simone;
- *Doruba* (Responsável pelo ejé e todos os rituais que o envolvem): Cinthia;
- *Iya Tebexe* (Mãe responsável pelos cânticos aos orixás. Durante as festas, “puxa” – ou seja, faz o solo – as cantigas para os demais responderem. É também a porta-voz do orixá patrono da comunidade): Simone;
- *Iya Dowa* (Mãe responsável do rundemi, quarto sagrado de Bessém): Luciana Lokosi;
- *Otun Iyaefun* (Auxiliar da iyaefun e primeira suplente para o cargo desta): Priscila;
- *Osi Iyaefun* (Auxiliar da iyaefun e segunda suplente para o cargo desta): Daniele;
- *Equede* (Mulheres que não entram em transe e por isso são escolhidas pelos orixás para auxiliar em importantes tarefas do culto: no barracão, acolhem os orixás quando estes se manifestam nos seus filhos, vestindo-os e dançando com eles. São consideradas mães mesmo que não possam iniciar filhos): Lilian, Cleuza, Alessandra, Kelvia, Daniele;
- *Ogã* (Homens que não entram em transe e por isso são escolhidos pelos orixás para auxiliar em importantes tarefas do culto: realizar o sacrifício de animais, tocar atabaques, cuidar dos quartos de santo etc. São considerados pais mesmo que não possam iniciar filhos): Elton, Elvis, André Luiz de Andrade Paulino, André, Silvio, Keke, Cleber, Ivan, Marcos, William de Xangô, William de Oxalá;
- *Ogã Pejigã* (Responsável pelo peji, quarto onde se encontram os assentamentos dos orixás. Em geral, realiza os sacrifícios de animais sobre esses assentamentos e sobre os pontos de axé da casa, como a cumeeira): Antonio Carlos;
- *Ogã Axogun* (Responsável pelos sacrifícios de animais): Ivan Lincoln de Melo Maciel;
- *Ogã Lere* (Posto na Casa de Oxalufã): Fernando Elias;
- Postos Especiais:
 - » *Olowomoba* (Principal sacerdote da casa de Xangô): Babalorixá Jean;
 - » *Baba Agade Omi* (Pai de honra da coroa das águas): Babalorixá Valter;

- » *Abaniba* (Sacerdote respeitável entre os antigos): Megitó Dancy (em memória);
- » *Odun Kaiyo* (Aquele que traz a alegria à festa): Vandí.

Cartografia do sagrado

O Ilê Olá é uma casa de culto de matriz africana, de nação (modalidade de rito) nagô (queto) com influência de culto aos voduns (jeje), situada na alameda dos Pinheirais, n. 44, São Bernardo do Campo, num terreno de aproximadamente 5.000 m².

A estrutura espacial e religiosa da Casa pode ser dividida e descrita, apenas para fins explanatórios, como sendo composta por três classes de edificações. A primeira é formada por casas, pontos e altares dos deuses e ancestrais; a segunda envolve o barracão e os quartos de ritos (iniciação, bori etc.) e a terceira, as residências dos parentes consanguíneos e afins de Mãe Carmen. Vejamos cada uma delas e como se articulam entre si.

Moradas dos deuses: casas, pontos e altares dos deuses e ancestrais

É preciso inicialmente dizer que, embora possamos delimitar o Ilê Olá ao espaço físico-geográfico que ocupa no endereço citado, a visão cosmológica da comunidade ultrapassa esses limites. Isso porque os orixás são energias ou forças vitais da/na natureza e, portanto, “moram” em muitos espaços “dentro” e “fora” do terreiro propriamente dito. Assim, pode-se dizer que, se o terreiro é uma espécie de epicentro dessa visão de mundo, há outras “centralidades” a partir das quais podemos traçar alguns “limites ou regiões cosmológicas”. As forças que agem desses/nesses espaços não atuam separadamente ou de forma segmentada, mas compõem-se com outras energias de modo contínuo e equilibrado.

Assim, os caminhos que conduzem ao Ilê Olá já fazem parte do seu espaço sacralizado, e um ponto geográfico de referência é a praça Cittaduale, formada pelo entroncamento existente na estrada do Acampamento (continuação da estrada do Alvarenga) de onde se origina a alameda dos Pinheirais, endereço do terreiro. Esse entroncamento poderia ser descrito como um portal ou um primeiro ponto de passagem entre o espaço urbano da metrópole e o espaço não domestica-



Localização do Ilê Olá (Al. dos Pinheirais) e Entroncamento de Exu (Pça. Cittaduale). Fonte: Google Maps, imagens © 2021 CNES / Airbus, Maxar Technologies.

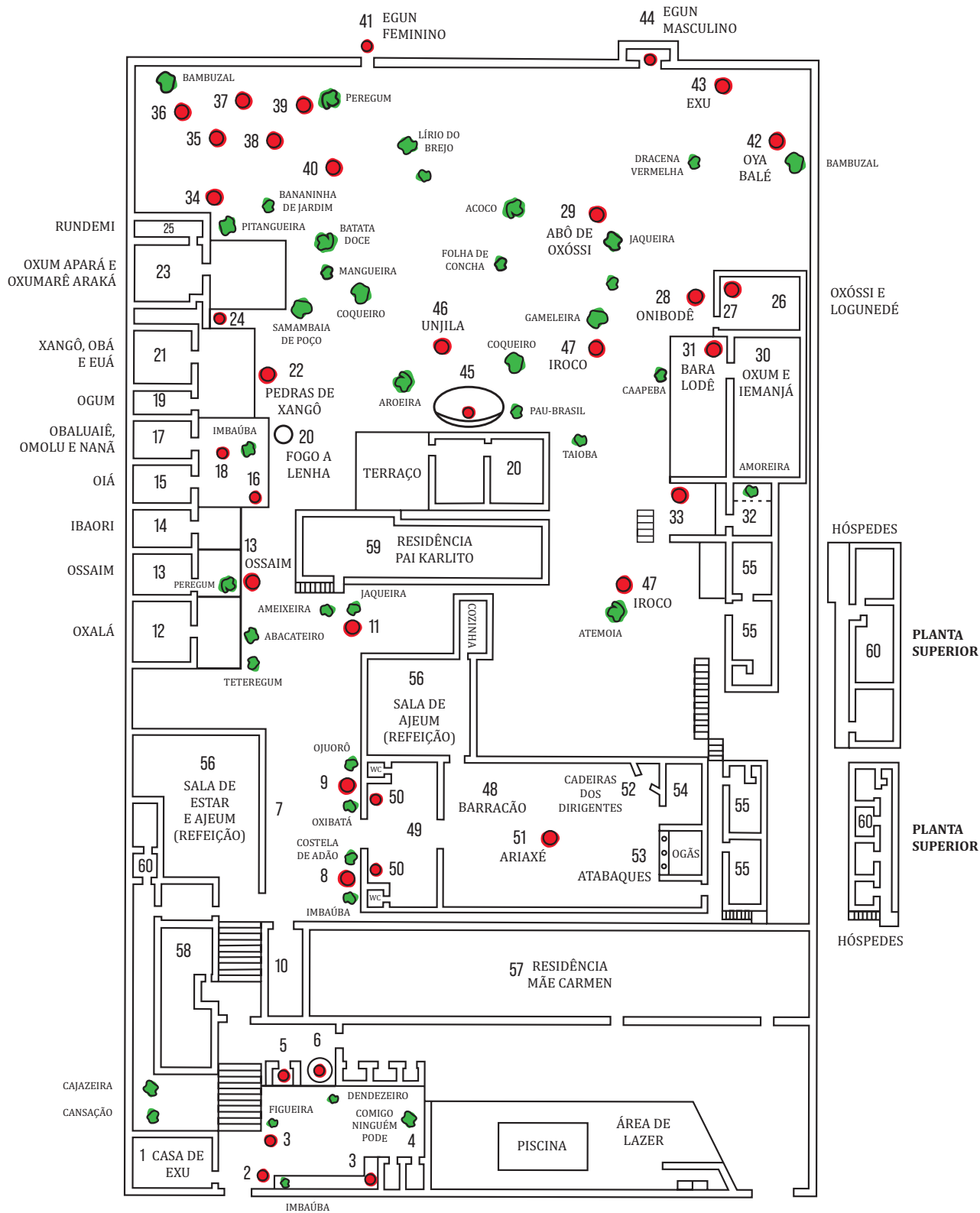
do da mata, da natureza. Nele termina a estrada de asfalto e começa a alameda dos Pinheirais, de terra batida, onde se localiza o Ilê, distante cerca de 300 m desse ponto, conforme se vê na figura a seguir.

Nesse entroncamento, há uma praça triangular com uma árvore ao centro. Ao redor dela, os membros da comunidade enterraram sete fundamentos dedicados a Exu (orixá das passagens, dos caminhos e do fogo) e às Iyami Oxorongá (entidades consideradas as grandes mães ancestrais, o poder feminino). Outra árvore, situada ao norte da já referida, foi dedicada aos Babas Eguns (espíritos dos ancestrais) pelo fato de que nessa direção, nas proximidades, existia uma casa de culto a Baba Egum¹². Vê-se que há uma rede religiosa reconhecida pela comunidade. À direita, na direção sul, outra árvore foi consagrada a Exu, formando assim os três caminhos. Para Pai Karlito, o terreiro já “começa” nessa praça, que é sua “segurança”, pois as pessoas que a ele se dirigem ou que dali partem passam obrigatoriamente por esse entroncamento. De fato, há nesse entroncamento um muro pintado com o nome do terreiro e uma seta indicando sua direção.

Ao longo da alameda dos Pinheirais, em ambos os lados até se chegar ao terreiro, também foram feitas e enterradas obrigações para Exu. Duas delas encontram-se nas bases de um portão de ferro situado a meio caminho entre o entroncamento e o terreiro. Nesse por-

12. Trata-se do Ilê Egungun Obá Nile, fechado em 1975.

Planta do terreiro



Legenda: ● Assentamentos e pontos sacralizados

🌿 Plantas e árvores sacralizadas

1. Casa de Exu
2. Assentamento de Exu Lonã
3. Assentamento de Ogum
4. Casas privativas de Exu
5. Casa de Exu Yanguí
6. Poço
7. Praça interna de recepção
8. Fonte de Oxumarê
9. Fonte de Oxum
10. Sala de jogo de búzios
11. Assentamento de Iyami Oxorongá
12. Casa de Oxalá
13. Casa de Ossaim
14. Quarto dos Ibaori
15. Casa de Iansã ou Ojá
16. Assentamento de Alê
17. Casa de Obaluaiê, Omolu e Nanã
18. Atinsá de Obaluaiê
19. Casa de Ogum
20. Fogão a lenha e cozinha ritual
21. Casa de Xangô, Obá e Euá
22. Pedras de Xangô
23. Casa de Oxum Apará e Oxumarê Aràkà
24. Assentamento de Bara Lodê
25. Rundemi
26. Casa de Oxóssi e Logunedé
27. Assentamento de Exu Alaketu
28. Assentamento de Exu Onibodê
29. Abô de Oxóssi
30. Casa de Oxum e Iemanjá
31. Assentamento de Exu Bara Lodê
32. Casa dos Ancestrais
33. Atinsá de Ojá (Iansã) Balé
34. Atinsá de Nanã
35. Atinsá de Oxumarê e Azanadô
36. Atinsá de Dancô
37. Atinsá de Obalufã
38. Atinsá de Danbê
39. Atinsá de Possum
40. Poço de Oxalá
41. Assentamento de Egum (feminino)
42. Assentamento de Ojá (Iansã) Balé
43. Assentamento de Exu
44. Assentamento de Egum (masculino)
45. Assentamentos dos Encantados (caboclos, boiadeiros)
46. Assentamento de Unjila
47. Atinsá de Iroco
48. Barracão
49. Espaço da assistência
50. Assentamentos de Exu
51. Ariaxé
52. Cadeiras dos dirigentes da casa
53. Coro de atabaques
54. Espaço para visitantes
55. Quartos de iniciações
56. Salas de ajeum (refeição comunitária)
57. Conjunto residencial (Mãe Carmen)
58. Conjunto residencial (Baba Cláudio)
59. Conjunto residencial (Pai Karlito)
60. Conjunto de quartos para hóspedes

tão, que normalmente permanece aberto por se tratar de uma via pública, além de Exu, a comunidade também louva Ogum, orixá do ferro e das estradas e caminhos.

Os últimos pontos externos sacralizados localizam-se em frente ao terreiro, que possui cerca de 50 m² de largura delimitado por um muro de 2 m de altura, onde se encontram dois portões. O da direita, maior, é destinado ao fluxo de carros, e ao lado desse há um peregum, arbusto popularmente conhecido como dracena, uma planta dedicada a Ogum e junto à qual encontra-se um fundamento desse orixá. Em meio à calçada, toda ar-

borizada, uma árvore foi consagrada aos ancestrais. Do outro lado da rua, próximo a um poste de energia elétrica, foi feito um fundamento para Exu. A comunidade chama esse fundamento de “Exu do Poste”, incorporando, meio jocosamente, a “modernidade” às suas práticas tradicionais. Por fim, na soleira da entrada principal, localizada à esquerda e destinada ao fluxo de pessoas, termina esse conjunto de passagens e pontos sacralizados de proteção (iniciados no entroncamento). Ao lado dessa entrada, encontra-se inscrito no muro do terreiro o nome do Ilê.

Passemos à descrição dos espaços internos a partir deste ponto.

Sobre o pequeno telhado que cobre a entrada principal, dois potes (quartilhões) de barro com cerca de 80 cm de altura estão fixados. Esses potes são os elementos mais recorrentes para a identificação de um terreiro de candomblé na paisagem urbana. O pote “masculino” (sem alças) representa os orixás masculinos cultuados na casa, e o pote feminino (com alças), as divindades femininas. No interior deles foram depositadas folhas e outros elementos indicando que aquele espaço é uma residência não apenas dos homens, mas de entidades vindas da África e que no Brasil foram “assentadas” em potes como aqueles ali exibidos no alto do muro.

À esquerda de quem entra, encontra-se a casa de Exu (1)¹³, uma edificação de 24 m² com paredes brancas e identificada por uma placa acima da porta de entrada onde se lê “Exu”. Um ramo de mariô (folha seca de dendezeiro desfiada) encontra-se pendurado sobre o batente superior formando uma espécie de cortina cuja finalidade é proteger a cabeça de quem entra naquele recinto ou que dele sai. Esse elemento será encontrado em praticamente todas as portas ou locais de passagem do terreiro. As paredes internas da casa foram pintadas numa das cores preferidas de Exu, o vermelho. Nelas foram desenhados em preto vários pontos riscados de Exu. Por todo o chão, encontram-se os assentamentos de Exu.

O assentamento de Exu Lonã (2) está à direita da entrada, representado por uma estátua antropomórfica sentada de cerca de 1,5 m de altura feita de argila, ferro e outros preparos. Exu empunha uma espécie de cetro ou lança cuja ponta é um chifre, símbolo de poder na África. Usa uma tira de pano vermelho caindo-lhe do pescoço sobre o peito. Atrás dele, o tronco de uma árvore se bifurca. Um pano branco formando um laço está amarrado no tronco, sinalizando que se trata de uma árvore consagrada. Aos seus pés, um pote branco contém água que é usada pelas pessoas que entram no

terreiro ou dele saem para fazer o rito de “despachar da porta” (uma limpeza espiritual inicial para que não tragam energias negativas ao espaço).

O assentamento de Ogum (3), encontra-se logo abaixo, sendo composto por uma estátua antropomórfica de cerca de 1,90 m de altura numa posição de guerra (ataque e defesa). A mão direita empunha um escudo e a esquerda uma espada. A localização e a posição da imagem voltada para a porta de entrada indicam sua ação de guerra contra as forças negativas externas à casa. Por isso, Ogum é considerado também o dono do portão, o “soldado que defende a casa”. Elementos de ferro fundido enfeitam seu peito (correntes e cadeados) e se espalham pelo chão ao seu redor (peças de motor etc.). Veste um pano branco amarrado à cintura e, abaixo, uma saia de pano azul adornada por fios de mariô. Atrás dele, encontra-se uma figueira, árvore que lhe é dedicada.

Seguindo à direita, encontramos o segundo assentamento de Ogum (3) rente ao chão de terra batida com cerca de 2 m de diâmetro e composto por uma *assemblage* de peças de ferro (caldeirões, pinos, barras, canos, vigas, trilhos, pregos, pás, sinos, correntes etc.). A dureza e resistência dessas peças novamente assinalam a força desse orixá ferreiro e guerreiro.

Após esse ponto, estão duas casas privativas de Exu (4), com cerca de 2 m² cada uma. Foram construídas por ocasião da iniciação no Ilê de dois filhos de Exu. As casas abrigam somente os assentamentos desses filhos. Possuem portões de ferro não fixados nos batentes das portas, pois esses Exus (orixás) “não gostam de ficar presos”. Os portões servem apenas para impedir a entrada de animais. O chão do interior dessas casas e do quintal ao redor é de terra batida. Nessa área, há um abacateiro (*Persea americana* L.), uma árvore frutífera que representa a prosperidade, e uma umbaúba (*Cecropia hololeuca*), árvore de tronco firme que por crescer muito representa o próprio crescimento da casa.

Esses assentamentos situam-se no ponto mais elevado do terreno, no nível da rua, que a partir daí apresenta um forte declive até atingir a parte posterior que faz divisa com a represa Billings. As edificações foram construídas em vários platôs ao longo desse declive unidas por escadas e rampas. Descendo pela rampa e primeira escada da entrada principal até o segundo plano de nivelamento do terreno, encontra-se, à direita, a casa

13. As edificações e os altares são identificados nesta publicação por números entre parênteses; no laudo encaminhado para a abertura de processo de tombamento, foram identificados por coordenadas alfanuméricas que indicam a localização na planta baixa do terreiro desenhada em papel quadriculado.

de Exu Yangui (5), considerado, no Ilê, “o pai de todos os Exus”. O chão da casa é de terra, e o assentamento desse orixá é constituído por uma pedra (laterita) sobre o chão e uma lança aterrada verticalmente apontada para o alto, mostrando a ligação entre a terra (espaço visível ou aiye) e o orum (espaço invisível). Todos os iniciados (iaôs) fazem oferenda à casa de Yangui.

Ao lado, encontra-se o Poço (6) que fornece a água utilizada no Ilê, dado que não há rede de água disponível. A água para fins rituais também é dele proveniente, cumprindo assim uma prescrição existente nos candomblés tradicionais de utilizar água de poço (oriunda diretamente da terra) para os ritos. Nos terreiros, o poço em geral é dedicado a Oxumarê e, sendo o Ilê Olá uma casa que tem como um de seus padroeiros essa entidade, é de se imaginar a importância que as águas provindas dele assumem para a comunidade. O poço também é dedicado a Oxalá (senhor do branco e da criação), por isso a mureta que o circunda foi pintada na cor branca, referência a essa divindade. Também é dedicado às Iabás, entidades femininas, como Oxum, padroeira da Casa.

Esse conjunto de casas-templos forma uma espécie de lugar de passagem entre a rua e o interior do terreiro (portanto de purificação) e de proteção onde reinam os dois principais guardiões: Exu e Ogum.

Por uma segunda escada alinhada à primeira, acesse-se o terceiro nivelamento do terreno, onde se encontra uma praça interna de recepção (7) que integra três edificações: o barracão das festas públicas (a maior edificação existente no terreiro), a sala (ou quarto) de jogo de búzios e o alpendre ou sala de convivência e refeições. Em termos de relações sociais, nessa praça há uma interação privilegiada entre os membros do terreiro e aqueles que o visitam regular ou ocasionalmente, seja para participar dos rituais coletivos (festas), seja para buscar assistência por meio do jogo de búzios.

A fachada do barracão (48) possui ao centro uma porta de folha dupla de madeira com painéis de vidro. Acima dessa, um painel fixo de madeira e vidro forma uma janela que se estende até quase o telhado do barracão. Há um galho de mariô desfiado fixado no batente superior da porta. Duas meias colunas em estilo jônico douradas estão posicionadas uma de cada lado da porta. Ao lado dessas, existem duas fontes artificiais de água feitas com pedras cimentadas, medindo aproxima-

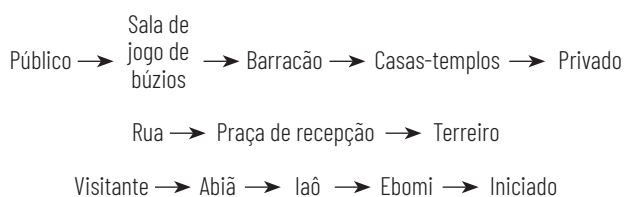
damente 1 m², em meio às dezenas de folhas de costela-de-adão (*Monstera deliciosa*). Uma pequena cascata de água alimenta essas fontes que homenageiam os dois orixás patronos da casa. A fonte de Oxumarê (8), à direita, exibe uma escultura de uma cobra em meio à água, referência a Oxumarê como o deus-cobra, e que, segundo Pai Karlito, representa os vários ciclos da água. Vem do céu à terra em forma de chuva, evapora, sobe novamente para o céu e retorna à terra. Oxumarê seria então o responsável por garantir esse ciclo de fertilidade e prosperidade da terra. A rica vegetação ao redor da fonte, incluindo uma árvore de umbaúba, faz menção a essa característica de Oxumarê. Na fonte de Oxum (9), à esquerda, uma estátua de Náiade (ninfa aquática) ocupa um lugar central entre as águas. Se à primeira vista, a ninfa parece fazer referência apenas à mitologia grega, por outro, a cor da túnica indica tratar-se da divindade africana Oxum, divindade feminina da fertilidade que se veste de dourado e habita as águas doces dos rios. Enfim, essas fontes contendo as águas que representam a fertilidade da terra e a fecundação das mulheres, os ciclos da vida, posicionadas ao lado da porta do barracão, anunciam que naquele espaço também se conectam os deuses e os homens nos dias de festa e toque.

Na sala de jogo de búzios (10), realizam-se as consultas a esse importante oráculo do candomblé de comunicação com os orixás. No Ilê Olá, o jogo é feito pelos três sacerdotes principais: Mãe Carmen, Pai Karlito e Baba Egbe Cláudio. A sala de aproximadamente 18 m² possui dois sofás, um altar decorado com várias imagens de orixás, santos católicos etc., uma mesa sobre a qual o jogo é realizado e duas cadeiras nas quais o consulente e o sacerdote se sentam, um de frente para o outro. A posição do consultor de búzios nessa sala segue a tradição iorubá na qual o babalaô senta-se sempre de costas para a parede e de frente para a entrada da casa, posição oposta à reservada ao consulente. À esquerda de quem entra, há um conjunto de pequenos espelhos pendurado na parede indicando um dos objetivos da sala: fornecer ao consulente um “espelho” dele próprio por meio da consulta ao oráculo. Além disso, uma das divindades associadas ao jogo de búzios é Oxum, orixá de Mãe Carmen, que tem no espelho um dos seus elementos de identificação. Sobre a mesa, ocupa lugar de destaque o opô, tabuleiro redondo de madeira circundado por

vários fios de conta e ao centro do qual os dezesseis búzios são lançados. Ao lado do tabuleiro, há uma vela branca num castiçal que é acesa quando o jogo se inicia para iluminar e abrir os caminhos da perscrutação divina. Inúmeros outros objetos espalham-se sobre a mesa, como quartinhas, otás (pedras), corais, estátuas africanas e imagens de corujas (referência às Iyami Oxorongás, ou mães feiticeiras). Esses objetos se interpõem entre o atendente e o consulente, criando um sistema visual de referências míticas tangíveis intermediando o contato com o mundo dos orixás, invisível. Segundo Mãe Carmen, o jogo de búzios é o método de adivinhação mais utilizado no candomblé para que os homens possam se comunicar com os orixás e estes possam falar aos seus filhos e filhas, ajudando-os na resolução de aflições e problemas das mais diversas ordens e dando orientações espirituais. O jogo de búzios é, portanto, uma forma de aconselhamento feito pelos orixás por meio da mãe de santo. Assim os orixás zelam por seus filhos em particular e pela comunidade em geral. No primeiro aspecto, diz-se que por meio do jogo é possível iniciar um processo de identificação do orixá ao qual pertence uma determinada pessoa. E, no segundo aspecto, a comunidade é guiada pelo orixá que recomenda medidas coletivas a fim de propiciar o crescimento constante de todos aqueles que compartilham o axé do terreiro. Para os que vêm se socorrer no candomblé como clientes assíduos ou ocasionais, o jogo de búzios pode fornecer o primeiro passo para o ingresso posterior na comunidade. Os búzios do jogo são preparados ritualmente por meio de sangue sacrificial e banhos de ervas. Da mesma forma, um iniciado é considerado apto a jogar os búzios após cumprir as obrigações de sete anos de iniciação e conhecer a doutrina que o rege. Antes do jogo, também é necessário que o sacerdote lave as mãos e os olhos para se purificar. É preciso também fazer as rezas que abrem o jogo enquanto os búzios são friccionados no interior das palmas das mãos sobrepostas entre si. Após esse ato, eles são lançados sobre o tabuleiro formando uma configuração de búzios abertos (com a abertura da concha virada para cima) e/ou fechados. Faz-se então a “leitura” ou contagem do número de búzios abertos e obtêm-se assim o odu correspondente àquela caída. Os odus são “caminhos” ou histórias passadas num tempo mítico que narram fatos e circuns-

tâncias ocorridos com os orixás. Orunmilá é o guardião do jogo de forma genérica, mas a cada caída do jogo “responde” indicando um ou mais orixás associados às histórias. As caídas podem vir assinalando caminhos positivos ou negativos, e em ambos os casos, há recomendações (oferendas, ebós etc.), seja para preservar a boa sorte, seja para neutralizar a má sina. No Ilê Olá, não há dias determinados para jogar. Os dirigentes, por residirem no terreiro, procuram atender as solicitações sempre que possível.

Enfim, pensando numa “trajetória ideal” de aproximação e conversão religiosa, uma pessoa depois de jogar pode ter interesse em assistir às festas públicas no barracão e, já familiarizado com o candomblé, decidir se iniciar assentando o seu orixá. Considerando isso, é sintomático que a sala de jogo no Ilê Olá se situe nesta “praça de recepção”, um espaço simbolicamente híbrido, pois interliga essa sala, mais próxima à rua, o barracão e as demais casas-templos privativas dos orixás mais distantes da rua. Assim, nela transitam os que são “de fora” (não iniciados) e os que são “de dentro”, com seus orixás assentados. Ou seja: a praça, ao interligar essas três importantes edificações (sala de jogo, barracão e demais casas-templos), permite o trânsito e o encontro de pessoas que poderiam ser classificadas em função do grau de envolvimento com a religião: os “mais distantes” (da rua), que frequentam sobretudo a sala de jogo e o barracão (na condição de visitantes), e os “mais próximos”, que frequentam as casas-templos e o barracão (na condição de iniciados mais novos, abiãs, e posteriormente mais velhos, ebomis). Esquemáticamente, temos:



A maioria das casas-templos e pontos externos de fundamento (altares) dos orixás se concentra na metade posterior do terreiro, em direção à represa situada nos fundos.

Saindo da praça descrita anteriormente, encontramos o primeiro desses pontos: as árvores dedicadas às

Iyami Oxorongá (11), ou mães feiticeiras. São duas árvores frondosas, sendo uma delas jaqueira (*Artocarpus heterophyllus*). Esse é um ponto de grande respeito, pois o culto a essas ancestrais femininas é revestido sempre de muito mistério e perigo. As Iyami são entidades poderosas em geral saudadas no ipadê e frequentemente se zangam quando não cultuadas da maneira adequada. Por isso, muitos terreiros preferem não as cultuar, só o fazendo quando estão seguros dos conhecimentos necessários para agradá-las. Estão associadas aos pássaros da noite, por isso muitas imagens de esculturas de corujas são colocadas sob essas árvores próximas aos lugares onde são saudadas com oferendas. Geralmente as Iyami recebem oferendas de frutas, ovos, azeite de dendê e gim.

Após esse ponto, encontramos à esquerda, no sentido longitudinal, um conjunto de sete casas-templos construídas em cômodos individuais de alvenaria pintados externamente na cor branca e com tamanhos variando de 12 a 24 m². Como a topografia do terreno apresenta um acentuado declive na parte posterior, cada casa foi construída num pequeno platô escavado na encosta da terra, formando assim sete degraus contíguos. Todas as casas possuem, na parte da frente, um alpendre de cerca de 24 m² com cobertura de telha sustentada por colunas de tijolo à mostra. Nesses locais, muitos rituais ou festas públicas ocorrem, como a Fogueira de Xangô ou Olubajê de Obaluaiê. Cada casa-templo possui em geral uma única porta frontal de acesso e uma pequena janela. No batente superior da porta, como de praxe, há um galho seco de folha de dendezeiro fixado e acima deste uma placa indicando o(s) nome(s) do(s) orixá(s) a que pertence aquela edificação. A parede dos fundos desse conjunto faz divisa com o terreno vizinho a oeste. Quando habitadas por mais de um orixá, nota-se que existe uma relação mítica entre eles ou se trata de avatares de um mesmo orixá, justificando assim o compartilhamento da mesma área. Do ponto de vista do conjunto, pode-se dizer que essa estrutura de residência mítico-familiar reproduz a estrutura dos *egbes* iorubás, também conhecidos por *compounds*. Nesse sistema de moradia patrilinear, os parentes afins (ou agregados) da família principal se localizavam em unidades ao redor da casa do chefe principal. Segundo alguns autores, essa estrutura teria sido reproduzida e modificada no Brasil,

sendo o terreiro um exemplo dessa dinâmica de incorporação de pessoas e seus respectivos cultos a um núcleo original acolhedor¹⁴. No caso do Ilê Olá, a família consanguínea central tem como patronos Oxum e Oxumarê, mas os demais orixás são cultuados e abrigados no terreiro, pois formam o conjunto das energias necessárias ao equilíbrio da comunidade. Nessas casas, encontram-se os assentamentos dos orixás dos filhos iniciados no Ilê. Em geral, essas casas possuem internamente um ou mais degraus de cerca de 40 cm de altura construídos no chão ao redor das quatro paredes. Sobre esses degraus que formam uma espécie de escada são colocados os assentamentos dos orixás. O assentamento é uma espécie de *assemblage* ou reunião de objetos que narram as características e histórias míticas dos orixás. Em geral, seu principal elemento é a pedra (otá) que é colocada no interior de um recipiente de barro, louça ou madeira em forma de cuia ou bacia juntamente com algumas ferramentas e adornos. Quartinhas, potes, pratos, alguidares, sopeiras, colheres de madeira, entre outros elementos materiais, também podem compor os assentamentos.

A primeira casa-templo desse conjunto é a de Oxalá (12), identificada por duas placas com o nome de seus dois avatares: “Oxalufan” e “Oxoguian” (mais conhecidos por Oxalufã e Oxaguiã). O primeiro é o avatar mais velho e, o segundo, o mais novo. Como mencionado em outros capítulos, Oxalá é o orixá do branco pois pertencente ao panteão dos orixás funfun (que se vestem de branco). É o responsável pela criação do homem. Internamente a casa é toda branca, incluindo piso e paredes. Da mesma forma, os assentamentos desses orixás são feitos em potes e alguidares de louça branca ou bacias de ágata. Um pilão de madeira ocupa o centro do quarto. Nele são pilhados os inhames de Oxaguiã que, de tanto apreciar essa comida, tem como uma de suas ferramentas a mão de um pilão. Já Oxalufã, por ser mais velho, tem como símbolo o opaxarô, o cajado da criação, no qual se apoia ao caminhar. Tanto a mão de pilão como o cajado são peças feitas em metais de cor clara, como a prata. Em frente à casa de Oxalá, é realizada a festa conhecida como “Águas de Oxalá”.

14. VERGER, 1981; CUNHA, 1985a.

A próxima casa-templo é de Ossaim (13), orixá regente das plantas e das folhas, o deus médico, feiticeiro fitolátrico por excelência do candomblé. O conhecimento do uso ritualístico das plantas e folhas é um dos mais importantes acervos da tradição oral do candomblé. As folhas participam das mais diversas cerimônias, desde os banhos de purificação até os rituais de iniciação. Em frente à casa de Ossaim foram instalados os assentamentos externos dessa divindade ao redor dos quais crescem algumas espécies vegetais (13). Esse assentamento em geral exibe uma ferramenta feita com sete ou dezesseis setas de ferro inclinadas verticalmente na forma de um cone invertido. Além dessas, uma seta central vertical e perpendicular ao solo exibe no topo uma ave que faz referência ao poder mágico de Ossaim. Em frente aos assentamentos, foi posicionado um pilão de madeira que serve para triturar as folhas e fazer os amacis ou omierós (banhos). Nesse ritual, chamado sassaim, as folhas devem ser coletadas nas primeiras horas da manhã, dentro ou nas redondezas do Ilê Olá, e trazidas para esse ponto do terreiro. Começa-se então a cantar/rezar para cada folha em particular e numa determinada ordem enquanto se tritura. O objetivo é despertar as forças mágicas das plantas para que atuem a fim de se obter um resultado: cura, solução de problemas, equilíbrio emocional etc. Nesse local também fica um pote com água e folhas previamente preparadas que devem ser usadas para um banho de purificação feito quando os filhos chegam à casa, ou mesmo antes ou depois de certos rituais. Várias cabaças e cachimbos pendurados nas árvores completam o assentamento de Ossaim. No interior das cabaças, por meio de um furo superior, são feitas libações de aguardente de cana e os cachimbos são carregados com fumo de corda. Além dessas oferendas, Ossaim recebe melaço de cana, mel ou farofa de mel e água, moedas, açaçás etc.

O cômodo seguinte é o Ibaori (14), local onde se guardam os assentamentos de ori. Este não é um orixá, mas a cabeça mítica individual que deve ser cultuada para que a pessoa se fortaleça, tenha saúde, sorte, boa memória e equilíbrio. O assentamento igbaori (ibáori) consiste basicamente numa tigela e quartinha (pote) de louça branca e pode ser feito para os indivíduos mesmo que estes não se iniciem. Nesse caso, representa um vínculo primário da pessoa com o terreiro. Na inicia-

ção, entretanto, assentar o igbaori se torna um rito obrigatório, pois não se pode cultuar um orixá na cabeça (de uma pessoa) sem que essa permita e esteja fortalecida. O quarto de igbaori está sob a proteção de Ajalá e Iyaori, considerados orixás dono e dona, respectivamente, das cabeças. Nos ritos de assentamento do igbaori, conhecido como bori (“cobrir a cabeça” ou “dar de comer à cabeça”), as pessoas devem passar pelo menos um dia e uma noite nesse quarto para que haja tempo de a cabeça se “acalmar”, “descansar” e se “recompor”. O ritual deve ser renovado uma vez ao ano ou até duas se a pessoa tem uma vida desgastante mentalmente por conta do trabalho, estudos ou mesmo estilo de vida. No bori, são oferecidas aves em sacrifício, como pombo ou galinha-d’angola, ou igbin (um tipo de molusco).

A casa-templo seguinte é de Oiá ou Iansã (15), orixá feminino dos raios e das tempestades, esposa de Xangô, e a regente dos espíritos dos mortos (eguns). É ela a encarregada de conduzir esses espíritos nos ritos fúnebres (axexê).

Próximo à casa de Iansã, encontra-se um assentamento de Alê (16), um orixá que não incorpora e está associado à ancestralidade. Seu assentamento localiza-se ao pé de uma cajazeira (*Spondias mombin*) consagrada a Babá Onsakueran, chefe dos antepassados dos caçadores.

Ao lado dela, está a casa-templo de Obaluaiê/Omolu e Nanã (17). Obaluaiê e Omolu são dois avatares, o primeiro mais jovem em relação ao segundo, do orixá associado às doenças epidêmicas e sua cura. É considerado um deus médico, como Ossaim, que tendo contraído a varíola, apresenta em seu corpo as marcas dessa doença na pele. Por isso, sempre que incorpora nos seus filhos, se veste com um manto feito de palha-da-costa desfiada para esconder as cicatrizes. Em frente a essa casa, realiza-se a grande festa de Obaluaiê conhecida como Olubajé, uma cerimônia na qual todas as comidas dos orixás cultuados no terreiro são preparadas e ofertadas à comunidade num banquete comunitário. Compartilhar a comida com Obaluaiê é um ritual de purificação “interna” do corpo, com a expulsão das doenças físicas e espirituais existentes e a aquisição de proteção contra as que possam vir. Nanã é tida como a grande mãe ancestral, sendo considerada também a mãe de Obaluaiê, e por isso compartilha com ele a mes-

ma morada. O piso da casa é revestido com lajotas marrons, cor de Obaluaiê. À esquerda, estão os assentamentos dos filhos de Nanã, e à direita, os de Obaluaiê. Em frente à casa, encontra-se um atinsá (assentamento em árvore consagrada) de Obaluaiê (18).

Ogum reside na casa seguinte (19). É o orixá guerreiro e dono da forja que modela o ferro e, por extensão, da tecnologia em geral. A espada e o facão são suas armas de guerra. O chão e uma faixa nas paredes internas estão revestidos por azulejos azuis, cor de Ogum. Ao centro está posicionado um assentamento com cerca de 1,6 m de altura composto por peças de ferro. Ao redor, encontram-se os assentamentos particularizados dos filhos da casa sobre os degraus de alvenaria e vários escudos e lanças representando as armas de Ogum. Na porta de entrada encontram-se um pote semienterrado contendo o abô (preparado de folhas e outros elementos) de Ogum e um assentamento do Exu que protege a entrada da casa. Muitos instrumentos usados nos toques, como o alakorô e o agogô (campânulas de ferro), tocados nas festas para Ogum, também são guardados nessa casa. No Ilê Olá, há um grande número de ogãs (tocadores) filhos de Ogum.

Próximo ao alpendre da casa de Obaluaiê e Ogum, encontra-se o fogão a lenha (20) necessário para a preparação das comidas dos orixás. Tradicionalmente todas as oferendas aos orixás devem ser feitas com o fogo derivado da queima da madeira, mas com as dificuldades urbanas, esse preceito nem sempre pode ser seguido e a maioria dos terreiros, sem opção, acaba por utilizar fogão a gás. No Ilê Olá, as comidas ofertadas aos orixás em cerimônias como o Olubajé são preparadas nesse fogão a lenha. Também nele é realizado o ritual do itá, que consiste numa oferenda feita com a cabeça dos quadrúpedes sacrificados aos orixás. Essas cabeças são queimadas, raspadas e cozidas, e então colocadas no assentamento da divindade. Segundo Pai Karlito, o fogo é vital, pois dele emana uma energia religiosa indispensável ao culto. Em frente a esse fogão encontra-se uma edificação, composta por cozinha, despensa e terraço (20), que também é utilizada na preparação das refeições e oferendas. No terraço ocorrem a limpeza e a preparação dos animais sacrificados.

A presença do fogo marca esse espaço do conjunto residencial. A casa-templo seguinte abriga Xangô, Obá

e Euá (21). O primeiro é o orixá da justiça, do raio e do trovão, associado às pedras (geralmente aquelas produzidas pela ação da queda dos raios sobre a terra). Obá é uma divindade feminina guerreira, uma das esposas de Xangô. E Euá é uma divindade feminina associada ao mistério da vida e da morte. No centro do quarto, um grande assentamento de Xangô exibe suas ferramentas: o oxê (machado bifacial) e o xerê (chocalho feito de metal que simbolicamente, ao ser agitado, alude ao som dos trovões ou do raio). A pedra de raio onde Xangô é assentado deve ser depositada sempre num gameleira (espécie de travessa) de madeira. Nesse quarto também há uma representação da divindade Iya Ainã, a deusa do fogo. No pátio externo, próximo do alpendre dessa casa, encontram-se três troncos de madeira sobre os quais estão depositadas inúmeras pedras dedicadas a Xangô (22). Uma pedra menor, abaixo destas, é dedicada a Oranian, orixá fundador do reino de Oyo (cidade na atual Nigéria) e pai de Xangô. Em frente a essas pedras é realizada, em setembro, a festa Fogueira de Xangô (e extensiva aos demais orixás do fogo ou guerreiros como Obá e Iansã, que também foram esposas de Xangô). Os orixás que incorporam em seus filhos costumam dançar com os pés descalços sobre as brasas espalhadas no chão de terra desse pátio.

A casa-templo de Oxum Apará e Oxumarê Aràkà (23) assume uma imponência especial, pois abriga os orixás patronos do terreiro. Trata-se de uma construção com cerca de 25 m², com um alpendre de mesma dimensão, revestida por fora de tijolinho aparente. Ao centro e à frente do alpendre, há um poste com cerca de 4 m de altura no qual se enrola uma cobra naja revestida por pastilhas brilhantes nas cores preta e amarela. Acima, há um leque de metal dourado. Os dois símbolos representam, respectivamente, Oxumarê e Oxum e, em especial, a união das duas divindades, pois a cobra se enrola no poste, que também sugere tratar-se do cabo do leque. A representação de uma cobra enrolada no cabo do leque é, aliás, o símbolo máximo do terreiro, segundo Pai Karlito. O mesmo símbolo também é reproduzido no revestimento do chão do alpendre por meio de um mosaico de peças de mármore colorido. Do lado esquerdo da casa, há um assentamento de Bara Lodê (24), um Exu de Oxum, guardião das águas, guardião das terras de Oxum. Ao lado, uma pequena árvore de pitanga lhe

é consagrada. O assentamento tem a forma de uma semiesfera cravada na terra (como se fosse um pequeno monte) com cerca de 1 m de diâmetro. Essa representação alude ao seio materno e à imagem da feminilidade. Em torno do monte, cinco quartilhas foram enterradas até a metade e fixadas com cimento, e em seu topo algumas setas de ferro foram fixadas verticalmente juntamente com um grande búzio com a parte de sua abertura virada para cima. Setas de ferro e aberturas das bocas das quartilhas e do búzio fazem referências aos domínios da feminilidade e masculinidade, Oxum e Exu, respectivamente. O interior desse quarto possui um revestimento de piso de porcelanato amarelo (cor de Oxum) e paredes decoradas com revestimento de pedra tipo canjiquinha. Um grande desenho de arco-íris feito com jato de areia (quartzo) reveste a parede dos fundos. No chão, abaixo desse desenho, há uma fonte artificial alimentada pela água que escorre de um pote de barro repleto de moedas. O pote representa a riqueza proveniente da fertilidade da terra, mas também a riqueza da procriação da espécie humana que o ventre feminino permite, aspecto sob a regência de Oxum. Em frente a essa fonte estão posicionados alguns assentamentos contendo os fundamentos da casa. Nessa região também estão enterrados alguns fundamentos que necessitam do contato direto com a terra. No canto posterior esquerdo está o assentamento da Oxum de Mãe Carmen, e no direito, o de Oxumarê de Pai Karlito. Eles estão posicionados ao fim de cada uma das pontas do arco-íris. A composição imagética forma o seguinte conjunto, da esquerda para a direita: 1. Assentamento de Oxum; 2. Uma ponta do arco-íris; 3. Fonte de água; 4. Outra ponta do arco-íris; 5. Assentamento de Oxumarê. Por meio de objetos e imagens, representa-se assim, graficamente, uma concepção mítica da união entre Oxum e Oxumarê, já apresentada no poste e no mosaico existentes no alpendre dessa casa. Trata-se também de recuperar uma concepção mitológica. Como se sabe, Oxumarê é o encarregado de levar a água da terra para o céu e a água doce é, por excelência, o domínio de Oxum. Além disso, Oxum está relacionada à maternidade, dona do ventre e da criação do feto, e Oxumarê, ao cordão umbilical que alimenta o feto. Nesse sentido, essa casa-templo sintetiza uma concepção que engloba toda a comunidade e que já foi indicada nas fon-

tes da praça de acolhimento descrita anteriormente, ou seja, a ideia de que o terreiro simbolicamente se situa entre dois elementos da natureza divina que se unem, a água e o arco-íris, e a dinâmica dessa união reproduz o próprio círculo dinâmico da vida: água dos rios que se transforma em nuvem no céu e volta à terra em forma de chuva, que fertiliza a terra por onde correm os rios. E é dessa união e seus efeitos que a comunidade extrai sua energia mítica e simbólica para se autorreproduzir (como se fosse também um “ventre”) e atender à comunidade interna e externa que ali vem em busca de equilíbrio espiritual, físico e emocional. Nas laterais dessa casa, junto à parede, outros assentamentos de divindades importantes da casa (algumas relacionadas à família de Oxum e Oxumarê) estão dispostos, como Iyamasse Malê, Aje Saluga, Orixá Okô, Euá, Ibeji, assentamentos de odus como Obará e Oxê etc. Estátuas africanas, potes, bonecas, um “pau de chuva”¹⁵ com um símbolo de uma cobra, usado no cortejo de Oxumarê para representar o som das águas, entre outros objetos sagrados compõem o quarto. Por essas razões, as iniciações ou ao menos uma parte delas ocorrem nessa casa-templo. Existe ainda um cômodo anexo a esse quarto chamado de Rundemi ou Hundemi (25), conforme a grafia adotada por alguns terreiros de candomblé jeje, de acesso bastante restrito, pois envolve o culto a Dã (serpente), aos antepassados e a algumas entidades representadas ali por otás (pedras) e ferramentas, alguns dos mais antigos da casa. Esse quarto normalmente é encontrado nas casas de tradição jeje e sua presença no Ilê Olá ocorre em função do orixá de Pai Karlito (Oxumarê ou Dã), cuja origem remonta aos antigos povos fon-ewe (provenientes do atual Benim) trazidos ao Brasil. Por conta disso, segundo Pai Karlito, o terreiro tem uma “bandeira nagô-vodun”, ou seja, uma identidade religiosa tanto queto como jeje.

O segundo conjunto de casas-templos localiza-se do lado direito do terreno, no sentido longitudinal. Nesse conjunto, as edificações seguem a mesma lógica de construção dos templos já descritos: ocupam platôs contíguos em forma de escada, e a parte de trás das casas faz divisa com o terreno vizinho situado a leste.

15. Instrumento musical idiofônico, de origem indígena, que reproduz o som semelhante ao da chuva.

A casa localizada no extremo inferior desse conjunto pertence a Oxóssi e Logunedé (26) e, por extensão, à família dos deuses tidos como caçadores (ou odés) da região de Ketu ou Alaketu, referência à cidade de mesmo nome situada na atual Nigéria, cuja influência sobre o candomblé no Brasil foi muito grande, nomeando inclusive uma nação (modalidade de rito) dessa religião, o candomblé queto. A casa mede cerca de 24 m², com as paredes internas pintadas de azul, cor desse orixá, ladeadas na parte inferior por três degraus onde são depositados os assentamentos dos filhos de Oxóssi e Logunedé, mas também de outras divindades caçadoras como Erinlé, Ibô, Ibualamo etc. Existe ao centro um ajubo (altar) redondo com cerca de 1,5 m de diâmetro na forma de um “bolo de noiva” com três patamares concêntricos revestidos de azulejo azul, ao longo dos quais são depositados os assentamentos das divindades. No patamar mais alto há um crânio de veado com seus chifres em forma de galho indicando a caça como principal elemento daquele grupo de divindades. No interior desse altar central, vários elementos sagrados pertencentes aos deuses da caça, como artefatos, favas etc. foram ritualmente enterrados para que a força dos caçadores, da mata, das montanhas habitadas por esses deuses, pudesse estar presente naquele espaço. O piso foi revestido de azulejo marrom numa referência à cor da terra, visto que Oxóssi está associado a matas e florestas. Oxóssi e Logunedé são orixás provedores da comunidade: de sua ação como caçadores depende a subsistência do grupo. Seu assentamento é composto por um ofá (arco e flecha feitos de ferro fundido). No caso de Logunedé, há também um abebé (espécie de leque ou abano) de metal dourado, numa alusão ao fato de que esse orixá é filho de Oxum. Chifres de quadrúpedes também são dispostos sobre esses assentamentos, representando a realeza e o poder dessas divindades. Na saudação a esses orixás, é comum que se batam dois chifres a fim de invocar a força dos caçadores míticos para beneficiar os homens na terra. Outro importante assentamento existente na casa é o assentamento de Exu Alaketu (27), uma divindade tida como a grande guardiã do povo de Ketu. Trata-se de assentamento especial que fica no canto esquerdo da casa, próximo à porta. Feito diretamente na terra, seguindo o preceito ritual, é coberto por uma pele de onça (comprada num antiquá-

rio há muito tempo, segundo Pai Karlito). Nesse espaço, geralmente a comunidade saúda os orixás com a expressão “Okê Arolê!”. Do lado de fora dessa casa, próximo à porta, um assentamento de Oxóssi cumpre a função de Onibodê (28), aquele que dá segurança e proteção ao espaço. Um pouco mais adiante encontra-se o abô de Oxóssi (29), ao pé de uma árvore.

A casa de Oxum e Iemanjá (30) encontra-se acima da casa de Oxóssi. Trata-se da maior do terreiro, com cerca de 50 m². À esquerda estão os assentamentos de Oxum e, à direita, os de Iemanjá. Ao centro existe uma fonte de água em referência ao domínio dessas divindades: água doce para Oxum e salgada para Iemanjá. Nessa fonte está o igba (assentamento) do orixá Oxum Iponda, do babaegbe Cláudio. Na parede principal, um afresco com cenas do fundo do mar foi pintado pelos babalorixás Cláudio, Karlito e Marcelo Anick. Do lado de fora da casa, na entrada, um assentamento de Exu Bara Lodê (31) a protege.

Vizinha dessa, encontra-se a Casa dos Ancestrais (32), onde se louvam os sacerdotes e ebomis falecidos que tiveram importância na fundação e no desenvolvimento do Ilê Olá, como Pai Wilson de Logunedé, Pai Pérsio de Xangô e Terezinha de Oxalá (Iyaefun). Também se louvam os filhos da casa falecidos. Em geral, essas louvações ou homenagens são feitas numa cerimônia realizada no dia 2 de novembro (Dia de Finados). Nesse espaço também ocorre o “axexê” (cerimônia fúnebre) por ocasião do falecimento de algum membro da comunidade. Os assentamentos dessa casa, como é costume no culto aos ancestrais, ficam diretamente em contato com a terra, numa área sem revestimento no piso e onde há uma amoreira plantada. Da mesma forma, não há cobertura de teto sobre essa área. Duas vestimentas de Egungun, uma de Logunedé e outra de Xangô, fazem referência aos orixás dos mortos ilustres ali cultuados. Na frente dessa casa, na base de uma árvore de acerola, há um atinsá de Oiá (Iansã) Balé (33), orixá associado à morte, para dar proteção e favorecer as energias que se manipulam naquele espaço.

Existem espalhados pelo terreiro assentamentos a céu aberto de divindades específicas. Em geral, esses assentamentos ficam ao pé de uma árvore (atinsá) com a qual a divindade está associada. Na casa, esses assentamentos são denominados de atin. Essas árvores são fa-

cilmente reconhecidas, pois em volta do seu tronco amarra-se com um laço um pano branco ou da cor de preferência do orixá. Por serem árvores sagradas, elas não podem ser podadas sem a permissão da divindade que com ela mantém sua energia. Muitas vezes, por motivo de segurança (quando os galhos ameaçam cair), é necessária uma poda preventiva.

Ao lado da Casa de Oxumarê, no canto posterior esquerdo do terreiro, há um jardim sagrado (que reproduz em termos simbólicos uma floresta africana), onde se concentram os atinsás dedicados aos voduns da tradição jeje. O mais próximo da casa de Oxumarê é o atinsá de Nanã (34), considerada a matriarca da família jeje, divindade ligada à criação e à fertilidade. Abaixo desse, encontra-se o atinsá dos voduns Oxumarê e Azanadô (35), vodum da fartura também cultuado no terreiro do Bogum (Salvador). Mais abaixo, encontra-se, aos pés de um bambuzal, o assentamento de Dancô (36), divindade masculina que se veste de branco e é considerado o dono do fogo azul. Ao lado desse, está o atinsá de Obalufã (37). No tronco e nos galhos da árvore dedicada a essa divindade são pendurados sacos contendo os ossos dos animais sacrificados, e pelo chão, encontram-se quartinhas quebradas. Esses objetos representam a devolução à terra, à natureza, de tudo aquilo que veio por meio dela, já que não existe criação sem devolução. Em seguida está o assentamento de Danbê (38), a serpente sagrada, representado por um cone saído da terra com cerca de 1 m de altura revestido com pedaços de azulejos coloridos e tendo ao topo um recipiente de barro redondo (em forma de jarro ou panela com tampa). À frente desse, tem-se uma ferramenta de ferro forjado que representa duas cobras que se entrelaçam num bastão vertical (numa espécie de caduceu). Segundo Pai Karlito, a forma cônica desse assentamento representa o crescimento que vem debaixo da terra e a própria força de Dangbê que sustenta o mundo (representado pelo jarro) para que este gire, mas não “caia”. Dangbê seria então o responsável pelo equilíbrio do mundo. A lado desse, tem-se o atinsá de Possum (39), considerado o vodum da pantera negra ligado à força e aos mistérios das matas, da vida e da morte. Esse assentamento é bastante respeitado, e seus ritos são mantidos em segredo, lembrando que se trata de uma divindade associada ao espírito de um animal selvagem. Por fim,

nessa área encontra-se o Poço de Oxalá (40), de onde se extrai a água utilizada na cerimônia Águas de Oxalá.

Próximo a esse jardim, mas do lado de fora do terreno, está o assentamento de Egum feminino (41), cujo acesso se dá por meio de um portão existente na cerca dos fundos. Esse assento fica à margem da represa.

No canto posterior direito do terreiro, localiza-se o assentamento de Oiá/Iansã Balé (42), em meio a um abundante bambuzal. Essa divindade está associada aos eguns (ancestrais) e seu assentamento é composto por tigelas brancas depositadas sobre uma base redonda de cimento. Próximo ao bambuzal está o assentamento de Exu (43), ao pé de um pinheiro. Como Iansã, Exu também é o mensageiro entre o mundo dos vivos e dos mortos. Esse complexo de culto aos ancestrais culmina com o assentamento de Egum masculino, de Baba Aiyo, (44), localizado do lado de fora do terreiro e cujo acesso também se dá por meio de um segundo portão existente no muro dos fundos do terreno.

No centro do terreiro, encontra-se um alpendre com os assentamentos dos encantados, tais como caboclos, boiadeiros etc. (45), entidades brasileiras que são os ancestrais indígenas e de povos rurais. Segundo Pai Karlito, essas entidades foram as primeiras a vir ou baixar no terreiro e por isso anualmente se faz uma festa em homenagem a elas, em geral em outubro ou julho, que ainda incorporam em muitos filhos da casa, inclusive em Pai Karlito e Mãe Carmen. Em frente a esse alpendre, encontra-se um assentamento de Unjila (46), um inquice (divindade) da nação angola (modelo de rito de origem banto) correspondente ao Exu nagô. Esse assentamento indica o grande respeito dos caboclos pela nação angola que os teria acolhido em primeiro lugar.

Nas proximidades, encontra-se o atinsá de Iroco e Bessém (47), celebrado numa gameleira branca. Segundo Pai Karlito, foi plantado a partir de uma muda ofertada por Pai Augusto Cesar de Logunedé, filho do Terreiro do Gantois. Essa árvore é considerada extremamente sagrada no candomblé, e suas folhas não podem ser colhidas, deve-se esperar que caiam com a face virada para cima. As que caem com a face para baixo devem ser mantidas para que fertilizem a terra. Além desse, existe um outro assentamento de Iroco (47), situado mais próximo ao barracão, em torno do qual se realizam as festas a essa divindade.

Barracão e quartos de ritos

O barracão é, em todo terreiro, o espaço de convivência dos membros da comunidade entre si e dela com o público externo, pois é nele que ocorrem em geral as grandes festas dos terreiros em louvor às divindades e a parte pública dos ritos iniciáticos. No Ilê Olá, o barracão (48), situado na parte da frente e em sentido transversal do terreno, é um amplo salão medindo cerca de 10 m de largura, 27 m de comprimento e 4 m de altura. O telhado e o forro em PVC são do tipo cangalha de duas águas sustentados por vigas sobre colunas de vergalhões de ferro revestidas por gesso em estilo jônico, pintadas de dourado. Por seu tamanho, é um dos maiores barracões existentes entre os terreiros de São Paulo. O revestimento do piso é composto por pedras quadradas de ardósia cinza. As paredes internas estão pintadas principalmente na cor amarela (referência à Oxum) e delas pendem 20 quadros medindo cerca 0,8 m de largura por 1,8 m de altura. Cada um deles apresenta uma pintura em tinta a óleo de uma divindade cultuada na casa, segundo a concepção artística de seus autores: Pai Karlito e Baba Cláudio. Foram retratados (no sentido horário): Logunedé, Obá, Oya, Oxum Apará, Nanã, Oxumarê, Omolu, Ossaim, Oxóssi, Ogum, Exu, Baba Egum, Iyami Oxorongá, Encantados, Euá, Iroco, Iemanjá, Xangô, Oxaguiã e Oxalufã. Na entrada, situa-se o espaço reservado à assistência ou aos visitantes (49), ocupando cerca de 50 m². Nele se encontram seis bancos feitos de troncos de madeira serrados ao meio e dois banheiros, masculino e feminino. Dois assentamentos de Exu, um de cada lado da porta (50), estão posicionados no chão rente à parede, diretamente em contato com a terra. Esse espaço é delimitado por uma cerca de madeira que tem ao centro uma abertura emoldurada por duas colunas também em estilo jônico com cerca de 2 m de altura. A cerca e o portal ao mesmo tempo permitem e restringem a passagem das pessoas, sinalizando a existência no barracão de um espaço “menos sagrado” (o dos visitantes) e um “mais sagrado”, contíguo a este, onde se realiza a “roda de santo” (dança circular dos adeptos) e destinado preferencialmente aos visitantes iniciados. Nesse espaço destacam-se três pontos: o ariaxé, as cadeiras dos dirigentes e o coro de atabaques. O ariaxé (51) é o ponto situado ao centro do barracão que liga o chão à cumeeira da casa. É tido

como o ponto central de ligação entre o aiê (mundo visível dos homens) e o orum (mundo invisível dos orixás). Em geral, reconhece-se esse ponto nos terreiros pois no chão há sempre uma marca destacada no piso e exatamente acima dela há uma cabaça pendurada no teto. A literatura etnográfica também descreve esse ponto como o poste central¹⁶, sendo o epicentro da roda de santo que gira ao seu redor sempre em sentido anti-horário. No Ilê Olá, o ariaxé ganhou uma arquitetura singular, pois o poste central é um ajuntamento circular de centenas de cipós retorcidos formando uma grande espiral cônica em direção ao teto com cerca de 1 m de diâmetro na base. Uma escultura de cobra sobe essa espiral. O efeito causado por essa representação é a de movimento, pois devido ao seu formato cônico e a posição ascendente dos galhos, estes parecem se mover para o alto enquanto a serpente a escala como se fosse um furacão ascendendo aos céus. Quando a roda de santo (adeptos dançando em círculo no sentido anti-horário) gira em torno dessa representação, o efeito se acentua, e os galhos que estão estáticos também parecem se mover. Entre esses galhos, diversas imagens de madeira representando os orixás também foram entrelaçadas, realçando mais uma vez a ideia de que ali em círculo homens e deuses dançam evocando as energias que os unem. Um trono de Oxumarê foi colocado diante dessa representação. As cadeiras dos dirigentes da casa (52), Mãe Carmen e Pai Karlito, estão dispostas no lado esquerdo do barracão, numa pequena elevação do chão delimitada por uma mureta. A elevação onde se encontram essas cadeiras em forma de troncos revela a importante função do cargo dos seus ocupantes. Mãe e filho projetam de seus postos sua proeminência sobre a comunidade. Ao lado encontra-se o coro de percussão (53) formado basicamente por três atabaques de tamanhos diferentes percutidos com o auxílio de varas de madeira (aguidavis ou atorís) ou diretamente com o uso das mãos, o gã (campânula de ferro) e o xequerê (cabaça revestida com fios de contas). Esses instrumentos são preparados ritualmente (recebendo o sangue de sacrifícios de animais) para poderem ser percutidos e tornarem-se instrumentos de louvação e invocação dos ori-

16. BASTIDE, 1978.

xás durante as cerimônias. Com essa orquestra canta-se o xirê, ordem de louvação dos orixás. Ao lado dos atabaques há um espaço reservado, mobiliado com inúmeras cadeiras para receber as comitivas de visitantes de outras casas religiosas (54). Na parte posterior do barracão, ligados a esse por um corredor, localizam-se dois quartos de iniciações (ou roncós) (55). Na parte externa, existem outros dois quartos desse tipo ligados ao barracão por uma escada ao final do corredor mencionado. Esses quartos são reservados para acolher os iniciados que neles ficam recolhidos por vários dias, período em que as diversas etapas dos rituais são realizadas (ebós, bori, orô etc.). Duas salas (56) mobiliadas com várias mesas e cadeiras são destinadas ao jejum, refeição comunitária feita após as festas religiosas; uma se encontra contígua ao barracão e outra, mais ampla, externa a esse, na praça de recepção.

Moradas dos homens: o conjunto residencial

Em geral, o espaço do terreiro é também o de residência dos pais e mães de santo e de sua família consanguínea, além dos mais variados agregados. Historicamente esse processo se deu por questões econômicas e litúrgicas. A falta de recursos dos primeiros sacerdotes não permitia a eles construir um espaço de culto diferente daquele do de residência. Por outro lado, a necessidade das lideranças de estarem presentes cotidianamente junto às suas comunidades religiosas (nos momentos de iniciação, para fornecer ajuda espiritual ou prover ensinamentos) fez com que a casa de culto (terreiro) e a do pai ou mãe de santo se tornassem uma só. Além disso, como afirma Pai Karlito, os sacerdotes e sacerdotisas vivem regulados por doutrinas e preceitos, como se estivessem num convento ou mosteiro. Desse modo, esse modelo litúrgico de integração e convivência entre homens e deuses, templos e residências, como foi dito, refaz no Brasil uma experiência africana em sua origem.

No primeiro conjunto residencial (57), situado na parte da frente do terreno, reside o núcleo familiar de Mãe Carmen, atualmente composto por ela e pela Iyamoro Daniele. Em frente a esse conjunto, encontra-se uma área de lazer com churrasqueira e piscina. Há um portão privativo de acesso a essa área.

No segundo núcleo (58), também localizado na parte da frente e à esquerda do terreno, reside o babaegbe Cláudio de Oxum. No hall de entrada existe um assentamento dedicado à pombagira, entidade feminina considerada próxima a Exu e ligada à sensualidade e ao amor. Na porta da casa também há vários fetiches pendurados relacionados à proteção pessoal (peles de animais, chifres, palha-da-costa, ofá – arco de Oxóssi – etc.). Segundo Pai Karlito, nas casas da Bahia e do Rio de Janeiro, uma entidade feminina guardiã é a Colodina. Em São Paulo essa entidade não é tão conhecida, sendo substituída pelas pombagiras, por isso a Pombagira Rainha mora ali naquele espaço, para dar segurança à casa e cuidar da área pessoal da vida doméstica.

No terceiro núcleo, situado na parte central do terreiro (59), reside Pai Karlito e o babalossaim Jonathan. A moradia fica no andar superior, tendo abaixo dela alguns cômodos de uso pela comunidade. Na entrada desse conjunto encontra-se também um assentamento de Exu visando a proteção dos residentes.

Há ainda dois conjuntos de quartos (60), um ao lado do salão de jejum e outro no piso superior dos roncós do barracão, destinados a abrigar os hóspedes que geralmente são membros da família religiosa que moram em outras cidades e permanecem na Casa em época de obrigações e festas religiosas.

Como se viu, embora essas edificações sejam privativas, é bom lembrar que estão dentro do espaço sagrado do Ilê, por isso também em suas portas encontramos assentamentos que têm por finalidade proteger seus moradores.

Pode-se dizer que há três “regiões” cosmológicas presentes no espaço sacralizado do terreiro. A primeira está relacionada com a frente/entrada da casa, associada aos caminhos e ao fogo (Exu e Ogum). A segunda diz respeito à parte de trás do terreiro que faz limite com as águas da represa Billings (Oxum e Oxumarê). A terceira “região” refere-se aos espaços abertos existentes entre as edificações, associada à terra e ao ar, pois é ali que algumas divindades são cultuadas em suas festas públicas, geralmente ao redor dos seus pontos de energia: árvores, pedras ou nos alpendres das casas-templos. E a cozinha ritual situada no centro desse espaço referenda as transformações físico-cosmológicas que o terreiro

elabora na mutação dos elementos: folhas em banhos sagrados, animais em oferendas temperadas, potes de barro, pedras e árvores em assentamentos vivos – enfim, de uma natureza impessoal e distante em deuses próximos aos homens.

As práticas religiosas

O ciclo das festas aos orixás

São realizadas anualmente (nos meses indicados) as seguintes festas, tendo em vista saudar os orixás e as entidades cultuadas na Casa:

- Festa de Iroco (14 de janeiro): Saudar Iroco, divindade fitolátrica associado ao tempo. É realizada no espaço externo, diante da árvore de Iroco (47).
- Pilão de Oxaguiã (março): Saudar a divindade relembrando a colheita do inhame, comida preferida de Oxaguiã. Homenageia a ancestralidade.
- Águas de Oxalá (março): Saudar a divindade da criação por meio de uma cerimônia de purificação e penitência. Faz-se uma procissão que recolhe a água do poço de Oxalá (40) e a leva para o interior do quarto de Oxalá (12), onde é utilizada para lavar os assentamentos dessa divindade.
- Festa de Ogum, Ossaim, Oxumarê (abril): Saudar os orixás do caminho, ofertar o pão e a feijoada, oferendas de prosperidade.
- Quartinha de Oxóssi (maio): Saudar os orixás caçadores (Oxóssi, Logunedé, Otin) para proteção e segurança contra a morte. Propiciar a colheita (abastecimento) e a fartura. Procissão em que os filhos levam quartinhas com flores na cabeça pedindo proteção, enquanto feijão-fradinho torrado é lançado para garantir a prosperidade.
- Festa dos Encantados (junho): Saudar os ancestrais da terra (caboclos, baianos, mestres e guias), ofertando frutas e comidas típicas.
- Festa dos Patronos da casa (julho – último sábado do mês): Saudar os orixás dos fundadores do Ilê (Oxum e Oxumarê). Realização da cerimônia do ipete (comida típica de Oxum feita com inhame, azeite, camarão, cebola e sal), e do Boi Itá de Bessém (cerimônia em agradecimento aos alimentos oferecidos).
- Olubajé (agosto): Saudar Obaluaiê e Nanã com um banquete do rei no qual são ofertados os alimentos propiciatórios para uma purificação espiritual e para a saúde do corpo.
- Festa de Pombagira e Exu (agosto): Homenagear Exu Veludo e Pombagira Rainha, divindades associadas às encruzilhadas e à proteção do terreiro.
- Fogueira de Xangô e Procissão de Ade Baiani (setembro): Homenagear Xangô (um dos reis da nação iorubá), seu irmão, Baiani, e suas esposas Obá e Oiá. Nessa festa, faz-se a fogueira referenciando o fogo, elemento desses orixás.
- Festa de Ibeji (outubro): Saudar os gêmeos e, por extensão, os espíritos infantis, pedindo alegria e saúde às crianças.
- Obrigação de Baba Egum (2 de novembro): Saudar os antepassados (eguns ou ancestrais) por meio de rezas e cânticos. Realiza-se o carregio (oferenda) pedindo proteção contra a morte.
- Festa das Iabás e Presente de Oxum (novembro): Saudar Oxum e Iemanjá, as divindades das águas, pedindo amor, proteção, riqueza e fertilidade.

Qualquer que seja a festa, essa sempre deve começar com o rito do ipadê no qual se saúda principalmente Exu. Descrevemos a seguir essa cerimônia, tal como realizada no Ilê Olá, para demonstrar a forma pela qual espaço, divindades e ação ritual se entrelaçam.

Ipadê – Saudação a Exu

Exu é considerado o orixá mensageiro do candomblé e nada deve ser realizado sem a intervenção dele. Entre as homenagens a Exu está a entrega de oferendas na árvore dedicada a ele existente na praça/entroncamento, já descrita neste capítulo.

Uma pequena comitiva, composta por Baba Karlito, Iyatônã, Iamorô e Iyamodê e por alguns ebomis e ogãs, sai do terreiro em procissão dançando e cantando uma “cantiga de caminho” e se dirige ao entroncamento para saudar Exu: “*Bara je motamba / Bara aunjó / Bara e Legba mabê ilê*”; “*Ogo ogan / Laro Exu / Exu mojúba / Exu que Bara logi / Exu que Bara Lonã*” (*Que Exu poderoso venha para a rua trazendo as coisas negativas e ao voltar proteja a casa*).

Pessoas cantando e dançando ajoelham-se ao chegar em frente à árvore e batem paó (palmas ritmadas). Saúdam Exu: “*Laroiê Exu*”. Pai Karlito faz libação de bebida alcoólica e dendê. Depois as mulheres vão atirando as farinhas no chão ao redor da árvore e se dirigem para a estrada pelo lado esquerdo, onde está a árvore de Baba Egum. (“*Ongô rugô*” “*É dandara Exu*” – *Exu dono do ogô, venha com toda a sua força e que tudo seja bom*). As farofas lançadas ao asfalto indicam essas homenagens. São usados três tipos de farofa: farinha com dendê (chamada farofa vermelha) para acalmar o caminho, farinha com mel para alegrar a festa e farinha com água para apaziguar e garantir que tudo corra bem.

De volta à árvore com os alguidares vazios, batem novamente o paó (“*Laroiê Exu!*”). Retornam ao terreiro ainda cantando e dançando. Começa então a homenagem a Ogum, senhor dos caminhos e tido como um dos irmãos de Exu. Cantam: “*Acaja loni / Ago massa / Que belo já / Acajá Ogum massa*”/ “*Ori Oro firiri / Padê lona / Que odo*”.

Na passagem pelo portão de ferro, a comitiva continua a saudar Ogum: “*Ogun Onire ô / Akoro onire ore-guede*”; “*E jalarê / Ogum Onire / Oregedê*” / *Ile alakoro / Ogum alakoro / Oluaiê / Kitá Ogum / Akoro moжебé / Oluaiê janjá*”; “*Pa mi Ogum / Ogum pó meje / Meje mi oxê*”.

Ao chegar em frente ao muro do terreiro, a comitiva saúda Ogum junto a uma dracena plantada ao lado do primeiro portão do terreiro. Por fim, a comitiva para em frente ao segundo portão e, dando-lhe as costas, se volta em direção ao entroncamento. Passa a executar uma dança típica de Ogum na qual, com gestos de quem segura um facão ou espada, a pessoa se movimenta para a frente atacando os inimigos e cortando os males.

Somente então a comitiva entra pelo portão principal cantando “*Ogum onire / Onire Ogum / Akoro Onire / Abede o Orun*”. Nesse momento, é preciso “despachar a porta”. Uma adepta enche uma quartinha com a água de um pote pintado de branco que se encontra próximo à entrada e, fazendo movimentos sobre a própria cabeça e da dos presentes, atira a água na rua três vezes e em três direções. Após esse rito, todos podem entrar no Ilê.

Pai Karlito saúda em primeiro lugar a Casa de Exu (1): “*Laroiê Exu / Exu mojubá / Exu Bara Lodê / Exu*

Bara Lonã”. Dirige-se então ao assentamento de Ogum (3) e se prostra ao chão diante dele: “*Ogunhê / Ogum Patokori / Ogum Awa Nigi / Ogum Akoro / Akanbi Ogum / Akanbi Odê*”.

Toda a comitiva se prostra e batem paô. A seguir, descem a rampa e a escada e saúdam Exu Yanguí (5). Finalmente, descem a segunda escada e, em frente à porta do terreiro, encontram Mãe Carmen que os aguarda e canta para que sejam bem-vindos. A comitiva então se prostra aos pés dela: “*Ainã moku abó / Oku abó*” e “*Moja roko / Moku abó / Okê*”.

Nesse momento, Mãe Carmen e Pai Karlito entram no barracão seguidos pela comitiva. Lá dentro, a orquestra de atabaques os saúda. Os pratos utilizados para levar as oferendas são depositados em frente aos atabaques e cantigas de Ogum são executadas enquanto a comitiva dança.

A festa pode começar. Exu se encarregará de levar os pedidos dos homens aos orixás e fazer com que estes sempre estejam presentes entre os homens. Axé!

Cantigas de louvação

Seguem as principais cantigas executadas durante o xirê (ordem de saudação) nas festas públicas. Como se trata de canto responsorial (“pergunta”/“resposta”), típico das culturas africanas, a “pergunta” em geral é uma estrofe entoada em solo pelo ogã alabê, dirigente da casa ou ebomi graduado, e a “resposta” é entoada em coro pela comunidade. A seguir, em cada cantiga, essa estrutura está indicada pelas iniciais P (“pergunta”) e R (“resposta”). Foi feita uma transcrição livre das palavras, em geral provenientes de transformações, principalmente do idioma iorubá. A ordem de saudação dos orixás segue a do xirê da nação queto (de Exu a Oxalá).

Exu

(P) Igbarabo ago mojubá / Legba koxe / Igbarabo ago mojubá / Omode ko i ko / Igbarabo ago mojubá. / Exu lona. (R) (*repete*).

(P) Bara o hum bebe tiririm lonan. (R) Exu tiririm / Bara hum bebe tiririm lonan / Exu tiririm.

(P) Odara ko loni ejo laroye. (R) Xom xom obé / Xom xom obé / Odara ko loni emim axe mi / Xom xom obé.

(P) Xoro oke odara /Odara legbare ebo / Xoro oke Exu Odara / Odara Legbara ebo. (R) (*repete*).

(P) Exu owo / Exu olonan mofori gbalé owo. (R) (*repete*).

(P) Odi legba owo. (R) Kiri jan, Exu Legba owo kiri jan.

(P) É ko ma jé ke. (R) Kiri jan, Exu Legba owo kiri jan.

(P) Ke iye ke iye / Ban toló gbara loja / E iyó logum / Ban toló gbara loja. (R) (*repete*).

(P) Ogó hungó rungó. (R) Laroiye.

(P) O dandára Exu. (R) Alaketu.

Ogum

(P) Ogum ajo e mariwo / Mariwo akoro pelé iy e mariwo / Awa lepá lepá lonan / Ogum ajo e mariwo / Ma kú iye iye. (R) (*repete*).

(P) Awa xire Ogum o eru jo jo / Awa xire Ogum o eru jo jo eru jé jé. (R) (*repete*).

(P) Omi koso, omi koso ni lê Ogum / Ai oro duro gbo bi dé. (R) (*repete*).

(P) Aiy oro duro gbo. (R) Ai oro duro gbo bi dé.

(P) Ogum to ko gbo ale o. (R) Mariwo laré / Akoro to ko gbo / Mariwo laré.

(P) Ogum po meje, meje ori oxe. (R) Bami Ogum / Ogum po meje, meje ori oxe / Bami Ogum.

(P) Meje meje Ogum. (R) A Ogum meje ire.

(P) Xari xari xari Ogum o / Onile xa ko gbalé. (R) Xari xari xari Ogum o.

(P) Onile xa ko gbalééééé. (R) Xari xari xari Ogum o / Onile xa ko gbalé / Xari xari xari Ogum o.

Oxóssi

(P) Ke si lotun ofa ré ré figgbo é figbo / Ofa ré ré ko xé odé owo. (R) Ofa re re figgbo odé figbo / Ofa re re ko xé odé owo.

(P) O le le ko le aiya odé. (R) O le le ko le.

(P) Igba jo to ofá iya odé. (R) (*repete*).

(P) Omorixa odé olofo / Kema pa akeran / Odé inxeue / Odé lore / Ke ma pa ko eran. (R) E arae, odé arere ekum / Omorixa odé olofo / Kema pa ko eran.

(P) Agogo are / Arere agogo / Are mawa xe. (R) Agogo are / Arere agogô.

(P) Are mawa xe. (R) Agogo are / Arere agogô.

(P) Igba ri baba / Igba ri ewe / Morio lodo. (R) Agogo miro / Ibese mi ro owo / Mori owo malé.

(P) Osi bi ewe / Osi bi ewe da gba. (R) Olowo bi ewe / Ora inxegum osi bi ewe da gba / Olowo bi ewe.

(P) Ile jìgbó, ile jìgbó bó ió. (R) Oni a le jìgbó / A daba le jìgbo bó ió / Oni a le jìgbó.

Ossaim

(P) Ewe abebe amun abebe mi gbó. (R) Ewe abebe, abebe amun, abebe mi gbó / Ewe abebe.

(P) A ta ko loju ewe. (R) Gbalelé ko loju a bogum / A ta ko loju ewe / Gbalelé ko loju a bogum.

(P) Oja um ba bururu / Ina um ba bururu / Oja um loré inan. (R) (*repete*).

(P) Peregum ala ó titun owo / Peregum ala ó titun / Oba dama dun ala ó beré / Peregum ala ó titun. (R) (*repete*).

(P) Awa oro axo a iti man. (R) Odorodum, peregum ala ó titun.

(P) Moje ewe pe mosoró o / Moje ewe pe mosoró / Epe lope mi / Epe mora mi / Moje ewe pe mosoró. (R) (*repete*).

Iroco

(P) Iroco ke se le. (R) Eró Iroco iso eró.

(P) Iroco. (R) Bamba lá ko de.

(P) O igi mom. (R) Iroco ló ló sum.

Omolu

(P) Iji modago lonan ke wa xaorô. (R) Ago le le/ Ago lonan ke wa xaoro / Ago le le.

(P) Zomado labarewa / Oba iya i mawa. (R) Zomado labarewa.

(P) Oba iya i mawa e. (R) Zomado laba rewa / Oba iya imawa / Zomado laba rewa.

(P) Iji ma ara loko / Ma ra loko pajuê / Ma ra loko pajuê / Tintun e pajuê / Omolu arae. (R) Pajuê tintun e pajuê / Ma ra loko / Pajue tintun e pajuê.

(P) Omolu arae. (R) Pajuê tintun e pajuê / Ma ra loko / Pajue tintun e pajuê.

(P) Iji ma ra lokoooo. (R) Ma ra loko pajuê / Ma ra loko pajuê / Tintun e pajuê / Omolu arae / Pajuê tintun e pajuê / Ma ra loko / Pajue tintun e pajuê.

(P) Baba fon fon lodi / Omolu agara ê. (R) Baba fon fon lodi.

(P) Oni popo agaraê. (R) Baba fon fon lodi.

Oxumarê

(P) Araka dogbo Olorum / Ki ló tade owo. (R) Oxumarê owo / Araka dogbo Olorum / Ki ló tade owo / Oxumarê owo.

(P) Osi e morekum owo. / (R) Kum bé rumbé.

(P) Dan Aràkà morekum owo. (R) Kum bé rumbé.

(P) O dan isu dan / Kohara isu dan / A ijo a um gele / Bessem kobe mahim a. (R) (*repete*).

(P) Bessem kobe mahim a / Bessem kobe mahim a. (R) O dan isu dan / Kohara isu dan / A ijo a um gele / Bessem kobe mahim a.

(P) Le le mare Araka / Le le mare Oxumarê. (R) Oxumarê / Le le mare Oxumarê / Le le mare o Araka / Le le mare Oxumarê.

(P) Ko bé jiró / Ko bé jiró. (R) Oxumarê / Kobé jiró, kobé jiró / Oxumarê.

(P) Kobé jiró / Araka ma mí erro. (R) Oxumarê / Kobé jiró, kobé jiró / Oxumarê.

(P) Ke dan fe erro / Eró ko malo. (R) Saroro / Ke dan fe erro / Eró ko malo / Saroro.

(P) Koro le imim. (R) Ala koro le imim ala.

(P) Oxumarê loju oju iwa e / Jolu jolu. (R) Oxumarê loju loju iwa e.

(P) Jolu jolu. (R) Oxumarê loju loju iwa e.

(P) Saroro e do Oxumarê jolu jolu / Saroro e do Oxumarê jolu jolu. (R) Saroro e do Oxumarê jolu jolu / Saroro e do Oxumarê jolu jolu.

(P) Oxumarê emi aba orum / Emi aba orum. (R) Oxumarê emi aba orum.

Nanã

(P) Egbé iji nanã iwa ô. (R) Oba la owo lowo xeim xeim.

(P) Owo lowo / Lowo lessé / Nanã olowo. (R) E owo da kaiyá / Nanã olowo.

(P) Ibiri o to. (R) Xala owo / Nanã olowo do ibiri o to / Xala owo lobo xeim xeim.

(P) Ke so fum aiyaba / Ki mi lodo. (R) Odo xala / Na olowo do uelo / Odo xala.

Oxum

(P) O iye iye iye iye o / Aro mila mi mam xé toru efom / Lade ko oju agba o / Aro mila mi mam xé toru efom. (R) O iye iye iye iye o / Aro mila mi mam xé toru efom.

(P) Mu iyé mu i yé oja le / Iya é ma xoro to ke agbó. (R) (*repete*).

(P) Omi fa wera, omi fa wera omiro / Ke mu fan rê rê. (R) Omi fa wera, omi fa wera omiro.

(P) Ke mufan rereeeeeeee. (R) Omi fa wera, omi fa wera omiro / Ari béré o / Omi fa wera, omi fa wera omiro.

(P) E abibi akukó / Ologbo adiyé. (R) Oiye gué oiye gué / Iya le mi a sim sim.

(P) Iyale osun. (R) Sim sim.

(P) Mu lê lê lasum. (R) E aka mu le lê lasum balajá.

Logunedé

(P) Ere wa kofa / Re wa kofa / Eru owo. (R) E wa kofa / Injo injo loko / Ewa kofa.

(P) E labaiyn. (R) Ewa kofa.

(P) A la banan. (R) Ewa kofa.

(P) Aê aê ode loko / Ode loko igbain. (R) Aê aê ode loko.

(P) Ode loko igbain. (R) Aê aê ode loko.

(P) E e e e e e / Logun bele koke. (R) E e e e e e.

(P) Logun aro aro. (R) Fara logun fara logun fá.

(P) Ode moin tauexe / Ode koke kaku baba. (R) Airao ni tauexe / Ode mojú kaku o / Aira oni tauexe.

(P) Oni kaku o. (R) Oni tauexe.

lansã

(P) Oya koro nu le o gerege / Oya koro nu le o garaga / Omobirin xola koro nu le / O gerege / Oya ko murelô. (R) (*repete*).

(P) Iyaba oro gbo munha nhã. (R) Gbo munha nhã.

(P) Ita ni oja ke lagbo oya o. (R) Gbo munha nhã / Ita ni oja ke lagbo oya / Gbo munha nhã.

(P) Oya loko benajo eloiá / Loko benajo. (R) Oya loko benajo eloiá.

(P) Kojé mi to ke oya o / Ko jé mi to ke oya. (R) Okuta were wé / Kojé mito ke oya.

(P) Mana mana belo ke odo / Oya kare lewa / Mana mana belo ke odo / Oya kare lewa. (R) (*repete*).

Obá

(P) Oba eleko aja osi / Oba eleko aja osi / Olowo oba omo oba / A saba eleko aja osi. (R) (*repete*).

(P) Igi were ofa were. (R) (*repete*).

(P) Tinu oja laojé / Oba loja laojé. (R) (*repete*).

(P) Ojo kirim owo. (R) Aja pagum ofé idá.

(P) Fere ekun fere. (R) Irulá frijá fara mon.

Euá (Iyewá)

(P) Olowo Iyewá, Iyewá majo / Iyewá, Iyewá / Olowo Iyewá, Iyewá majo / Iyewá, iyewá / Bo iyá owo / Lowo lese / Iyewá, Iyewá majo. (R) (*repete*).

(P) Iyewá ga omi fá / To to orori Iyewá. (R) Olo mí ewe / Iyewá ga omi fá / To to orori Iyewá / Olomí ewe.

(P) Ese ge se dan. (R) Iyewá ejo re so iyewá.

(P) Olomí. (R) Di bo osi iyé iyé.

(P) Kolomí kolo. (R) Di bo osi iyé iyé.

Iemanjá

(P) Iya marabo laiyo. (R) Iemanjá marabo laiyo a iya.

(P) Akaroxe. (R) Obarami, marabo laiyo a iya.

(P) Iyaba oderese osi e yemanjá / Iya kota pe lebe a oio / Orofin nilá xó ewe. (R) (*repete*).

(P) Nilá xó ewe owo. (R) Nilá xó ewe owo / Orofin nilá xó ewe.

(P) Oro lá mio (R) Iya koro lá omi xá xá.

(P) Ori do ori owo. (R) Iemanjá ori dorilé a oio.

(P) Ori oxe. (R) Yemanjá ori dorilé a oio.

(P) Be na bu pade logé o. (R) Iemanjá okum / Ogum pá logea oio / Pade loge / Iemanjá okum / A oio onilé.

(P) Itó ma je le owo. (R) Iya mi moxe / Ito ma jelé owo.

Xangô

(P) Oni iye awa dode eru jé jé / O igbona koso to pá jé / Awa dode eru jé jé olorepe. (R) (*repete*).

(P) Osi é dagba aiyrá / O igbona kodidé ekum. (R) (*repete*).

(P) Omo ni lê / Aiyrá onilé. (R) Aiyrá aiyrá / Omo ni lê / Aiyrá onilé / Aiyrá aiyrá.

(P) Aiyrá da kem ké xoro / Oluwa mi xó mom mom salé / Orixá ke lese bewa / Aiyrá o aiyrá aiye. (R) (*repete*).

(P) Gbá mu ko alujá / Egbé loko baiyani muxê / Jobi oni-já egbé loko / Baiyani muxê obá dê. (R) (*repete*).

(P) Baiyani muxê. (R) Obá dê.

(P) Baiyani muxê obá dê. (R) (*repete*).

Oxalá

(P) O hum berekete odan iwa e / O hum berekete iwa lá / Igbin olá oloringenia / O hum berekete baba. (R) O hum berekete / O hum berekete iwa lá / Igbin olá oloringenia / O hum berekete baba.

(P) Axó funfun goiya afin / Alá funfun do Orixalá / Ae oja ile owo / Axó funfun do Orixalá. (R) (*repete*).

(P) Epo ke de o. (R) Alade de o.

(P) Epo made su ala. (R) Ala made su epo.

(P) Ari na ko moda gué mare / Ari na ko. (R) (*repete*).

(P) Ogui ri iyan / Ke lode owo / Komo baba xire owo. (R) (*repete*).

(P) Komo baba sire owo / Komo baba xire. (R) Ogui ri iyan / Ke lode owo / Komo baba xire owo.

Oxaguiã

(P) Ajagunan bawa owo, ajagunan / Ajagunan bawa owo, ajagunan / Elemoxó baba olorogun / Ajagunan bawa owo. (R) (*repete*).

(P) Ajagunan bawa iku do de. (R) Ajagunan bawa owo.

(P) Ajagunan bawa olorogun. (R) Ajagunan bawa owo.

(P) E Baba epa Baba / Koba kole Oxoguian / Bi Oxalá ke já. (R) (*repete*).

ANEXO 6.1 – FOLHAS SAGRADAS¹⁷

Se a vegetação é importante para a manutenção da vida na terra (sendo responsável pela formação do oxigênio para a respiração, para se fazer remédios, alimentação e até mesmo, por formar novas chuvas que abastecem os rios, represas, lagos, poços, onde são distribuídas as águas para o futuro consumo da população), no candomblé, o mundo vegetal é primordial para se alcançar uma aproximação com as divindades, que nada mais são do que a manifestação das energias presentes na natureza, chamadas de orixás. As árvores, as plantas e ervas são elementos responsáveis por curar, sacralizar, purificar o corpo e o espírito, como também os objetos sagrados do culto, além de serem responsáveis por toda a alimentação da comunidade e fazer parte da culinária das oferendas ofertadas às divindades.

O Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà, situado em área de manancial e proteção ambiental, possui um espaço verde que é considerado sagrado e divinizado através da força e energia concentrada na vegetação. As árvores são consagradas aos orixás, e em seus pés, são depositados os objetos sagrados, que representam determinada divindade. Nelas são depositadas as oferendas como também amarrados laços e fitas, como também são vestidas com saias, formas de enfeitar e identificar aquela como sagrada.

Nenhum culto pode ser realizado sem as folhas, sendo assim, elas estão presentes em todos os rituais: ebós (descarregos), banhos purificatórios para vários fins, comidas oferecidas às divindades, chás sagrados oferecidos aos filhos de santo, bebidas sagradas oferecidas às divindades e às visitas nos dias de festa, processo de iniciação de um iaô (novo integrante da comunidade), obrigações dos já iniciados (processo de recolher um integrante da comunidade para se fortalecer seu espírito e aproximá-lo de seu orixá, feito anualmente), defumação (processo em que folhas secas são queimadas para purificar os ambientes), entre outros.

17. Elaborado pelo babalossaim Jonathan de Oxaguiã do Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà como material para o curso “EWESP – Folhas sagradas do candomblé de São Paulo”, ministrado no Ilê. Os locais onde se localizam as plantas e árvores, quando mencionados, estão indicados por números entre parênteses que remetem à planta do terreiro já referida.

- Nome científico: *Ceiba pentandra*
- Nome iorubá: Àrâbà
- Nome popular: Paineira / Sumaúma

Árvore de grande porte, também encontrada no continente africano e que está localizada na praça sagrada, na rua da casa de candomblé, onde foi consagrada ao Exu de Iyámi, com aproximadamente quinze metros de altura, sendo sempre enfeitada com laços e fitas, representando o sagrado e em seus pés são ofertadas as devidas oferendas para que ele traga proteção, especialmente nos dias de festas, em que se realiza uma procissão dos orixás até a paineira, levando as oferendas e cantando em homenagem a esta divindade.

- Nome científico: *Ficus benjamina*
- Nome popular: Ficus

O ficus é uma árvore originária da Ásia. No Ilê Olá, está localizada na porta de entrada da casa, com aproximadamente dez metros de altura. Foi consagrada ao orixá Ogum (3), devido ao grande porte de seu tronco e suas raízes. Em frente a essa árvore foi modelada em barro uma estrutura em forma de imagem que representa Ogum, com escudo e espada, que é o guerreiro e o grande protetor da entrada da casa. Aos seus pés está assentado esse orixá, ou seja, foram colocados ferramentas e símbolos que o representam, e onde são ofertadas as oferendas em agradecimento por ser o guardião do Ilê Olá.

- Nome científico: *Cecropia palmata*
- Nome iorubá: Àgbaó
- Nome popular: Umbaúba / Imbaúba

A árvore de umbaúba, comum em mata atlântica, de grande porte, é sagrada e encontrada em três locais do Ilê Olá: em frente ao quarto de Exu (1), sendo consagrada a esse orixá; em frente ao barracão, em um jardim, onde está a fonte sagrada de Oxumarê (8), e em frente ao quarto de Omolu (17). Nesses dois [últimos] casos foram consagradas ao orixá Nilá. As três alcançam aproximadamente dez metros de altura e suas folhas são utilizadas nos rituais de Ossaim, tanto para banho, quanto para acomodar as suas oferendas.

- Nome científico: *Dracaena fragrans*
- Nome iorubá: Pèrègún
- Nome popular: Coqueiro de Vênus nativo

O peregum, árvore de origem africana, pode ser encontrado em diversos pontos no Ilê, sendo uma das plantas mais sagradas e utilizadas no candomblé, pois faz parte dos banhos, ebós e é muito sagrada na iniciação de um novo integrante da comunidade (iaô). Na entrada do barracão, foi consagrado a Ogum. Já no peji (altar) de Ossaim (13), é a principal folha desse orixá. Aos seus pés, onde estão assentados os símbolos que representam a divindade, existem três potes nos quais são armazenados os banhos sagrados feitos com preparos especiais contendo vários tipos de ervas. A jaqueira de Apaocá (Mãe de Oxóssi) é toda entornada por pés de peregum, assim como o vodum Possum. Há um local específico aos pés de peregum onde está assentada Nanã (depositado os fundamentos).

- Nome científico: *Persea gratissima*
- Nome iorubá: Igi Itobí
- Nome popular: Abacateiro

De origem mexicana, o abacateiro é uma árvore que no Ilê Olá foi plantada em 1997 e atinge hoje aproximadamente sete metros de altura. Foi consagrada às várias qualidades (avatares) de Oxalá e está em frente ao quarto desse orixá (12), sempre amarrada com um pano branco, cor que o representa. Em seus pés, há um pote do abô de Oxalá, um banho especial destinado somente aos filhos desse orixá. Há também um pé de abacateiro na entrada da casa, consagrado a Exu. Com as folhas do abacateiro se fazem banhos de descarrego, e seus frutos, consumidos pela comunidade, são apreciados pelo orixá Ossaim, fazendo parte de seus rituais.

- Nome científico: *Artocarpus integrifolia*
- Nome iorubá: Apáòkà
- Nome popular: Jaqueira

Árvore consagrada às Iyami Oxorongá (11). Ao pé dela foram colocados os objetos sagrados que representam as grandes mães feiticeiras e são realizados os ebós (descarregos), com pedido de que elas curem pessoas com doenças internas, muitas vezes doenças graves. Filhas da casa testemunham que foram curadas de doenças sérias, como câncer de mama, após pedir cura às grandes mães. Essa árvore é enfeitada com saias, laços e fitas com o propósito de identificá-la como sagrada. Em um ritual sagrado, chamado de ipadê, essas divin-

dades são louvadas por meio de cânticos e danças. Outra jaqueira importante localizada em frente ao quarto de Oxóssi (26) é Apaocá, considerada mãe desse orixá. Assim como na jaqueira das Iyami Oxorongá, na de Apaocá foram plantados (enterrados) aos seus pés símbolos e oferendas com [o] propósito de nunca poderem ser transportados para outro local. No dia da festa de Oxóssi, essa jaqueira é lavada com a água retirada da represa ao amanhecer e enfeitada com laços. Durante a festa, se realiza a procissão das quartinhas, que contendo água e flores são depositadas aos pés dessa árvore e no quarto de Oxóssi.

- Nome científico: *Eugenia pitanga Berg*
- Nome iorubá: Ítá
- Nome popular: Pitangueira

A pitangueira é uma árvore plantada em frente ao quarto de Oxum e Oxumarê (23), consagrada a um Exu chamado Bara Lodê, um Exu dos caminhos de Oxum. Esse Exu é responsável por trazer sorte no amor e em seus pés são ofertadas oferendas como frutas, perfumes, espelhos entre outros. A pitangueira é enfeitada sempre, para ser identificada como sagrada. É aromática e com suas folhas podem-se também enfeitar o barracão nos dias de festa para se obter harmonia e prosperidade no ambiente.

- Nome científico: *Mangifera indica*
- Nome iorubá: Òró Òyìnbó
- Nome popular: Mangueira

A mangueira no Ilê Olá foi consagrada ao vodum Bessém, uma divindade de origem jeje, o deus do equilíbrio representado pela Dã (Serpente). Essa árvore não pode ser trocada de lugar, pois ali está plantado junto as ferramentas sagradas de Bessém. As folhas da mangueira servem para banhos purificatórios e para enfeitar o barracão nos dias de festa, com o propósito de tirar a negatividade.

- Nome científico: *Annona cherimola*
- Nome iorubá: Não tem/ Origem da Austrália
- Nome popular: Atemoia / Pinha

Iroco é um orixá que pode ser representado por qualquer árvore frondosa. No Ilê Olá, um pé frondoso de atemoia foi consagrado a esse orixá (47). No dia 14/02/1988,

foi plantado (enterrado), aos seus pés, os elementos sagrados do orixá e iniciada a iaô Luciana de Iroco, atualmente iyadowa do Ilê Olá. Todos os anos, no dia 14 de fevereiro, é realizada a Festa de Iroco, seguida de preceitos e rituais, como a lavagem da árvore feita pela manhã, seguida de rezas e cânticos, e entoado pelos atabaques o mais forte toque, o adarum, que invoca a presença de todos os orixás, os quais se manifestam em seus filhos e ficam o dia inteiro incorporados.

- Nome científico: *Bambusa vulgaris*
- Nome iorubá: Dankó
- Nome popular: Bambu

O bambuzal é um espaço sagrado dedicado à Oiá Balé (42), orixá muito respeitada e mãe dos eguns (espíritos desencarnados). Nesse espaço se encontram assentados (plantados) os elementos sagrados dessa divindade e ao lado, em um pé de amoreira, são cultuados os eguns. No bambuzal são depositadas as oferendas dessa orixá para que ela encaminhe os espíritos desencarnados para o orum e não os deixe no aiê (terra) sem direção. Esses espíritos podem tanto ajudar os encarnados (vivos), como atrapalhá-los, pois o ser humano é muito apegado às pessoas e coisas materiais e quando parte não consegue se desligar do mundo dos vivos. Há no Ilê dois bambuzais, sendo o outro consagrado a Dancô (36), um ancestral dono do bambuzal, que tem ligações com Oxalá, porém pouco cultuado no Brasil.

- Nome científico: *Ficus doliaria*
- Nome iorubá: Iroko
- Nome popular: Gameleira

Essa árvore foi plantada em 2005 e desde então tem crescido abundantemente. É a árvore que iria ser dedicada a Iroco (47), pois geralmente se consagra a gameleira a essa divindade por ser uma das árvores mais frondosas do Brasil, porém, como foi plantada após a data em que se iniciou a filha de Iroco, Luciana, então, foi dedicada a Bessém que é irmão de Iroco na mitologia. Aos pés dessa árvore estão colocados os elementos que melhor representam o orixá. As folhas dessa árvore servem para banhos de purificação ou de consagração em geral.

- Nome científico: *Morus nigra*
- Nome iorubá: Isan

- Nome popular: Amoreira

A amoreira é uma árvore sagrada de onde são retirados os isan, varas usadas no culto aos eguns. Existem no Ilê Olá duas amoreiras, uma situada no interior do Ilê Balé (32), quarto dos eguns que possui uma parte do teto descoberto, ao pé da qual são oferecidas as comidas e oferendas aos ancestrais (espíritos desencarnados), e outra, ao lado da cozinha do axé (20), mais utilizada para retirar as varas e folhas para os rituais fúnebres, especialmente no dia 2 de novembro, dia dos finados.

- Nome científico: Não identificado
- Nome iorubá: Ipetê Osum
- Nome popular: Folha de concha

A folha de concha é uma árvore sagrada de Oxum, podendo ser utilizada especialmente na iniciação dos filhos desse orixá, como também para acomodar a comida sagrada de Oxum, chamada de ipeté, que é servida anualmente no mês de julho (na festa da dona do Ilê Olá, Oxum), devendo ser comida com as mãos. Essa árvore foi plantada no Ilê pois raramente é encontrada; entretanto, como está em fase de crescimento, suas folhas ainda não são utilizadas no ipeté, sendo substituídas pelas folhas de mamona.

- Nome científico: *Monstera deliciosa Liemb*
- Nome iorubá: Ewe Merindilogun
- Nome popular: Costela-de-adão

Essa folha é usada nos rituais de Orunmilá (o deus supremo), Oxalá e Oxum, pois está dividida em dezesseis partes (referência aos dezesseis búzios do jogo oracular). A costela de Adão é uma planta daninha que se espalha com muita facilidade. No Ilê, é encontrada em diversas partes, como no jardim de Oxum e Oxumarê em frente ao barracão (8 e 9). Utilizada para banhos, no barotin (cabana de folhas onde se acomodam os filhos de determinados orixás) e especialmente sob a esteira dos iniciados, para trazer paz e tranquilidade. É também uma planta que se encontra no interior do Ilê Ibó Icu (32), quarto dos eguns, os quais tem seus assentos aos seus pés.

- Nome científico: *Nymphaea alba L.*
- Nome iorubá: Osibatá
- Nome popular: Golfo de flor

O oxibatá é uma planta aquática geralmente encontrada em lagos e represas, porém, no Ilê Olá é criada em uma fonte d'água de Oxum (9), pela dificuldade de se encontrar, mesmo na represa ao fundo da casa. É uma planta muito sagrada e uma das principais nos rituais dos orixás da água e femininos (Oxum, Oxumarê, Iansã, Euá, Obá, Nanã, Logunedé e Oxalá). Existem cinco espécies, sendo cada uma destinada a um orixá, de acordo com a cor das flores. Por exemplo, a espécie de flor rosa é dedicada à Iansã, a branca à Oxalá e assim sucessivamente. Usa-se para banhos, lavagem de cabeça, para abô (banho principal), entre outros usos.

- Nome científico: *Pistia stratiotes* L. *Araceae*
- Nome iorubá: Ojuoro
- Nome popular: Alface d'água

O ojuorô, folha de grande importância de Oxum, é utilizado para vários fins, como para lavar o jogo de búzios, orô (rito sacrificial da iniciação), banhos, sob a esteira, entre outros. É muito encontrada na represa no fundo da casa, porém também se cultiva na fonte de Oxum. É uma planta aquática daninha, se espalha com facilidade, primordial nos rituais sagrados.

- Nome científico: *Eichhornia crassipes*
- Nome iorubá: Ejá Omodé
- Nome popular: Aguapé

Aguapé é uma planta aquática dedicada aos orixás da água, especialmente a Logunedé. Encontrada na Represa Billings, é também cultivada na fonte de Oxum (9). Muito utilizada em diversos rituais, como iniciação, banhos e sacralização dos objetos ritualísticos, trata-se de uma planta indispensável no candomblé.

- Nome científico: *Costus spicatus* Sw
- Nome iorubá: Tètèregun
- Nome popular: Cana do brejo

A cana do brejo é uma das plantas mais importantes do candomblé, sendo utilizada desde a iniciação até os rituais fúnebres, pois representa a vida e a morte; como na cantiga: “Tètèregun òjò Gbo m’pa o, Tètèregun òjò” (“Teteregun é como a chuva que mata, teteregun é como a chuva que dá vida”). Essa planta encontra-se principalmente em frente ao quarto de Oxalá (12), pois lhe pertence, e espalhada pelo terreno da casa.

- Nome científico: *Ipomea batatas*
- Nome iorubá: Ewé kunkundunkun
- Nome popular: Batata-doce

A batata-doce pertence à Oxumarê e Iemanjá e é cultivada em diversas partes da Casa. A folha é utilizada para lavar a cabeça, pois traz equilíbrio. A batata-doce e sua folha são oferendas (comidas) nos rituais de Oxumarê. Entra em banhos purificatórios e no agô (banho principal), entre outros.

- Nome científico: *Pothomorphe umbellata*
- Nome iorubá: Ewé Iyá
- Nome popular: Caapeba

A caapeba (ou folha mãe) pertence à Iemanjá (30) e é uma planta muito cultivada na Casa. É utilizada para vários fins, como chás sagrados, banhos, forram o chão sob as esteiras, entre outros.

- Nome científico: *Cnidioscolus urens*
- Nome iorubá: Ewé Kanan
- Nome popular: Cansanção

O cansanção é uma planta sagrada de Exu (1), muito utilizada para sacralizar seus objetos, e muito empregada em seus rituais. No terreno do Ilê Olá é encontrada com facilidade, como nas matas ao redor da casa. É urticante e causa coceiras ao tocá-la, por esse motivo, é cuidadosamente manuseada.

- Nome científico: *Thelypteris* sp
- Nome iorubá: Ewé Aberé Ojò
- Nome popular: Samambaia-de-poço

A samambaia-de-poço (ou “pente de cobra”) é utilizada nos rituais de Oxumarê (23), muito empregada nas iniciações de seus filhos. No terreno da roça, é encontrada diversas espécies de samambaias, sendo essa a mais utilizada.

- Nome científico: *Newbouldia laevis*
- Nome iorubá: Akoko
- Nome popular: Acocô

O acocô é uma árvore de origem africana e foi trazida da Bahia para o Ilê Olá para suprir as necessidades ritualísticas. É pertencente a Oxóssi (29) e Ossaim (13) e seu uso é indispensável em diversos rituais, como iniciação, obrigação de sete anos, banhos de prosperidade

e até mesmo para enfeitar o barracão nos dias de festa a fim de trazer proteção.

- Nome científico: *Cocos nucifera*
- Nome iorubá: Igi àgbon
- Nome popular: Coqueiro

O coqueiro é uma árvore com mais de cinco metros de altura e em seus pés está assentado uma qualidade de Exu, em frente ao quarto dos caboclos (45). O coqueiro é encontrado também nas matas ao redor do Ilê Olá e com suas folhas é feito o mariô que é preferencialmente a vestimenta sagrada de Ogum, mas utilizado em qualquer orixá, exceto Nanã. Suas folhas desfiadas são também penduradas nas portas dos ambientes para impedir que energias negativas ultrapassem esses espaços e [para] identificá-los como sagrados.

- Nome científico: *Scindopsus aureus*
- Nome iorubá: Ewé Dan
- Nome popular: Jiboia

A jiboia é uma planta rasteira sagrada que pertence a Oxumarê. É utilizada em banhos e principalmente em rituais de iniciação dos filhos desse orixá, pois representa a serpente africana (Dã). É muito usada para ornamentação nos dias de festa e encontrada na frente e em outros pontos da casa e na mata ao redor.

- Nome científico: *Dieffenbachia aglaonematifolia*
- Nome iorubá: Ewé Wobomú
- Nome popular: Comigo-ninguém-pode

Planta bastante encontrada no Ilê Olá, especialmente próxima à casa de Exu (1), pois lhe pertence, sendo muito utilizada nos rituais desse orixá para sacralizar seus objetos e em banhos de proteção contra energias negativas. A espécie verde é utilizada para Logunedé.

- Nome científico: Não identificado
- Nome iorubá: Ewé Xáxará
- Nome popular: Não identificado

Planta pertencente a Exu e Obaluaíê com propósito de trazer prosperidade e tirar doenças. É encontrada próxima ao quarto de Exu e nos arredores da mata do Ilê Olá. Utiliza-se com frequência nos rituais desses orixás.

- Nome científico: *Arum esculentum*

- Nome iorubá: Ewé Bálá
- Nome popular: Taioba

A taioba é uma planta sagrada de Nanã e utilizada em diversos rituais para esse orixá. Com ela se faz uma comida votiva chamada látipá. É encontrada dentro da casa e na mata ao redor.

- Nome científico: *Caesalpinia echinata*
- Nome iorubá: Não identificado
- Nome popular: Pau-brasil

Essa árvore foi plantada próxima à casa dos caboclos (45) e lhes foi consagrada por ser a planta que representa os indígenas, povos de grande importância para a história do país. Na mata ao redor, também se encontra essa espécie de árvore.

- Nome científico: *Prunus*
- Nome iorubá: Não identificado
- Nome popular: Ameixeira

Árvore consagrada às Iami Oxorongá, grandes mães, ao pé da qual está o assento dessas deusas curadoras. Enfeitada com saia, fitas e sempre cuidadosamente tratada, a ameixeira é de grande importância ritualística no candomblé.

- Nome científico: *Coffea arabica*
- Nome iorubá: Não identificado
- Nome popular: Cafeeiro

É uma planta consagrada a Ossaim e está presente em seus rituais, banhos, forrando as esteiras dos iniciados, entre outros. O café é também uma bebida sagrada, mas só não pode ser utilizada em épocas festivas a Oxalá. No Ilê Olá, está próxima ao quarto de Oxum e Oxumarê (23).

- Nome científico: *Spondias lutea*
- Nome iorubá: Igí Iyelye
- Nome popular: Cajazeira

De grande uso ritualístico, essa árvore é consagrada a Oumsakeran e tem grande importância no ritual de ipadê, durante o qual se dança em homenagem a ele e são depositadas bebidas sagradas em seus pés.

- Nome científico: *Piper rivinoides*
- Nome iorubá: Ewé Boyi funfun

- Nome popular: Betis branco

Planta consagrada a Oxalá, é primordial nos banhos de ervas de purificação para forrar as esteiras dos iniciados, como também para a confecção dos atins (pós) de proteção. É encontrada disseminada pelo terreno da Casa.

- Nome científico: *Elaeis guineensis*
- Nome iorubá: Igi Opè, Mariwo
- Nome popular: Dendezeiro

Consagrado a Ogum, é a planta de que se faz o óleo de dendê e o mariô (folha do dendezeiro desfiada), com a mesma finalidade da folha do coqueiro quando desfiada. No Ilê Olá, plantam-se novas espécies de dendezeiro com frequência, pela importância ritualística, porém, seu cultivo é dificultoso no terreno devido ao clima frio.

- Nome científico: *Dracaena fragans*
- Nome iorubá: Peregum Pupa
- Nome popular: Dracena vermelha

O peregum pupa é consagrado a Iansã e encontra-se muito disseminado pelo terreno. Utiliza-se em banhos purificatórios, sacralização dos objetos dos orixás do fogo, como Xangô e Obá, e no abô (banho principal) dos filhos desses orixás.

- Nome científico: *Hedychium coronarium*
- Nome iorubá: Ewé Balabá
- Nome popular: Lírio-do-brejo / Narciso

Essa planta encontra-se disseminada no terreno e pertence a Oxalá e Iemanjá, sendo utilizada com frequência para todos os filhos de santo, em banhos, ebós e sob as esteiras dos iniciados. É indispensável no ritual do bori (consagração da cabeça).

- Nome científico: *Canna indica*
- Nome iorubá: Ewé Idò
- Nome popular: Bananeirinha-de-jardim

Pertencente a Oxumarê, é utilizada para enrolar o acaçá, massa de milho-branco cozido que comumente é enrolado em folha de bananeira (ewe ekò). Ambas se encontram disseminadas no Ilê Olá.

- Nome científico: *Casearia sylvestris*
- Nome iorubá: Ewé Alekesi
- Nome popular: São Gonçálinho

Árvore sagrada pertencente a Oxóssi, rei da nação de queto. O São Gonçálinho é utilizado para vários fins, como banhos, ebós, para forrar esteiras, enfeitar barração, entre outros. No Ilê Olá tem-se uma árvore de São Gonçálinho, porém, nos arredores, encontram-se muitas disseminadas na mata.

- Nome científico: *Schinus therebenthifolius*
- Nome iorubá: Ewé Ajobi
- Nome popular: Aroeira

Árvore pertencente a Ossaim e a mais utilizada no candomblé, pois entra em todos os rituais, banhos, orôs, forram esteiras, ebós, ou seja, tem uma grande importância ritualística. No Ilê Olá, encontra-se em frente ao quarto dos caboclos (45).

- Árvore não identificada

Essa árvore, cujo nome ainda não foi identificado, de grande porte, já existia no Ilê Olá desde quando o terreno foi comprado. Com quase doze metros de altura, é uma árvore consagrada ao orixá Omolu e Obaluaiê. Encontra-se em frente ao espaço sagrado desses orixás, conhecido como choupana, cujo chão é de terra batida e onde são feitos os ebós (descarregos por meio de comidas e vários outros elementos). Ao redor dela realiza-se uma vez por ano o Olubajé, o banquete do rei, ritual sagrado destinado a essas divindades. Nesse dia, a árvore é toda enfeitada com panos estampados e mariô, folha do dendezeiro desfiada, para identificá-la como sagrada.



1. Saudando Exu no entrocamento da estrada que conduz ao Ilê Olá (2017).

2 e 3. Entrada protegida pelos assentamentos de Exu e Ogum (2016).

4. Fachada (2016).



5



6



7



8

5. Barracão (2016).

6. Ariaxé (2009).

7. Casa de Oxum e Oxumarê, com representação dos símbolos desses orixás: o leque/espelho e a cobra.

8. Vista interna da Casa com o assentamento de Oxum (à esquerda) ligado pelo arco-íris ao de Oxumarê (à direita) (2017).



9



10



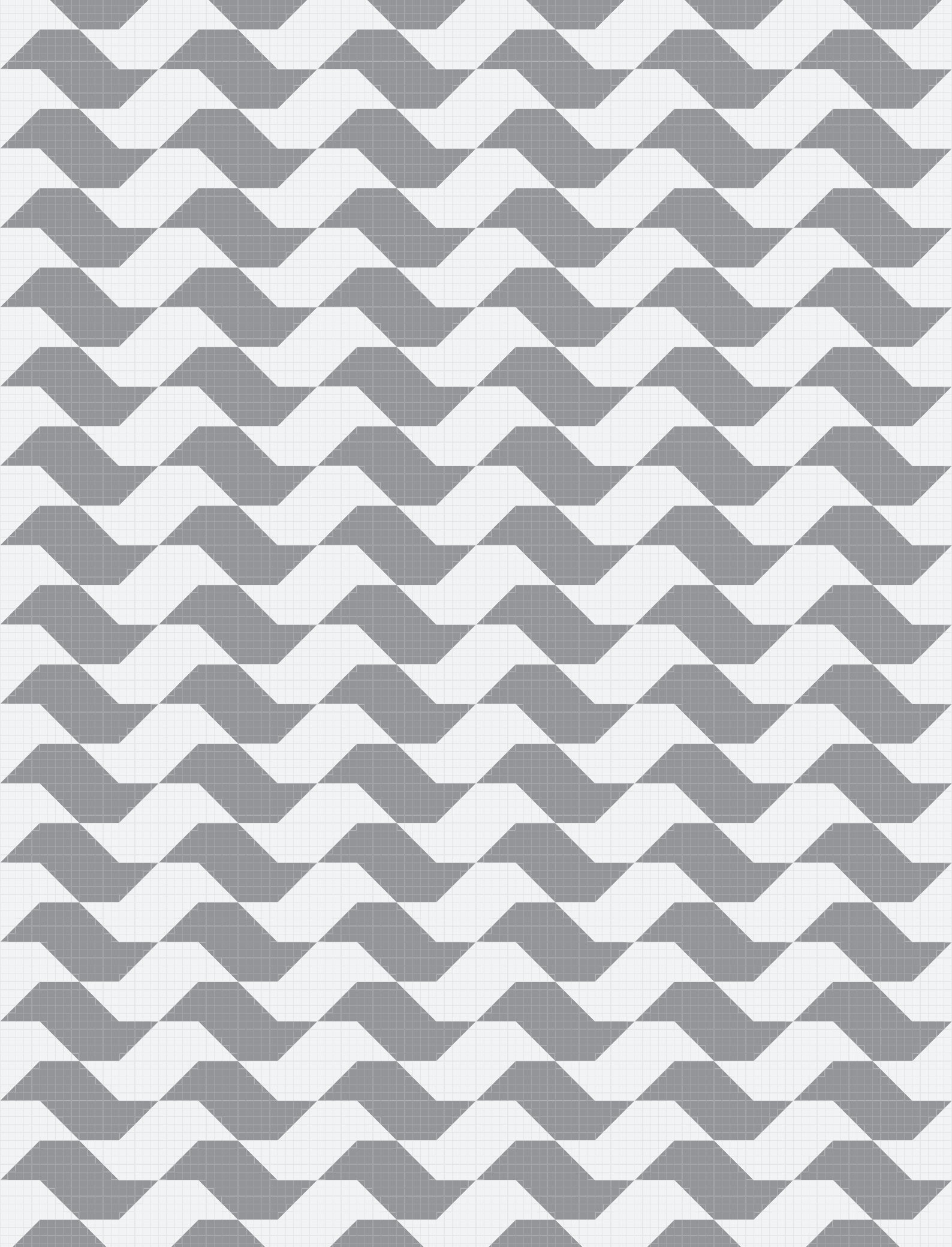
11

9. Oxum em Mãe Carmem (2006).

10. Oxumarê em Pai Karlito (2016).

11. Oxum em Baba Cláudio (2014).

Créditos: Roderick Steel (1, 2, 6, 9, 10, 11); Acervo da Casa (3); Adda Alessandra Piva Ungaretti (7, 8); Vagner Gonçalves (4, 5).



7 ILÊ AFRO-BRASILEIRO ODÉ LORECY



INFORMAÇÕES PRELIMINARES

O pedido de tombamento do Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy ao Condephaat foi protocolado por seu fundador Leopoldino Alves Campos Sobrinho, conhecido por Baba Leo ou Baba Ogundare, em 9 de abril de 2014. O pedido, posteriormente tornado em processo n. 81176/18, foi avaliado conjuntamente com outras solicitações semelhantes já existentes no órgão, conforme veremos no capítulo 9.

O laudo a seguir fez parte da documentação¹ encaminhada na ocasião, porém, para esta publicação, foi revisado e adaptado nos seguintes pontos: o conjunto de 105 fotografias referentes ao terreiro foi suprimido. Dos oitos anexos originais, três deles foram incorporados ao texto (anexo 2 – Relação das entrevistas realizadas e festivais/ritos filmados; anexo 3 – Mapas e plantas do terreiro e anexo 6 – Genealogia do Ilê Odé Lorecy) e cinco foram suprimidos (anexo 1 – Solicitação de laudo; anexo 4 – Folder do XIV Alaiandê Xirê²; anexo 5 – Entrevista com Baba Ogundare; anexo 7 – Calendário de 2014 e anexo 8 – Abaixo-assinado pelo tombamento). Por fim, a bibliografia indicada no laudo foi incorporada à bibliografia geral deste livro.

INTRODUÇÃO

Em 31 de maio de 2013, o babalorixá (sacerdote dirigente)³ do Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy, Leopoldino Alves Campos Sobrinho, conhecido como Baba Ogun-

dare, solicitou em carta dirigida a mim, na condição de antropólogo e coordenador do Centro de Estudo de Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras (CERNE) do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, que elaborasse um laudo antropológico para instruir o processo de solicitação de tombamento daquela comunidade religiosa, situada em Embu das Artes, como patrimônio cultural junto ao Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (Condephaat).

Conheci a comunidade em 2009, quando passei a frequentá-la principalmente nas festividades anuais que realizava em homenagem aos orixás. Nessas ocasiões, levo meus alunos para conhecerem as práticas religiosas da casa, como parte das atividades dos cursos de graduação e pós-graduação que ministro no Departamento de Antropologia da USP sobre religiões afro-brasileiras e cultura nacional. O terreiro, além de permitir uma visão da religião do candomblé, de matriz iorubá, tal como vivida por seus adeptos, possui também, no piso superior ao espaço do barracão de festividades, uma sala expositiva com um acervo etnográfico e didático muito bem elaborado das vestes, insígnias e assentamentos (altares) dos diversos orixás. Além disso, o espaço do bosque sagrado e dos templos privativos dos orixás situados ao redor do barracão perfazem um magnífico complexo arquitetônico onde o sagrado ocupa o centro da concepção de vida da comunidade.

O objetivo do tombamento para Baba Ogundare e sua comunidade era preservar aquele espaço e as funções religiosas e socioculturais nele desenvolvidas para as futuras gerações de adeptos, frequentadores, pesquisadores e alunos.

Esse laudo foi então elaborado num esforço de trabalho coletivo de várias pessoas que se empenharam em reunir as informações aqui contidas em diversas etapas. A primeira delas ocorreu no âmbito de uma pesquisa de iniciação científica realizada por Paula Homem

1. Processo Condephaat n. 81176/18, p. 12-88.

2. Seminário internacional ocorrido na sede do Ilê. Veja Vagner G. da Silva, Rosenilton S. de Oliveira e José P. da Silva Neto (2019).

3. Neste laudo, os termos de origem iorubá, geralmente utilizados no candomblé de tradição queto-nagô, serão grafados na sua forma aportuguesada e seu significado geral será descrito entre parênteses para facilitar o entendimento.

de Montes e Bruna Amaro em 2013, sob minha orientação na USP⁴. Na segunda etapa, a comunidade do Ilê participou ativamente do trabalho fornecendo depoimentos informais e entrevistas formais gravadas, nas quais pudemos obter informações qualitativas sobre a vida religiosa do grupo e reunir dados quantitativos, mapas, fotos e outros documentos. Ao todo realizamos nove entrevistas formais gravadas com roteiro semidirigido com membros da comunidade. Além dessas, coletamos inúmeros depoimentos anotados em diário de campo. Entrevistamos em outubro de 2011: Leopoldino Alves de Campo Sobrinho (babalorixá), Sueli Saito (Iya Petebi, mãe-pequena), Alcides Rocha (Baba Adeoxum, babakekerê), Leny Silla Brandão Sarti (Iyá Teni), Ilze Kohl Lourenço de Oliveira (Yá Tundé), Lucio Pretti (Baba Alagê), Nelly Calvete Carbalá (Iyá Igualé), Marcos (Ogum Meji) e Ivan Grecov Filho (Omo Exu).

A ida frequente ao terreiro desde 2009 possibilitou reunir algumas dezenas de horas de gravação em vídeo digital dos festivais observados do calendário anual em homenagens aos orixás e de outras cerimônias religiosas, a saber: Festival de Exu e Ogum (27 mar. 2010 e 28 abr. 2012), Festival de Olubanje (13 ago. 2011 e 25 ago. 2012), Festival de Xangô, Oiá, Obá, Oke e Orixá Oko (30 jun. 2012 e 22 jun. 2013), Festival de Ipeté da Oxum (23 out. 2010; 15 out. 2011; 27 out. 2012; 19 out. 2013); Festival de Oxalá e Iemanjá (5 dez. 2009), Decá (3 jun. 2010), Ikomojade (12 nov. 2011), Saída de ião – Exu (17 dez. 2011), Decá (26 jan. 2013).

A seguir, apresentaremos as principais características dessa comunidade considerando sua organização socioespacial e o modo pelo qual suas práticas religiosas se relacionam a uma visão de mundo na qual estão presentes valores centrais como culto às forças ancestrais e aos deuses orixás e a difusão do conhecimento oracular que possibilita o encontro dos homens com seu destino pessoal e com as forças contidas na natureza em forma de axé (energia vital).

A ORGANIZAÇÃO SOCIOESPACIAL DOS DEUSES, HOMENS E ANCESTRAIS

A fundação oficial do Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy ocorreu em 12 de abril de 1987, com registro no Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo – Federação Umbandista da Grande São Paulo. Nessa época, o Ilê situava-se no Jardim da Glória, município de São Paulo. Posteriormente, seu dirigente Baba Ogundare adquiriu um terreno localizado na rua Monte Alegre, n. 126, no bairro Jardim Pinheiros, em Embu das Artes, local para o qual transferiu a comunidade religiosa que o ajudou a construir as instalações físicas e demais espaços necessários ao culto aos orixás e ancestrais.

O Ilê ocupa uma área de aproximadamente 10.000 m² tendo uma área construída de quase 3.000 m². Nele se pratica basicamente um candomblé de tradição queito com forte influência iorubá, resultante da ida de Baba Ogundare e de outros membros da comunidade à África (Nigéria) para a realização de iniciações, sobretudo na tradição de Ifá (sistema oracular estruturador do complexo religioso fon-iorubá). O Ilê foi consagrado ao orixá Oxum, divindade feminina associada às águas-doces e à fertilidade, sendo que o orixá ao qual Baba Ogundare foi iniciado é Logunedé, orixá da caça tido como filho de Oxum e Oxóssi. O termo “Odé Lorecy” presente no nome do Ilê faz, portanto, referência ao orunkó (nome) do orixá do dirigente (“Odé” é um termo que designa o panteão dos orixás associado à caça).

Considerando a grande quantidade de instalações do complexo arquitetônico do terreiro, faremos uma exposição de sua organização socioespacial focando as principais instalações sagradas nele existentes. Ainda que o terreiro como um todo possa ser considerado sagrado, existem nele algumas instalações com função não religiosa, como as residências particulares de alguns membros da comunidade e instalações dedicadas às atividades socioeducativas.

O espaço (re)produz a estrutura do xirê

O candomblé da tradição jeje-nagô (de influência dos povos fon-ewe e iorubá oriundos do atual Benim e Nigéria) se organizou no Brasil reunindo num único templo (terreiro ou ilê) um conjunto de orixás que na

4. Com o apoio de bolsas de estudos do CNPq e Fapesp, respectivamente. Vale lembrar que essas alunas fizeram parte de um grupo, constituído também por Amelie Hartmann, Julia Souza, Mariana Hangai e Leandro Souza, que em 2011 apresentou um trabalho sobre o Ilê Odé Lorecy para avaliação final da disciplina “Do Afro ao Brasileiro – Religião e Cultura Nacional”, ministrada por mim no curso de ciências sociais da USP.

África são louvados em templos separados. Mas essa reunião não se fez ao acaso. Apesar das variações, ela obedece a uma estrutura ou sequência de louvação que organiza os ritos, o tempo e o espaço dedicados a cada orixá. Essa sequência é chamada de “xirê” e geralmente inicia com o culto a Exu (senhor das entradas e dos caminhos) e termina com Oxalá (senhor da criação que se veste de branco)⁵.

O templo Odé Lorecy é um dos exemplos dessa organização observada em terreiros de São Paulo, resultado de sua ampla dimensão que possibilitou abrigar as concepções brasileiras, de reunião de divindades, e africanas, de separação destas em templos individuais. Em geral, essas divindades são consideradas “energias sagradas” e estão associadas aos elementos da natureza como água, folhas, pedras, fogo etc. Por isso, possuem especi-

ficidades de seu culto que devem ser observadas. Algumas devem ser assentadas (ter seu altar) ao ar livre, como, por exemplo, Iroco (um deus fitolátrico) e Ossaim (orixá das folhas). Outros, preferivelmente, devem estar mais isolados dos demais, como Obaluaiê (senhor das doenças) e os Egunguns (ancestrais).

Na entrada do terreiro, do lado externo, vemos os primeiros indicativos de estarmos diante de um espaço religioso afro-brasileiro, embora saibamos que a maioria dos terreiros não exibem uma arquitetura específica e reconhecível, como no caso das igrejas católicas. Esses sinais são a placa com o nome da casa “Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy Asé Ketu” e a representação de um odu (signo do sistema divinatório de Ifá), o que demonstra desde a entrada a importância que esse sistema assume para o grupo.

5. No terreiro Ilê Odé Lorecy, os orixás são cultuados na seguinte ordem: Exu, Ogum, Oxóssi, Omolu, Ossaim, Oxumarê, Nanã, Iroco, Oriokê, Logunedé, Oxum, Euá, Oiá, Obá, Okô, Iemanjá, Xangô e Oxalá.

Planta piso térreo



Planta piso superior



25. Quarto de Logunedé

26. Quarto de Obá

27. Quarto de Oxumarê

28. Quarto de Nanã

29. Quartos de Ifá

30. Exu de Ifá

31. Quarto de jogo de búzios (piso superior)

32. Casa de Exu

33. Templo de Xangô

34. Templo de Iemanjá

35. Templo de Oxalá

36. Templo de Omolu e Obaluaiê

37. Casa de Ossaim

38. Casas de Egungun

39. Barracão de Egungun

40. Templo de Oxóssi

41. Floresta de Ijã

42. Cozinha ritual, fogão a lenha, área de trabalho e refeição (pisos inferior e superior)

43. Projeto social/ residência

44. Biblioteca (piso superior)

45. Ateliê de cerâmica

46. Salão comunitário (ajeum)

47. Museu Òsun Ìyá Oke (piso superior)

48. Residências da comunidade (pisos inferior e superior)

49. Oficina

Na entrada, na parte interna à esquerda, encontra-se um pote branco (1)⁶ contendo água. Todos os que entram devem pegar um pouco dessa água, passar sobre a cabeça e lançar ao chão na direção da rua. Isso visa coibir a influência de possíveis energias negativas acompanhando as pessoas que possam afetar os rituais executados na casa. Mas denota também que o ingresso naquele espaço sagrado deve necessariamente “modificar” quem o faz propiciando um novo equilíbrio de energias. A cor do pote, branco, denota sua referência a Oxalá, deus da criação e associado à calma, paciência, sabedoria e à água purificadora das lavagens espirituais.

O assentamento⁷ de Exu Ilê (2), à direita da entrada, encontra-se no interior de um cômodo de aproximadamente 2 m², protegido por um portão de ferro, em forma de uma imagem de Exu sobre o cume de um cupinzeiro. Sendo um orixá associado aos limites, encontros, comunicação entre os homens e deuses, Exu é o primeiro a ser saudado e servido por ocasião das oferendas. Por isso, sua localização é nas entradas dos templos. Na casa existem outros templos e assentamentos de Exu situados nas entradas secundárias do terreiro e de certos quartos, como veremos. Uma das oferendas preferidas de Exu é feita com farinha e dendê. Os que chegam também o saúdam em primeiro lugar. Exu normalmente está associado às cores vermelho e preto. É um orixá da dinâmica, do movimento, um orixá “quente”. Vemos assim que o pote branco (cor de Oxalá) e o altar de Exu (preto e vermelho) denotam o “começo” e o “fim” do xirê, marcando, pelo contraste das cores e dos atributos desses dois orixás, uma circularidade das concepções religiosas logo na entrada do terreiro.

Uma alameda arborizada e com um forte declive une a entrada do terreiro, no nível da rua, ao barracão de festas e demais edificações situados na parte baixa do terreno. Nessa alameda, à direita, encontra-se o Templo de Ogum (3). Orixá do ferro e da guerra, Ogum é irmão de Exu, e com ele divide a responsabilidade pela abertura dos caminhos. Aqui a proximidade no parentesco mítico é refletida na proximidade espacial de seus

templos. A arquitetura dessa edificação foi inspirada em um templo do mesmo orixá visto em Benim, na África.

Em seguida, vemos uma árvore consagrada a Iroco (4), deus fitolátrico associado à árvore gameleira branca. Somente terreiros com uma rica vegetação podem manter o culto a deuses fitolátricos ou mesmo ter sua reserva de plantas que fornece as folhas sagradas para a execução dos inúmeros rituais, como os de iniciação.

Do lado direito dessa alameda, situa-se o bosque sagrado (5) com cerca de 2.000 m². Nele, o cuidado na manutenção das árvores e o crescente cultivo de espécies vegetais consideradas sagradas são exemplos de preservação ambiental em área urbana. Cuidados rituais no trato das folhas sagradas podem ser observados na sua coleta em horário apropriado e nas rezas proferidas durante sua maceração para a preparação dos banhos chamados de omierô.

Ao final da alameda de entrada encontra-se a Praça de Oxum (6). Essa divindade feminina das águas, padroeira do terreiro, está representada por uma escultura de cerâmica situada no alto de um monte do qual escorre uma cascata de água formando um pequeno lago (7). Estátuas de criança (Ibejis) figuram ao seu redor, pois Oxum está associada à maternidade.

Nessa praça encontra-se também o assentamento de Iami Oxorongá (8), dedicado às ancestrais femininas, literalmente “minha mãe feiticeira”. Esse culto é realizado ao pé de uma jaqueira (Opá Oká), que em alguns mitos é tida como a mãe de Oxum. Durante o ipadê (cerimônia dedicada a Exu e aos ancestrais realizada na abertura dos festivais em homenagem aos orixás), esse assentamento recebe oferendas que são depositadas ao pé da árvore.

No centro da praça, há um piso circular de terra batida destacando-se do restante do piso pavimentado de cerâmica. Ali acontecem algumas cerimônias que devem ser feitas sobre o chão de terra e a céu aberto, como os festivais em homenagem a Obaluaíê (Olubanje) e a Xangô (Fogueira de Xangô).

O barracão (9), salão onde se realizam os festivais em honra aos orixás, é uma construção imponente, com cerca de 190 m² no formato retangular, cuja porta principal se abre para a praça de Oxum. Possui na fachada, à altura do segundo andar onde se encontra um museu, uma imagem em alto-relevo feita com peças de cerâmi-

6. Os pontos citados no texto estão numerados e podem ser visualizados nas plantas do terreiro.

7. Termo usado para designar um conjunto de objetos sacralizados (pedra, ferramenta, vasos etc.) que contém a força do orixá, tornando-se uma espécie de materialização dessa energia.

ca encrustadas que retrata um cortejo de tocadores de adjás (sinetas) e batás (atabaques) em homenagem a Oxalá, orixá da criação. Do lado direito da porta principal, encontra-se uma estátua de Iansã, orixá dos ventos e da tempestade, tendo ao fundo uma representação de búfalo, animal no qual a orixá, segundo o mito, tem o poder de se transformar. Do lado esquerdo, uma estátua de Oxóssi empunhando um arco e flecha mira ao fundo um veado, animal associado ao ato da caça. Segundo Baba Ogundare, esses orixás foram escolhidos como guardiões da entrada porque Iansã é guerreira e traz proteção e Oxóssi é caçador e traz sorte e prosperidade.

O barracão como principal espaço de realização dos rituais públicos do terreiro reproduz em termos microcósmicos a lógica simbólica do terreiro como um todo. Assim, ao passar por suas portas, vemos uma sequência de painéis feitos com azulejos decorados representando os orixás cultuados no terreiro incrustados nas paredes entre as janelas e acima dos bancos destinados ao público. Os painéis foram organizados segundo a ordem do xirê. Entre esses, destacam-se o de Exu empunhando os ogôs (porretes em forma de falo), situado na parede da entrada do barracão, e os de Oxum (padroeira do terreiro) e de seu filho mítico Logunedé (orixá de Baba Ogundare), situados lado a lado, de perfil, na parede central oposta à entrada. À frente dessas imagens, em degraus semicirculares, localizam-se as cadeiras destinadas aos membros da casa oloiês, isto é, que possuem cargos (10). Centralizada num degrau mais alto está a cadeira destinada ao orixá Logunedé, do dirigente da casa, imponente e bem visível de qualquer canto.

O barracão é o espaço por excelência no qual as danças e as músicas em homenagem aos orixás são executadas e onde essas entidades se manifestam no corpo dos seus filhos para estarem presentes junto àqueles que dedicam boa parte de suas vidas ao seu culto. Assim, a cada festival, o barracão é ricamente decorado com as cores e os motivos que remetem aos atributos dos orixás homenageados na ocasião. À esquerda ficam os três atabaques utilizados nos festivais (11). Por fim, no centro do chão do barracão está o ariaxé (12), uma espécie de ponto de contato entre o mundo do visível (aiê) e do invisível (orum), ao redor do qual ocorrem as danças.

Na parte posterior do barracão estão o quarto de iniciação (13), o quarto dos assentamentos de ibá-ori (14)

e o vestiário (15). Acima desses cômodos, no piso superior, encontram-se algumas dependências para os filhos da casa, como quartos masculinos e femininos (16) e um cômodo (17) onde ficam os potes de abô, preparados utilizados para os banhos de purificação.

Atrás dessa edificação do barracão se localizam os demais templos dos orixás e espaços de uso mais reservado à comunidade religiosa. Esses templos estão dispostos em dois conjuntos de edificações, conforme descrito a seguir.

O primeiro é formado por uma edificação quadrangular de dois andares, com o meio vazado, lembrando as formas organizacionais dos núcleos familiares iorubás (*egbé* ou *compound*) constituídos por um agrupamento de casas conectadas em forma circular que mantêm um pátio interno reservado para a convivência da família extensiva. No andar térreo dessa edificação, ao centro, encontra-se a praça de sacrifícios (18), um pátio interno onde acontecem as oferendas aos orixás. Circundando-o, estão os pejis (templos ou quartos) dos orixás com suas portas voltadas para esse pátio. O Templo de Oxum (19), centralizado, é notoriamente maior que os demais à sua volta. Isso se explica por esse orixá ser a dona da casa, fato que segundo os adeptos acaba atraindo suas filhas e filhos, necessitando assim de um bom espaço para colocar os assentamentos de cada um.

No sentido horário e partir do quarto de Oxum, encontram-se três quartos dedicados a Oiá (20 e 21), sendo um deles específico para Oiá Balé (21), o quarto de Okô (22) e Oriokê (23). Em seguida, após um corredor que interliga esse conjunto ao barracão, estão os quartos de Euá (24) e Logunedé (25). Seguem os pejis de Obá (26), Oxumarê (27) e Nanã (28).

Nesse quadrilátero encontram-se também os quartos dedicados ao culto de Ifá (29), onde se realizam os jogos divinatórios por meio do opelê-Ifá, um sistema oracular da tradição iorubá. Estando Exu também presente nesse sistema, como mensageiro, um assentamento dedicado especificamente a ele, identificado como Exu de Ifá (30), encontra-se próximo à entrada desses quartos. Vimos que Exu preside a entrada do terreiro, a entrada do barracão e a entrada dos quartos de Ifá. Reiteradamente, as lógicas espacial e simbólica se imbricam pela ação do mito (itans, oriquis etc.) vivido na prática. Além desses quartos, um outro cômodo, não lo-

calizado nesse quadrilátero, mas num piso superior ao lado do barracão, também é destinado ao jogo divinatório, porém, mais comumente, utilizado para o jogo de búzios (31).

No andar superior dessa edificação, em forma de varanda quadrangular, encontra-se a cozinha ritual (42), onde são preparadas as comidas dos orixás num fogão a lenha, e um espaço onde são realizadas tarefas cotidianas, como engomar as roupas dos filhos de santo para as festas da casa, e onde a comunidade faz as refeições. Outra cozinha ritual encontra-se no térreo, contígua ao barracão.

O segundo conjunto de edificações localiza-se ao redor desse quadrilátero, formando um círculo mais expandido de casas-templos, mas ainda tendo a praça de sacrifícios como epicentro.

A casa de Exu (32) abriga os assentamentos dos “Exus pessoais” dos iniciados do terreiro. Ou seja, assim como o terreiro tem seu Exu localizado na entrada e que lhe dá proteção e dinamismo, cada pessoa, quando se inicia, deve assentar, além do seu orixá pessoal, o Exu Bara que o propicia.

O templo de Xangô (33) destaca-se nesse conjunto devido à importância desse orixá na tradição do candomblé de origem iorubá. Xangô foi rei de Oyo, uma das principais capitais do império iorubá. Seu domínio é o fogo que ele compartilha com uma de suas mulheres, Iansã. Além desta, Xangô desposou Oxum e Obá. Seu símbolo é o oxê, machado bifacial que decora a fachada e as portas do templo.

Os templos de Iemanjá (34) e Oxalá (35) são duas construções maiores, em relação às outras já mencionadas, em frente das quais há um pequeno pátio. Essa importância decorre do fato de que esses dois orixás são tidos mitologicamente como mãe e pai, respectivamente, dos demais orixás. Esses templos possuem varandas sustentadas por pilstras de cerâmica com entalhes retorcidos e figuras de temas africanos. Em frente ao quarto de Iemanjá há um pequeno lago remetendo ao seu elemento regente, a água. No de Oxalá, há uma escultura representando o camaleão, animal que lhe é dedicado.

Um pouco mais afastado desse conjunto, em um lugar reservado, encontra-se o templo de Omolu e Obaluaiê (36). Trata-se de dois avatares (o primeiro, mais velho, e o segundo, mais moço) do orixá relacionado às doenças epidêmicas que, tendo no corpo as marcas da

varíola, prefere escondê-lo com um manto de palha-da-costa e por vergonha evita o convívio social. O templo possui a forma circular e seu teto é feito de palha. Ao lado da porta, uma escultura de madeira representa o orixá. Características do templo (isolamento, materiais, forma e cor) refletem assim a personalidade dessa divindade.

A casa de Ossaim (37) difere dos outros templos. Por ser esse um orixá relacionado às folhas e à mata, seu culto deve ser feito em espaços abertos. O templo possui paredes de pedra, não há porta de madeira, mas uma espécie de grade que permite ver o que há dentro. O telhado da casa é feito de folhas e palha. Nesse quarto, são feitas as iniciações dos filhos dessa divindade.

A casa de Egungun (38), composta por dois quartos, é dedicada ao culto dos antepassados e encontra-se próxima ao quarto de Oiá Balé (20), pois essa divindade mitologicamente está associada aos espíritos ancestrais. O culto desses ancestrais tem de ser feito com muita cautela e separado do culto aos orixás. No terreiro, poucas pessoas têm acesso a esse quarto em frente ao qual foi construído um barracão (39) próprio para as danças e cerimônias específicas que ocorrem duas vezes ao ano.

O templo de Oxóssi (40), orixá da mata e da caça, localiza-se próximo aos viveiros de pássaros e outros animais. Isso denota seu apreço à vida na floresta, longe da chamada “vida civilizada”.

Próximo a esse templo, encontra-se a Floresta de Ijá (41), um espaço de recolhimento a céu aberto para a iniciação de adeptos filhos de Euá e Oxumaré, os quais estão relacionados ao tempo.

Nesse conjunto arquitetônico visto até aqui, dedicado a abrigar os igbás (assentamentos) dos orixás e a realização de rituais, como as iniciações, vemos que as instalações buscam refletir os conteúdos míticos das divindades que são nelas abrigadas, apresentando assim uma concepção estética recorrente, apesar das diferenças existentes entre essas divindades. Na fachada desses templos, o trabalho artístico presente nas suas portas de madeira é o principal elemento dessa estética, na medida em que nelas o orixá dono da casa é representado por meio de um entalhe em alto e baixo-relevos, indicando quem nelas “mora”.

O acesso a esses quartos/templos é restrito aos membros da casa (de acordo com o cargo ou função), para preservar a privacidade dos cultos realizados no seu in-

terior e resguardar os assentamentos que neles estão abrigados. Na parte superior dessas portas a presença do mariô (folha de dendezeiro desfiado) demonstra essa sacralidade, pois colocado no batente superior, ele toca a cabeça de todos os que entram e saem desse espaço, estabelecendo um vínculo de respeito e transferência de axé entre todos que por ali passam.

Outros elementos simbólicos que identificam o orixá também estão presentes nessas fachadas. Esses elementos podem ser as insígnias das divindades, como o abebé (leque) no quarto de Oxum ou o oxé (machado bifacial) no quarto de Xangô; e também as cores ou materiais dos orixás, como o telhado de palha do templo de Obaluaíê ou a presença da água no templo de Iemanjá. E há igualmente elementos de referência mítica, como o camaleão, animal relativo à criação do mundo, no templo de Oxalá.

Outra característica importante desses templos é a placa cerâmica incrustada na fachada na qual estão grafados, em iorubá com tradução para o português, trechos de oriquis (poema de saudação) referentes ao orixá ali cultuado. O templo torna-se assim uma espécie de “segundo corpo” do orixá por comportar no seu interior os assentamentos consagrados e por ser ele mesmo um espaço de elaboração, conservação e reprodução de seu axé.

A concepção do xirê também se manifesta na escolha da localização desses templos. Segundo Baba Adeo-xum, pai-pequeno da casa, quando o Ilê começou a ser construído, procurou-se dispor os quartos no terreno segundo a ordem de louvação (xirê), porém conforme a casa foi crescendo, e o número dos filhos de santo aumentando, algumas mudanças tiveram de ser feitas, alterando essa ordem. De qualquer forma, a escolha do lugar reflete a preferência dos deuses: Exu e Ogum estão assentados nas portas do Ilê, controlando o fluxo entre o mundo de dentro e o de fora; deuses fitolátricos são cultuados ao pé de suas árvores consagradas, como no caso de Iroco (gameleira branca) e Iami Oxorongá (jaqueira), ou no espaço aberto da mata, como preferem Ossaim e Oxóssi. E para aquelas divindades mais reservadas, como Obaluaíê, os templos ficam distantes do olhar humano.

Esses templos, por reunir e abrigar os assentamentos dos filhos que têm em comum o mesmo orixá, tendem

a promover uma relação mais próxima de irmandade e cooperação entre eles, já que lhes compete zelar pela manutenção do templo (limpeza, decoração, substituição de materiais etc.) e dos ibás ali existentes. Assim, os adeptos estão filiados ao terreiro como um todo e, em outra escala, ao templo do orixá dono de sua cabeça.

As instalações socioeducativas – O Museu “Òsun Ìyá Òke”

No Ilê, algumas edificações destinam-se a práticas socioeducativas voltadas não apenas para os seus membros, mas para a comunidade em geral. Numa dessas edificações (43), com cerca de 225 m², já foram desenvolvidos projetos sociais como aulas de inglês e computação e atividades lúdicas e artesanais. Por motivos operacionais, essas atividades cessaram e, atualmente, esse espaço tem sido usado como moradia temporária de alguns adeptos.

Foi criada também uma biblioteca (44) com cerca de 100 m² composta de uma sala de acervo e uma sala de leitura. O acervo vem sendo constituído por títulos sobre religiosidades em geral e outros aspectos relativos à cultura africana e afro-brasileira. Um acervo sobre a memória do Ilê também vem sendo organizado contendo material audiovisual sobre as festas sagradas e eventos em geral, além de outros documentos, como fotos, objetos etc.

Há ainda um ateliê de cerâmica (45) destinado à produção de peças de arte ou utensílios ligados aos rituais. Essa fabricação própria, em muitos casos, permite atender a certas especificidades dos objetos de culto que podem não ser encontradas disponíveis no mercado de artigos religiosos. Quartinhas (vasos), emblemas e ferramentas dos orixás são alguns objetos produzidos nesse ateliê pelo dirigente e por quem se interessar em aprender e desenvolver as técnicas de produção de objetos de cerâmica. Religião e arte podem assim compartilhar um mesmo universo de produção social e cultural.

No salão comunitário (46), construído numa área de 250 m², ocorrem as refeições (ajeum) após os festivais de orixás e as atividades culturais da comunidade. Nesse espaço foi realizado em novembro de 2013 o XIV Alaiandê Xirê – Seminário e Festival Internacional de Culturas Africanas e Afro-brasileiras. Esse seminário,

que envolveu palestras, mesas-redondas e atividades culturais, abrigou durante três dias cerca de 300 pessoas, tendo a participação de autoridades municipais, estaduais e federais, antropólogos, pesquisadores nacionais e estrangeiros, bem como sacerdotes e religiosos de diversos estados do Brasil, África (Nigéria) e Cuba⁸. Nele iniciou-se o abaixo-assinado para tombamento do Ilê sendo o prefeito de Embu, Francisco Nascimento, o primeiro a assinar o documento seguido por seus secretários e demais presentes.

Vale lembrar que esses espaços de função socioeducativa foram colocados à disposição da Prefeitura do Município de Embu das Artes para a realização de atividades ligadas à preservação da cultura de matriz africana.

Outra importante iniciativa foi a criação do Museu *Òsun Ìyá Oke*⁹ localizado no andar superior do barracão do terreiro (47). Considerando seu tamanho e acervo, até onde se sabe, não há no Brasil um museu dessas proporções localizado em algum outro terreiro. Trata-se de um espaço da mesma extensão do piso inferior, cerca de 190 m², que expõe didaticamente para os visitantes um amplo acervo constituído por vestes e objetos litúrgicos referentes ao candomblé de nação queto. Ao longo do salão, circundando as paredes, dezenove manequins representando os orixás, ibejis e Egungun foram vestidos com as roupas litúrgicas e insígnias que os caracterizam, tendo aos seus pés reproduções das suas oferendas alimentares típicas e seus assentamentos. Esculturas africanas como as máscaras Geledes (sociedade secreta feminina de culto) também se encontram nesse espaço. Para cada orixá há um banner com oríquis de saudação e na parede, em forma de plota-

gem, uma foto ampliada que associa o orixá ao seu espaço ou elemento natural (mar, cachoeira, mata etc.). A ordem de apresentação dos manequins dos orixás segue o xirê. Assim, o primeiro é Exu, localizado à direita da porta de entrada, e o último é Oxalá¹⁰. No centro do museu encontra-se, separado por baias, um acervo fotográfico por meio do qual se pode ver as várias etapas de desenvolvimento iniciático de Baba Ogundare no Brasil e na África, o organograma contendo a genealogia religiosa do Ilê e fotos dos membros de sua comunidade, entre outras. Seis manequins perfilados vestidos com roupas africanas ocupam a parte central desse espaço. Roupas, colares de contas e objetos litúrgicos trazidos da África também estão ali expostos. Alguns desses objetos e CDs com cantigas do terreiro podem ser adquiridos pelo visitante. Em dias de festa, cabe ao Baba Olutolá (ogã Pedro de Obaluaiê) receber os visitantes e fazer uma espécie de visita guiada pelo espaço do museu, contando as características e os mitos de cada orixá. De maneira didática, esse espaço foi pensado para elucidar as dúvidas mais comuns do público que visita o terreiro e que muitas vezes não teve nenhum contato anterior com a religião do candomblé.

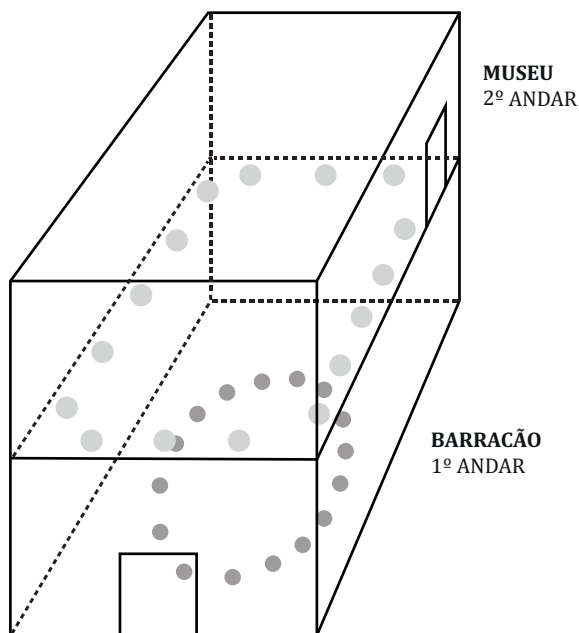
Comparando os dois andares do barracão pode-se dizer que, no piso térreo, os orixás se apresentam liturgicamente paramentados para dançar, seguindo a ordem do xirê, ao som dos atabaques e sendo recebidos num clima de efusão e alegria por seus filhos. Nesse espaço há dinamismo e experiência imediata. No piso superior do museu, os orixás se apresentam “estáticos” para serem observados com calma e em seus detalhes míticos e características litúrgicas. Nesse espaço, prevalece a experiência reflexiva de aprendizado. Entretanto, a ordem do xirê continua sendo obedecida, ainda que se trate de “manequins” e assentamentos não necessariamente sacralizados, pois faz parte da cultura afro-brasileira não impor barreiras entre sagrado e profano¹¹. Isso porque, de certo modo, tudo que ocorre no mundo do visível e “profano” (aiê) tem sua contrapartida no mundo do invisível e “sagrado” (orum).

8. O evento foi organizado pelo Instituto Alaiandê Xirê, CERNE (Centro de Estudos das Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras) do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, Ògô Lònà Associação Cultural e Prefeitura de Embu das Artes. O Alaiandê Xirê foi criado por membros do Ilê Aşé Opô Afonjá (BA), sendo realizado anualmente desde 1998. Tem por objetivo debater questões diversas sobre os povos e comunidades tradicionais de matriz africana, inicialmente com ênfase naquelas relacionadas aos músicos sagrados dos candomblés de todas as nações, porém de forma mais ampla atualmente. O encontro já foi realizado na Bahia, em Recife e Brasília, unindo membros dos candomblés e reconhecidos intelectuais e acadêmicos de inúmeras universidades do Brasil e do exterior.

9. “Oxum Iya Oke” é a “qualidade” (avatar) da Oxum, patrona do terreiro.

10. Estão representados: Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim, Oxumarê, Iroko, Nanã, Logunedé, Oxum, Ibeji, Euá, Egungun, Oiá, Obá, Iemanjá, Okô, Xangô e Oxalá.

11. Vale mencionar que alguns dos assentamentos do Museu, como o de Exu e o de Geledes, foram consagrados.

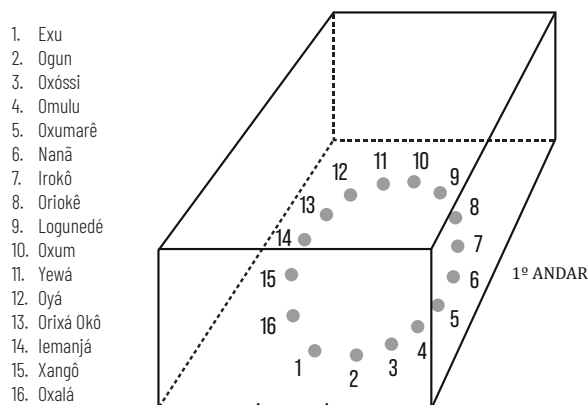


Perspectiva da edificação do barracão (piso térreo) e do museu (piso superior).

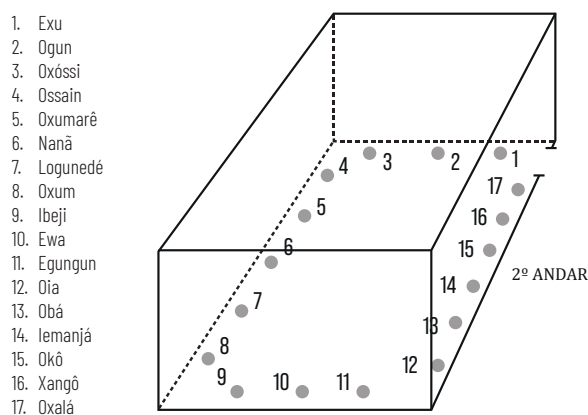
Assim, a presença desse museu manifesta um interessante processo de construção da identidade religiosa do grupo para si e para os outros, na medida em que aponta uma percepção dos membros do terreiro de que a religiosidade afro-brasileira pode ser vivida como uma experiência de conversão pessoal, como a que ocorre no andar de baixo, onde os orixás “visitam” as pessoas, mas também como uma experiência de aprendizado da alteridade cultural, como a que vigora no andar de cima, onde as pessoas “visitam” pedagogicamente o mundo dos orixás e aprendem um pouco sobre os valores dos grupos que os cultuam. Enfim, o Museu “Òsun Ìyá Oke” nos ensina que os orixás, além de experiência real vivida no corpo das pessoas, são também elementos inalienáveis do patrimônio cultural afro-brasileiro.

O conjunto residencial

O Ilê, além de ser espaço de culto e de atividades socioeducativas, é também local comunitário de moradia. Espalhadas pelo terreno, existem doze residências (48) onde vivem permanente ou periodicamente (nos fins de semana ou durante as obrigações rituais) alguns de seus membros, incluindo o próprio dirigente, Baba Ogunda-



Perspectiva do barracão e disposição dos orixás (xirê) no sentido anti-horário.



Perspectiva do “museu-barracão” e disposição dos orixás (manequins) no sentido anti-horário.

re. Esse modelo de comunidade de residência e de culto desenvolvida nos terreiros de candomblé do Brasil parece ser uma herança do padrão dos já mencionados *compound* ou *egbes* (aldeia-casa) da tradição fon-iorubá, nos quais as famílias extensivas que os habitam tendem a aglutinar em um mesmo terreno o espaço de moradia dos “vivos” e o espaço de culto aos orixás e aos mortos, que eram inclusive sepultados no interior dessas comunidades e cultuados como ancestrais. Esse aspecto tem sido, aliás, um desejo manifesto de Baba Ogundare, que gostaria de poder sepultar os membros falecidos de sua comunidade no espaço do Ilê, particularmente na área onde se encontra o Bosque Sagrado. Essa vontade enfrenta, entretanto, as proibições prescritas nas leis que regem os sepultamentos em nosso país.

NO TEMPO DO SAGRADO. AS PRÁTICAS RELIGIOSAS

As principais práticas rituais realizadas no Ilê serão descritas com o objetivo de caracterizar os valores formadores da identidade religiosa do grupo.

Pode-se dizer que o Ilê é um exemplo típico do processo de formação e transformação do candomblé em São Paulo, que só se tornou uma religião demograficamente significativa a partir dos anos de 1970. Esse crescimento do candomblé no Sudeste foi resultado da valorização dos cultos afro-brasileiros em nível nacional e, particularmente, dos fluxos migratórios nordestinos dos anos de 1950, que trouxeram para a capital paulista um número significativo de adeptos desses cultos até então mais desenvolvidos em regiões como Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro¹².

Anteriormente a esse período, a umbanda era a religião afro-brasileira mais conhecida na região Sudeste em estados como Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo. Muitos praticantes do candomblé que migraram para esses estados acabaram, inclusive, também adotando práticas umbandistas como forma de se inserir no novo campo religioso que os recebeu. Entretanto, o movimento inverso também se verificou. Com a crescente familiarização dos adeptos umbandistas com o candomblé e a valorização desta denominação no imaginário popular, nos meios artísticos e acadêmicos, muitos umbandistas passaram a “tomar obrigação” (iniciar-se) nos poucos, mas crescentes, terreiros que aqui foram se instalando. Uma das primeiras “nações” (modelos rituais) de candomblé adotadas pelos umbandistas foi o angola, rito de origem banto no qual certas divindades locais são cultuadas, como os caboclos que já eram familiares nos cultos umbandistas, embora com algumas diferenças de concepção e litúrgicas. A partir dos anos de 1980, outras nações que foram se formando, como o efon e o queto, ritos de origem sudanesa, também passaram a ganhar adeptos, deslocando inclusive o foco de influência do rito angola. No final dos anos de 1980, sacerdotes da tradição queto, insatisfeitos com a alegada ausência de sistematizações mais aprofundadas de suas

práticas religiosas, passaram a promover viagens às terras iorubás (Nigéria e Benim) para incrementar seu aprendizado sobre o culto aos orixás e o sistema oracular do Ifá, o que se torna um potente meio pelo qual essas tradições têm sido interpretadas sob a ótica desses sacerdotes. Essas viagens também incluíam a realização de obrigações com babalorixás (sacerdotes do culto aos orixás) ou babalaôs (responsáveis pelo culto de Ifá) africanos. Sacerdotes brasileiros passaram assim a redirecionar suas genealogias religiosas, antes restritas às famílias de culto afro-brasileiras, remetendo-as diretamente às linhagens africanas contemporâneas.

A trajetória religiosa de Baba Ogundare e do terreiro que ele fundou é exemplar desse processo¹³. Nascido no ano de 1951, em Votorantim, então distrito de Sorocaba, numa família de descendentes de imigrantes italianos, recebeu educação religiosa católica, tendo sido inclusive seminarista na ordem franciscana. Por volta dos 18 anos teve contato com um terreiro de umbanda localizado em Itu, fundado por Maria Zazi, uma mãe de santo iniciada no candomblé de angola. Nesse terreiro fez sua primeira iniciação, em 1971. Na época, fora iniciado para Oxóssi e conta ter ficado nesse terreiro por cerca de dois anos e meio, mas devido a seu interesse crescente pelo culto dos orixás, decidiu-se afastar daquela casa em busca de novos caminhos. Por volta de 1974, passou a frequentar a casa de umbanda de Jamil Rachid¹⁴, onde ficou por pouco tempo também, pois Jamil, embora iniciado no candomblé, praticava mais a umbanda.

Baba Ogundare transferiu-se então para o terreiro de Ingelewa (Oswaldo Mariano), que fora iniciado por Obalewi (Claudio Monteiro), mas, com a morte deste, passou a ser filho de seu tio de santo, o babalorixá Waldemiro de Xangô, conhecido como Baiano. Waldemiro fora iniciado por Cristóvão do Pantanal, filho de santo de Maria Bernarda da Conceição, do terreiro soteropolitano conhecido por Aşé Olorokê, da nação efon. Pos-

12. Sobre o candomblé paulista, veja o capítulo 1 deste livro e Vagner Gonçalves da Silva (1995, p. 75).

13. As informações descritas a seguir foram baseadas em entrevista concedida por Baba Ogundare a Vagner Gonçalves da Silva, Paula Homem, Bruna Amaro, Leandro Souza, Julia Souza, Mariana Hangai e Amelie Hartman. Estavam presentes ainda Baba Adeoxum e Iya Petebi.

14. Conhecido babalorixá de São Paulo, presidente da União de Tendões de Umbanda e Candomblé no Brasil.

teriormente, transferiu-se para a linhagem do Gantois, um dos mais conhecidos terreiros de Salvador da nação queto. No terreiro de Ingelewa, Baba Ogundare consultou os búzios que revelaram ser ele filho de Logunedé, um orixá também relacionado à caça, como Oxóssi. Nessa casa, realizou o “decá” (um ritual de maioridade sacerdotal) em 1979, o que lhe possibilitou abrir seu próprio terreiro, inaugurado na Vila Mariana.

Após a fundação de sua casa, Baba Ogundare, ainda sentindo a necessidade de obter mais informações sobre os fundamentos da religião que praticava, decidiu buscar conhecimentos sobre o culto dos orixás na África. Seus primeiros contatos se deram com professores africanos que em São Paulo começaram, no final dos anos de 1970, a ensinar língua e cultura iorubá no Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo¹⁵. Realizou então sua primeira viagem à Nigéria em 1982. Na cidade de Oshogbo conheceu Baba Ifayemi Eleburuibon, babalorixá de Ifá, e na casa deste ficou cerca de um mês. Dele recebeu ensinamentos e fez alguns rituais de limpeza espiritual (ebós), mas ainda não fez iniciação, pois não tinha levado dinheiro suficiente para custeá-la. Voltou doente da África, com uma forte malária. Após sua recuperação, dedicou-se à organização de seu terreiro tendo em vista aproximá-lo o máximo possível das tradições iorubás africanas, especialmente do culto de Ifá. Por volta de 1988, o terreiro foi transferido para o local onde se encontra hoje, permitindo que esta organização pudesse se realizar em termos espaciais e rituais.

Foi na viagem que Baba Ogundare fez à África em 1984 que ocorreu sua iniciação para Ifá. Nessa ocasião, lhe foi atribuído o nome de Ogundare. Segundo disse:

Porque na África, na iniciação de Ifá, cada pessoa recebe um odu Ifá, que é um odu de sua vida. E eu sou Ogum da Osé, chamado Ogundasé. E nesse Ogundasé é Odugundá, na qual Ogum é o regente. Então, embora eu não seja filho de Ogum (sou filho de Logun), Ogum é o meu protetor. Então na África eu já era iniciado, mas eles me deram o nome de Ogundare, “Ogum dá a vitória”. (Baba Ogundare)

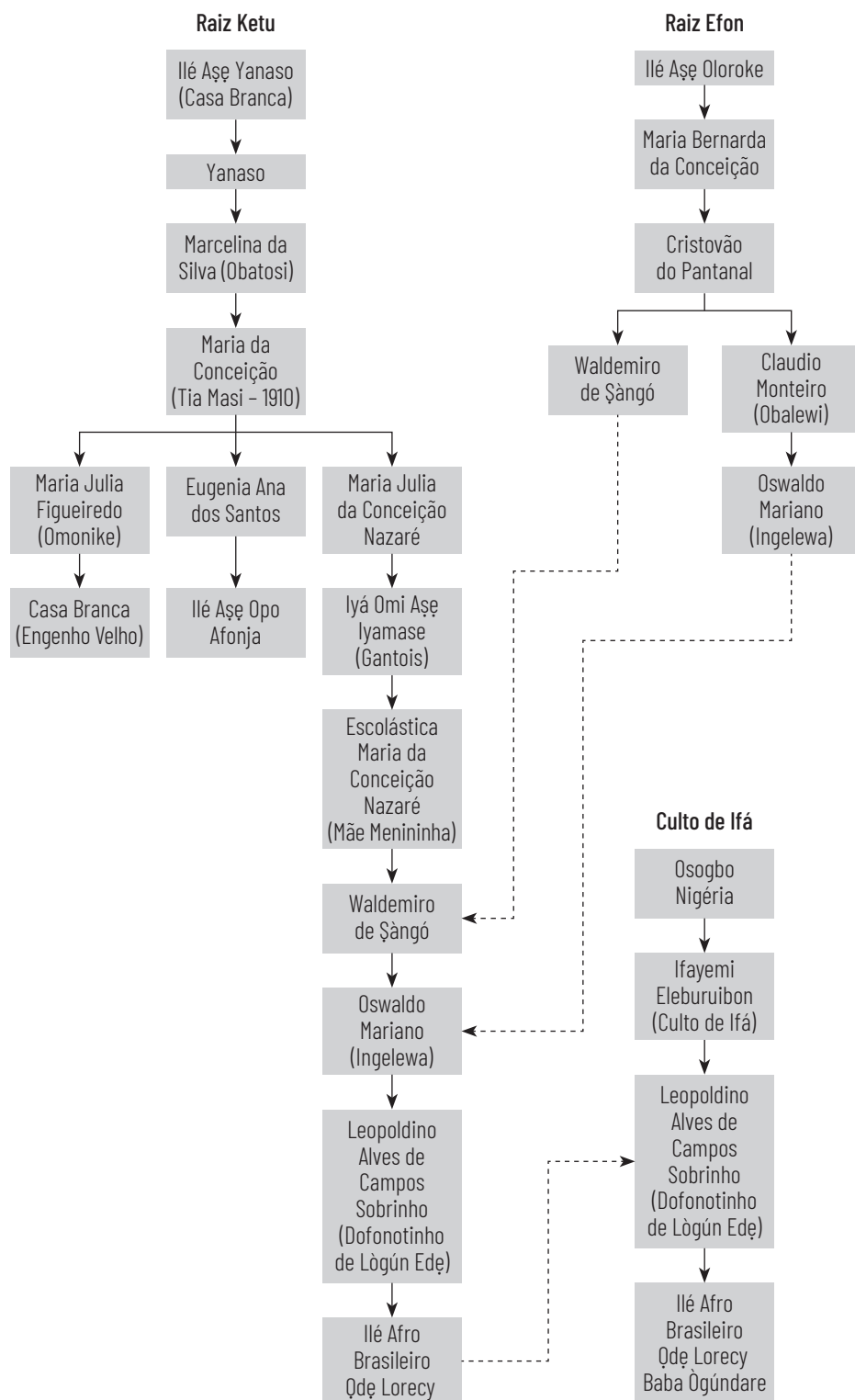
Nessa viagem, foi acompanhado por outro integrante da casa, Alcides Rocha, atual pai-pequeno (babakerê) da casa, o qual também se iniciou no culto de Ifá recebendo o nome de Adeoxum. Alguns anos mais tarde, voltou à África acompanhado por outra integrante do terreiro, Sueli Saito, que também foi iniciada no culto de Ifá, como Iya Petebi. A trajetória dos três no culto de Ifá permitiu que Baba Ogundare implementasse esse culto em seu terreiro, seja por meio de viagens que desde então tem feito à África, seja trazendo babalaôs africanos ao seu terreiro para realizar aqui as iniciações de Ifá.

As práticas verificadas no terreiro atualmente são tributárias desta trajetória religiosa de seu dirigente e das principais pessoas que o acompanham e o auxiliam na gestão da casa. Como afirma:

A nossa casa é hoje multiestruturada, do ponto de vista religioso. Ela tem tradições efon, que é muito rico, e iorubá [...]. Depois tem toda a parte queto, que é muito profundo; o ipadê é uma coisa queto: embora exista na África, ele sobreviveu aqui na nação queto. E nós enxertamos aqui dentro uma série de fundamentos de Ifá. Então, na própria iniciação de iaô, ela foge do padrão de iniciação das outras casas brasileiras. Não estou dizendo que ela seja melhor, estou dizendo que ela é mais rica, porque entrou um novo segmento de Ifá. Na África, um babalorixá ou uma ialorixá tem sempre o suporte de um babalaô; ele não caminha sozinho; ele tem um babalaô que o orienta. E no Brasil, a religião é acéfala. No Brasil o candomblé é uma religião sem dirigente. Então, o que acontece [é que] o babalorixá está sozinho, não tem ninguém para orientá-lo. E aconteceu uma coisa na religião do candomblé, que é um grande problema: uma religião deve ter uma doutrina, mas, devido à ausência dos babalaôs, a religião no Brasil perdeu a doutrina. Então, eles inseriram a doutrina judaico-cristã no candomblé. Então, tem os rituais iorubá (que foram conservados, exageradamente, porque não tendo doutrina, tem que exagerar no ritual), mas pegaram a doutrina da religião católica e inseriram no candomblé. Virou uma aberração! Noções de pecado, noções de perdão... não fazem parte da religião ibilê. (Baba Ogundare)

Para enfatizar esse ponto de vista, Baba Ogundare prefere denominar a religião praticada em sua casa de *isesé ibilê*, um termo iorubá que, segundo ele, estaria

15. SILVA, 1995.

Genealogia do Ilê Afro Brasileiro Oḍẹ Lorecy¹⁶

16. Este quadro foi elaborado pelo sacerdote e está exposto no museu da comunidade.

na base etimológica do termo *candomblé*. Conforme declara:

Eu voltei para a África muitas vezes, perdi a conta. E, na última ou penúltima vez, eu me iniciei no culto de egungun lá, que era o que eu queria. Porque a religião iorubá que se chama *ibilé*, a religião não é *candomblé*, é *isesé ibilé*, “religião da terra”. Mas a palavra *candomblé* não é angola, não, é iorubá. Ela deriva de uma expressão *katibilé*, “casa da religião *ibilé*”, “templo da religião *ibilé*”: *katibilé*, *katambelé*, *candomblé* – lógico, essa é a origem da palavra *candomblé*! Então, a religião tem três segmentos: tem o segmento do orixá, que sobreviveu no Brasil; o segmento de egungun [...]; e tem, em cima desses dois, o corpo de Ifá que dá toda doutrina. E já que sou uma pessoa da religião, eu tinha que conhecer. Então, sou babalorixá porque fiz a minha iniciação no Brasil com toda essa trajetória. E sou babalaô porque fiz minha iniciação com Ifáyemi Eleburuibon em Ifá. E fiz iniciação de ojé com Baba Onikoyi em Ode Remo, perto de Lagos – outro povo. Para conhecer a religião. Se sou um sacerdote, eu tenho que ser um sacerdote preparado, certo? Ninguém tem que saber tudo, mas eu tenho que saber o mínimo. Então, essa foi a minha trajetória. (Baba Ogundare)

Passemos então a descrever de que forma essas vertentes são praticadas e como elas se constituem numa noção de pessoa ao mesmo tempo múltipla e integrada à sua comunidade e ao mundo.

O culto aos orixás

A mitologia iorubá que sustenta a organização socioespacial do templo, descrita anteriormente, pode ser observada na ordem do culto aos orixás ao longo de cada ciclo temporal.

Considerando o ciclo da semana, cada orixá é saudado num dia específico (chamado de dia de osse) segundo a seguinte sequência: segunda-feira: Exu, Obaluaíê, Egungun; terça-feira: Ogum, Iemanjá, Nanã, Oxumarê e Euá; quarta-feira: Xangô, Oiá, Okô, Orioke, Iroco; quinta-feira: Odé, Logunedé, Ossaim; sexta-feira: Oxalá; sábado: Oxum, Ifá; domingo: dia do descanso ou dia de Olorun ou todos os orixás.

No início da semana (segunda-feira), realiza-se a reverência a Exu juntamente com os orixás associados aos

mistérios da vida e morte (Obaluaíê) e os espíritos dos ancestrais (Egungun), e no término dela (sexta-feira), tem a louvação a Oxalá, sendo o sábado reservado a Ifá e Oxum devido à proximidade desta divindade com o sistema oracular. Preferencialmente nos dias de cada orixá ou grupo de orixás, seus templos recebem seus filhos, sendo comum a renovação das águas votivas das quartinhas (pequenos vasos) e oferendas de obi (noz-de-cola).

Considerando a sequência dos festivais¹⁷ em homenagem aos orixás ao longo dos meses do ano, veremos que essa estrutura se repete, começando pelo festival de Exu e Ogum e terminando com o de Oxalá, a saber, março: Festival de Exu e Ogum; junho: Festival de Xangô, Oiá, Obá, Okê e Orixá Okô; agosto: Festival de Olubanjé; outubro: Festival do Ipeté da Oxum; novembro: Festival de Oxalá e Iemanjá.

Os festivais de Exu e Ogum são realizados em março e “abrem o ano” ou o calendário festivo. O culto a Exu até há pouco tempo era muito estigmatizado e pouco divulgado por sua associação ao diabo cristão. As iniciações a esse orixá eram inclusive pouco comuns. Em muitos terreiros de *candomblé* contemporâneos, entretanto, a divulgação dos atributos de Exu e as iniciações têm sido mais frequentes.

Em junho, são homenageados os orixás relacionados ao fogo e à terra, no período do solstício de inverno no hemisfério sul: Xangô, Oiá, Obá, Okê e Orixá Okô. Nesse festival, é feita uma grande fogueira¹⁸ no círculo de terra situado na praça de Oxum. Ao final da celebração, quando restam apenas as brasas dormidas da madeira queimada da fogueira, os orixás incorporados em seus filhos saem do barracão para dançarem descalços sobre essas brasas. Também é realizada a dança do

17. A expressão “festival”, utilizada no terreiro, em vez de “festa”, muito mais comum na tradição do *candomblé* brasileiro, é um sinal de diferenciação dos terreiros que buscam uma maior proximidade com as tradições africanas. Em regiões iorubás da África, os orixás são homenageados publicamente em grandes encontros religiosos com música e dança denominados “festivais”.

18. Essa celebração, também chamada de Fogueira de Xangô, é muito famosa e concorrida nos *candomblés* do Brasil. Seu período de realização muito provavelmente teve influência das festas com fogo em honra dos santos católicos celebrados em junho (São Pedro e São João).

agerê, ritual no qual uma panela com labaredas de fogo é carregada pelos orixás que se revezam, lembrando o mito em que Oiá rouba de seu marido Xangô o segredo de cuspir fogo, dado a este por Exu.

Em agosto, ocorre o Olubanje, em homenagem à Obaluaiê. Tido como um orixá possuidor do poder de curar ou matar por meio das epidemias que espalha com sua vassoura opaxorô, sua festa sempre é envolta por um ar sério e introspectivo. Isso decorre da própria personalidade desse orixá que se veste com um longo capuz de palha-da-costa para esconder o corpo marcado pelas feridas da varíola. Nessa festa, todas as comidas dos orixás são preparadas e servidas num banquete. Uma grande imagem de Obaluaiê é colocada no centro do círculo de terra da praça de Oxum e ao seu redor são depositadas as comidas dos orixás. Ali os adeptos e visitantes são servidos pelos filhos da casa enquanto os iniciados em transe de Obaluaiê, Nanã, Oxumarê, Euá, Iansã e Ossaim dançam abençoando os alimentos que nesse momento funcionam como remédios (a força do axé). Um pouco da comida ofertada aos presentes em folhas de mamona deve restar para posteriormente ser despachada, levando assim as influências negativas e as doenças que porventura possam habitar uma pessoa que comungou daquele banquete.

Em outubro acontece o Ipetê de Oxum, maior festa da casa que homenageia Oxum e seu marido e filho, Oxóssi e Logunedé, respectivamente. Como os orixás homenageados, Oxum e Logunedé, são, respectivamente, a dona do terreiro e o dono da cabeça do dirigente, essa é a festa mais popular do ano – inclusive para as crianças, pois estando Oxum vinculada à fertilidade e maternidade, um pequeno parque infantil com brinquedos, carrinhos de doces e outras guloseimas é montado na praça que leva seu nome. O nome da festa, Ipetê, refere-se a uma comida típica de Oxum feita à base de inhame pilado com dendê que é servida no centro do barracão durante o festival.

Em dezembro, o ciclo se fecha com o Festival de Oxalá e Iemanjá. Essa homenagem, também conhecida como Águas de Oxalá, rememora um mito no qual Oxalá, o senhor do branco e da criação, foi visitar Xangô e acabou sendo aprisionado devido a uma acusação injusta de roubo. Uma calamidade acometeu o reino de Xangô até que este, por meio do oráculo de Ifá, desco-

briu o que ocorrera. Determinou então a soltura de Oxalá e ordenou que se realizasse uma cerimônia de desagravo na qual as mulheres vestidas de branco deviam em silêncio fazer uma procissão carregando vasos com água (quartinhas) sobre a cabeça ou os ombros para banhar Oxalá. Nessa cerimônia, o assentamento de Oxalá, feito com louças brancas, é retirado de seu templo, lembrando a viagem desse deus ao reino de Xangô, e é banhado. As quartinhas carregadas pelos adeptos também têm suas águas renovadas.

Os dias escolhidos para a realização dos festivais é determinado pelo calendário lunar, pois não devem ocorrer no período da lua minguante, tida como não propiciatória à realização de sacrifícios e oferendas em geral. Uma vez escolhidas, as datas são divulgadas por meio de um calendário anual impresso e distribuído aos adeptos e visitantes no começo do ano.

Cada festival, como vimos, possui suas cerimônias e objetivos específicos, porém, há uma estrutura comum entre eles, descrita a seguir.

Estrutura comum dos festivais públicos

Ipadê

Algumas horas antes do início dos festivais públicos, geralmente ao final da tarde, realiza-se o ipadê (encontro), também conhecido por padê, que consiste numa cerimônia reservada aos membros do terreiro de oferenda de água, pinga, dendê, farinha de mandioca e açaí para os ancestrais, feitos por meio de Exu, mensageiro de todas as oferendas. Nesse momento, todos se vestem de branco e os menos graduados ajoelham-se em esteiras com o rosto voltado para o chão, por se tratar também de uma cerimônia perigosa na qual se invocam os ancestrais e as mães feiticeiras. A cerimônia é oficiada pelo dirigente com a ajuda de duas dignitárias, uma encarregada de preparar as oferendas e outra de levá-las aos pontos destinados fora do barracão.

Nessa cerimônia, invocam-se Exu Iná (Exu do Fogo), os ancestrais, os orixás da casa e as Iami Oxorongá (as grandes feiticeiras). Nesse momento, joga-se água na entrada do barracão em três direções para refrescar a terra por onde as feiticeiras pisaram e afastar as coisas ruins. Colocam-se também oferendas a elas ao pé da jaqueira onde estão seus assentamentos.

A cerimônia do ipadê é um ritual extremamente perigoso, pois se evocam energias poderosas que podem afetar os presentes que não estiverem “protegidos”. Para a realização dessa solenidade, além do conhecimento necessário, é preciso que o espaço físico e estrutural inclua a presença de assentamentos, como os que ficam sob a jaqueira ou outra árvore sagrada. Os terreiros que se localizam na cidade, sem espaço de mata e condições adequadas, fazem uma versão reduzida dessa cerimônia imediatamente antes de iniciar o toque público, entregando as oferendas de Exu na rua em frente ao portão principal e evitando assim correr riscos por evocar forças sobre as quais não existe controle. Por isso, somente os terreiros com fundamentos (nesse caso, com conhecimentos e assentamentos apropriados) podem realizar a versão completa desse ritual.

Xirê, a dança dos orixás

Após algumas horas da realização do ipadê, inicia-se a parte pública do festival. Os tocadores começam a percutir com varetas (aquidavis) os três atabaques de tamanhos diferentes (rum, rumpi e lé), xequeres (cabaças cobertas por uma rede de fios de contas) e a sineta de ferro (gã), anunciando para o público que ocupa os bancos laterais do terreiro que a cerimônia irá começar e aos adeptos que podem adentrar o espaço do barracão.

Em geral, o primeiro a entrar é uma espécie de mestre-de-cerimônias, que informa aos presentes como se dará o festival que irão assistir, quais as divindades louvadas, os mitos ligados a estas e os ritos a serem realizados. No Festival do Olubanjé (2011), Baba Alaje assim anunciou a cerimônia:

A nossa cerimônia irá iniciar-se com o xirê, que é a dança aos orixás, a louvação cantada e dançada. Logo após, teremos a chegada dos orixás e em seguida a distribuição da comida sagrada para todos os presentes. Essas comidas serão entregues lá fora em uma folha; nós pedimos que comam uma parte e [que] a outra parte coloquem no cesto, pedindo que todas as doenças, coisas ruins se vão. Depois teremos o rum dos orixás, que é a dança dessas divindades. Teremos também a louvação de Oxalá, que é o maior dos orixás, e em seguida teremos um jantar, onde convidamos a todos para nos prestigiar com a presença de vocês.

Entram então perfilados os iniciados por ordem de tempo de iniciação: os mais novos (abians¹⁹ e iaôs²⁰) à frente e os mais velhos (ebomis²¹) por último. Em seguida, entram os que possuem cargos hierárquicos (oloyes) e, por fim, o dirigente da casa. Todos cumprimentam, à porta de entrada do barracão, o ariaxé (ponto central do barracão onde estão enterrados os fundamentos da casa), os atabaques e o dirigente. Os mais novos devem se prostrar ao chão nesses cumprimentos e se agacham sempre que houver alguma interrupção do ritual. Aos ebomis é permitido que realizem os mesmos cumprimentos, mas sem se abaixar ao chão. Essa dinâmica de cumprimentos e posições ocupadas estabelece no tempo e no espaço a hierarquia da casa, o que é central para que cada um tenha seu papel definido.

Organizados em duas rodas concêntricas, a mais central reservada aos ebomis e a externa aos demais, os participantes iniciam as danças para os orixás seguindo a ordem de louvação (xirê) com cantigas em iorubá e danças, indo de Ogum a Oxalá. Geralmente, num determinado momento do toque, os orixás são chamados a incorporar seus filhos. Em transe, eles dançam ao som de seus ritmos e cantigas específicas. Todos são recolhidos pelas equedes e somente aqueles que serão homenageados voltam ao barracão para dançarem e serem louvados pela comunidade.

O rum (dança) do Orixá

Essa é a parte central da cerimônia, instante em que os orixás “donos da festa” aparecem no barracão, agora paramentados com seus vistosos trajes litúrgicos e insígnias. Nesse momento da festa é declamado o oriki, poema sagrado sobre orixá, que trata de sua origem, suas qualidades, seus grandes feitos e sua ancestralidade, estabelecendo, assim, uma espécie de genealogia mitológica. Essa saudação é realizada em iorubá e representa uma tentativa de que a religião se organize

19. Abiã é o nome pelo qual se designa uma pessoa que frequenta o candomblé, mas ainda não passou pelos rituais de iniciação. Seria um simpatizante que ocupa o patamar inicial da hierarquia do terreiro.

20. Iaô é o iniciado no candomblé que ainda não realizou o ritual de maioridade sacerdotal chamado decá, que pode ser realizado a partir do sétimo ano de iniciação.

21. Ebomi é o status do iniciado após a realização da cerimônia do decá.

como doutrina, ou seja, fundamentada em uma série de princípios compartilhados por seus praticantes.

Após essa declamação, segue o “rum dos orixás” (referência ao tambor maior, chamado de rum) quando estes dançam segundo seus ritmos preferidos: os orixás guerreiros e caçadores com danças e gestos que representam batalhas (ataques, fugas, corridas) e momentos de caça (observação da presa, perseguição etc.); os orixás das águas com seu movimentos ondulares (alguns reproduzindo atos de banho em rio); os orixás femininos com movimentos delicados ou de requebros rápidos e sensuais; os orixás da terra voltados para o solo com movimentos mais pesados.

Ajeum

Após o rum dos orixás, o xirê se encerra com as cantigas para Oxalá e com uma cantiga de protesto contra a intolerância religiosa da qual as religiões afro-brasileiras têm sido vítimas nas últimas décadas, sobretudo por parte dos adeptos neopentecostais. Todos então se dirigem ao salão comunitário onde é servida a refeição coletiva. Esse momento torna perceptível que o festival não se restringe apenas ao ritual de louvação dos orixás, mas também é um ambiente de lazer, de sociabilidade, de confraternização de uma comunidade que se dedicou semanas para a preparação da comemoração. O etos do povo de santo vem à tona: a jocosidade, a alegria, a dança, a música, a comida...²²

A comida distribuída para a comunidade e os visitantes é oriunda em parte das oferendas ritualísticas realizadas durante o festival. Essas oferendas, que envolvem sacrifícios de animais, fazem parte dos rituais privados que antecedem as celebrações. Nesse banquete em que sagrado e profano se encontram, os alimentos são o elo entre os homens e os orixás que a comunidade celebra em forma de compartilhamento de alegria e energia mítica (axé).

Rituais privados e específicos

As cerimônias privadas são ritos que, devido ao seu caráter de manipulação de energias sagradas, restrin-

gem-se aos já iniciados na religião. No Ilê, é praticada uma série de cerimônias desse tipo, tais como:

1. os sacrifícios de animais em homenagem aos orixás por ocasião dos festivais estabelecidos no calendário anual;
2. cerimônias de iniciação (bori, orô e alguns ebós);
3. os cultos aos egunguns, ocorridos duas vezes por ano e que são totalmente privados; e
4. o ikomoadé (rito de nascimento) e o axexê (rito fúnebre), não totalmente abertos à comunidade, mas que permitem que não iniciados participem de algumas partes.

As cerimônias de ikomoadé e axexê são conduzidas por Baba Ogundare por estarem relacionadas aos cultos de Ifá e Egungun, ritos aos quais ele fora iniciado na África.

Outras cerimônias específicas, como casamentos, também são realizadas no Ilê, nesse caso, são de caráter público.

Sacrifícios anuais aos orixás

Para entendermos o grau de envolvimento da comunidade na realização desses festivais anuais, tomemos como exemplo o Festival de Oxum, orixá das águas e patrona do terreiro. Esse festival é executado num período de 17 dias que se inicia com uma oferenda aos ancestrais e a cerimônia votiva do candelabro sagrado *Otupamerindinlogun*. Essa cerimônia foi introduzida no terreiro pelos babalaôs africanos que trouxeram esse conhecimento da cidade de Oxogbô, na Nigéria.

Nos dias que se seguem, são preparados os banhos de ervas denominados *omiero* para uso da comunidade e limpeza dos assentamentos. Por volta do décimo dia, as oferendas sacrificiais são realizadas pela comunidade para que após o período de sete dias seja efetuada a cerimônia pública de encerramento, conforme descrevemos anteriormente.

Para a execução desses rituais são utilizados desde o espaço físico da floresta sagrada até a praça de sacrifícios, o salão de recolhimento, cozinhas, pátios internos e salão de festas. O ritual público é, assim, o momento de encerramento de um ciclo de rituais privados iniciados semanas antes.

22. AMARAL, 2005.

Ikomojadé

Normalmente, no candomblé, as iniciações e as festas públicas são os ritos mais conhecidos, entretanto, existem inúmeras cerimônias ou ritos de passagem que as comunidades de terreiros procuram fazer e que têm por finalidade acompanhar o desenvolvimento físico e espiritual da pessoa desde o momento que nasce até o de sua morte. Essas cerimônias são realizadas promovendo nos membros um senso de comunidade que impregna todas as etapas de sua vida cotidiana.

O ikomojadé é o ritual que se faz em recém-nascidos, por volta do sétimo ou nono dia de vida, e no qual se determina o nome religioso da criança.

A primeira parte da cerimônia é realizada no quarto de Ifá, justamente porque ali é feita uma consulta ao odu Ifá da criança. Essa consulta consiste em uma série de perguntas sobre o espírito dessa criança, sobre o orixá que a rege, já revelando alguns traços de sua personalidade, como relata Pai Léo:

O babalô joga para determinar o odu Ifá que [a criança] trouxe, e com isso saber uma série de informações sobre esse espírito que está vindo; se é um espírito elevado, se é um espírito primitivo, se é um abiku, qualquer outra coisa... [O odu] vai dizer se o espírito tem uma ligação anterior de parentesco com a família, se é um inimigo que está vindo, vai determinar o orixá que esse espírito escolheu para estar aqui na terra. (Pai Léo)

Na sala, em volta de Baba Ogundare e da família da criança, se acomodam os convidados e os integrantes do candomblé (que auxiliam o sacerdote durante a cerimônia).

O jogo de Ifá pode ser realizado de diferentes formas, porém Baba Ogundare, em cerimônias “especiais” como essa (diferentemente das consultas particulares que realiza ao público, em que usa o opelé ifá), faz a consulta por meio do jogo de ikins, que são “coquinhos” (ou nozes) que, quanto mais “olhos” (marcas brancas) tiverem, mais valiosos são considerados no jogo.

No início da cerimônia, o babalorixá seleciona os dezesseis ikins que serão utilizados no jogo. Em seguida, eles são banhados com gin e efun, um pó ritual. Além dos ikins, nesse jogo é utilizado o opon-ifá, que é uma tábua sagrada, feita de madeira esculpida, utiliza-

da para marcar os signos dos odus obtidos no jogo de ikins. O jogo se inicia quando o babalorixá coloca os ikins na palma da mão esquerda e, com a mão direita, rapidamente tenta retirá-los de uma vez. Há duas possibilidades: sobrar um ou dois ikins na mão esquerda (se sobrarem mais, ele repete a operação). Quando sobra um, ele marca dois traços (signos do odu) no opon-ifá; e quando sobram dois, ele faz um único traço.

Cada odu revelado pelo Ifá responde a um questionamento do babalorixá, que então interpreta os odus e expõe a resposta aos participantes. Além de responder a essas perguntas, o principal objetivo dessa cerimônia é trazer o pé da criança que estaria no “além do céu” para a Terra, como afirma Baba Ogundare:

Aqui, o indivíduo nasce e é acompanhado até a morte. Então, de acordo com a tradição africana, quando o indivíduo nasce, no sétimo ou nono dia, ou um pouquinho depois, dependendo das circunstâncias, traz a mãe e a criança; tudo é feito através da mãe. [...] Uma criança quando nasce, nos primeiros dias, está com um pé nesse mundo e o outro pé está no além do céu. [...] [A cerimônia visa] trazer o pé que ficou do lado de lá do Céu para a Terra. (Baba Ogundare)

A cerimônia continua no barracão e nesse momento torna-se aberta ao público em geral. Uma bandeja contendo diversos alimentos é utilizada. Cada alimento tem um significado. Baba Ogundare pronuncia-os um por um, prova-os e oferece à mãe, e esta, à criança: o sal dá gosto à vida, pois é tempero; o mel adoça a pessoa (está relacionado ao amor e à amizade); o atarê (pimenta-da-costa) tempera a vida, pois esta tem dissabores, amarguras, e é preciso saber lidar com isso; o azeite de dendê, por ser um alimento quente (muito vivo) e de cor vibrante (amarelo-escuro), representa a vida e a beleza da vida; o obi (noz-de-cola) cortado simboliza a vida em si, por isso é utilizado como oferenda para tudo; o orobô (outro tipo de noz) significa vida longa; o gim, por ser aguardante, representa a alegria de viver, e a água denota calma, paz, serenidade e sabedoria, sem as quais nada cresce e floresce.

A última parte da cerimônia consiste nos votos benéficos que cada um faz à criança: babalorixá, pais, padrinho, madrinha e os demais presentes. Nesse momento, é possível que algum orixá (como Oxum, associado

à maternidade) se manifeste em alguém presente para abençoar a criança e carregá-la no colo, fato sempre visto como uma “bênção” pelo povo de santo.

Vê-se que a importância do ikomojadé está em atribuir um nome religioso ao indivíduo, o que significa inseri-lo na sua família biológica e, mais do que isso, na comunidade religiosa, pois os laços de parentesco biológico sobrepõem-se aos de parentesco religioso estabelecido pela iniciação. E significa também trazer o espírito que ainda estaria em parte no outro mundo (orum) para este mundo (aiê) onde seu destino se desenvolverá.

Iniciação e obrigação

O processo de iniciação é fundamental para a continuidade do candomblé, pois é ele que garante o fluxo renovado de ingressantes na religião e o prosseguimento das práticas religiosas. Nesse sentido, o terreiro, ao abrigar esse processo de reprodução, funciona como um “útero mítico” da comunidade.

Sendo a iniciação um momento crucial da estrutura ritual do candomblé, sua execução envolve inúmeros rituais privados realizados durante o período de recolhimento da pessoa no terreiro, ao fim do qual é realizada a festa pública de saída de iaô.

O período de recolhimento para a iniciação varia segundo as diferentes tradições e terreiros. No Ilê, segundo Baba Ogundare, esse período é de sete a catorze dias. Durante o recolhimento, o iniciado fica em geral isolado num quarto destinado às iniciações chamado roncó (13). Dependendo do tipo de orixá para o qual está sendo iniciado, ele pode ser preparado em outras dependências do Ilê. Nesse período, o iaô aprende elementos da prática ritual: a hierarquia do terreiro, os tabus, orações, danças, cantigas, mitos, cumprimentos, obrigações. Seu cotidiano é marcado pelos ritos que antecedem os atos mais básicos, como acordar, comer, dormir etc. Certamente que devido à grande quantidade de conhecimentos necessários para a prática da religião, a iniciação visa apenas infundir os preceitos básicos e tornar legítimo o processo de aprendizado que em si é considerado sagrado e de longa duração. Ou seja, só se aprende sobre certos aspectos da religião aqueles que passaram pela iniciação, e esse conhecimento vai se tornando mais amplo à medida que a pessoa

vai ficando “mais velha no santo”, isto é, realizando as obrigações periódicas que renovam os laços criados na iniciação.

Entre os principais ritos da iniciação estão os banhos preparados com folhas maceradas e os ebós (oferendas) para a limpeza espiritual e fortificação do iniciado.

O bori é uma das primeiras etapas da iniciação. Ele serve para alimentar e reverenciar o ori, a cabeça mítica da pessoa, que é vista como uma entidade. Não se pode cultuar o orixá na cabeça de uma pessoa sem que essa esteja fortalecida. O bori pode ser feito também como um rito autônomo da iniciação. Aliás, é frequente que isso ocorra como uma forma de ir preparando a pessoa para a iniciação ou simplesmente para equilibrá-la. O bori também exige um curto recolhimento do indivíduo e a execução de ebós e banhos rituais.

Um dos filhos da casa descreveu seu bori como um processo para “conhecer mais a religião”, ou seja, se aproximar, vivenciar rituais significativos e, portanto, verificar se realmente havia ou não uma identificação com a religião. Segundo ele, a partir do bori, foram acontecendo eventos sobrenaturais em sua vida e foi isso que deu a ele a “certeza do caminho”, ou seja, a comprovação de que ele deveria seguir na religião. Os assentamentos de ori (ibá-ori) são mantidos e cultuados num quarto específico (14).

Durante a iniciação, a principal cerimônia é denominada orô, que é o assentamento do orixá, no qual o iniciado terá sua cabeça raspada, receberá os aberés (cortes rituais feitos superficialmente na pele em alguns pontos do corpo) e os sacrifícios animais substanciarão sua relação com seu deus pessoal e com sua comunidade.

Por fim, a saída pública, ou “saída de iaô”, é o momento festivo em que o novo iniciado e seu orixá são apresentados à comunidade religiosa. A partir daí, o iaô terá de cumprir três meses de resguardo, com uma série de proibições, os ewós.

No Ilê, os iniciados devem dar obrigações de um, três e sete anos que reproduzem os principais ritos da iniciação, envolvendo um período de recolhimento e sua conclusão com uma festa pública. Devido aos altos custos desses rituais, muitas vezes as saídas de iaô e obrigações são realizadas durante os festivais anuais dos orixás.

Igbeiyawo

Cerimônias de casamento também são realizadas no Ilê. Segundo Baba Ogundare, o casamento na tradição iorubá, monogâmico ou poligâmico, é considerado uma escolha realizada pelas pessoas anteriormente ao seu nascimento, durante a escolha do seu ipin (destino pessoal). Portanto, quando duas pessoas decidem se casar na comunidade, considera-se o casamento como a realização material de uma escolha espiritual feita antes de seu nascimento. Durante essa cerimônia, oferendas, preces e bênçãos são proferidas pela comunidade para que a vida do casal possa se realizar plenamente. A cerimônia segue padrões tipicamente africanos e textos sagrados do sistema divinatório de Ifá são citados e corroboram a autenticidade religiosa da cerimônia. Essa cerimônia é realizada normalmente durante os festivais públicos com a presença de membros da comunidade e convidados.

O culto aos ancestrais

Culto aos Egunguns

Os eguns são os espíritos dos antepassados, dos mortos, portanto o culto de egungun é uma louvação aos ancestrais. No Brasil, esse culto se desenvolveu basicamente entre poucas famílias religiosas localizadas na Ilha de Itaparica, Bahia. Baba Ogundare faz essa louvação pois, segundo relata, fora iniciado no culto dos eguns na África. Promove a cerimônia ritual apenas duas vezes por ano, apesar de expressar a vontade de fazer um festival de egungun no futuro. A primeira delas faz parte do ciclo das cerimônias para o Festival do Olubanje. A relação de Obaluaiê com o mundo dos mortos é reafirmada nessa louvação aos ancestrais. A segunda faz parte do ciclo das Águas de Oxalá. Nesse caso, enfatiza-se a relação entre vida, criação (Oxalá) e morte (egun). Essas cerimônias ocorrem num barracão específico (39), localizado em frente à casa de Egungun (38), conforme indicado anteriormente.

O culto aos Egunguns é totalmente secreto e esse segredo, segundo explica uma das pessoas da casa encarregada de louvar os eguns, Iyá Igualé (Nelly), se deve ao fato de que, nesses rituais, os participantes lidam com energias dos mortos, consideradas perigosas. Baba Ogun-

dare e Adeoxum (Alcides) são os principais responsáveis por esse culto no Ilê Odé Lorecy.

Axexê

O axexê é o ritual fúnebre do candomblé que tem por objetivo encaminhar o espírito da pessoa (ori) para o mundo espiritual. Consiste em cerimônias dispendiosas e trabalhosas e, por isso, geralmente é conduzido por um sacerdote mais velho de iniciação. O tempo de duração varia de acordo com a posição hierárquica do falecido.

No Ilê, o morto primeiro passa por rituais secretos de purificação e por um processo de desligamento (dessacralização) com seu orixá e, portanto, com o aiê. Esses rituais são privados, realizados na sala dos eguns. Depois, o corpo é levado para o barracão, onde há uma cerimônia pública. Assim como o ikomoadé, o axexê tem uma parte secreta, privada, e outra pública. O primeiro rito tem como objetivo trazer o pé do recém-nascido para a Terra, e o segundo, levá-lo de volta ao mundo do além. Como não se pode misturar culto de egungun com o de orixá, essa é a única ocasião em que se louva egungun no barracão dos orixás, exigindo que após as cerimônias haja um ritual de limpeza das pessoas e daquele espaço.

O culto de Ifá

O sistema divinatório de Ifá foi reconhecido pela Unesco, órgão da ONU, como uma das obras-primas da herança oral e intangível da humanidade. No Brasil, não houve uma preservação dessa tradição e de seu sacerdócio desenvolvido pelos babalaôs em âmbito nacional ou de forma continuada. O jogo de búzios amplamente praticado pelos sacerdotes das religiões afro-brasileiras ganhou mais evidência e acabou por substituir o uso do sistema de opele ifá. Esse sistema não emprega mediunidade espiritual, mas sim conhecimento do corpo literário de Ifá, chamado odu, em número de 256, dividido em versos chamados “ese”, cujo número exato é desconhecido. O “ese” reflete a história iorubá, sua linguagem, crenças, cosmovisão e questões sociais contemporâneas.

O culto e o estudo de Ifá são altamente valorizados no Ilê, que possui um grupo de cerca de trinta pessoas iniciadas para Ifá na própria casa ou na África, isto é,

babalaôs (homens) e iyanifás (mulheres) que procuram preservar e difundir esse conhecimento. No Templo de Ifá, encontram-se os assentamentos dos iniciados e, para a execução dos rituais, conta-se também com o espaço na Floresta Sagrada, denominado Igba Odú, destinado aos rituais de iniciação que em geral são realizados com a presença de sacerdotes nigerianos, vindos a convite do Ilê. Nesse templo de Ifá realizam-se também, aos sábados pela manhã, os encontros de Ifá aos quais comparecem os iniciados nessa modalidade e eventualmente alguns convidados. Esse grupo de discussão, coordenado por Baba Ogundare, a cada semana lê e discute um odu Ifá.

A presença das placas nas entradas dos templos contendo versos de Ifá, a declamação pública de oriquis aos orixás durante seus festivais e as reuniões de estudo de Ifá demonstram o interesse da comunidade em ampliar e fortalecer o conhecimento dessa tradição pois, a partir dos ensinamentos oriundos dos odus Ifá, acredita-se poder praticar melhor os rituais preservados pelos ancestrais. Nesse sentido, o conhecimento de Ifá compreende não apenas o sistema divinatório, mas sobretudo a doutrina e a cultura que embasam a religião.

Em janeiro, ocorre o Festival de Ifá aberto para toda a comunidade, inclusive para os não iniciados em Ifá e convidados. Ele ocorre no quarto de Ifá. Inicia-se com a lavagem dos jogos de ikins com omierô (banho de folhas). Cada pessoa ao iniciar-se recebe 32 ikins, ou seja, dois conjuntos de 16 ikins, que utilizará na consulta de Ifá. Nessa ocasião, Baba Ogundare joga para todos os iniciados de Ifá, com os ikins individuais destes. Nesse jogo obtém-se o odu que regerá o ano e, nesse mesmo dia, são feitos os ebós necessários correspondentes a esse odu. Também são feitos os sacrifícios de animal (geralmente uma cabra) para que os ikins possam se alimentar dessa oferenda. Por fim, Baba Ogundare joga um obi (semente) para cada um, confirmando se as oferendas foram todas aceitas.

OS AGENTES DO SAGRADO. PERFIL DA COMUNIDADE

Neste item, faremos uma breve caracterização da comunidade religiosa a partir da análise de seu perfil.

Esses dados foram obtidos pela compilação das fichas que o terreiro mantém contendo informações de seus iniciados (nome, endereço, data da iniciação etc.).

Hierarquia religiosa

Do ponto de vista da hierarquia, podemos ver pela tabela 7.1 que dos 154 filhos iniciados, 49 deles (32%) ocupam os postos mais elevados, com títulos (oloyes). Se compararmos esse número com o de iaôs (iniciados com até sete anos de iniciação), veremos que há um equilíbrio entre a base da hierarquia religiosa e seu topo, o que demonstra que o terreiro procura destinar cargos aos seus participantes, valorizando-os e impulsionando a ascensão religiosa de seus membros.

Tabela 7.1 – Hierarquia religiosa.

	Número de filhos	%
Número total de filhos de santo	154	100
Número de Oloyes	49	32
Número de Ebomes	20	13
Número de Iaôs	45	29
Número de Abians	40	26

Distribuição de cargos por gênero

A participação de homens e mulheres nas diferentes posições de inserção e hierarquia religiosa do Ilê se mostra também equitativa, segundo se vê na tabela 7.2 adiante. Apesar de uma vantagem mínima no número de homens (26) nos postos superiores (oloyes) em relação às mulheres (23), há uma compensação se observarmos o número de ebomis entre as mulheres (13) em relação ao de homens na mesma categoria (7). Curiosamente, na categoria de iaôs (a base da inserção religiosa), a diferença entre o número de homens (24) e mulheres (21) é a mesma que a verificada na categoria dos oloyes, no topo da inserção religiosa (de 26 para 23). Isso demonstra também que o processo de ascensão religiosa se faz com participação equilibrada entre os dois gêneros de adeptos.

Tabela 7.2 – Número de homens e mulheres por posição na hierarquia.

	Número de filhos	%
Número total de homens	81	53
Número total de mulheres	73	47
Número total de homens oloyes	26	
Número total de mulheres oloyes	23	
Número total de homens egbon (ebomes)	7	
Número total de mulheres egbon (ebomes)	13	
Número total de homens iyawos	24	
Número total de mulheres iyawos	21	
Número total de homens abyans	24	
Número total de mulheres abyans	16	

Faixa etária

O Ilê possui 71% de seus participantes na faixa etária dos 31 aos 60 anos. Trata-se, portanto, de uma população adulta com redes de relações sociais mais estáveis. A tabela 7.3, adiante, mostra também uma curva ascendente e descendente equilibrada formada pelas três faixas etárias que precedem e sucedem a faixa etária majoritária, indicando que o envelhecimento de sua população não compromete a renovação do quadro de adeptos.

Nível de escolaridade

O Ilê possui um alto nível de escolaridade, com 47% dos filhos com nível superior. Esse dado é excepcional se comparamos com o nível educacional da população religiosa revelado pelo Censo 2000 do IBGE. Segundo esse Censo, a média de escolaridade para aqueles que se autodeclararam de umbanda ou do candomblé foi de 7,2 anos de estudo. O índice para os evangélicos de missão foi 6,9 anos; os evangélicos pentecostais, 5,3 anos; e os católicos apostólicos romanos, 5,8 anos. Os espíritas apresentaram a maior média: 9,6 anos. Nesse caso, considerando que o nível superior exige em média 16 anos de escolaridade, temos uma média de 13,6 anos de

Tabela 7.3 – Faixa etária dos filhos de santo.

	Número de filhos	%
0 a 10 anos	5	3
11 a 20 anos	10	7
21 a 30 anos	12	8
31 a 40 anos	30	20
41 a 50 anos	45	29
51 a 60 anos	36	23
61 a 70 anos	11	7
71 a 80 anos	2	1
81 a 90 anos	3	2

Tabela 7.4 – Nível de escolaridade.

	Número de filhos	%
Nível fundamental	28	18
Nível médio	53	35
Nível superior	73	47

escolaridade para os adeptos do Ilê Odé Lorecy. Isso explica, em parte, o investimento na comunidade, no aprendizado reflexivo da religião por meio de grupos de estudo das tradições de Ifá e iniciativas sociopedagógicas, como a criação de um museu, uma biblioteca e projetos sociais.

CONCLUSÃO

Este laudo sobre o Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy procurou sistematizar as principais informações sobre a história e formação do terreiro, descrevendo suas características atuais. Trata-se, como se viu, de um complexo de edificações sagradas que inclui o barracão, mais de duas dezenas de casas-templos dos orixás que abrigam os assentamentos dos iniciados e inúmeros espaços dedicados aos rituais. Outro conjunto de edificações inclui residências dos membros da comunidade e espaços de ação socioeducativa e sociabilidade comunitária, como

o Museu Òsun Ìyá Oke. Os vários espaços naturais de mata e vegetação compostos por árvores sacralizadas e plantas usadas nos banhos de purificação e iniciação constituem a Floresta Sagrada, sem a qual o culto não se realiza.

O estudo também permitiu o conhecimento das principais características dos rituais desenvolvidos, informados por uma complexa doutrina religiosa e por um mito organizador cuja referência é o conhecimento de Ifá, importado da África por Baba Ogundare, que dedicou praticamente toda sua vida à constituição dessa comunidade, ajudado por inúmeros filhos de santo.

Os três eixos que norteiam as práticas rituais (culto aos orixás, sistema de Ifá e culto egungun) gravitam em torno do eixo da reafrikanização, empreendida tanto nos discursos quanto nas ações da comunidade, principalmente na figura do dirigente do terreiro, que por várias vezes viajou ao continente africano em busca de fundamentos demandados para legitimar sua prática e seu saber religiosos. Esse processo de reafrikanização faz com que a comunidade enfatize sua tradição separando-a, na medida do possível, das influências do catolicismo.

Dessa maneira, a comunidade surge no cenário religioso como opção interessante para pessoas que de-

mandam uma religião fundamentada num conhecimento que pode ser apreendido emocionalmente, mas também intelectualmente, escapando inclusive à forma que costuma ser difundida no Brasil: a transmissão oral e o aprendizado via observação durante longos anos de vivência comunitária. No Ilê Odé Lorecy, o culto às divindades africanas, além de uma experiência de conversão religiosa pessoal, mobiliza o interesse das pessoas pela busca do conhecimento da cultura africana, sobretudo iorubá, numa dimensão mais ampla em que o sentido das heranças africanas não deve ser visto como algo que organizou a vida das populações afro-descendentes somente no passado, mas como um valor a ser comungado na vida presente que projeta uma perspectiva de continuidade no futuro. Por isso, vejo como uma importante política reivindicatória e considero justa a solicitação da comunidade em ter suas práticas e saberes protegidos pelo Condephaat não apenas porque o Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy é extremamente representativo do candomblé reafrikanizado praticado em São Paulo e no Brasil, mas porque nele a África distante no tempo histórico e a África dos dias de hoje se encontram. Como tenho ouvido no terreiro, *“O rio que se esquece de sua nascente certamente secará”*.



1. Entrada (2009).
2. Construção do barracão (1987).
3. Fachada atual (2020).
4. Abrindo a terra para plantar o axé (fundamento ou ariaxé) no centro do barracão (1987).
5. Adepto saudando o ariaxé (2011).
6. Cadeiras-tronos do dirigente e dos dignitários (oloyes) (2011).

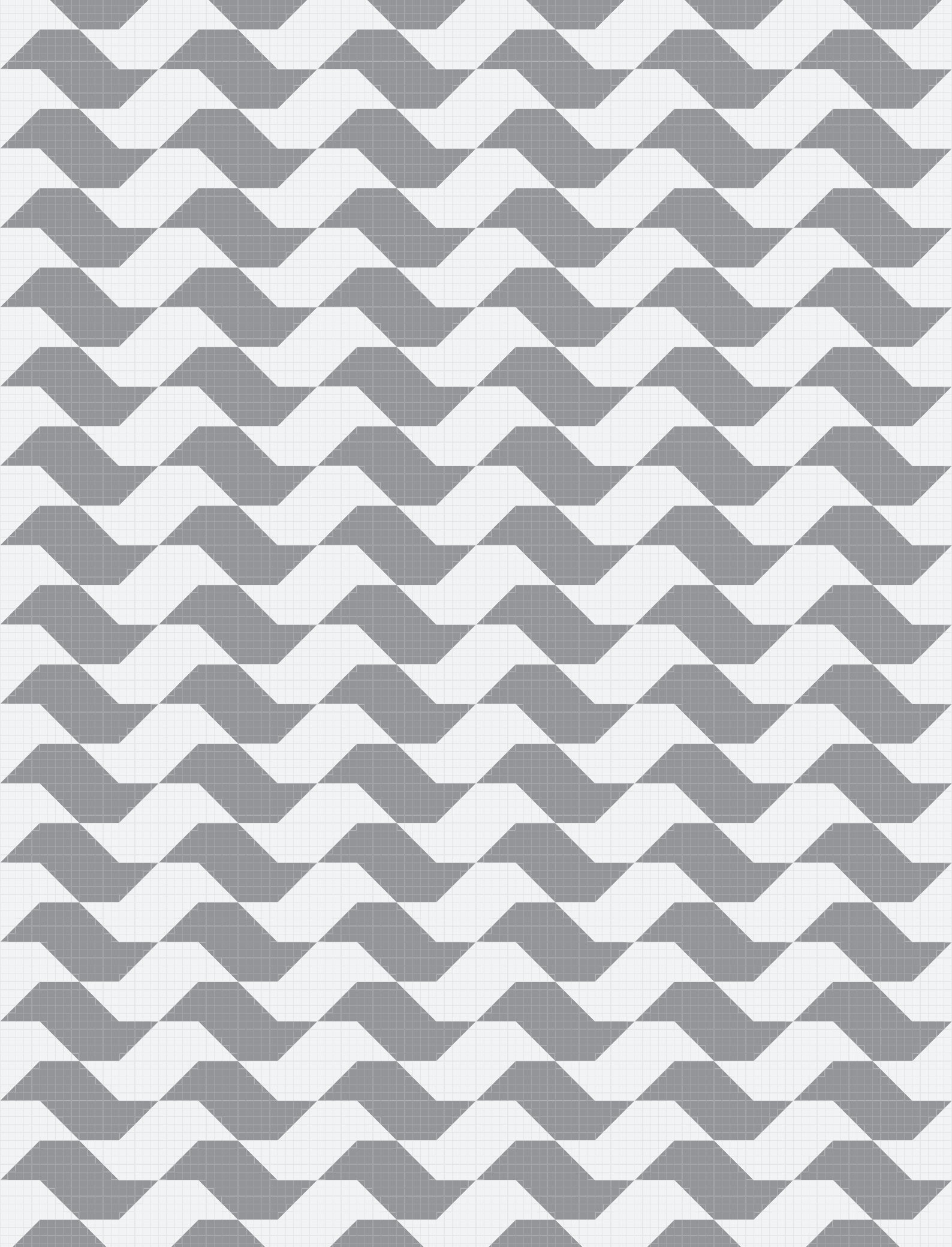


7 e 8. Casa de Oxum e dos demais orixás (2011).

9. Festa de Ogum (2010).

10. Baba Leo entre babalaô e sacerdotisas de Logunedé iorubás (2013).

Créditos: Vagner Gonçalves (1, 9, 10); Acervo da Casa (2, 3, 4); Leandro Souza (5); Paula Montes (6); Julia Souza (7, 8).



8

SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA



INFORMAÇÕES PRELIMINARES

A solicitação de tombamento do Santuário Nacional da Umbanda (SANU), organizado por Pai Ronaldo Linares, criador da Federação Umbandista do Grande ABC, atual gestora do espaço, foi feita ao Condephaat em 27 de março de 2017. O processo de estudo¹ foi aprovado pelo Conselho do órgão em 4 de junho de 2018 e o SANU foi registrado como patrimônio imaterial em 28 de janeiro de 2019².

O tombamento foi pensado pelos solicitantes como um instrumento legal de reconhecimento e proteção para garantir a continuidade do uso religioso daquele espaço pelos terreiros de umbanda e candomblé. Como veremos, a constituição do Santuário (destinado às práticas religiosas afro-brasileiras, historicamente estigmatizadas pela sociedade abrangente) num espaço de proteção ambiental desde o início foi resultado de difíceis negociações com o poder público. E por depender dos contextos políticos, essas negociações, em vários momentos, geraram muitas incertezas sobre o futuro da instituição.

Conheci o Santuário em 1986 no âmbito da pesquisa sobre a formação e presença do candomblé na região metropolitana paulista.³ Pai Ronaldo, na época, estava à frente da Casa de Pai Benedito de Aruanda e da loja de artigos religiosos Rancho da Encruzilhada, local onde o encontrei, em São Caetano do Sul, para realizarmos nossa primeira entrevista. Voltamos a nos ver muitos anos depois, quando, já como professor, passei a levar os alunos da USP ao Santuário e orientar pesqui-

sas de iniciação científica sobre o tema. Como testemunha ocular do processo de recuperação ambiental realizado pelas comunidades de terreiro daquele espaço que fora devastado ao longo de décadas por inúmeras ocupações extrativistas, acompanhei as dificuldades de manutenção do projeto. Assim, prontamente atendi ao pedido de Pai Ronaldo para elaborar um laudo antropológico que justificasse o pedido de tombamento.

Para a elaboração desse laudo foram imprescindíveis as participações do próprio Pai Ronaldo, de seu filho João Rodolfo Linares e da esposa deste, Maria Aparecida Calamari (encarregados, respectivamente, da administração e comunicação do SANU); de Mãe Dirce Paludete Fogo (atual dirigente da Casa de Pai Benedito) e da secretária Taís Correa Vallini.

A pesquisa de campo teve a colaboração de Pedro Gabriel Pereira dos Santos (ciências sociais – USP) e Matheus Colli Silva (biologia, USP), que desenvolveram pesquisas de iniciação científica com bolsa do CNPq e Fapesp, respectivamente.

Para esta publicação, foram suprimidos do laudo original o conjunto de 95 fotos, o anexo 2 – Projeto de Lei n. 043, de 14 de novembro de 2008 (que concedeu o direito de uso do espaço) e o anexo 3 – Abaixo-assinado pelo tombamento do Santuário (iniciado no evento Alairê Xirê, ocorrido em 2013). Mantivemos o anexo 1 – Roteiro de Entrevista, utilizado para contatar os religiosos do Santuário.

INTRODUÇÃO

Este laudo antropológico tem por objetivo fornecer informações que possam subsidiar o pedido de tombamento do Santuário Nacional da Umbanda, situado no Parque Natural Municipal do Pedroso, Santo André, São Paulo. Trata-se de um espaço de uso religioso pelas comunidades de matriz africana existente há mais

1. Processo Condephaat n. 81179/18. Na mesma data, foi protocolada uma solicitação de tombamento junto ao Conselho Municipal de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Paisagístico de Santo André – Comdephaapasa. (Protocolo n. 13641/2017).

2. Veja capítulo 9 desta publicação.

3. SILVA, 1995, p. 222.

de quarenta anos e hoje tido como uma referência nacional e internacional para o culto da umbanda. Nele as comunidades utilizam os espaços naturais ali existentes – como mata, lago, cachoeira, pedreira e trilhas de terra – para realizar o culto às entidades cultuadas como energias benéficas da natureza. Em meio a esses espaços, foram erigidos monumentos com imagens dos santos e orixás e altares devocionais segundo a concepção litúrgica e cosmológica integradora da umbanda. Trata-se do maior conjunto arquitetônico em espaço aberto dedicado ao culto às entidades afro-brasileiras. Além disso, o Santuário é exemplo contundente da ação de longa duração, empreitada pelos organizadores e frequentadores, de recuperação ambiental de um espaço originariamente devastado pelas mais diversas atividades extrativistas e mineradoras. É um caso efetivo em que religião e consciência ambiental se entrecruzam promovendo não apenas a sacralização da natureza, mas a naturalização do sagrado.

A FORMAÇÃO DA UMBANDA

A umbanda teve sua origem no começo do século xx, quando religiosos de classe média, no Rio de Janeiro, em São Paulo e no Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas espíritas europeias kardecistas elementos das religiões afro-brasileiras já existentes, como o candomblé, produzindo um culto às múltiplas entidades africanas (orixás), aos caboclos (espíritos ameríndios), aos pretos-velhos (espíritos dos africanos escravizados), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas, como baianos, marinheiros, ciganas etc.

É muito difícil reconstituir o contexto exato da fundação da umbanda. Contudo, a história de formação de um dos seus centros⁴ mais conhecidos do Rio de Janeiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, possibilita a compreensão dos princípios básicos que estruturaram a nova religião. Esse centro de umbanda foi fundado por um grupo de kardecistas liderados por Zé-

lio de Moraes em meados dos anos de 1920, em Niterói⁵. Posteriormente, transferiu-se para o centro do Rio de Janeiro. Segundo Diana Brown, que pesquisou as origens da umbanda neste período,

Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos [...]. Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e as divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareceriam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes.⁶

Como se vê, a ênfase no culto às divindades africanas e indígenas (consideradas pelos kardecistas como “atrasadas”) e a depuração desse culto para que elas pudessem “baixar” e trabalhar na umbanda, foi uma das principais características dessa religião. As entidades, a princípio caboclos e pretos-velhos, representando os espíritos dos índios brasileiros e dos africanos escravizados, tornaram-se centrais na nova religião que se formava, proclamando sua missão de irmanar todas as raças e classes sociais que integravam o povo brasileiro. Os umbandistas (a maioria de classe média) propunham, assim, uma religião brasileira, nascida aqui. Essa religião

4. Nas religiões afro-brasileiras, os locais (templos) de culto podem receber vários nomes, tais como: centro, terreiro, tenda, cabana, abassá, ilê, entre outros.

5. Sobre Zélio de Moraes, veja “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, de Emerson Giumbelli (2002).

6. BROWN, 1985, p. 11.

refletia os anseios de reconhecimento dos segmentos marginalizados (negros, índios, prostitutas, estivadores – pobres em geral) e as possibilidades de acomodação desses anseios numa sociedade urbana e industrial, marcada por divisões (de classe, trabalho, sexual etc.), discriminações e desigualdades, e onde os valores da cultura dominante branca continuavam a ser os mais influentes.

A organização dos terreiros umbandistas a partir de um quadro burocrático foi um dos primeiros sinais desses anseios de reconhecimento. O terreiro passou, então, a funcionar segundo um estatuto que estabelecia os cargos (como presidente, secretário, tesoureiro), as funções dos membros, os horários de funcionamento e de atendimento ao público, as formas de ingresso e os direitos e deveres de cada “sócio” (como o pagamento de mensalidades para a manutenção da associação).

A hierarquia religiosa assentou-se sobre essa organização burocrática, de forma menos complexa que no candomblé. O líder espiritual (o pai ou a mãe de santo) é auxiliado por assessores (pai ou mãe-pequena, “cambonos” e tocadores de atabaques) e pelo “corpo de médiuns”, os filhos de santo ou filhos de fé.

A umbanda, inspirando-se nas federações kardecistas, também criou suas próprias federações. Em 1939, Zélio e outros líderes umbandistas fundaram no Rio de Janeiro a primeira federação de umbanda, a União Espírita da Umbanda do Brasil, maior articuladora do 1º Congresso do Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, no Rio de Janeiro, quando as principais diretrizes da religião foram traçadas.

As federações tinham como objetivo fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra a perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias por meio da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros filiados.

Foi na década de 1960 que a umbanda, já com amplas bases e aproveitando-se de suas alianças políticas, pôde ampliar sua organização e legitimação perante a sociedade, apesar do regime militar de exceção. Como afirma Diana Brown:

A umbanda passou bem nas mãos da ditadura militar instituída em 1964. Diferentemente da ditadura anterior, sob Var-

gas, este novo governo militar não negou aos umbandistas seus direitos políticos enquanto umbandistas nem a liberdade da prática religiosa. Ao contrário, a ditadura apoiou os ganhos políticos e sociais alcançados nos 15 anos anteriores e auxiliou a sua institucionalização. Foi sob a ditadura militar que o registro dos centros de umbanda passou da jurisdição policial para a civil [em cartório], que a umbanda foi reconhecida como religião no censo oficial, e que muitos dos seus feriados religiosos foram incorporados aos calendários públicos locais e nacionais, de caráter oficial⁷.

Nos anos de 1970, essa religião afirmou-se no campo religioso e no das atividades assistenciais. Além dos centros onde aconteciam as atividades rituais de desenvolvimento espiritual, a religião já contava também com instituições como escolas, creches, ambulatórios etc., articuladas em torno da missão comum de promover a caridade e a ajuda.

Atuando também por meio de programas de rádio, jornais e de publicações próprias e contando com o apoio de políticos umbandistas ou de simpatizantes da causa umbandista, a religião pôde divulgar em grande escala sua mensagem e atrair adeptos.

Como resultado do processo de legitimação social, a umbanda aos poucos foi adquirindo permissão legal e apoio institucional dos órgãos governamentais para a realização de suas festas em espaços públicos.

No Rio de Janeiro, o dia 31 de dezembro, por ser uma data na qual milhares de umbandistas vão às praias para levar presentes (perfumes, flores, colares) a Iemanjá, foi proclamado, em 1967, o Dia dos Umbandistas e se tornou feriado.

Em São Paulo, a grande popularidade da festa de Iemanjá, realizada por volta do dia 8 de dezembro (Dia de Nossa Senhora da Conceição, com quem é associada), fez com que em 1976 a Prefeitura de Praia Grande construísse, à beira-mar, uma estátua dessa divindade com cerca de 5 m de altura segundo a concepção umbandista, ao redor da qual a festa foi oficialmente instituída no calendário turístico da cidade. Atualmente, essa festa também está instituída nos mesmos moldes em Mongaguá, praia vizinha à Praia Grande. Ano a ano, milhares de pessoas, entre umbandistas e simpatizantes,

7. *Ibid.*, p. 37.

participam das homenagens a Iemanjá, que de uns tempos para cá têm se estendido até o dia 31 de dezembro.

Outras festas da umbanda, como a do Dia da Aboção, em 13 de maio, dedicada aos pretos-velhos, ou a de São Jorge (orixá Ogum), no dia 23 de abril, também ganharam o apoio das autoridades governamentais. Esta última foi realizada no Ginásio Esportivo do Ibirapuera em São Paulo por 50 anos.

Em São Paulo, a umbanda começou a ser uma religião demograficamente representativa a partir dos anos de 1960, tendo crescido paralelamente ao processo de urbanização da metrópole. Porém, por ser uma religião que cultua deuses associados à natureza (reverenciados em matas, praias, cachoeiras, rios etc.), seu desenvolvimento na cidade sempre enfrentou inúmeros obstáculos do ponto de vista litúrgico e ritual. Soma-se a isso as dificuldades que as religiões de origem africana em geral encontram para serem aceitas e poderem realizar suas oferendas e celebrações sem impedimentos e preconceitos no espaço público.

A localização de espaços naturais “puros”, “intocados”, “virgens” ou relativamente isolados tornou-se parte importante e estratégica do conhecimento religioso necessário para dar prosseguimento ao culto às entidades e realizar as terapias mágico-religiosas que elas recomendam aos seus filhos e clientes, como os banhos espirituais de folhas.

Na região de São Bernardo do Campo e Santo André, municípios da Grande São Paulo, pontos marginais da represa Billings e trechos de mata da Serra do Mar têm sido há décadas utilizados pelas comunidades religiosas afro-brasileiras, sobretudo aquelas situadas nas regiões sul e sudeste da capital. A esses espaços, os adeptos chegam muitas vezes por meio de estradas vicinais, clareiras e trilhas.

O culto realizado em mata e represas, entretanto, também pode provocar algum impacto quando realizado sem critério. A necessidade de abrir clareiras para colocar oferendas, ou mesmo os objetos ofertados – como alguidares, pratos e garrafas de plástico –, que são deixados nesses espaços, são alguns dos impactos negativos a serem considerados.

A história de formação e desenvolvimento do Santuário Nacional da Umbanda (SANU) no Parque do Pedroso, em Santo André, fundado pela Federação de

Umbanda do Grande ABC, liderada por Pai Ronaldo Linares, seguidor espiritual de Zélio de Moraes, é um capítulo importante da história de formação da umbanda em São Paulo, da ação das federações de terreiros e da busca de um espaço institucionalizado para a prática de um culto consciente na cidade em relação ao meio ambiente.

A FUNDAÇÃO DO SANTUÁRIO

O Santuário Nacional da Umbanda situa-se na Estrada do Montanhão, n. 700, no Parque Natural Municipal do Pedroso (PNMP), em Santo André, na divisa de São Bernardo do Campo e próximo à represa Billings. A região, de Mata Atlântica, foi ocupada desde o final do século XIX, sobretudo por colonos italianos, tendo sofrido diversas explorações de suas reservas naturais, principalmente da madeira, utilizada como matéria-prima para a produção de carvão e pela indústria moveleira, famosa em São Bernardo do Campo. Após décadas de desmatamento das encostas do grande monte que deu nome ao local, Montanhão, percebeu-se que as rochas ali existentes poderiam ser exploradas na produção de pedra para a construção civil e o pavimento de estradas. Surgiu, assim, a Pedreira Montanhão (ou Pedreira dos Pedrosos), que na década de 1940 passou a fornecer brita para a construção da Rodovia Anchieta. Décadas de exploração mineradora degradaram ainda mais a área devido às transformações provocadas no solo, nas encostas do morro, na cobertura vegetal e no açodamento das águas do córrego no fundo das cavas resultantes da mineração.

Por volta dos anos de 1960, os umbandistas que frequentavam a região passaram a usar o espaço da pedreira para realizar suas atividades religiosas, sobretudo aos fins de semana. Basicamente, utilizavam os cantos da mata ainda existentes sendo, inclusive, as rochas expostas úteis para homenagear entidades como Xangô, orixá do raio e trovão, e associado às pedreiras. Apenas eram alertados pelos vigias do local para que evitassem as áreas onde haveria explosão de dinamites.

Entre os grupos que frequentavam o lugar, estava o de Pai Ronaldo Linares, filho de Xangô, que teve passagem pelo candomblé de angola de Joãozinho da Go-

méia⁸, mas que se tornou conhecido por sua grande atuação na organização e difusão da umbanda paulista a partir dos anos de 1970.

Pai Ronaldo começou sua carreira sacerdotal fazendo o culto nos fundos de sua casa em São Caetano do Sul. Nesse mesmo município fundou, em 1960, a “Casa de Pai Benedito de Aruanda”⁹ e o “Rancho da Encruzilhada”, loja dedicada à venda de artigos religiosos. Foi radialista e conduziu vários programas na Rádio Cacique, em São Caetano do Sul, voltados para a divulgação da umbanda, como o “Umbanda em Marcha”, levado ao ar por quase vinte anos. Com o mesmo objetivo, participou ainda de inúmeros programas de televisão e fez parte do movimento federativo de organização da umbanda paulista. Foi porta-voz do Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (Souesp) e, em 1972, fundou a Federação Umbandista do Grande ABC. Seu interesse em aprimorar os conhecimentos sobre a umbanda levou-o, inclusive, a contatar em Niterói o umbandista Zélio de Moraes (1891-1975), de quem Pai Ronaldo Linares tornou-se um seguidor religioso e divulgador da obra. Em São Paulo, foi um dos primeiros a elaborar um grupo de estudos da religião, chamado inicialmente de Núcleo de Estudos da Doutrina Umbandista, cujo objetivo era normatizá-la em termos litúrgicos e rituais. No âmbito desse núcleo, surgiu o Curso sobre Incorporação, Mediunidade e Desenvolvimento na Umbanda, atualmente apenas Curso de Formação Sacerdotal. Foi desse núcleo que surgiu a Federação Umbandista do Grande ABC¹⁰.

A execução das atividades religiosas e os ritos de passagem necessários à formação sacerdotal impulsionaram o grupo de Pai Ronaldo a intensificar e reivindicar o uso religioso do espaço da Pedreira do Montanhão

quando esta cessou a exploração minerária, deixando um rastro de destruição ambiental na região.

Nesse contexto, e ainda informalmente, a Federação Umbandista do Grande ABC tratou de gerir a ocupação e o uso consciente da área, procurando o apoio de outras associações de umbanda e candomblé e dos órgãos públicos.

Desde o início do desenvolvimento do Santuário, vê-se que a prática religiosa e a preservação ambiental se imbricaram. Pai Ronaldo conta que os terreiros necessitavam de uma clareira onde pudessem se reunir e um espaço de mata e água para realizar suas oferendas. Estabeleceu-se, assim, uma lógica de ocupação do espaço baseada no seguinte princípio: “Quer uma clareira? Tudo bem: este será seu espaço. Se há mato, não retire; se não há, é obrigado a plantar”, diz Pai Ronaldo. Segundo explica, o processo de recuperação ambiental da área levou anos:

O fundo do vale era um lugar cheio de água suja, podre. Havia um córrego com nascentes, cuja vertente passou a correr em sentido a este buraco criado. O local era bastante instável, com muitas camadas de pó de pedra resultante das explosões da pedreira. Em primeiro lugar, foi aberta a saída do córrego, com ajuda material da prefeitura. Foi feita uma canalização de parte do rio para fazer um dreno para lidar com o desgaste da montanha resultante da exploração da pedreira. A cachoeira que existe hoje é consequência do desmonte da pedreira. Sobre o reflorestamento, como não tinha vegetação, nem recursos para a providência de mudas, um dos simpatizantes tinha um caminhão, e um grupo muito grande voluntariamente ajudava nos finais de semana para reflorestar a região degradada. Traziam neste caminhão 200 a 250 sacos vazios, iam ao alto da Serra de Paranapiacaba, pegavam material decomposto, folhas mortas, sementes e colocavam dentro destes sacos, levando de volta ao espaço do hoje SANU. Quem os orientou nisso foi a bióloga Egly Joyce Haberman, simpatizante do movimento e umbandista. Este material morto era colocado em cima dos espaços que se desejava recuperar, formando um imenso colchão biológico. Com o tempo, aquilo cedia e nasciam diferentes mudas de Mata Atlântica. Tornar a terra fértil com aquele colchão biológico, no entanto, era o mais importante, pois as primeiras mudas plantadas morriam. Foi um trabalho de formiga; os sacos eram pesados e molhados. (Pai Ronaldo)

8. Como mencionado em outros capítulos, Joãozinho da Goméia foi um sacerdote baiano muito popular que migrou para o Rio de Janeiro e fez uma grande prole de iniciados em São Paulo a partir de 1970. Veja Vagner G. da Silva (1995) e Raul Lody e Vagner G. da Silva (2002).

9. Atualmente localizada na rua Marechal Candido Rondon, n. 21, Bairro Oswaldo Cruz, em São Caetano do Sul.

10. Pai Ronaldo também é autor de várias obras sobre a umbanda. Veja: Ronaldo A. Linares, *Jogo de búzios* (2007); Ronaldo A. Linares e Diamantino Trindade, *Memórias da umbanda do Brasil* (2011); Ronaldo A. Linares, Diamantino Trindade e Wagner Costa, *Iniciação à umbanda* (2008) e *Os orixás na umbanda e no candomblé* (2014).

Como resultado desse trabalho e da insistente reivindicação por reconhecimento junto ao governo municipal, a Federação Umbandista do Grande ABC conseguiu, em 1979, a oficialização do uso religioso do espaço. Alguns anos depois, em 1985, a prefeitura de Santo André reconheceu também o trabalho de recuperação ambiental realizado e concedeu a permissão de uso da área para a Federação Umbandista do Grande ABC com a finalidade de guarda e reflorestamento¹¹. Em 1991, um decreto revogou essa permissão tornando o uso da área irregular¹². Finalmente, em 2008, um projeto de lei outorgou o direito real de uso à Federação por vinte anos¹³. Essa concessão foi vinculada e condicionada aos termos do Plano de Manejo do Parque do Pedroso que estabelece, entre outras coisas, condições de manutenção do sistema ambiental.

Fazer com que cada terreiro cuidasse de uma pequena área do entorno incentivou a recuperação do espaço do Santuário que hoje ocupa 640.046,50 m², sendo que somente 10% desta área é utilizável; o restante é espaço para manutenção de áreas verdes.

INFRAESTRUTURA

Atualmente o Santuário possui infraestrutura para organizar o uso do espaço e garantir a preservação ambiental, visto estar localizado numa área de proteção ambiental sob a supervisão da Secretaria do Meio Ambiente de Santo André (Semasa). Essa autonomia se dá até mesmo porque foi graças ao Santuário que os órgãos públicos puderam se exonerar da obrigação de recuperar a área anteriormente degradada.

O Santuário dispõe de portaria, balcão de atendimento, estacionamento para carros e ônibus, sanitários com fossa natural e sanitários químicos, lanchonete, acervo de artigos religiosos (que fornece material litúrgico necessário ao culto no local), cozinha, acomodações para funcionários, sala para administração e um museu sobre a história da umbanda. Possui dezoito funcionários que fazem serviços de vigilância e limpeza.

Todo o material de oferendas deixado no Santuário é recolhido às segundas-feiras, quando o Santuário não abre para o público. O material orgânico é encaminhado para a coleta pública de lixo, e o material reciclável, como ferro, latas, plásticos etc., é separado e destinado à coleta seletiva.

COSMOLOGIA E TOPOGRAFIA SAGRADA

O Santuário pode ser entendido como um “espaço vivo” onde a arquitetura natural e sobrenatural se cruzam de acordo com a visão de mundo da umbanda. Nele a topografia (constituída por elementos naturais como rios, matas, cachoeiras, pedreiras etc.) é vista como domínio das forças características das diversas linhas de entidades, como caboclos, preto-velhos, orixás, santos etc. A seguir, descreveremos esses espaços reconstituindo, por meio deles, os valores e as crenças da umbanda.

Os grupos de terreiros que vão ao Santuário para realizar suas giras ou sessões religiosas podem fazê-lo utilizando duas categorias de espaço que, embora diferenciados, mantêm na prática uma conexão entre si: as áreas particulares destinadas aos terreiros e as áreas de uso comum onde se localizam os pontos ou altares coletivos das entidades. Ambas estão distribuídas ao longo da estrada principal, que possui cerca de 1 km e se estende da frente do Santuário, onde se encontra a portaria na Estrada do Montanhão, ao fundo do mesmo, onde se localiza o Vale dos Orixás e a colina com a estátua de Oxalá, conforme se vê no mapa do Santuário adiante. As áreas particulares dos terreiros, por sua vez, podem ser de uso permanente ou rotativo. As primeiras destinam-se aos terreiros filiados à Federação Umbandista do Grande ABC. Muitos desses são de frequentadores do Santuário desde a sua inauguração e partícipes da recuperação ambiental. Esses territórios são identificados pelo nome do terreiro inscrito em tabuletas existentes nas entradas das áreas. As de uso rotativo, identificadas por números, são abertas aos terreiros em geral mediante um prévio agendamento. Comunidades que não possuem sede na cidade podem inclusive se valer desses espaços para manter suas atividades religiosas. Essas áreas possuem formato variado, tendo em média 200 m². Geralmente são cercadas e cobertas. Algumas

11. Decreto Municipal n. 11.176, de 3 de outubro de 1985.

12. Decreto Municipal n. 12.657, de 18 de janeiro de 1991.

13. Projeto de Lei n. 43, de 14 de novembro de 2008.



Mapa do Santuário com os principais espaços de culto. Fonte: Google Earth, © 2021 Maxar Technologies.

ficam à margem da estrada central; já outras, em meio à mata, cujo acesso ocorre por trilhas.

Os pontos ou altares coletivos das entidades expressam por meio de referências visuais (forma, cores etc.), geográficas e arquitetônicas a concepção religiosa da umbanda sobre seu panteão. Nessa religião, as entidades cultuadas englobam tanto os santos católicos quanto os deuses africanos do candomblé (orixás) e os espíritos dos mortos. Na umbanda, influenciada pelo kardecismo, acredita-se que esses espíritos estão em diferentes graus de evolução, embora todos tenham seu mérito e busquem ascensão. Os orixás seriam espíritos mais evoluídos, de luz, próximos aos santos católicos. Abaixo dos orixás, encontram-se os espíritos um pouco menos evoluídos, como os caboclos e os pretos-velhos. Essas entidades, embora tenham nomes próprios (como caboclo Sete Flechas, Rompe-Mato etc., ou preto-velho Pai João, Vovó Maria Conga etc.), por serem espíritos de indiví-

duos, remetem aos segmentos formadores da sociedade brasileira. Os caboclos representam o indígena enaltecido na literatura romântica e popularizado na pajelança, no catimbó e candomblé de caboclo. Porém, apresentam-se na umbanda como espíritos “civilizados”, “doutrinados” ou “batizados”, como dizem os umbandistas. Quando incorporados, apresentam-se como “católicos” e frequentemente abrem seus trabalhos espirituais com orações do tipo pai-nosso e ave-maria. O preto-velho, quando incorporado nos médiuns, apresenta-se como o espírito de um negro escravizado muito idoso, que por isso anda todo curvado e com muita dificuldade, o que o faz permanecer a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente seu cachimbo. Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus tratos da escravidão, foi capaz de voltar à terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de

humildade, resignação e superação em relação ao destino que lhe foi imposto em vida.

Dada a importância dos caboclos e pretos-velhos para a umbanda, essas categorias de entidades são as primeiras homenageadas na cosmologia do espaço. Duas estátuas de caboclos com cerca de 3 m de altura, postas sobre colunas de alvenaria¹⁴, constituem uma espécie de pórtico de boas-vindas na entrada da estrada principal do parque. Vale lembrar que foi um caboclo, Sete Encruzilhadas, incorporado em Zélio de Moraes, que teria fundado a umbanda, numa das versões de origem da religião. Segundo Pai Ronaldo, a estátua do lado esquerdo representa a cabocla Jurema, simbolicamente relacionada ao dever cumprido, ao esforço e ao trabalho. Vestida com as cores da bandeira brasileira, remete à imagem dos primeiros habitantes do país. A estátua da direita representa o caboclo Vira-Mundo. Em uma de suas mãos, carrega o mundo, que significa a crença na religião, e, na outra, uma clava que simboliza a defesa dos ataques feitos à umbanda¹⁵. Está vestido com uma tanga e possui um colar de dentes de animais com um crucifixo, indicando a influência católica na religião. Ambos possuem os cabelos presos por duas tranças caídas lateralmente da cabeça sobre o peito, numa estética típica de índios norte-americanos.

Abaixo desse ponto, encontra-se a casa dos pretos-velhos com as estátuas de um casal em seu interior. A casa é de alvenaria branca, com portas e janelas azuis e uma cerca de ripas de madeira à frente. O preto-velho está posicionado, sentado, na direção da porta, e a mulher, em pé, na janela. A morada simples do casal e seus trajes brancos mostram a simplicidade e o espírito de humildade.

Rente ao chão, ao pé da cerca, são depositadas as oferendas de comidas (feijão-tropeiro, feijoada, cuscuz, broa de milho, roletes de cana), bebidas (café, vinho tinto, licor) e fumo (cigarros, cachimbo, cigarro de palha ou de corda). Pela sua relação com as entidades do elemento terra, também é comum oferecer pipoca –

alimento típico de Omolu. Flores brancas e um rosário feito com sementes (como a Lágrima de Nossa Senhora) fazem referência à sua catequização católica. Dos alimentos citados, a feijoada remete à comida que ficou famosa por se acreditar ter surgido na senzala; os roletes de cana e o café indicam a mão de obra negra nas plantações desses produtos. Outras comidas ou elementos, como cuscuz, bolo de milho e cigarro de palha, aludem ao estilo de vida e de consumo nas áreas rurais em que vivia grande parte da população negra.

Nas proximidades, encontramos ainda a casa de Nossa Senhora Aparecida, uma homenagem à padroeira do Brasil. A imagem dessa santa com o rosto pintado de cor acentuadamente preta mostra a importância dessa devoção, sobretudo para as populações negras praticantes do catolicismo popular.

Na sequência, a Casa dos Ciganos saúda essa linha da umbanda que surgiu em época recente e ganhou grande popularidade. Nela, vemos ao centro a imagem de Santa Sara Kali, uma santa católica também representada com pele escura e tida como padroeira do povo cigano. Rodeiam a santa imagens de ciganos e ciganas com suas vestimentas coloridas, grandes colares e brincos, leques e as típicas mantas tecidas com medalhas. A linha dos ciganos recebe como oferenda frutas, canela, bebidas adocicadas, perfumes, bijuterias, pedras e cristais brilhantes, pétalas de rosas vermelhas, entre outras coisas.

Na umbanda, acredita-se que abaixo dos espíritos de evolução “intermediária” estão as entidades das trevas que, não podendo ser afastadas devido ao ideal de caridade e ajuda, incorporam nos médiuns para serem doutrinadas e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente. Nesse patamar, estão os exus e as pombagiras. Essa concepção dos exus representa a continuidade na umbanda do estereótipo que o catolicismo atribuiu ao orixá Exu, associando-o ao diabo, à morte e à sexualidade¹⁶. No caso da pombagira, seria uma versão feminina do exu, ligada ao estereótipo da prostituta, da “mulher da rua” que se veste com roupas mínimas, exhibe atitudes ousadas e gestos escrachados, como longas gar-

14. Todas as estátuas do Santuário são de resina e fibra de vidro e foram confeccionadas no próprio local.

15. Em tempos de intolerância religiosa, as religiões afro-brasileiras têm se ressentido dos ataques feitos sobretudo pelas igrejas neopentecostais. Veja: *Intolerância religiosa*, organizado por Vagner Gonçalves da Silva (2007).

16. Para diferenciar o Exu concebido como orixá no candomblé e o exu como categoria na umbanda, grafiei o nome do primeiro com maiúscula e o do segundo, com minúscula.

galhadas. As pombagiras, relacionadas 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 as pombagiras são requisitados 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. Exus e pombagiras nem sempre são aceitos nos terreiros de umbanda mais próximos do kardecismo. Todavia, nos terreiros que se identificam com as práticas africanas mais populares, as giras dessas entidades ocorrem pelo menos uma vez por mês, geralmente às sextas-feiras, depois da meia-noite¹⁷.

No Santuário, há um espaço reservado a essas entidades chamado Reino dos exus. Trata-se de uma clareira de terra batida situada no topo de uma encosta à qual se chega por meio de uma escada ou uma rampa. Ao fundo, encontra-se a casa de exu e pombagira, na qual imagens dessas entidades de vários tamanhos são reverenciadas. Uma tela de arame impede o acesso direto às imagens.

Nessa área e no Santuário como um todo, é proibido o fazer sacrifícios animais. As oferendas ali encontradas são: farofa, pimenta, cachaça, velas vermelhas e pretas, entre outras.

Pai Ronaldo oferece uma caracterização importante do exu e desse espaço de culto:

Situado aqui no meio da encruzilhada, nós temos o Reino dos exus, local onde permanecem os espíritos que habitam os lugares escuros, as encruzilhadas. Na umbanda teria várias descrições para esse tipo de espírito, mas é, entre outras coisas, aquele que nos acolhe também por qualquer razão, quando nós somos vítimas de nossos inimigos, no momento de dificuldade extrema, e do qual nós procuramos ficar amigos. No primeiro momento que nós fizemos o Santuário Nacional da Umbanda, esse espaço era vedado, não era qualquer pessoa que podia ter acesso. Hoje nós notamos

que é um dos lugares mais frequentados. Vocês vão encontrar em todo entorno do Santuário lugares agradáveis, inclusive com piso. Aqui é tudo deixado da forma que nós encontramos, um caminho mal-tratado, tem que ser sempre terra, tem que ser irregular, tem que ser agreste, grosseiro, como é o tratamento que se destina a esse tipo de entidade. A esse tipo de entidade, inclusive, ainda há quem ofereça, principalmente no candomblé, sangue, mas sacrifícios de animais aqui nós não permitimos. Temos até um acordo com a união internacional protetora dos animais. Exus são entidades que nós consideramos terra. Desde o princípio da umbanda, se identificava essas entidades com o diabo cristão, na verdade não tem nada a ver com o diabo cristão. São espíritos que em vida não realizaram coisas boas. No candomblé, a gente entende de uma forma diferente, como mediador entre o orixá e a pessoa que precisa de assistência. É um pouco difícil para quem está fora desse meio entender, mas aqui é o local destinado ao culto dos exus. Eu disse para vocês que deve permanecer assim; é a entidade mais terra de todas aquelas que nós conhecemos na umbanda e no candomblé. A gente só oferece para exu o melhor, não pode deixar, uma vez prometido, alguma coisa. Essa promessa deve ser cumprida, ele não esquece. Essas oferendas todas fatalmente estariam em alguma esquina, alguma encruzilhada da cidade. (Pai Ronaldo)

Outras entidades podem se situar no mesmo plano dos exus e pombagiras, ou pouco acima em termos de evolução espiritual. É o caso de Zé Pilintra, marinheiros, baianos etc. Essas entidades geralmente aludem aos segmentos marginalizados da sociedade, como bêbados, estivadores, andarilhos, migrantes pobres e outros. Reproduzem, no plano mítico, as condições de subordinação dessas categorias sociais, oferecendo a elas, porém, uma oportunidade de se desenvolverem no “plano astral”, ao contrário do que ocorre em geral no plano do “mundo real”. No Santuário, os altares a essas entidades, no caso Zé Pilintra e baianos, encontram-se próximos ao Reino dos exus.

Zé Pilintra é representado vestindo elegantemente terno e chapéu brancos, lenço vermelho no bolso e gravata da mesma cor. Configura o espírito libertino, aquele que consegue escapar de todas as desavenças, tal como o estereótipo do “malandro carioca”. Por isso suas vestimentas o remetem aos antigos boêmios do começo do século passado. Geralmente a ele são ofertados

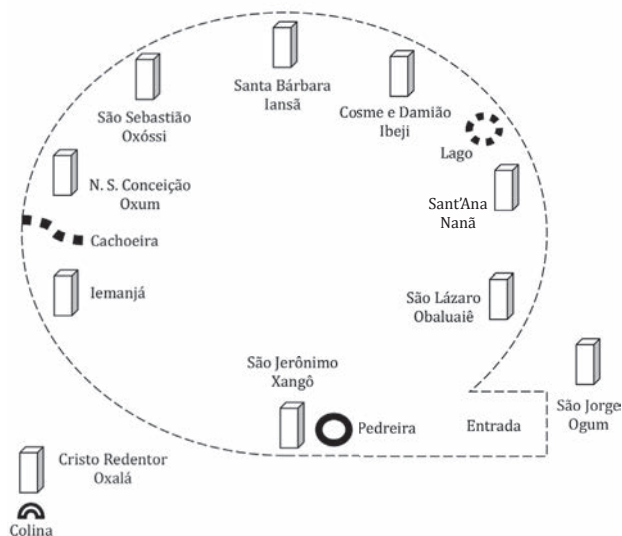
17. SILVA, 2015.

cigarros e bebidas alcoólicas. Sua imagem encontra-se sobre uma coluna da altura das copas das árvores.

A linha dos baianos pode ser vista como uma representação do estereótipo do “baiano” como termo genérico para designar os migrantes nortistas e nordestinos em São Paulo. Vestem-se com vestimentas coloridas ou roupas típicas, como saias rodadas e chapéu de couro. Suas oferendas são comidas regionais, como acarajé e carne-seca. Apreciam as bebidas alcoólicas, especialmente os licores provenientes do coco, que tomam em cuias feitas da casca desse alimento.

A seguir, encontra-se o cruzeiro das almas, lugar dedicado ao culto dos mortos e onde se pode encontrar fotos e outros objetos importantes para saudar a memória dos falecidos. O culto é feito segundo a devoção popular: são oferecidas flores (preferencialmente brancas) e velas para “iluminar” a alma do falecido, copos com água para saciar a sede daqueles que morreram vítimas do fogo e pão para os que morreram de fome. Ao pé de uma cruz branca de 3 m de altura e no interior de pequenas casinhas de alvenaria, feitas em forma de capela, os fiéis depositam essas homenagens. Nessa área, os frequentadores também colocam estátuas de santos quebradas, uma espécie de “cemitério de imagens”¹⁸. Segundo Pai Ronaldo, depois de um período, as imagens em bom estado são doadas para terreiros e as que estão muito desgastadas são incineradas, virando pó de cal para, assim, diminuir a acidez do solo.

O próximo núcleo de altares, o mais monumental do Santuário, é a praça ou vale dos orixás. Trata-se de uma ampla área semicircular com aproximadamente 900 m² pavimentada com cascalho. Em seu perímetro, distribui-se um conjunto de oito altares-monumentos dedicados simultaneamente aos orixás e aos santos católicos, estabelecendo uma correspondência entre eles. Dois altares encontram-se do lado externo desse perímetro. A posição dos monumentos não é, entretanto, aleatória: estabelece-se uma conexão com os elementos naturais situados ao seu redor, como cachoeiras, lagos e pedreiras, conforme se vê no mapa adiante.



Mapa estilizado do Vale dos Orixás com a posição dos monumentos.

Os altares seguem uma concepção comum. Possuem uma base ou pedestal de alvenaria revestido por gramíneas do tipo trepadeira medindo cerca de 5 m de altura por 3 m de largura, em média. No topo do pedestal, encontra-se a imagem do santo católico em três dimensões, com cerca de 3 m de altura. Na frente do pedestal, está a imagem frontal com cerca de 2 m do orixá correspondente ao santo católico e caracterizado conforme a concepção do candomblé. Nas laterais do pedestal ficam dispostas as ferramentas ou insígnias do orixá. Ao fixar o santo católico acima do orixá, evidencia-se a concepção umbandista de que os santos estão mais próximos do céu, mais afastados dos seres humanos, enquanto os orixás e as outras entidades ficam mais próximos da terra e dos homens, podendo inclusive incorporá-los.

Vejamos as principais características desses altares. O primeiro, situado na entrada do vale, é dedicado a Ogum, frequentemente associado a São Jorge devido ao fato de os dois estarem relacionados à guerra, ao combate. Ogum é o orixá dos caminhos, aquele que abre passagem, o guerreiro que vai à frente de seu exército. Na lateral da base, a insígnia de uma espada reforça esse aspecto de luta. Nesse sentido, é sintomático que sua localização esteja próxima à entrada do vale. A Ogum são oferecidos alimentos como o ouriço de inhame (um inhame espetado com palitos, representando um corpo protegido), cerveja e feijão-preto.

18. De acordo com a devoção popular, as imagens católicas quebradas podem ser enterradas, jogadas na água ou deixadas em igrejas ou cruzeiros.

Ao entrar no vale, o primeiro monumento à direita, no sentido anti-horário, é dedicado a Obaluaiê e São Lázaro por ambos terem feridas na pele e estarem associados a doenças epidêmicas. Sua oferenda é geralmente a pipoca, pelo alimento lembrar as marcas de varíola na pele. São tidos como entidades que ajudam a solucionar os problemas de saúde. Para esconder as marcas das feridas em seu corpo, Obaluaiê usa um manto de palha-da-costa e traz na mão uma vassoura ritual, o xaxará, com a qual erradica ou envia as doenças. Na lateral do monumento, essa insígnia está fixada, lembrando seu poder.

Nanã divide seu altar com Sant'Ana, mãe de Maria. Nanã é tida como a grande orixá ancestral, cujo domínio é a lama que serviu como matéria-prima para a criação dos homens. Por esse motivo, sua imagem encontra-se perto do lago. Na lateral do monumento, está fixada uma representação do ibiri, um cetro feito de feixes de palha-da-costa com formato oblongo numa das pontas. Sua cor é o lilás e roxo, por isso recebe oferendas de flores e alimentos com essa coloração, como a berinjela.

O altar de São Come e Damião homenageia os espíritos infantis, chamados de erês ou ibejis. Estes, quando incorporam nas pessoas, fazem com que estas tenham um comportamento de criança: saem correndo, pedem doce, refrigerantes e outras guloseimas. Os ibejis estão associados aos gêmeos São Cosme e São Damião porque esses eram médicos e se tornaram santos por sua dedicação em cuidar das crianças. No topo do altar, além das figuras dos gêmeos, aparece uma figura menor ao centro chamado Doum¹⁹. Na base frontal do altar, duas crianças negras representam os gêmeos africanos. Representações de sorvetes e brinquedos fazem referência às oferendas preferidas desses espíritos.

Iansã e Santa Bárbara compartilham o mesmo altar por ambas estarem relacionadas ao raio e ao fogo. Segundo Pai Ronaldo, Iansã é a primeira luz da manhã e representa o nascer de um novo dia. Iansã também é conhecida por ser guerreira e usar uma espada numa das mãos, tal como Santa Bárbara, e na outra, um leque feito de rabo de cavalo chamado eruquere, que está

representado na lateral direita da base do altar. Na lateral esquerda, a representação de um cálice faz alusão à Santa Bárbara. Iansã é uma das esposas de Xangô e a ela são ofertados alimentos como acarajé e abóbora. Sua cor é o vermelho.

Oxóssi é o deus caçador, orixá das matas e grande provedor. Aparece representado com arco e flecha nas mãos. Está relacionado à São Sebastião devido às flechas com as quais este fora alvejado pelos soldados romanos. Pai Ronaldo diz que o comportamento do orixá é muito parecido com o de São Sebastião, por ser idealista e convicto nas suas posturas. Oxóssi é uma entidade muito saudada na umbanda, pois se diz que a linha dos caboclos e das entidades da mata está sob sua tutela. Suas oferendas são todos os alimentos que se pode coletar na floresta e aqueles plantados pelo próprio homem, como mel, frutas, legumes, milho etc.

Diferentemente do padrão adotado nos outros altares, no de Iemanjá, divindade das águas salgadas, não existe uma imagem de santo católico, embora nos terreiros Iemanjá possa ser relacionada à Nossa Senhora, já que ambas simbolizam a maternidade. No topo do monumento, há uma representação da divindade segundo a umbanda e, nas laterais, segundo o candomblé. Na umbanda, ela geralmente é representada por uma mulher branca de longos cabelos escuros vestida com uma túnica azul que caminha com os braços estendidos e de cujas mãos caem pérolas. Para Pai Ronaldo, Iemanjá é um orixá especial, pois foi o único que teve uma nova formulação em sua imagem não tributária do candomblé e que se tornou popular. No topo do altar, veem-se ainda outros elementos que associam essa divindade ao mar, como peixes, golfinhos e cavalos-marinhos. Na parte lateral, temos a representação de Iemanjá segundo o candomblé. Aparece vestida de azul, mirando-se no abebê, espécie de leque com um espelho ao centro. Na outra mão, carrega uma espada, insígnia que também é destacada na lateral da base. A referência à arma mostra que Iemanjá é também mulher guerreira. Para ela são oferecidas flores, peixes e manjares brancos (numa referência ao leite e à maternidade).

O altar seguinte é de Oxum, orixá da gestação, maternidade e dos afetos. Por isso foi associada à Nossa Senhora da Conceição, com quem compartilha o altar. Oxum é a dona dos rios, das águas em movimen-

19. Doum é considerado na umbanda o irmão mais novo dos gêmeos. Alguns relatos mencionam que teria morrido ainda criança, fato que teria levado os irmãos a se formarem em medicina para ajudar e proteger especialmente as crianças.

to, das cachoeiras. Por ser vaidosa e representar o amor feminino, os fiéis lhe ofertam presentes como perfumes e espelhos. Na imagem que a representa no altar, vemos que ela porta em uma das mãos o abebê. Sua cor preferida é o amarelo, por isso recebe alimentos e flores dessa cor, como mel e ovos (que também representam a gestação). Sendo seu domínio os rios, também lhe agradam oferendas que contenham peixes. No altar, a imagem de Nossa Senhora da Conceição é ladeada por três anjinhos, um branco, um negro e um mestiço. O enaltecimento do Brasil como nação mestiça é um dos pontos característicos da ideologia da umbanda, em geral defendida como uma religião genuinamente brasileira.

Atrás do altar de Oxum, localiza-se a cachoeira e um pequeno córrego, local em que os religiosos podem saudá-la na forma de seu elemento natural: a água. A proximidade dos altares de Oxum e Iemanjá desses pontos naturais mostra que suas posições ali não são aleatórias. A queda e o fluxo da água são importantes para a realização de inúmeros ritos e obrigações religiosas, como veremos a seguir.

Xangô é o orixá do trovão e dos raios. Na África, é cultuado nos estilhaços de pedras que a queda dos raios na terra produz. Por isso, no Brasil, também é conhecido como o orixá das pedreiras. Sua insígnia principal é o oxê, machado bifacial associado à justiça, da qual ele é tido como padroeiro. Fora um rei amado, porém muito temido devido à sua severidade. No Brasil, está associado a São Pedro, retratado entre nuvens, e a São Jerônimo, que é retratado sentado ao lado de um leão. Nesse caso, foi a presença desse animal, tido como símbolo dos reis africanos, que permitiu a associação. Por isso, no altar de Xangô, São Jerônimo ocupa o topo e o machado oxê aparece na lateral. Para Pai Ronaldo, os pontos em comum entre São Jerônimo e Xangô encontram-se também na razão: ambos são sábios e prezam pelo justo. A localização do monumento, também nesse caso, segue um princípio mítico, pois encontra-se numa encosta de pedras expostas devido à ação mineradora da antiga Pedreira do Montanhão. Nas fendas das rochas dessa encosta, os frequentadores geralmente depositam as gamelas de madeira contendo a comida votiva favorita de Xangô, o amalá feito com quiabos.

Por fim, temos o altar de Oxalá, orixá que se veste de branco e é responsável pela criação dos homens. Oxalá frequentemente é associado na umbanda à imagem de Cristo Redentor. Esse altar se encontra fora do perímetro do vale, numa colina da qual todos os outros monumentos de orixás podem ser vistos. No candomblé e na umbanda, embora todos os orixás tenham a sua importância, existe uma ordem sequencial quando se trata de cultuá-los em conjunto, como já observado em outros capítulos deste livro. Nela, Exu e Ogum, orixás das aberturas dos caminhos, são louvados em primeiro lugar, e Oxalá, por último. Essa sequência também é observável na disposição das imagens nos altares da umbanda: nos lugares mais próximos do chão ficam as entidades da linha dos exus; nos intermediários, os santos e orixás e, no mais alto, a imagem de Jesus ou Oxalá.

Não é de se estranhar, portanto, que no vale dois altares estejam situados fora do perímetro descrito anteriormente: o de Ogum, na entrada, e o de Oxalá, no ponto mais alto e posterior do Santuário. Em Salvador, essa associação entre o Senhor do Bonfim (Jesus) e Oxalá deu origem a uma das mais famosas festas de devoção popular, a Lavagem do Bonfim. A Igreja do Senhor do Bonfim, palco dessa devoção, situa-se numa colina tida como sagrada.

No monumento a Oxalá, a imagem do Cristo Redentor, sobre um pedestal, está posicionada de frente para o vale dos orixás como a abraçar, abençoar e proteger todo o Santuário. Nesse sentido, o próprio Santuário é concebido como um “grande altar de umbanda a céu aberto”.

Aos pés do monumento de Oxalá, os fiéis depositam flores, alimentos e outros elementos litúrgicos brancos (a cor preferida dessa entidade), como milho cozido, manjar, canjica, algodão, vinho branco etc. Muitas dessas oferendas visam a acalmar a cabeça do fiel, visto que Oxalá está associado a calma, sabedoria, paz, saúde e harmonia. Por se tratar de uma divindade criadora dos homens, Oxalá também é invocado nos tratamentos espirituais de doenças congênitas ou adquiridas, físicas ou psicológicas, sobretudo as que envolvem a cabeça (deficiência mental, vícios em drogas, depressão, insônia etc.). Nesses casos, pode-se usar uma representação de cabeça feita de cera branca sobre a qual se derrama

mel ou se deposita um acaçá²⁰ ou, ainda, no interior da qual se coloca algodão ou milho branco, representado a massa encefálica.

Além desses pontos e altares mencionados, constituem a topografia sagrada outras referências espalhadas por todo o Santuário, tais como estradas de terra onde Ogum é homenageado; clareira na mata onde se louva Oxóssi; bifurcações ou encruzilhadas onde se saúda exu, entre outras.

Vejamos, agora, algumas práticas religiosas articuladas com esses espaços.

RITOS E CELEBRAÇÕES

A umbanda possui um panteão bastante amplo de entidades agrupadas em linhas, como se viu. Para cultuá-las, os terreiros procuram distinguir essas linhas e fazer as giras ou sessões de culto a elas em dias separados ao longo da semana ou do mês, de acordo com um calendário preestabelecido. Podem, ainda, numa única sessão, saudar várias linhas, mas sempre abrindo e fechando cada gira para que as entidades possam incorporar e se retirar de acordo com a linha a que pertencam. Em geral, essas sessões começam por um rito de abertura no qual se executam cantigas e rezas (muitas delas católicas, como ave-maria e pai-nosso) e se defuma a casa com ervas para a limpeza espiritual do ambiente e das pessoas presentes. Em alguns terreiros mais influenciados pelo candomblé, canta-se para “despachar exu” e sopra-se a pomba (um pó extraído da argila branca). O desenvolvimento prossegue saudando com cantigas a linha homenageada naquela sessão. As entidades daquela linha são chamadas então a incorporar nos médiuns. Uma vez incorporados, os médiuns passam a usar as insígnias das entidades, como cocares para caboclo, chapéus e panos de cabeça para preto-velho, roupas coloridas para pombagira etc. Nesse momento, dançam, bebem ou fumam de acordo com o comportamento ritual reconhecível de cada entidade. Como a função do culto é atender as pessoas que procuram o

terreiro em busca de auxílio, após a dança, as entidades passam a atender o público prescrevendo soluções rituais que envolvem a feitura de trabalhos no local ou não (como passes com a fumaça dos charutos, recomendação de banhos de ervas para descarrego etc.). No encerramento da sessão, as entidades são convidadas a se retirarem e são entoadas rezas e cantigas para “fechar os trabalhos”.

No Santuário, a estrutura de culto às linhas e de atendimento ao público descritas se mantém. No espaço reservado aos terreiros, a gira ou sessão segue os mesmos procedimentos litúrgicos observados nas sedes dos terreiros.

As entidades, porém, também circulam pelo Santuário promovendo uma expansão de suas ações para além do espaço privativo dos terreiros. Nesses momentos, membros de outras comunidades ou mesmo visitantes do Santuário podem interagir com elas.

As entidades e os médiuns encontram no espaço natural e mítico do Santuário os pontos de energia dos quais fazem parte ou se nutrem espiritualmente. Nesses pontos, costumam “trabalhar” (manipular forças mágicas) de acordo com a liturgia prescrita para cada um desses pontos. A pedreira, por exemplo, é importante para o culto das divindades associadas ao raio e ao fogo. Nela reside uma ideia de força, poder e resistência. Cachoeira, rios e lagos são outros exemplos desses pontos imprescindíveis para a umbanda. Neles são realizados diversos rituais que envolvem lavagem da cabeça e dos fios de conta, feitura de ebós ou descarrego de energia, entrega de oferendas (principalmente para Oxum) etc. Existem três cachoeiras no Santuário, localizadas na parte posterior do Vale dos Orixás. O fluxo de suas águas forma córregos que alimentam um lago situado na parte central do Santuário. Muitos rituais para Nanã são feitos nas águas desse lago.

Os ritos de passagens que marcam a inserção do iniciado na religião, por meio de batizado, ou assinala seu desenvolvimento mediúnico, por meio de obrigações periódicas, constituem uma categoria importante de ritual realizado no Santuário. A necessidade de realizar esses rituais em meio a espaços de natureza foi, aliás, um dos motivos para a constituição do Santuário, como relatou Pai Ronaldo, ao falar dos cursos de formação sa-

20. Bolinho feito de farinha de arroz ou de milho, envolvido em folha de bananeira em formato triangular.

cerdotal que ministra na Federação de Umbanda do Grande ABC.

Nos terreiros, além das giras cotidianas de louvor, as entidades podem ser homenageadas por meio de festas especiais realizadas segundo um calendário anual estabelecido em função da relação da entidade homenageada com o santo católico correspondente ou outro evento. Nesse sentido, a homenagem contempla as entidades de um sistema e outro, afirmando o diálogo entre catolicismo e umbanda. Assim, em janeiro, ocorrem as homenagens aos caboclos, Oxóssi e São Sebastião (celebrado em 20 de janeiro); em abril, as festas de Ogum por causa de São Jorge (celebrado em 21 de abril); em maio, as homenagens aos pretos-velhos, pois no dia 13 desse mês celebra-se a abolição da escravidão; em junho, as festas em homenagem a Xangô, por causa dos santos juninos celebrados com fogueiras, como Santo Antônio, São João e São Pedro (comemorados, respectivamente, em 13, 24 e 29 de junho); em agosto, as festas de Obaluaiê em referência a São Roque (celebrado em 16 de agosto)²¹; em setembro, as festas dos ibejis ou erês, em homenagem aos gêmeos São Cosme e Damião (27 de setembro), ou Xangô, quando associado a São Jerônimo (30 de setembro); em dezembro, as festas de Iansã, relacionada a Santa Bárbara (4 de dezembro), de Oxum e Iemanjá, relacionadas a Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro) e de Oxalá, relacionado a Jesus Cristo (25 de dezembro).

No Santuário, ainda que os organizadores do espaço não promovam formalmente ou oficialmente celebrações coletivas anuais às entidades, estas ocorrem “espontaneamente”, na medida em que os grupos realizam uma parte de suas giras no espaço reservado a eles e depois se dirigem ao Vale dos Orixás ou a outros pontos de altares existentes no Santuário para fazer seus rituais e depositar suas oferendas às entidades saudadas naquela celebração. Novamente, nessas ocasiões, as comunidades dos diversos terreiros têm a oportunidade de se encontrar e compartilhar práticas e conhecimentos rituais.

21. Obaluaiê também está associado a São Lázaro (17 de dezembro), mas, em geral, prevalece o mês de agosto para suas homenagens.

UM BOSQUE “DUPLAMENTE SAGRADO” NA CIDADE

A região onde hoje se encontra o Santuário é caracterizada como floresta ombrófila densa de mata secundária²², bioma dentro do domínio Mata Atlântica. Em outras palavras, é um ambiente de floresta, com chuvas frequentes o ano todo. Há predomínio de vegetação arbórea, com copas amplas, dossel denso e folhas perenes. É também uma área que foi restaurada, uma vez que a vegetação antiga passou por um processo de degradação ambiental em virtude da ação extrativista já mencionada.

Com relação especificamente à vegetação, o Plano de Manejo do Parque do Pedroso, publicado no final de 2016, destaca a presença de mais de 100 espécies vegetais de diversas famílias botânicas, muitas delas endêmicas da Mata Atlântica e algumas ameaçadas de extinção²³.

A paisagem do Santuário é marcada também pela presença de eucaliptos (plantas do gênero *Eucalyptus*, família *Myrtaceae*), espécie exótica da Mata Atlântica que, segundo Pai Ronaldo, era bastante cultivada por famílias de imigrantes italianos que eram donos de extensas áreas de terra. Pai Ronaldo relata ainda que, no início da atividade de restauração do local, havia uma intensa rebrota de novos eucaliptos; num primeiro momento, não se dava conta de que a espécie exótica dominaria a paisagem de maneira tão intensa. Hoje, o espaço é uma área reflorestada, com intensa presença de eucaliptos devido à sua natureza dominante e de rápido crescimento. Ainda assim, na área registra-se a presença de espécies nativas que nasceram no processo de recuperação do lugar.

A criação do Santuário significou, portanto, a restauração de uma área degradada, promovida de um modo geral por pessoas leigas em ecologia, do ponto de vista científico, mas que, por meio do conhecimento tradicional, propuseram ações nas quais os sentidos religioso e ecológico se sobrepuseram. Ou seja, a ocupação simbólica e prática de manutenção do Santuário fizeram dele um espaço “duplamente sagrado”: do ponto de vista da religião, porque nele se cultuam entidades

22. SANTO ANDRÉ, 2016.

23. *Ibid.*

espirituais, e do ponto de vista da ecologia, porque se entende que a “natureza é sagrada” e deve ser preservada.

Nesse sentido, há no Santuário um constante apelo de uma “consciência ecológica” em paridade a uma “consciência religiosa” para não prejudicar o que se conquistou, garantindo o uso sem ameaças à flora e à fauna da região. Esse aspecto é percebido nas inúmeras placas espalhadas pela área, nas quais se lê: “Natureza é vida. Deixe suas oferendas e retire seu lixo”; “Atenção: você está em uma unidade de conservação ambiental. É proibido descarrego nas águas da cachoeira. Água é fonte da vida. Respeite o solo sagrado. Respeite a vida. Os orixás e a natureza agradecem”. Os sanitários químicos existentes na área da mata, os recipientes para coleta seletiva do lixo e a proibição de sacrifícios animais e de acender velas fora das áreas destinadas e protegidas contra possíveis queimadas revelam essa pedagogia ecológica, impactando as formas de organização do culto.

REPERCUSSÕES DO SANTUÁRIO

O Santuário, por sua magnitude e finalidade, gera repercussões importantes no plano religioso, cultural e acadêmico, entre outros.

O primeiro plano é o mais evidente, pois o Santuário consolidou-se como uma importante estratégia para o desenvolvimento das religiões de matrizes africanas, sobretudo a umbanda. Considerando as dificuldades que essas religiões enfrentaram e ainda enfrentam para se manter diante do preconceito e da repressão a que estão sujeitas desde tempos coloniais até os dias de hoje, não é de se desprezar o fato de estarem atuantes e preservarem amplos repertórios de memória coletiva e conhecimento tradicional. E o Santuário e seu principal idealizador têm sido importantes na manutenção dessa memória, assegurando a prática e a reprodução desse saber. Foi no espaço do Santuário que ocorreram duas celebrações importantes na história da umbanda: os 100 anos de sua existência, celebrado em 2008 com milhares de umbandistas presentes, e a proclamação, em 2015, da carta magna da umbanda elaborada por diversas organizações da religião.

Atualmente, o Santuário, mesmo sem qualquer tipo de proselitismo, tem atraído a atenção de membros das

mais diversas denominações e, inclusive, de pessoas sem religião. Tornou-se também um espaço de peregrinação com frequentadores das mais diversas partes do país e do exterior. Entre os seus visitantes, encontramos pessoas de várias idades, profissões, tendências religiosas (esotéricos, espíritas, budistas, católicos etc.), ecologistas, ambientalistas, pessoas interessadas em turismo religioso etc.

No mapa a seguir, a título de exemplo, indicamos a localização de quatro comunidades de terreiros que no dia 26 de fevereiro de 2017 estavam no Santuário realizando seus trabalhos espirituais e com as quais conversamos. Como se vê, elas estão situadas em diferentes regiões da metrópole, algumas inclusive tendo se deslocado do litoral paulista.



Terreiros entrevistados:

1. Santuário Nacional da Umbanda (Montanhão, São Bernardo do Campo).
2. Templo de Umbanda de Ogum e Caboclo Manezinho do Coco (Glória, Praia Grande).
3. Núcleo Umbandista Pai Joaquim de Angola (Jardim Anhanguera, Praia Grande).
4. Tenda de Umbanda Maria da Glória (Balneário Mar Paulista, São Paulo).
5. Templo de Umbanda Caboclo Pi e Pai Joaquim de Aruano (Vila Guilhermina, São Paulo).

Fonte: Google Earth, © 2021 Maxar Technologies Data SIO, NOAA, U.S. Navy, NGA, GEBCO CNES / Airbus.

A percepção dos significados religiosos e culturais do Santuário tem levado os meios de comunicação, tanto a mídia impressa como a eletrônica, a noticiar sua existência e veicular informações sobre seu uso²⁴.

Diversas emissoras de televisão, nacionais e internacionais, já gravaram programas sobre o Santuário. Vale citar a NHK World, emissora pública japonesa, que gravou um programa, em março de 2016, por ocasião da abertura dos jogos olímpicos Rio 2016; o programa Celso Portioli, no quadro “Os Paranormais”, em setembro de 2014; o The History Channel, no programa “Decifrando Milagres”, em janeiro de 2013; e a TVT Produções no programa “ABCD em revista”, em junho de 2001.

Nas redes sociais, também podemos encontrar diversas informações sobre o Santuário e as impressões dos visitantes²⁵.

No plano acadêmico, o Santuário tem sido um espaço importante de ensino, aprendizagem e pesquisa para alunos, professores e pesquisadores das áreas das ciências humanas, sociais e da natureza. É possível nele desenvolver projetos e pesquisas no âmbito da geografia, antropologia, ecologia, botânica, biologia, entre outros enfoques. No caso da minha área de atuação, a antropologia da religião, o Santuário permite que sejam observados os ritos e as liturgias dos vários segmentos afro-brasileiros, mas sobretudo da umbanda, o uso do espaço e a relação entre as entidades e seus domínios na natureza, o uso religioso de espécies vegetais, as características de cada altar do Santuário, as diferenças entre os ritos praticados pelos diversos terreiros e entre as entidades espirituais e seu comportamento ritual, a burocratização da umbanda, a capacidade de mobilização dos terreiros pelas federações e as alianças existentes entre esses e outras esferas do poder público.

Entre as várias instituições acadêmicas nacionais e internacionais que já desenvolveram ou desenvolvem atividades de pesquisa e extensão universitária no Santuário (trabalhos finais de disciplina, tese de conclusão de curso de graduação, relatórios de pós-graduação, en-

trevistas, excursões didáticas etc.) podemos citar: Universidade de São Paulo, Université Lumière Lyon 2, Universidade Anhembi Morumbi, Universidade São Judas Tadeu, Universidade Municipal de São Caetano do Sul, Universidade Metodista de São Paulo, Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU), Faculdade Metodista de São Paulo, Faculdade Método de São Paulo e Coletivo Curare de Pesquisa a Plantas Medicinais²⁶.

Por fim, vale ressaltar a participação institucional do Santuário, representado por Pai Ronaldo, em diversos encontros afro-brasileiros ou inter-religiosos (ecumênicos), fóruns sociais e em comitês de gestão pública (como a participação no Plano Municipal de Educação e no Comitê de Prevenção da Dengue da Prefeitura Municipal de Santo André)²⁷.

CONCLUSÃO

Nas religiões afro-brasileiras, o culto às entidades se dá nos altares e espaços internos do terreiro, no próprio corpo dos devotos (na forma dos transe mediúnicos) e nos espaços da natureza – já que os deuses estão associados a domínios ou elementos naturais, como praias, rios, pedras, raios, trovões, fogo, mata etc.

Para uma religião com esse perfil, na qual não há rupturas entre o natural e o sobrenatural e o sagrado e o profano, é de se imaginar a importância dos espaços naturais e o acesso a eles para o desenvolvimento das liturgias, rituais e cosmovisão.

24. Entre os vários meios de comunicação, vale citar dois textos da revista *IstoÉ*: Cardoso (2007) e Rodar [...] (2013).

25. Veja, entre outros, Facebook e Twitter. Também no site de compartilhamento de vídeos digitais YouTube há diversos vídeos mostrando visitas ao Santuário e rituais nele praticados.

26. No *Novo Dicionário da Umbanda* (Barbosa Júnior, 2016, p. 191), há um verbete “Santuário Nacional da Umbanda”, no qual o espaço é definido nos seguintes termos: “Fundado e administrado por Pai Ronaldo Linares, o Santuário Nacional da Umbanda é uma reserva ecológica mantida pela Federação Umbandista do Grande ABC, com vistas a oferecer local apropriado para a prática dos rituais umbandistas. Com 645.000 m² de mata nativa recuperada, possui diversos lotes que podem ser utilizados por terreiros (alguns o fazem de modo permanente), loja de artigos religiosos, espaço para oferendas de umbanda e candomblé (não é permitido o corte no Santuário), cantina, banheiros, cachoeira e outros”.

27. As informações aqui apresentadas baseiam-se em documentação fornecida por Maria Aparecida Linares, responsável pelo setor de comunicação do Santuário, que mantém um arquivo com o registro de pesquisas, programas e eventos relacionados ao espaço.

Com a crescente urbanização das cidades, espaços naturais têm sido cada vez mais difíceis de serem acessados. E os ritos feitos em certos espaços urbanos, além de não serem compatíveis com a tradição, muitas vezes geram conflitos, dando margem àqueles que se empenham em atacar as religiões afro-brasileiras como estratégia de um proselitismo intolerante e belicoso.

A criação e manutenção do Santuário Nacional da Umbanda visa garantir um espaço adequado, harmonioso e seguro para a prática ritual das várias denominações religiosas afro-brasileiras. Afinal, como costuma afirmar Pai Ronaldo: “O umbandista não precisa de uma catedral, como só o gênio humano é capaz de fazer; ele só precisa de um pouco de natureza, como só Deus foi capaz de criar”.

Nesse sentido, vale ressaltar a importância do trabalho de reflorestamento e recuperação ambiental de uma área anteriormente devastada pela exploração extrativista. Essa recuperação, realizada pela entidade mantenedora do Santuário, a Federação Umbandista do Grande ABC, dirigida por Pai Ronaldo, e pelos diversos terreiros que o frequentam, mostra a relevância da conexão entre o homem e a natureza, sem a qual a cosmovisão umbandista não se realiza.

E para que esse espaço de prática religiosa, educação ambiental, diversidade cultural e exercício de cidadania possa ser reconhecido, legitimado e ter condições jurídicas de sobrevivência para as gerações futuras, seria imprescindível seu tombamento como bem material e sua inscrição como referência cultural de valor inalienável, protegida e salvaguardada pelo Estado.

ANEXO 8.1 – ROTEIRO DE ENTREVISTA (COM OS RELIGIOSOS FREQUENTADORES DO SANTUÁRIO)

Observações

1. Pedir ao religioso uma entrevista explicando que o propósito dela é compor um estudo acerca da história do Santuário Nacional da Umbanda. Avisar que Pai Ronaldo está participando da /autorizou a pesquisa. Avisar que a entrevista não deve demorar mais que 20 minutos.
2. Pedir autorização para gravar o diálogo.
3. Se não autorizar, anotar o depoimento.

Identificação da pessoa

- Nome:
- Cargo religioso:
- Filho/a de qual orixá:

Identificação da tenda/terreiro/templo

- Nome:
- Endereço: (rua, bairro, cidade)
- Identidade religiosa: (como classifica o terreiro: umbanda, candomblé, espiritismo etc.)
- Quais linhas/entidades que o terreiro cultua.

Inserção na religião

- Há quanto tempo é das Religiões Afro-brasileiras ?
- Como foi a conversão?

Práticas religiosas no Santuário

- Há quanto tempo frequenta o SANU?
- Como soube do SANU?
- Possui espaço próprio reservado no SANU (onde?) ou utiliza áreas comuns?
- Quantas vezes por ano, em média, vem ao SANU?
- O que veio fazer hoje no SANU?
- Descreva o que faz a cada vez que frequenta (rituais, giras, batismos etc. no espaço reservado).
- Descreva o que faz nos espaços coletivos: área de Exu, praça dos orixás, cachoeira etc.
- Normalmente, o que traz ao terreiro para fazer os trabalhos (alguidares, folhas, flores etc.)?
- Utiliza a loja do SANU quando falta algum produto?

Importância do SANU para o desenvolvimento dos rituais

- Por que o Santuário é importante para você?
- A cidade apresenta dificuldades para o desenvolvimento da religião? Quais?
- Frequenta(va) outros espaços parecidos na cidade (com mata, cachoeira etc.)?
- O que você faz no SANU que não dá para fazer no terreiro ou que é melhor fazer no SANU?
- Já sofreu discriminação por ser da religião ou por fazer rituais em áreas públicas?
- Para você, o governo tem tomado medidas para proteger as religiões afro-brasileiras?
- Quais problemas, críticas ou sugestões que faria para melhoria do SANU?



1



2



3



4



5

1. Inauguração do Santuário (1972) numa área desmatada, erodida e com lagos açodados.
2. Mesmo local da foto anterior com o reflorestamento das encostas.
- 3 e 4. Cachoeiras e lagos recuperados pelos frequentadores (2016 e 2011).
5. Casal de caboclos na entrada (2015).



6 e 7. Ocupação atual dos adeptos para realização de rituais e oferendas às entidades.

Altars monumentos no Vale dos Orixás:

- | | | |
|-------------------------|--------------------------------|---------------------------|
| 8. Iansã-Santa Bárbara; | 9. Xangô-São Jerônimo; | 10. Nanã-Sant'Ana; |
| 11. Obaluaí-São Lázaro; | 12. Ibejis-São Cosme e Damião; | 13. Oxóssi-São Sebastião. |



Altars monumentos no Vale dos Orixás:

14. Oxum-Nossa Senhora da Conceição; 15. Ogum-São Jorge; 16. Iemanjá.

Oferendas às entidades entregues no Santuário:

17. Farofa e pimenta para Exu; 18. Pão e água para as almas/os ancestrais; 19. Bolo de milho e vinho tinto para os pretos-velhos;
20. Amalá (quiabo) para Xangô; 21. Omolocum (feijão-fradinho e ovos) para Oxum; 22. Pipoca para Obaluaiê.



Oferendas às entidades entregues no Santuário:

23. Cará espetado para Ogum; 24. Flores e velas lilás para Nanã; 25. Massa de batata em forma de cobra para Oxumarê;
 26. Manga, manjar e pétalas vermelhas para Iansã; 27. Frutas para Oxóssi; 28. Mel, uva e vinho branco para Oxalá.
 29. Barracão para uso dos terreiros. 30. Placa indicativa das regras de uso.



31 a 33. Entidades manifestadas (Exu, Baiano-Cangaceiro e Zê Pilintra) interagindo com frequentadores.

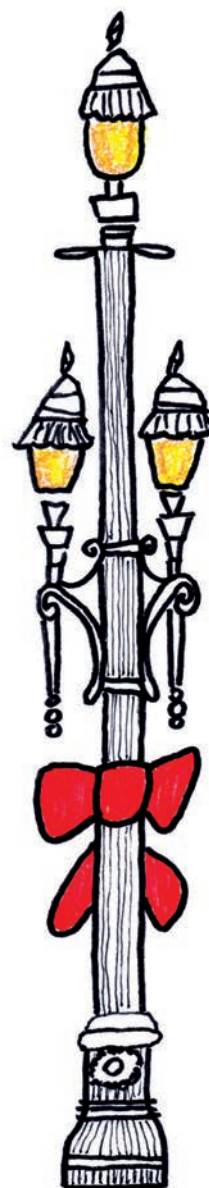
34 e 35. Espaço de prática e troca de saberes. Alunos da USP visitam o Santuário e palestra de Pai Ronaldo explicando a origem do termo “macumba” (um instrumento de percussão que segura na mão) usado pejorativamente para designar as práticas afro-brasileiras.

Créditos: Acervo do Santuário (1, 2, 4, 7, 24); Vagner Gonçalves (3, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33); Carolina Lima (19); Maria Lúcia (34); Rachel Baptista (28, 29); Lineu Kohatsu (35).

9

OS PROCESSOS DE TOMBAMENTO NO CONDEPHAAT: ENCAMINHAMENTOS E RESOLUÇÕES

Vagner Gonçalves da Silva
José Pedro da Silva Neto



INTRODUÇÃO

No estado de São Paulo, cabe ao Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico e Artístico (Condephaat) conduzir os processos de tombamento ou registro de bens culturais. O Conselho foi criado em 22 de outubro de 1968, subordinado à então Secretaria de Cultura, Esporte e Turismo. Segundo o artigo 2º da Lei n. 10.247 que o instituiu, compete ao Conselho:

a adoção de todas as medidas para a defesa do patrimônio histórico, artístico e turístico do Estado, cuja conservação se imponha em razão de fatos históricos memoráveis, do seu valor folclórico, artístico, documental ou turístico, bem assim dos recantos paisagísticos, que mereçam ser preservados.

Desde então, tombou mais de 500 bens que, segundo informações do site institucional, “formam um conjunto da história e da cultura no Estado de São Paulo entre os séculos XVI e XX”¹.

A concepção de “história memorável” e de cultura mensurada pelo seu “valor folclórico” que moldou as políticas de patrimonialização do órgão estadual não diferiram daquelas que predominaram no órgão federal (Sphan e posteriormente Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), voltadas sobretudo a uma visão nacionalista da história oficial, contada geralmente do ponto de vista das elites brancas. Itens associados ao poder econômico, militar e religioso, como casarios coloniais, sede de fazendas, monumentos, fortificações, igrejas católicas etc., compõem, consequentemente e majoritariamente, a lista dos bens tombados.

Foi a partir desse contexto que se colocou o problema da patrimonialização de bens afro-brasileiros no estado.

1. Site do Condephaat. Disponível em: <http://condephaat.sp.gov.br/o-condephaat-e-a-upph/>.

PATRIMÔNIO NEGRO E INVISÍVEL

Por ser o estado mais populoso do Brasil, São Paulo tem a maior população preta e parda em números absolutos². Todavia, bens associados à cultura afro-paulista passaram a ser listados somente a partir dos anos de 1970, e ainda de forma muito restrita. Elisabete Mitiko e Heloisa Cruz³ apontaram a existência de apenas cinco tombamentos de bens ligados, direta ou indiretamente, à cultura de matriz africana ocorridos nos anos de 1970 e 1980: uma capela, um cemitério, duas igrejas e um bairro negro. Ainda assim, um rápido olhar sobre esses processos revela que em muitos deles o bem tombado é acionado sem fornecer uma narrativa alternativa, pelo ponto de vista de seus produtores negros, à história oficial. Senão, vejamos.

O primeiro tombamento, ocorrido em 1974, foi a Capela Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos⁴, construída no século XVIII por africanos escravizados no hoje reconhecido Quilombo de Ivaporunduva, no Vale do Ribeira. Entretanto, o tombamento não se deu em reconhecimento aos valores associados à cultura negra paulista e a sua luta pelo território no qual a Capela é um marco de resistência e memória⁵. Como lê na folha 6 do processo:

A Capela começou a ser construída em 1707 ficando pronta somente 84 anos depois. Foi fundada sob a invocação de

2. Segundo dados do último Censo IBGE (2010), pretos e pardos correspondiam a 34,63% da população paulista. A cidade de São Paulo ocupava o primeiro lugar em todo o país, com cerca de 4,2 milhões de pretos e pardos, seguida do Rio de Janeiro (cerca de 3 milhões) e Salvador (cerca de 2,7 milhões).

3. WATANABE; CRUZ (2019, p. 11).

4. Processo Condephaat n. 18.942/74.

5. O direito ao registro e uso coletivo das terras dessa região pelas comunidades quilombolas conquistado em 2010 resultou de uma longa luta iniciada nos anos de 1980 contra a criação de barragens e parques estaduais.

Nossa Senhora do Rosário, em 21 de agosto de 1791. Sua construção é de taipa de pilão e relativamente grande para o local. Só no século XIX levantaram a capela-mor em alvenaria de pedra cangicada. A Capela de Ivaporunduva é a última construção intacta pertencente ao ciclo paulista do ouro e, por isso, merece ser resguardada.

Justifica-se a preservação do bem pela antiguidade, estilo arquitetônico, técnica de construção e representatividade em relação ao ciclo econômico. Nenhuma palavra é proferida em relação aos seus construtores e devotos, africanos e seus descendentes, que, impossibilitados de frequentar a igreja matriz, pagaram com seu “próprio ouro”⁶ a construção de uma capela mais próxima a eles e cuja consagração levou oito décadas para ser realizada. A história de resistência social, econômica, política e religiosa das populações negras que a Capela representa está ausente nos autos de tombamento, que a valoriza apenas por ser uma “construção intacta pertencente ao Ciclo do Ouro paulista”.

O tombamento do “Cemitério de Escravos”, em São José do Barreiro, Vale do Paraíba, foi solicitado em 1974. Sua aprovação ocorreu em 1977, mas só foi homologado em 1989⁷. Embora o nome do espaço faça referência às populações negras, trata-se de um cemitério paroquial destinado ao sepultamento das elites brancas e praticamente desativado após o surgimento dos cemitérios laicos. Ficou conhecido como cemitério dos escravos em decorrência de um túmulo construído em 1959 pelo arquiteto Benedito Calixto em homenagem aos últimos escravos que teriam sido enterrados ali. Os dizeres gravados na lápide funcionam como uma espécie de “autodiscurso fúnebre” dos sepultados:

Não somos filhos da escravidão e do desprezo do paganismo, mas sim herdeiros da liberdade e da caridade da Igreja em Jesus Cristo. Aqui descansam os restos mortais dos últimos escravos, representando as muitas levas de humildes e esquecidos operários, desbravadores do Sertão, levantadores de fazendas e cafezais. Passada glória de São José do Barreiro.⁸

Esse tipo de narrativa, por sua ambiguidade, não questiona a posição dos escravizantes e nem as bases do regime que produziu um passado de “glória” para a região. Aliás, glória para quem? O processo de tombamento silencia sobre essa pergunta ao não inferir as condições de vida e morte das populações negras nas fazendas paulistas e o destino dos mortos brancos e negros nas necrópoles brasileiras. O cemitério, apesar do nome, foi tombado por sua “alusão significativa ao ciclo econômico do café” e pela arte tumular, em geral feita de esculturas em mármore presentes nos jazigos das famílias abastadas.

Os tombamentos da Igreja São Benedito, em São José dos Campos⁹, e da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Penha de França¹⁰, na capital paulista, também se deram em função da representatividade desses marcos arquitetônicos para os núcleos urbanos onde se localizam e não pela importância desses santos e suas igrejas para a devoção e organização social das comunidades negras. No segundo caso, lê-se na publicação da resolução do Estado:

Fica tombado como monumento histórico e de interesse arquitetônico a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos situada no Largo do Rosário, Bairro Penha de França, nesta Capital, edifício religioso, construído no início do século XIX e importante marco no núcleo central urbano do bairro¹¹.

Em 1990, dois tombamentos representaram avanços na patrimonialização de bens culturais das populações negras.

O primeiro foi o tombamento do bairro negro do Cafundó¹² em Salto de Pirapora, município próximo à

6. Assim descreve o padre da região no livro de tombo da fundação da Capela: “Concorrendo pois os Senhores dos sobreditos escravos com a Sua aprovação e auxílios, mormente o Capitão Joaquim Machado de Moraes de quem já fallamos, erigio-se debaixo da Faculdade Ordinária a referida Capella no lugar em que existe, pagando-se todo o trabalho dos taapeiros e carpinteiros com o ouro dos mesmos escravos”. Processo Condephaat n. 18.942/74, p. 5.

7. Processo Condephaat n. 00496/74. Vale lembrar que esse cemitério está localizado na Fazenda Pau d’alho, tombada pelo Iphan em 1968 (Processo n. 0577-T-58) e pelo Condephaat em 1982 (Processo n. 22.049/82).

8. Processo Condephaat n. 00496/74, p. 21.

9. Processo Condephaat n. 20.993/79.

10. Processo Condephaat n. 20.776/79.

11. Resolução SC 23 de 4/5/82, em DOE/SP, 07 maio 1982, p. 19.

12. Processo Condephaat n. 26.336/88.

capital paulista. Esse processo ocorreu no contexto da promulgação da Constituição de 1988 que prescrevia o direito à terra para as populações afrodescendentes quilombolas. No Cafundó, essas populações empreendiam luta semelhante à dos habitantes de Ivaporunduva contra fazendeiros, barragens e áreas de preservação ambiental. O tombamento baseou-se na identificação dessa comunidade em suas várias dimensões conjugadas: econômica (grupos rurais com livre acesso à terra por meio de produção coletiva), linguística (persistência de línguas africanas, a “cupópia”) e religiosas. Conforme se lê na resolução publicada:

Considerando que esta comunidade caracteriza-se ainda pela utilização, além do português, de um léxico de origem bantu, predominantemente quimbundo e que a existência dessa outra língua aponta para o fenômeno de resistência cultural e inscreve-se no que se pode chamar de seu uso ritual, no mesmo sentido que outras manifestações culturais de origem africana continuam a existir no Brasil como o candomblé, congo, capoeira etc., e; Considerando que a terra representa a base material que comporta a sustentação e as condições de produção e reprodução desse complexo histórico-cultural presente na comunidade denominada Cafundó e que a possibilidade de acesso à terra e a sobrevivência do Cafundó, são aqui termos equivalentes, resolve: Artigo 1º. Fica tombado como bem cultural de valor histórico e documental-social o bairro rural do Cafundó, no município de Salto de Pirapora¹³.

O segundo tombamento foi o do terreiro de candomblé Aşé Ilê Obá, solicitado em 1988 e ocorrido em 1990¹⁴. Foi o primeiro nessa modalidade em São Paulo e, até onde sabemos, o quarto em nível federal e estadual no Brasil¹⁵.

Esses marcos resultaram da conjugação de alguns fatores. Além das mudanças políticas por conta da redemocratização, tendo como ápice a Constituição de 1988, estava havendo em São Paulo algumas transfor-

mações no âmbito do órgão estadual em direção a uma visão mais ampla da ação de patrimonialização. Contribuíram para essas transformações, além obviamente das lutas e reivindicações por reconhecimento das populações negras, a abertura do Colegiado do Condephaat às universidades públicas paulistas e as gestões, ocorridas a partir dos anos de 1980, na presidência do órgão feitas por acadêmicos das áreas de ciências humanas (geografia e antropologia) e uma significativa renovação de seu quadro técnico (com a inclusão de historiadores e arquitetos)¹⁶.

A historiadora Marly Rodrigues, que elaborou a relatoria técnica para o tombamento do Aşé Ilê Obá, assim descreveu a tramitação do processo:

Em 1990, durante o período do antropólogo Edgard de Assis Carvalho na presidência do Conselho, pela primeira vez um bem de matriz africana teve seu valor cultural reconhecido pelo tombamento. Esse foi decidido após uma tramitação bastante conturbada de um processo iniciado em 1988. Obstáculos travestidos de questões técnicas e, no Conselho, discussões infundáveis sobre o caráter do bem – imaterial, posto que fosse manifestação religiosa, não cabendo assim o tombamento, pois este exigiria materialidade, ou material e, nesse caso, o bem não apresentava atributos arquitetônicos que justificassem o tombamento – prolongaram a decisão até 1990, quando estratégias adotadas pela presidência do Conselho mostraram sua eficácia diante do fato inédito no órgão, o tombamento de um terreiro de candomblé. A convite de Carvalho, mãe Sylvia de Oxalá, “com suas roupas e adereços de babalorixá [sic], acompanhada por suas filhas de santo”, compareceu a uma reunião do Conselho e surpreendeu os conselheiros com sua postura serena de autoridade religiosa reconhecida. Naquele momento, diz Carvalho em uma entrevista, a “religação do material e do imaterial foi explicitada”. Era o que ele, a partir de argumentos, tentara fazer por meses... Carvalho valeu-se também de um estudo solicitado a um grupo de professores universitários especializados em religião, sobre a

13. Resolução SC 9 de 23/3/1990, em DOE/SP, 24 mar. 1990, p. 21 e 22.

14. Processo Condephaat n. 26.110/88.

15. Os três tombamentos de terreiros anteriores foram: Sítio do Pai Adão (Recife/PE) – 1985; Casa Branca do Engelho Velho (Salvador/BA) – 1986 e Terreiro Filhos de Obá (Laranjeiras/SE) – 1988. Veja anexo 9.3 ao final deste capítulo.

16. Sobre esses aspectos, veja a entrevista de Edgard Assis Carvalho (2005) a Alexandre Fernandes Corrêa; o Dossiê Condephaat 50 anos (Revista CPC, 2018); *Imagens do passado* e “Passados 50 anos”, de Marly Rodrigues (2000, 2018); e “O reconhecimento do patrimônio cultural de origem africana”, de Watanabe e Cruz (2019).

importância cultural das manifestações religiosas de matriz africana em nosso país e, especificamente, do Ašé Ilê Obá. À conclusão desse grupo somaram-se argumentos apresentados na informação técnica do processo, resultando na aprovação do tombamento, o que representou o reconhecimento da legitimidade de um sistema de valores específicos, que, a despeito de frequentes discriminações, integra a cultura paulista.¹⁷

O bem foi tombado no livro de história, não no etnográfico, por seu valor cultural (pois, segundo relato citado, “não apresentava atributos arquitetônicos que justificassem o tombamento”). O tombamento nesses termos foi visto como um avanço e uma antecipação importantes quanto às políticas de registro de bens culturais intangíveis. Vale lembrar que, somente uma década depois, o governo federal iria instituir e regulamentar o registro de bens culturais de natureza imaterial nos termos do Decreto Federal n. 3.551/2000.

Apesar do avanço inegável que foi o tombamento desse terreiro, paira nas justificativas presentes no encaminhamento do processo a resiliência de uma visão parcial na qual prevalece uma percepção de “valor arquitetônico reconhecível”. Ou seja, quando esse “valor” não é reconhecido, justifica-se tomar pelo “valor” imaterial ou intangível que ele encerra, sem questionar a qual tipo de referência se está pautando a avaliação. Reafirmam-se, ainda que indiretamente (ou mesmo diretamente), certas hierarquias entre diferentes “concepções arquitetônicas”.

De qualquer forma, esses tombamentos, sejam quais forem suas justificativas e encaminhamentos, iniciaram um debate, que infelizmente não teve prosseguimento, abordando a possibilidade de novas reflexões sobre os instrumentos de patrimonialização e, sobretudo, o direito à memória e à história dos segmentos populacionais negros na formação diversa da sociedade paulista.

É bem verdade que se pode argumentar que o Condephaat funciona segundo uma “política de balcão” atendendo como pode, a partir de um corpo técnico reduzido e recursos financeiros escassos, às solicitações que lhe são feitas. Mas isso ainda não justificaria a ausência de uma política permanente de preservação de

bens afro-brasileiros, cuja implementação seguiria de acordo com os contingenciamentos reais.

Em 1993, três anos após o tombamento do Ašé Ilê Obá, foi solicitado o tombamento do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, mas o estudo ficou estagnado por anos entre idas e vindas de solicitação de documentação. Em 2004, a líder morreu e um projeto da prefeitura de readequação da malha viária colocou em risco as edificações do terreiro, as quais foram parcialmente destruídas. Em função disso, o Iphan, órgão federal, foi acionado e instaurou a abertura de processo para reconhecer o terreiro como área de interesse arqueológico e histórico, evitando a demolição. Em 2005, o Condephaat foi inquirido sobre o andamento do processo de tombamento que finalmente foi aberto para estudos, sendo, porém, arquivado no ano seguinte.

TOMBAMENTO E REGISTRO IMATERIAL EM SÃO PAULO

Em 2011, o governo estadual publicou o Decreto n. 57.439/11 que em consonância com a legislação do Iphan estabeleceu as diretrizes para os registros de patrimônio imaterial de São Paulo nos seguintes termos:

§1º – Constituem o patrimônio cultural imaterial do Estado de São Paulo, as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver, os conhecimentos e técnicas fundados na tradição, na transmissão entre gerações ou grupos, manifestadas individual ou coletivamente, portadores de referência à identidade, à ação, à memória como expressão de identidade cultural e social, tais como:

1. conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano de comunidades;
2. rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
3. manifestações orais, literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
4. espaços onde se concentr[a]m e se reproduzem práticas culturais coletivas.

§2º – Os instrumentos, objetos, artefatos, lugares, elementos da natureza e demais suportes materiais que são associados às manifestações culturais imateriais paulistas, poderão

17. RODRIGUES, 2018, p. 39.

ser objeto de registro desde que, obrigatoriamente, feito em conjunto com a prática cultural¹⁸.

Essa legislação bastante avançada, como se percebe, abriu inúmeras possibilidades para a valorização de bens culturais das populações geralmente não contempladas nas políticas de patrimonialização anteriores. Baseando-se no decreto, uma segunda solicitação de registro do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara como patrimônio imaterial foi feita em 2014.

Nesse período, entre 2013 e 2017, outros cinco pedidos de tombamento de terreiros foram protocolados no Condephaat: Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein, Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy, Ilê Alaketu Aşé Ayrá, Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà e o Santuário Nacional da Umbanda. Três dessas comunidades já haviam sido reconhecidas pelos órgãos municipais de defesa de patrimônio de suas localidades.

Nesse período, registra-se também um aumento na demanda por tombamento e registro de bens ligados às populações afro-brasileiras, tais como congadas¹⁹, igrejas do catolicismo negro (Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo no Largo do Paisandu)²⁰, comunidades quilombolas do Vale do Ribeira²¹ e clubes sociais negros do interior paulista^{22,23}.

Em 2016, finalmente ocorreu o primeiro registro de patrimônio imaterial do estado de São Paulo: o samba paulista²⁴, prática musical e coreográfica negra originária de cidades do interior como Pirapora, Tietê e Campinas, entre outras²⁵. E em 2020 foi aprovado o parecer

favorável ao registro das práticas carnavalescas do estado de São Paulo como patrimônio imaterial, incluindo os saberes e fazeres ligados às escolas de samba²⁶.

No caso da tramitação dos processos de tombamento dos terreiros, vários fatores contribuíram para sua dinamização a partir de 2017.

Primeiro, as solicitações dos grupos religiosos afro-paulistas eram demandas legítimas e urgentes, sobretudo se comparadas com o que estava ocorrendo em outros estados e cidades do Brasil nos quais o número de terreiros patrimonializados era crescente.

Segundo, as solicitações formavam uma “amostra” significativa do candomblé (em suas diferentes “nações”) e da umbanda paulista, o que permitiria que os processos pudessem ser agrupados e analisados em bloco, justificando cada solicitação em si e a sua contribuição para a formação dessa “amostra”²⁷. Além disso, a análise em bloco dava celeridade às várias etapas da tramitação dos processos (instrução de pareceres, visitas técnicas, análise pelo Colegiado, despachos etc.) que em geral demoram muito tempo para serem avaliados devido ao quadro limitado de técnicos do Condephaat.

Terceiro, a presença nos processos de laudos antropológicos bastante pormenorizados (com história das comunidades, práticas rituais, medições, plantas-baixas, fotografias etc.) elaborados pelo autor deste livro, um antropólogo especialista nesses estudos, em parceria com as comunidades religiosas, contribuiu para a agilizar a instrução dos pareceres técnicos na fase de abertura dos estudos e na elaboração final dos encaminhamentos de tombamento.

Quarto, o fato de alguns desses terreiros já terem sido patrimonializados em nível municipal e dois deles terem recebido do Iphan o 1º Prêmio Patrimônio Cul-

18. DOE/SP, 18 out. 2011, p. 1.

19. Processo Condephaat n. 66.573/12.

20. Processo Condephaat n. 69.577/13.

21. Processos Condephaat n. 68.971/13 a 68.977/13.

22. Processo Condephaat n. 72.294/14.

23. Veja a dissertação *Patrimônio cultural*, de Elisabete Mitiko Watanabe (2021, p. 17).

24. Este termo genérico procurou englobar as várias denominações que a manifestação possui, como samba rural e samba de bumbo.

25. Processos Condephaat n. 01.065/11 e 69.504/13. O pedido foi feito por Tadeu Kaçula em 2011, mas o processo de patrimonialização efetivado em dezembro de 2015 foi resultado da organização do Fórum para as Culturas Populares e Tradicionais junto a mestras, mestres e pesquisadores como Marcelo Simon Manzatti, Tião Soares e José Pedro da Silva Neto. Processo completo disponível no link: http://www.patrimoniomaterial.sp.gov.br/wp-content/uploads/2018/04/Samba-Processo-N%C2%BA-69504_2013.pdf.

26. Processo Condephaat n. 80.418/2018. O pedido fora feito pela Liga Independente das Escolas de Samba de São Paulo e o estudo foi elaborado por: Tomara! Educação e Cultura, Clara de Assunção Azevedo, Felipe Gabriel Oliveira, Vagner Gonçalves da Silva, com a colaboração de Ana Luiza Mendes Borges, Camila Iwasaki e Julia Picchioni. DOE/SP, 5 fev. 2020, p. 61.

27. Assim, cada terreiro poderia ser visto como representante de uma vertente (nação) do candomblé: Terreiro de Candomblé Santa Bárbara (candomblé angola), Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein (candomblé jeje), Aşé Batistini (candomblé queto), Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà (candomblé nagô-vodum), Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy (candomblé queto reafrikanizado) e Santuário Nacional da Umbanda (umbanda).

tural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana/2014 dava um indicativo de sua importância²⁸.

Quinto, houve a criação de um grupo de trabalho (GT) denominado “Territórios Tradicionais de Matriz Africana Tombados em São Paulo”, proposto por José Pedro da Silva Neto²⁹ e Vagner Gonçalves da Silva que, desde 2017, estava se reunindo individualmente com as lideranças religiosas e os técnicos dos órgãos de patrimonialização e perceberam a necessidade de uma ação conjunta.

GT TERRITÓRIOS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA TOMBADOS EM SÃO PAULO

A criação do GT no estado de São Paulo, além das diversas e históricas lutas empreendidas pelas organizações da sociedade civil em busca de ações e políticas antirracistas, teve como inspirações a “Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro”, ocorrida em 2011 em São Luís (MA)³⁰, a elaboração e implementação do “I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)”³¹, e a instituição do “Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT)”³², composto por técnicos de vários departamentos e superintendências do Iphan, além de um grupo formado por representantes de to-

dos os territórios tradicionais de matriz africana tombados pelo Iphan. Este grupo, que em 2011 reuniu-se a partir do curso de extensão³³ em Gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural, idealizado pelo Iphan e pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), transformou-se na “Comissão de Preservação e Salvaguarda dos Terreiros Tombados”.

Esse GT paulista teve por objetivo acompanhar o andamento dos processos e auxiliar técnica e academicamente ações conjuntas entre sociedade civil (autoridades e lideranças tradicionais³⁴ de matriz africana e acadêmicos) e os órgãos de patrimonialização, envolvendo ainda, quando necessário, diálogos com os poderes legislativo, executivo e judiciário. E como propósito, futuramente, ajudar na elaboração do plano de salvaguarda desses territórios em casos de registro de bem imaterial.

A partir daí, o encaminhamento e a discussão coletiva dos processos de tombamento dos terreiros assumiram uma dinâmica inédita em São Paulo, pois pela primeira vez as tomadas de decisões durante a instauração e tramitação dos processos foram frutos de debates coletivos realizados no âmbito desse GT, numa estratégia estabelecida conjuntamente com a diretora técnica da Unidade de Preservação do Patrimônio Histórico (UPPH), a historiadora Elisabete Mitiko Watanabe, que ficara encarregada de elaborar os estudos e pareceres³⁵.

Os representantes dos territórios tradicionais de matriz africana em processo de patrimonialização ou patrimonializado que compõem o GT são: Mãe Paula e Douglas Sobaloju pelo Aşé Ilê Obá; Mãe Pulquéria, Manoel Donato e Makota Natália pelo Terreiro de Candomblé Santa Bárbara; Pai Dancy, Abajigan Fábio e Baba Diego pela Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein; Mãe Luisinha, Pai Carlinhos, Mãe Daniela e Pai Gilberto pelo Ilê Alaketu Aşé Ayrá; Pai Leo, Baba Adeoxun e Ivan

28. O catálogo dos premiados está disponível em: https://issuu.com/ttcatalao33/docs/premio_iphan_-_palmares_-_deppir_ma.

29. Consultor do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) da ONU, da Secretaria Especial de Políticas e Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR/PR) e dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; Membro do Colegiado Setorial de Cultura Afro-brasileira do Conselho Nacional de Políticas Culturais do Ministério da Cultura (CNPQ/MINC) e secretário-executivo do Grupo de Trabalho Samba Rural Paulista como Patrimônio Brasileiro (Condephaat e Iphan).

30. Relatório Final (2012). Disponível em: https://issuu.com/ireayao/docs/oficina_politicas_publicas_cultura_.

31. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf.

32. O GTIT foi instituído pela Portaria Iphan n. 489/2013. Mais informações disponíveis em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1313>.

33. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3503/terreiros-terao-planos-de-salvaguarda-elaborados-em-curso-de-extensao>.

34. Autoridades “são os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade e suas comunidades lhes conferem” e lideranças são os sujeitos assim constituídos pela “hierarquia própria dos territórios e das casas tradicionais” (Silva Neto, 2016, p. 25).

35. Vale lembrar que o fato de a historiadora Elisabete Mitiko ser uma praticante da umbanda garantia-lhe uma certa familiaridade com o tema e sua análise.

Gregov Filho pelo Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy; Mãe Carmen, Pai Karlito e Pai Cláudio pelo Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà e Pai Ronaldo, Maria Aparecida e João Rodolfo pelo Santuário Nacional da Umbanda; Elisabete Mitiko Watanabe representando a Unidade de Preservação do Patrimônio Histórico (UPPH) do Condephaat, Marco Monteiro Rabelo representando a superintendência do Iphan em São Paulo e os coordenadores do grupo, José Pedro da Silva Neto e Vagner Gonçalves³⁶.

O GT realizou sete reuniões entre 2018 e 2019, participou de três sessões ordinárias do Colegiado do Condephaat nas quais foram discutidos os processos de tombamento e organizou um seminário sobre o tema da patrimonialização. Por meio de uma página do Facebook na internet as atividades do GT foram noticiadas³⁷.

A primeira reunião, quando se deu a fundação do grupo, ocorreu em 5 de fevereiro de 2018 na sede da Superintendência do Iphan em São Paulo. As demais reuniões aconteceram nos terreiros, em forma de rodízio: em 6 de abril de 2018 no Ilê Alaketu Aşé Ayrá; em 8 de maio de 2018 no Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy; em 31 de agosto de 2018 no Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà; em 5 de outubro de 2018 no Terreiro de Candomblé Santa Bárbara; em 14 de dezembro de 2018 no Santuário Nacional da Umbanda e em 18 de fevereiro de 2019 na sede do Condephaat.

Nessas reuniões foram discutidos temas relacionados aos processos de patrimonialização, tais como suas etapas regimentais: solicitação pelo interessado, protocolo, estudo preliminar ou instrução do processo pela UPPH, produção de relatoria, colocação do processo na pauta de reunião do Colegiado, realização de oitiva, debate e votação do colegiado pela abertura do estudo ou arquivamento do processo com direito à vista dos autos pelos conselheiros, realização ou prosseguimento do estudo pela UPPH, produção de relatoria sobre o estudo finalizado, debate e votação no colegiado com direito à vista dos autos pelos conselheiros, aprovação ou ar-

quivamento do processo, encaminhamento do processo aprovado para o setor jurídico, assinatura da resolução pelo executivo (secretário de cultura) e sua publicação no Diário Oficial do Estado. Para muitas dessas etapas havia trâmites burocráticos específicos: no caso de abertura de estudo de tombamento, por exemplo, havia o envio de notificação ao proprietário do imóvel, à prefeitura e à delegacia civil locais, informando o início do processo de tombamento e a consequente proibição de modificação das características do imóvel ou mesmo solicitação ao interessado de envio de outros documentos necessários. O GT procurou centralizar essas informações e assessorar as comunidades sempre que possível. Debates também a legislação vigente e os instrumentos jurídicos sobre tombamento, diferenças entre tombamento material e registro de bem imaterial, direitos e deveres dos proprietários de bens tombados, expectativas do grupo quanto às contrapartidas do poder público em relação aos imóveis tombados, motivos da solicitação de patrimonialização, critérios de escolha de bens tombados, discriminação e enfrentamentos vividos pelas comunidades causados por outros grupos religiosos (intolerância e racismo religiosos), necessidade de apoio e valorização das comunidades tradicionais de matriz africana e alianças com o poder público e sociedade civil para inseri-las em redes mais amplas de gestão cultural e de cidadania.

Foi muito importante para as comunidades conhecerem a legislação relativa ao tombamento, seus direitos e deveres, como, por exemplo, que o tombamento do terreiro não garantia a continuidade das práticas rituais (que deveriam ser preservadas pelos próprios grupos). Como vimos nos capítulos anteriores, muitos pedidos de tombamento foram motivados pelo desejo de preservação e continuidade da comunidade para além da morte da liderança, em geral proprietária do imóvel onde se localiza o terreiro. Mas se o tombamento ajudava na preservação do imóvel diante de possíveis disputas entre futuros herdeiros legais das lideranças, como aconteceu com o Aşé Ilê Obá, ou eventuais desapropriações, como havia sido o caso do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, ele não garantia a prática ritual, sendo por isso recomendável a conjugação do tombamento com outros recursos legais, tais como o registro da comunidade do terreiro como sociedade civil (pes-

36. Um aspecto merece ser mencionado: muitos sujeitos desse coletivo, embora estivessem “representando” certos campos profissionais, mobilizavam nessas discussões também suas experiências pessoais de familiaridade com os sistemas religiosos do candomblé e da umbanda, aos quais possuíam laços de pertencimento.

37. Veja <https://www.facebook.com/gtterreirosombadossp/>. Essa página foi criada e é administrada por José Pedro da Silva Neto.

soa jurídica) a quem se pudesse atribuir a posse do imóvel para fins de uso religioso.

O debate no GT sobre o enquadramento dos territórios tradicionais de matriz africana e sua cosmovisão às categorias de patrimônio material e imaterial, tangível e intangível, também permitiu questionar os instrumentos legais de patrimonialização e os melhores caminhos a serem seguidos de acordo com a demanda das comunidades. Dessa forma, a expertise dos técnicos dos órgãos públicos, dos acadêmicos envolvidos no conhecimento das religiosidades de matrizes africanas e das lideranças puderam ser acionadas numa intensa, interativa e dialógica troca de experiências, conhecimentos e saberes.

As visitas de vistoria técnica aos terreiros foram realizadas entre novembro e dezembro de 2017 e em janeiro de 2018, por Elisabete Mitiko e a arquiteta Adda Alessandra Piva Ungaretti, por parte da UPPH, e Vagner Gonçalves e Pedro Neto pelo GT.

Em fevereiro do mesmo ano foi finalizado o estudo temático no âmbito do GEI/UPPH intitulado “O candomblé em São Paulo – Estudo de Patrimonialização de Terreiros”, elaborado por Elisabete Mitiko com a colaboração de Adda Ungaretti, Elizabeth Terto de Carvalho (estagiária de ciências sociais na GEI/UPPH) e Vagner Gonçalves. Esse estudo apresentou o contexto histórico de formação de candomblé no Brasil e em São Paulo e apontou as experiências de patrimonialização dos terreiros pelos órgãos federais e pelo órgão estadual, enfatizando os dois modelos de patrimonialização prescritos pela legislação – o tombamento (como patrimônio material) e o registro como bem imaterial – e suas diferenças básicas: o primeiro protege o imóvel, mas não a prática cultural, enquanto o segundo protege e estimula a prática cultural, mas não protege o imóvel onde esta se realiza. Nesse estudo, foram apresentados os critérios estabelecidos e discutidos coletivamente para avaliação dos processos em andamento, lembrando que tais critérios eram balizadores e não obrigatórios:

1. Registro do imóvel em nome do terreiro ou de associação civil (jurídica) ligada às atividades do terreiro.
2. Ligação com algumas denominações representativas das religiões de matrizes africanas (candomblé, tambor de mina, batuque, umbanda etc.) e de suas

modalidades internas de rito (“nações”), tais como queto, jeje, angola.

3. Terreiros fundados por lideranças que historicamente iniciaram o candomblé em São Paulo, ainda que hoje esses terreiros estejam sendo liderados por sucessores das primeiras lideranças.
4. Terreiro com um período mínimo de existência desde a sua fundação, de preferência, no mesmo endereço.
5. Terreiro com atividades religiosas consolidadas e em plena atividade, ou seja, terreiro que realize o ciclo de celebrações públicas em homenagens às divindades cultuadas (em geral definido em calendário anual e de acordo com práticas estabelecidas pelos conhecimentos e saberes compartilhados pelas comunidades historicamente), que apresente continuidade na iniciação de novos adeptos e na formação de quadros que garantam sua sucessão, e que realize atendimento espiritual e social à comunidade.
6. Existência dos espaços no terreiro que tradicionalmente configuram sua cosmografia e arquitetura sagradas: barracão, quarto dos assentamentos dos orixás, cozinha, quarto para iniciações, assentamentos externos, árvores consagradas, poço etc.
7. Ter atividades socioeducativas dirigidas à comunidade interna e externa, ações ligadas aos movimentos contra intolerância religiosa, racismo e outras ações visando a valorização das culturas de matriz africana.

Em seguida, cada processo foi instruído com um parecer técnico específico elaborado pela UPPH seguindo uma estrutura comum: 1. Repertório de despachos (a documentação apresentada por ocasião da solicitação de tombamento, que em geral incluía itens como: solicitação do requerente, atas de fundação da sociedade civil do terreiro e do processo de tombamento municipal – quando era o caso –, jornais e estudos acadêmicos referentes à comunidade, escritura de propriedade do imóvel, planta baixa do terreiro, entrevistas das lideranças, abaixo-assinados, cartas de apoio ao pedido, levantamento fotográfico feito durante a visita técnica ao templo, laudo antropológico etc.); 2. Análise do objeto (uma explanação do terreiro e do seu contexto histórico), adequação aos critérios de inclusão estabelecidos; 3. Proposta de encaminhamento (as justificativas para

a abertura do processo de estudo de tombamento). Nesse item, para cada terreiro foi elaborada uma justificativa específica. Destaco os principais trechos de cada uma delas:

Terreiro Santa Bárbara:

De acordo com estudo constante dos autos, o Terreiro Santa Bárbara “é exemplar desta modalidade de rito que atraiu parcelas significativas de umbandistas para as fileiras do candomblé, a partir dos anos 1960, mas também porque nele se processaram os inevitáveis diálogos que esta tradição teve de estabelecer com uma modalidade de rito mais tardia em São Paulo, porém vista com mais legitimidade a partir dos anos de 1970, a tradição jeje-nagô ou queto”. Além disso, configura-se como o primeiro terreiro de Candomblé registrado em cartório no Estado de São Paulo, funcionando no mesmo local desde 1962, com exceção do período pós-morte de Mãe Manaundê, quando as atividades foram paralisadas. Trata-se, portanto, de uma referência histórica da religião em São Paulo. Deste modo, analisando a documentação juntada aos autos, entendemos que o Terreiro Santa Bárbara apresenta características que justificam sua proteção, sugerindo abertura de processo, de modo que possamos aprofundar as discussões sobre a definição do melhor instrumento a ser utilizado para proteção e valorização deste bem.

Ilê Alaketu Aşé Ayrá:

De acordo com estudo constante dos autos, o Ilê Alaketu Aşé Ayrá, além de ser, como todos os demais terreiros de candomblé do país, um lugar de preservação da memória dos afrodescendentes, é também, por seu tamanho, pelo porte e pela tradição de que descende, uma das casas representativas das grandes linhagens da nação Ketu, integrando a constelação dos herdeiros dos grandes babalorixás e ialorixás brasileiros do século XX, além de se configurar como um dos precursores do desenvolvimento do Candomblé em São Paulo. Deste modo, entendemos que o Templo de Culto Sagrado Tatá Pércio do Battistini “Ilê Alaketu Aşé Ayrá” apresenta características que justificam sua proteção.

Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein:

De acordo com estudos constantes dos autos, a Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein apresenta características históricas e sociais que justificam sua proteção [...] O terreiro é constituído de práticas e significância singular, uma vez

que se trata de uma das poucas casas de culto jeje-mahin do Brasil e a única no Estado de São Paulo, estando em atividade desde 1971, fazendo assim parte do processo de constituição do candomblé em São Paulo.

Ilê Odé Lorecy:

De acordo com estudo constante dos autos, o Ilê Odé Lorecy se configura: como um dos melhores modelos de organização do culto aos Orixás, obedecendo a ritos, tempo e espaço num único lugar, “resultado de sua ampla dimensão que possibilitou abrigar as concepções brasileiras, de reunião de divindades, e africanas, de separação destas em templos individuais” (fl. 18); como um exemplo típico do processo de formação e transformação do candomblé em São Paulo; que há uma preocupação efetiva por parte do dirigente da Casa e de todos os seus membros de manter as atividades do terreiro em prática; deste modo, entendemos que o Ilê Odé Lorecy apresenta características que justificam sua proteção, sugerindo abertura de processo, de modo que possamos aprofundar as discussões sobre a definição do melhor instrumento a ser utilizado para proteção e valorização deste bem.

Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà:

De acordo com estudo constante dos autos, Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà “reproduz o formato dos *compounds* ou egbes de origem ioruba, nos quais os laços de parentesco consanguíneo se sobrepõem aos de parentesco mítico-religioso formados por meio das iniciações. Neste sentido, é uma comunidade que rompe a clássica divisão ocidental entre o sagrado e o profano presente nas religiões monoteístas. Os orixás habitam o cotidiano das pessoas que habitam aquele espaço como uma presença constante orientando as mínimas ações do dia a dia”. Além disso, o Ilê Olá, considerando suas instalações em terreno de grandes proporções, cerca de 5.000 m², com vegetação densa e presença da represa, permite a prática do candomblé de forma privilegiada, que muitas vezes não é possível para muitos terreiros localizados em áreas urbanas. A visita realizada ao local permitiu perceber uma grande preocupação com os filhos da casa, na valorização do papel da mulher no cotidiano do terreiro, nos cuidados com a manutenção das instalações para uso ritualístico, além de haver forte atuação das lideranças do Ilê Olá na defesa e preservação das religiões de matriz africana. Deste modo, entendemos que o Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà apresenta características que justificam sua proteção, sugerindo abertura de processo.

Santuário Nacional da Umbanda:

Considerando que: a umbanda é uma religião que, ao longo de sua história, buscou se firmar como brasileira, trazendo em suas práticas a diversidade cultural paulista, com culto a orixás e entidades que, reconhecidamente, fazem parte da identidade popular do Estado, como o caboclo, preto-velho, baiano, boiadeiros; o Santuário Nacional da Umbanda se configura como um espaço de referência para as práticas umbandistas, sendo historicamente utilizado para este fim desde a década de 1960, antes mesmo da existência de uma estrutura para tanto; congrega em seu espaço as práticas de diversos terreiros de umbanda do Estado de São Paulo em um único espaço; conta com diversas estruturas e recursos naturais, que permitem a realização de trabalhos religiosos, oferendas e outros rituais ligados, principalmente, à umbanda; passou por um longo processo de recuperação ambiental e tem sido objeto de cuidados por parte de seus usuários; – somos pela abertura do processo de estudo de tombamento da área do Santuário Nacional da Umbanda.

Em todos os processos, foi proposta uma recomendação comum:

Ressaltamos que, no âmbito do ETGC – Escritório Técnico de Gestão Compartilhada, foi criado um grupo de trabalho para discussões sobre patrimônio imaterial. Além disso, os representantes dos terreiros, em conjunto com o Departamento de Antropologia da USP, na pessoa do Prof. Vagner Gonçalves da Silva, e Fórum para as Culturas Populares Tradicionais, representada por Pedro Neto, criaram um fórum de discussões sobre o tema patrimonialização dos terreiros, que também contará com a participação de técnicos da UPPH e Iphan. Desta forma, o assunto está sendo amplamente discutido, o que auxiliará na definição do melhor instrumento de preservação destes espaços.

Considerando que o instrumento do tombamento já se encontra devidamente consolidado e que as discussões sobre o uso do registro de patrimônio imaterial, principalmente no que se refere a terreiros, ainda estão em curso, sugerimos abertura do processo de estudo de tombamento, com vistas a proteger o bem e de modo que possamos aprofundar as discussões sobre a definição do melhor instrumento a ser utilizado para proteção e valorização deste bem.

Contudo, considerando as obrigações que passam a recair sobre o bem, com a abertura do processo de estudo de

tombamento, solicitamos, caso a decisão seja favorável, que se estabeleça desde já a recomendação que constou da resolução de tombamento do Ašé Ilê Obá, que em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração de culto, as intervenções devem ser analisadas conforme as “interpretações do grupo religioso responsável e na preservação das representações materiais que conferem ao espaço os significados específicos do Candomblé”.

Como se vê, as discussões feitas no âmbito do GT definiram as diretrizes dos processos, inclusive das possíveis adequações dos instrumentos de patrimonialização ou mesmo da relativização destes, pois no caso do tombamento do imóvel (na categoria de bem material), o parecer ressaltou a resolução aprovada no processo do Ašé Ilê Obá na qual se previa, em caso de necessidade de alteração das edificações, uma avaliação por parte do órgão patrimonial à luz das interpretações e justificativas religiosas do grupo. Ou seja, a edificação, ainda que tombada, não deveria ser um possível obstáculo à prática religiosa, porque isso poderia eventualmente ocasionar o próprio definhamento daquilo que pretendia salvaguardar: a dinâmica da expressão ritual e cosmológica.

Em 2 de abril de 2018, na 1915ª sessão do Colegiado do Condephaat, dirigida pelo presidente do órgão, Carlos Augusto Mattei Faggin, foi realizada uma oitiva sobre os pedidos de tombamento dos terreiros e do Santuário Nacional da Umbanda com a presença dos representantes das comunidades que se apresentaram trajando suas vestes solenes tradicionais. Por solicitação do presidente, o grupo indicou um interlocutor para fazer a apresentação e responder às perguntas dos conselheiros. Reproduzo abaixo a ata da reunião publicada no Diário Oficial de 18 de abril de 2018:

Oitivas – Processos 01145/2013, 01162/2014, 01163/2014, 01214/2016, 01223/2017, 01227/2017 – Referentes aos pedidos de tombamento dos Terreiros de Candomblé e do Santuário Nacional de Umbanda.

A apresentação contou com a representação do professor Vagner Gonçalves da Silva, da Universidade de São Paulo, e com a presença dos seguintes representantes: Alcides Rocha representando a casa Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy; João Rodolfo Linhares, representando o Santuário Nacional da Um-

banda; Pai Carlos do Ilê Alaketu Ašé Ayrá; Babá Egbé Cláudio de Oxum, do Centro Cultural Ilê Olá Omi Ašé Opô Aràkà; Manoel Donato da Silva e Maria Natália do Nascimento, representando o Terreiro de Santa Bárbara; e Babá Diego Montone, da Casa de Culto Afro-descendente Dambala Kuere-Rho Bessein.

Vagner Gonçalves da Silva iniciou sua fala remetendo a herança de preservação no Brasil ter privilegiado a herança europeia em detrimento das outras, negra e indígena, que compõem os três principais pilares da formação do Brasil. Observou que os terreiros são a melhor forma de expressão das heranças de cultura africana, incluindo a preservação da língua, da arquitetura sagrada, que representa uma cosmologia, sendo considerado um território vivo de culto aos deuses da natureza; e que justamente por ser organismo vivo precisa de um olhar específico e sensível. Comentou quanto à diversas manifestações artísticas de matriz africana que marcam a cultura nacional e estão ou representadas no terreiro ou têm sua origem nele – como a dança, o corpo, a alimentação, vestuário, maracatus, sambas, jogos, expressões literárias de autoria de Jorge Amado, o *Pagador de Promessas* de Glauber Rocha – citou exemplos para expor que o terreiro extravasa a questão cultural, e que o poder público precisa preservar e reconhecer como heranças importantes.

O Conselheiro Nilson Ghirardello questionou quantos são os terreiros e por que estes foram os selecionados entre os que existem no Estado de São Paulo. Vagner Gonçalves da Silva enumerou se tratarem de cinco terreiros – Casa de Culto Afro-descendente Dambala Kuere-Rho Bessein; o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara; o Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy; Ilê Alaketu Ašé Ayrá; Centro Cultural Ilê Olá Omi Ašé Opô Aràkà – e o Santuário Nacional da Umbanda, que foram selecionados a partir de uma ideia de antiguidade e representatividade entre os terreiros, que não são apenas o que se apresenta, mas o resultado de processos culturais antigos. Salientou que o Candomblé paulista é recente, da década de 1960, a umbanda mais antiga, do início do século xx, sendo que o Terreiro de Candomblé mais antigo é o de Santa Bárbara, localizado na Brasilândia, o que se pede da preservação é a representação da cultura negra, que nesse momento conta apenas com o Samba Rural Paulista e o Aché Ilê Obá entre os tombamentos e registros ligados à maior população absoluta do estado, a negra.

O Conselheiro Roberto Lucca Molin questionou quanto à propriedade dos imóveis e se há registro de imagens de

les e a data exata da implantação dos terreiros. Vagner Gonçalves da Silva esclareceu que todos os terreiros têm a posse do imóvel, mas com dificuldade de legalização, que dada a questão de sucessão dos sacerdotes, muitas vezes tem se optado por colocar o terreno com representação jurídica, e que no processo constam laudos fotográficos e históricos referentes [a] cada um dos terreiros.

O Conselheiro Victor Hugo Mori fez um breve histórico da questão do Terreiro Santa Bárbara, da proteção concedida pelo Iphan quanto à preservação de sítios arqueológicos provisória feita na área, quando da construção do Rodoanel, posteriormente revogada, sendo que no Condephaat o estudo foi arquivado por não se conseguir contato com o dirigente do terreiro. Vagner Gonçalves da Silva observou que todo o trâmite tem sido um ensinamento tanto para os terreiros quanto para os órgãos, já que naquela época houve uma discussão sobre o registro imaterial da área, mas que não considerava que toda a prática religiosa prescinde de um espaço em que possa referenciar seus assentamentos (representação do orixá) e tem mutações na medida em que se precisa colocar mais assentamentos e axés, e isso torna o espaço um local arqueológico mas que precisa ser pensado como organismo vivo de transmutação contínua. O problema de contato com o terreiro à época se deu pela prática de que se mantém o terreiro sem atividades por um período, quando do falecimento da mãe de santo. Salientou que os terreiros também estão aprendendo a conservar e a valorizar os espaços junto com a comunidade e a estabelecer esse diálogo com os órgãos de preservação.

O Conselheiro Percival Tirapeli questionou se, tendo em vista que a produção de valores religiosos, que desencadearam uma série de práticas e heranças simbólicas, não poderia ser compreendida dentro do tombamento imaterial. Vagner Gonçalves da Silva observou que isso abre uma questão importante de como lidar com esses tombamentos em que não há separação entre o material e o imaterial, corpo e espírito, matéria e abstração[que] são divisões ocidentais, [enquanto] nessas culturas, há a materialidade imanente. É um ser vivo permeado de materialidade nos processos espirituais, que dão significado e lugar àquela prática.

Após explanação, o Presidente agradeceu a presença de todos³⁸.

38. DOE/SP, 18 abr. 2018, p. 71.

Dois meses após essa oitava, os processos de tombamento finalmente entraram na pauta da 1923ª reunião do Colegiado do Condephaat, realizada em 4 de junho de 2018, também com a presença dos membros do GT. Segue a ata da reunião publicada no Diário Oficial de 19 de junho de 2018:

Processos para Deliberação com Parecer de Conselheiro Relator – Processos 01145/2013 – Referente ao pedido de abertura de estudo de tombamento da Casa de Culto Afro-descendente Dambala Kuere-Rho Bessein, situada à Rua dos Amoritas, 629, no município de Santo André; 01162/2014 – Referente ao pedido de abertura de estudo de tombamento do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara situado à Rua Ruiva, 90, nesta Capital; 01163/2014 – Referente ao pedido de abertura de estudo de tombamento do Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy, situado à Rua Monte Alegre, 126, no município de Embu das Artes; 01214/2016 – Referente ao pedido de abertura de estudo de tombamento do Ilê Alaketu Aşé Ayrá, situado à Rua Antônio Batistini, 226, no município de São Bernardo do Campo; 01223/2017 – Referente ao pedido de abertura de estudo de tombamento do Centro Cultural Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà, situado à Alameda dos Pinheirais, 270, no município de São Bernardo do Campo.

O Conselheiro Afonso Pola procedeu à leitura de seu parecer conjunto com a Conselheira Valéria Rossi Domingos. A diretora do GEI, a historiadora Elisabete Mitiko Watanabe, fez breve apresentação, salientou a constituição do candomblé como espaço de religião que também se consolida como espaço de sociabilidade dos afrodescendentes, marginalizados e excluídos da sociedade. Enfatizou as contribuições às práticas culturais e sua importância no cenário nacional e estadual. Salientou o silêncio, desde 1991, em relação ao tombamento de terreiros, e que de 2013 a 2017 foram protocolados novos cinco pedidos. Observou, ainda, que não se considerou o detalhamento dos terreiros no parecer técnico, pois se entende que a proposta é de abertura de estudo. Procurou-se contextualizar as religiões na história do estado e que embora não tenha o caráter monumental que o Condephaat está acostumado, a materialidade dos terreiros está intrinsecamente ligada à prática. Comentou que existem dois grupos de trabalho que estão acontecendo concomitantemente às discussões para a preservação. Colocou ainda que para chegar a esta lista de terreiros, tendo em vista a existência de diversos centros, seguiu-se sete critérios: 1) Registro do imóvel em nome

dirigente do terreiro ou de associação civil (jurídica) ligada às atividades do terreiro; 2) Ligação com algumas denominações representativas das religiões de matrizes africanas (candomblé, tambor de mina, batuque, umbanda etc.) e de suas modalidades internas de rito (“nações”), tais como queto, jeje, angola; 3) Terreiros fundados por lideranças que historicamente iniciaram o candomblé em São Paulo, ainda que hoje estes terreiros estejam sendo liderados por sucessores destas primeiras lideranças; 4) Terreiro com um período mínimo de existência desde a sua fundação, de preferência, no mesmo endereço; 5) Terreiro com atividades religiosas consolidadas e em plena atividade. Ou seja, terreiro que realize o ciclo de celebrações públicas em homenagens às divindades cultuadas (em geral estabelecido em calendário anual e de acordo com práticas estabelecidas pelos conhecimentos e saberes compartilhados pelas comunidades historicamente), que apresente continuidade na iniciação de novos adeptos e na formação de quadros que garantam sua sucessão, e que realize atendimento espiritual e social à comunidade; 6) Existência dos espaços tradicionais no terreiro que tradicionalmente configuram sua cosmografia e arquitetura sagradas: barracão, quarto dos assentamentos dos orixás, cozinha, quarto para iniciações, assentamentos externos, árvores consagradas, poço, etc.; 7) Ter atividades socioeducativas dirigidas à comunidade interna e externa, além de ações ligadas aos movimentos contra intolerância religiosa, racismo e outras ações visando a valorização das culturas de matriz africana.

O Conselheiro Victor Hugo Mori salientou que há uma informação equivocada quanto à salvaguarda arqueológica do terreiro Santa Bárbara pelo Iphan, que não recai mais sobre a área. Salientou a questão do patrimônio material que só incide sobre a matéria, só na parte física, mas que não existe separação entre prática material e imaterial, e que a lei de patrimônio imaterial do Iphan incluiu o espaço de celebração, por exemplo. Aconteceram obras no terreiro Santa Bárbara, sem anuência do Iphan, e que era parte de uma prática, mas a figura do tombamento não é imaterial, houve um confronto com o tombamento que limitaria a prática da religião que muitas vezes precisa de alteração, sendo esse um ponto a ser discutido e trabalhado conjuntamente entre o órgão e os terreiros para a melhor solução das questões. Ressaltou a importância de anexar ao processo atual o parecer da historiadora Marly Rodrigues.

A Conselheira Valéria Rossi Domingos observou que durante os estudos se construirá qual o melhor método de sal-

vaguarda, porém, acredita que o tombamento é material, tendo em vista que é o solo sagrado que permeia a prática.

O Conselheiro Pedro Tadei observou a importância destes cultos na história e cultura do Brasil. Comentou ainda que acompanhou o tombamento de diversos terreiros pelo Iphan, especialmente os de Cachoeira, na Bahia, que acredita ser o tombamento do lugar a melhor forma, mas de modo que não se engesse a prática, e isso coloca a discussão de qual caminho e de que modo seguir.

A Conselheira Flávia Brito do Nascimento ponderou favoravelmente às aberturas de estudo e que essa dicotomia entre material e imaterial já é tema de discussão no Iphan desde 1984, quando se começa a pensar no reconhecimento desses espaços de prática de matriz africana, e que o Condephaat está atrasado nessa discussão. Pontuou, neste sentido, que talvez o órgão não devesse trabalhar apenas com a demanda externa, construindo suas próprias pautas e interesses. Salientou ainda a importância de se atribuir outros valores aos bens que não apenas o dominante estético-estilístico, e mesmos estes podem sofrer grandes alterações como a Sala São Paulo, a Estação da Luz, através de diversas negociações pelo licenciamento.

O Conselheiro Fábio André Uema Oliveira alertou que diante da problemática de não se ter o instrumento ideal de preservação bem definido, talvez fosse melhor manter os terreiros como dossiê, para aprofundar os estudos e já incidir com a salvaguarda necessária, apenas como resguardo para o próprio órgão, mas que o debate é necessário já que os interessados são os próprios terreiros.

O Senhor Presidente Carlos Augusto Mattei Faggin observou que existem diversos graus de tombamento para a preservação, mas que o Conselho não deveria ficar temeroso de entrar na discussão da preservação material ligada à prática e que rompe com o que vem sendo feito até agora.

A Conselheira Valéria Rossi Domingos pontuou que já há instrução consistente nos processos, e que abrir o estudo é reconhecer o valor da prática e do espaço onde ela é realizada, sendo que o tombamento deverá voltar o quanto antes para ser apreciado por este Conselho.

O Senhor Presidente concedeu a palavra ao Professor Vagner Gonçalves da Silva que pontuou a importância do tombamento material como valorização da comunidade afro-brasileira. Observou que de fato houve problemas com o Terreiro Santa Bárbara, mas que devia ser lido como aprendizado para todos, tanto para os terreiros quanto para os órgãos e em como

estabelecer as relações com as discussões e com a comunidade civil. Informou, ainda, que há um Grupo de Trabalho dos Terreiros, em conjunto com a sociedade civil, que prevê um seminário para a discussão do tema no próximo semestre.

Após discussões, o Egrégio Colegiado deliberou aprovar, por unanimidade e aclamação, o parecer dos Conselheiros Relatores, favorável à abertura de estudo dos terreiros Casa de Culto Afro-descendente Dambala Kuere-Rho Bessein, Candomblé Santa Bárbara, Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy, Ilê Alaketu Aşé Ayrá, Centro Cultural Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà.

Processo 01227/2017 – Referente ao estudo de tombamento do Santuário Nacional da Umbanda situada na Estrada do Montanhão, 700, no município de São Bernardo do Campo.

A Conselheira Valéria Rossi Domingos procedeu à leitura de seu parecer elaborado em conjunto com o Conselheiro Afonso Celso Pancini Pola. A diretora do GEI, historiadora Elisabete Mitiko Watanabe, enfatizou que a umbanda é uma religião genuinamente brasileira, que chega a São Paulo antes mesmo do candomblé, e acompanha o processo de urbanização e industrialização do Estado, lutando contra a intolerância e perseguição racial e religiosa, tendo como principal característica o culto à natureza.

O Conselheiro Victor Hugo Mori salientou que há questões ligadas à prática e preservação que vão ter que ser debatidas já que a legislação brasileira se baseia na europeia, e não conta com peculiaridades. É importante o debate para romper com paradigmas e estabelecer novas diretrizes para que não se corra o risco de judicializar a situação.

Após discussões, o Egrégio Colegiado deliberou aprovar, por unanimidade e aclamação, o parecer dos Conselheiros Relatores, favorável a abertura de estudo de tombamento do Santuário Nacional da Umbanda situado na Estrada do Montanhão, 700, no município de São Bernardo do Campo³⁹.

Os debates ocorridos nessas duas reuniões (oitava e abertura de estudo de tombamento) demonstra que os temas da cultura religiosa afro-brasileira e sua patrimonialização ainda não são familiares à maioria dos conselheiros, os quais manifestaram dúvidas sobre a “legitimidade cultural” dos terreiros paulistas, a condição legal do imóvel, a capacidade das comunidades de aten-

39. DOE/SP, 19 jun. 2018, p. 39-40.

der à legislação de tombamento e o próprio instrumento mais adequado para sua realização.

De fato, uma questão que se colocou desde a patrimonialização do primeiro terreiro em São Paulo foi a suposta falta de “antiguidade” ou representatividade dessas tradições religiosas para a cultura paulista por meio da qual se justificasse a patrimonialização, principalmente quando comparados com os centenários terreiros nordestinos. Foi preciso esclarecer que os terreiros paulistas estavam afiliados às grandes casas religiosas do Brasil e até da África, sendo, portanto, reconhecidos por estas como “galhos” locais de “raízes” antigas. Além disso, participavam de uma rede de trocas e alianças responsável pela difusão de práticas e saberes, além de permitir a circulação de bens materiais entre essas comunidades⁴⁰. Outro questionamento foi se as comunidades de terreiro teriam condições de obedecer a legislação de tombamento que determina a não descaracterização das edificações sem o consentimento prévio do Condephaat, como teria ocorrido com o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, cujo processo, depois da abertura para estudo, foi arquivado porque a casa estaria passando por alterações nas suas edificações e não realizava mais atividades religiosas. Na época do estudo, a comunidade passava pelo período de mukondo ou axexê (rito funerário) quando, por tradição religiosa, há o fechamento da casa e a suspensão temporária das atividades públicas. Após esse período, escolhe-se a nova liderança e a casa é reaberta, porém isso em geral se faz com muitas disputas internas e conflitos, podendo haver inclusive dissidências, hiatos ou adaptações na rotina ritual. E as modificações nas edificações foram realizadas em função da necessidade de reconstrução e ampliação da casa, devido à destruição parcial ocasionada pela tentativa de desapropriação da prefeitura.

Enfim, com a aprovação da abertura do estudo dos seis territórios – o que já assegurava sua a preservação até a decisão final⁴¹ –, as reuniões do GT focaram nos

instrumentos adequados de proteção disponíveis pela legislação vigente. As reuniões colocaram em contato as dúvidas e expectativas dos representantes dos terreiros com as contribuições da historiadora Elisabete Mitiko (UPPH-Condephaat), que forneceu os parâmetros legais e possibilidades de proposição para o encaminhamento das minutas de tombamento a serem consideradas pelo Colegiado; do cientista social José Pedro da Silva Neto, que participara de diversas políticas públicas voltadas às populações negras e do registro do samba rural como primeiro bem imaterial do estado de São Paulo; e do autor deste livro, antropólogo que elaborara os laudos de tombamento.

A legislação do Condephaat (seguindo a do Iphan) permite que um bem seja declarado patrimônio material ou registrado como bem imaterial. São instrumentos diferenciados e com consequências legais distintas. De forma breve, no caso do tombamento material, o acautelamento recai sobre a “materialidade” do bem – que pode ser edificações, imóveis, conjuntos urbanos ou paisagísticos, obras artísticas e históricas, entre outras. As justificativas em geral recaem sobre sua monumentalidade, seu estilo, estética, originalidade, representatividade de técnicas etc. O bem tombado passa a ser protegido, e qualquer intervenção que altere as características materiais que justificaram seu tombamento deve ser submetida à aprovação do Colegiado. Em geral é feita uma lista de itens vistos como focos do tombamento. Uma área ao redor do bem pode ainda ser definida para garantir a preservação da propriedade, ficando essa região também proibida de modificações sem autorização prévia. O tombamento de um imóvel (igreja, terreiro etc.) não assegura, entretanto, que o uso cultural nele existente seja preservado. Já o registro de bem imaterial, como vimos na legislação paulista citada anteriormente, incide sobre aspectos intangíveis da cultura, como saberes, práticas, tradições, conhecimentos, técnicas, rituais, festas, manifestações orais, artísticas, literárias etc. Sendo impossível separar esses aspectos de seus suportes materiais (instrumentos, objetos, artefatos, lugares etc.), estes também são arrolados no registro. Outra característica importante é que registro de

40. Sobre essas trocas e alianças, veja capítulo 1.

41. Nos termos do Artigo 142 do Decreto 13.426 de 16 de março de 1979, a abertura de processo de estudo para tombamento já assegura a preservação do bem até a decisão final, ficando proibida qualquer intervenção que descaracterize a referida área, sem a prévia autorização do Condephaat. O descumprimento deste

disposto pode ser punido com as sanções legais previstas no artigo 63 da Lei Federal n. 9.605, de 12 de dezembro de 1998.

bem imaterial prevê obrigatoriamente um plano de salvaguarda por parte do poder público visando auxiliar a manutenção e reprodução das práticas culturais. Por fim, diferentemente do tombamento, o registro imaterial é menos restritivo em relação à proteção física dos bens ou modificações nos imóveis.

No caso dos terreiros, o registro imaterial foi de início considerado o mais recomendável, tendo em vista a já citada experiência do arquivamento do processo do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara e as possíveis dificuldades das casas de manter as edificações sem alterações.

Essa possibilidade, entretanto, não foi aceita pelas lideranças religiosas. Primeiro, porque julgavam que os riscos de fechamento de terreiros envolviam em geral problemas pela posse e preservação do imóvel ameaçadas por situações como disputas entre herdeiros do sacerdote proprietário, desapropriação urbana, especulação imobiliária etc. Se o terreiro fosse tombado (ainda que o foco recaísse sobre o imóvel e não sobre a prática), seria mais difícil dar outro uso ao espaço senão a prática religiosa. Segundo, porque as lideranças percebiam que colocar o terreiro (sua “materialidade”) sob a proteção do Estado indiretamente valorizava a história e memória das comunidades. Os terreiros, em seus diferentes endereços e modelos, são marcos de resistência afro-brasileira presentes na paisagem urbana que geralmente a história oficial tendeu a relegar como referências menos importantes da ocupação da cidade em comparação com outras apropriações populacionais⁴². Há anos, por exemplo, se tenta mudar o nome da rua Rui-va, onde se situa o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, para rua Manaundê, em homenagem à fundadora desse terreiro, mas sem sucesso até agora. E não são poucos os terreiros que são demolidos, como o já citado terreiro de Pai Ildérito, em Guarulhos. Terceiro, porque no senso comum, a figura do tombamento era muito mais familiar e valorizada do que a de registro de bem imaterial. Como disse um sacerdote, se as igrejas católicas eram tombadas, havendo ou não missa nelas, os terreiros também teriam de ser considerados no mesmo pé de igualdade. Além disso, seria mais fácil defender uma casa contra agressores alegando ser ali um terreiro “tombado” (porque todos sabem o que isso significa) do

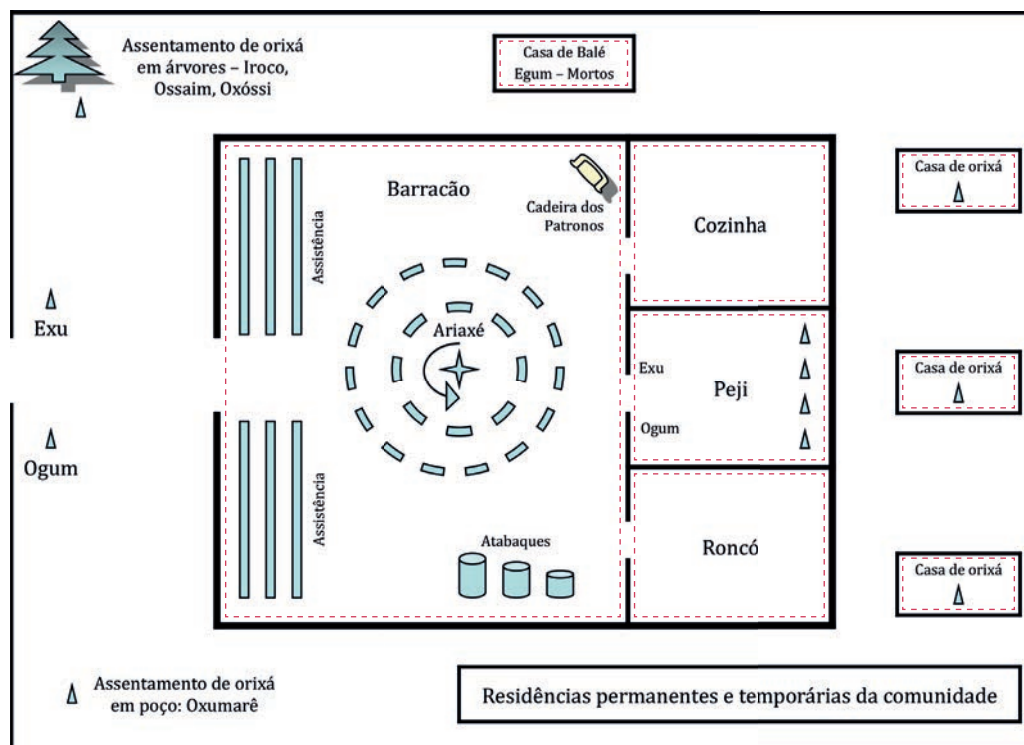
que “registrado como bem imaterial”. Vê-se que o tombamento era visto como uma estratégia a mais de resistência cultural e luta contra a discriminação e o racismo.

A discussão evidenciou também que no caso dos terreiros a própria distinção entre materialidade e imaterialidade não fazia sentido, visto serem complexos culturais em que partes do imóvel (barracão, paredes, chão, cumeeira, portas etc.) são vistas como elementos vivos: recebem oferendas (“dar de comer”) e são dedicadas a algumas divindades. A abertura de um terreiro implica em “plantar” o axé ou o fundamento da casa (o ariaxé) no solo ao centro do barracão, ao redor do qual as pessoas dançam para louvar e receber as divindades. Vista como uma espécie de “árvore plantada”, cujas raízes são os antepassados, e os galhos e frutos, as gerações atuais e futuras, a comunidade sente-se referenciada por esse epicentro em que se torna o terreiro.

De qualquer forma, ainda que o terreiro fosse tombado como um todo, a lista de bens patrimonializados poderia incluir somente as edificações essenciais para o culto. Por esse motivo, um dos autores deste capítulo, Vagner, apresentou uma planta com os princípios gerais da organização espacial dos terreiros no Brasil (figura 9.1), e a partir das plantas baixas dos cinco terreiros paulistas, discutiu-se quais os itens que poderiam compor a lista de bens patrimonializados. Considerou-se como edificações essenciais aquelas envolvidas diretamente com o culto público às divindades (o barracão), o culto privativo envolvendo as iniciações (roncó), a preparação de oferendas (cozinha ritual) e o alojamento dos assentamentos das divindades (peji e casas dos orixás). Demais dependências ou edificações, como moradias dos habitantes do terreiro e espaços de convivência social ou destinados às outras atividades culturais, não foram listadas, o que facilitaria a autorização em caso de futuras alterações necessárias. Na imagem a seguir, as edificações essenciais estão assinaladas em traço pontilhado vermelho.

Nos terreiros de umbanda, entretanto, a relação com o espaço (o imóvel da prática religiosa) não se verifica da mesma forma. Seguindo a lógica dos centros espíritas kardecistas, nos terreiros de umbanda o espaço é comparativamente menos importante do que as atividades rituais nele realizadas. E ainda que nos terreiros de umbanda possa haver pontos de energia localizados

42. SILVA, 1995.



Organização espacial dos terreiros no Brasil: modelo nagô ou queto.

espacialmente, como o conga (altar) ou a “firmeza” na porta de entrada, a cosmovisão do grupo não os torna imprescindíveis ao culto. Um terreiro de umbanda pode ter sua sede numa casa alugada, num salão situado numa sobreloja etc. No candomblé isso não é visto como ideal, pois o contato com o solo (chão) é necessário, e ter um espaço próprio é uma garantia de que o que se planta ali não será removido.

No caso do Santuário Nacional da Umbanda a discussão, portanto, tomou outro rumo. Primeiro, porque não se tratava de “um” terreiro de umbanda, mas de um espaço natural utilizado coletivamente por várias comunidades religiosas. Segundo, porque a continuidade do Santuário dependia da renovação periódica da concessão de uso pelo poder público municipal que detinha a posse do espaço, com vimos no capítulo sobre seu laudo. Julgou-se, nesse caso, que acautelando o uso religioso do lugar, por meio do registro de bem imaterial, atribuía-se legitimidade ao seu uso, abrindo possibilidades para a criação de instrumentos de salvaguarda.

O registro de bem imaterial, segundo o Decreto Federal n. 3.551, de 4 de agosto de 2000, que o instituiu, pode ser realizado em quatro categorias (livros): I – Li-

vro de Registro dos Saberes (“onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades”); II – Livro de Registro das Celebrações (“onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social”); III – Livro de Registro das Formas de Expressão (“onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas”); e IV – Livro de Registro dos Lugares (“onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas”)⁴³.

Em São Paulo, como mencionado anteriormente, o Decreto Estadual n. 57.439, de 17 de outubro de 2011, seguiu a legislação federal e instituiu os parâmetros de registro imaterial nos mesmos termos. E, como se vê, os santuários estão previstos no livro de lugares.

43. O Decreto criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) aos cuidados do Iphan e instituiu, no mesmo órgão, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm.

Por fim, com o intuito de aprofundar o debate dessas questões, subsidiar os processos e promover a participação da sociedade civil, o GT, em parceria com a Unidade de Preservação do Patrimônio Histórico da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo (UPPH/SEC) e a Superintendência do Iphan/MinC em São Paulo, realizou o “Seminário Territórios Tradicionais de Matriz Africana Patrimonializados em São Paulo”, ocorrido em 10 de novembro de 2018 na sede da Secretaria da Cultura do Estado⁴⁴.

Todas essas discussões, por fim, embasaram os pareceres técnicos que foram preparados por Elisabete Mitiko. Os cinco terreiros foram analisados em pareceres individuais, porém com a mesma estrutura, diferenciando apenas a minuta final de resolução ou recomendação de tombamento⁴⁵. O Santuário foi alvo de um parecer à parte, pois se tratava de uma avaliação distinta da dos terreiros e com a recomendação final diferente: a de registro de bem imaterial na categoria de lugar⁴⁶.

Os pareceres sobre os terreiros retomaram as reflexões presentes na instrução inicial dos processos e as

discussões realizadas no Grupo de Trabalho de Patrimonialização de Terreiros. O estudo apresentou informações sobre os espaços físicos dos terreiros de candomblé em áreas urbanas, com o mapa referido na imagem ao lado e alguns exemplos das edificações dos terreiros. Na justificativa para o tombamento, foram apresentadas considerações importantes, reproduzidas a seguir:

No estudo inicial, levantamos algumas questões relacionadas ao uso dos instrumentos de preservação do tombamento e do registro de patrimônio imaterial, ressaltando os pontos positivos e negativos de cada um deles na proteção destes espaços culturais. O tema também foi exaustivamente discutido no já citado grupo de trabalho.

Nas searas do patrimônio, quando o valor de um bem é a prática que ocorre no local (e não o bem em si), o entendimento é que não é o caso de tombamento, mas sim do registro. Mas quando se refere a terreiros de candomblé, a questão não deve e não pode ser vista de forma tão simplista.

Dentro do registro de patrimônio imaterial, existe a modalidade de proteção, do reconhecimento de lugares, como “espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas”, conforme previsto no artigo 1º do Decreto 57.439/11, que visa proteger um lugar específico, que concentra uma prática cultural importante, sendo referência para um grupo social, como é o caso, por exemplo, da Cachoeira de Lauretê (Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri, que fica no Rio Amazonas), registrada pelo Iphan. Em Salvador, o IPAC realizou a proteção de dez terreiros, por meio de instrumento denominado Registro Especial de Espaço de Práticas Culturais Coletivas e com o apoio dos detentores da prática.

Considerando que se trata de instrumento ainda não utilizado para proteção de terreiros, ainda há dúvidas sobre os alcances e limites deste mecanismo legal. Em nosso entendimento, s.m.j., o registro do lugar pressupõe dizer que o valor cultural é a prática do candomblé daquele grupo, naquele local. Considerando a diversidade das práticas e as centenas de casas existentes no Estado de São Paulo, como escolher qual é o terreiro que poderia congrega todas as práticas e ser unanimidade entre o povo de santo? Existirá este terreiro? E na ausência deste lugar, e não se utilizando do tombamento, seria justo para os grupos sociais ligados às religiões de matriz africana não terem sua história contada e memória registrada através do patrimônio cultural?

44. Representando os territórios tradicionais, participaram: Mãe Paula (Açê Ilê Obá), Pai Leo (Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy); Maria Aparecida e João Rodolfo Linhares (Santuário Nacional da Umbanda); Pai Carlos (Ilê Alaketu Açê Ayrá); Mãe Carmen e Pai Karlito (Ilê Olá Omi Açê Opô Aràkà); Mãe Pulquéria e Makota Natália (Terreiro de Candomblé Santa Bárbara) e Doné Iara e Vinicius de Olissa (Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein). Entre os especialistas, pesquisadores e técnicos, participaram: Marly Rodrigues (historiadora); Elisabete Mitiko Watanabe (UPPH-Condephaat); Desirré Ramos Tozi (doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA); Vagner Gonçalves (antropólogo), Pedro Neto (cientista social) e Marcos Rabelo (técnico de patrimônio imaterial da superintendência do Iphan em São Paulo).

45. Parecer técnico UPPH n. GEI-3171-2018, GEI-3172-2018, GEI-3173-2018, GEI-3174-2018 e GEI-3175-2018. A correspondência desses pareceres com os processos é a seguinte: o primeiro número refere-se ao dossiê preliminar de solicitação de tombamento; o segundo, ao parecer técnico que recomendou a abertura do estudo para tombamento; o terceiro, ao processo de estudo aberto e o quarto, ao parecer técnico final. Casa de Culto Afro-Descendente Dambala Kuere-Rho Bessein (01145/2013; GEI 578/2018; 81174/18; GEI 3171/2018); Terreiro de Candomblé Santa Bárbara (01162/2014; GEI 582/2018; 81175/2018; GEI 3172/2018); Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy (01163/2014; GEI 580/2018; 81176/2018; GEI 3173/2018); Ilê Alaketu Açê Ayrá (01214/2016; GEI 590/2018; 81177/18; GEI 3174-2018); Ilê Olá Omi Açê Opo Aràkà (01223/2017; GEI 593/2018; 81178/18; GEI 3175-2018); Santuário Nacional da Umbanda (01227/2017; GEI 637/2018; 81179/2018; GEI 3176-2018).

46. Parecer técnico UPPH n. GEI-3176-2018.

Além disso, é de se destacar também que embora previsto no decreto 57.439/11, que dispõe sobre o registro do patrimônio imaterial pelo Condephaat, não houve ainda regulamentação com relação aos planos de salvaguarda, de modo que a aplicação do registro não poderia ser feita de forma plena.

Desde o início, o instrumento do tombamento vem sendo utilizado para proteção de bens culturais e, no caso, do Condephaat, não há critérios específicos para avaliar o que deve ou não ser tombado, isso vem sendo feito caso a caso. Neste contexto, a existência de vários exemplares da mesma coisa não tem sido impeditiva para que novos bens sejam tombados, haja vista que são analisados a partir de diversos pontos de vista. Temos, por exemplo, 55 igrejas tombadas e outras 21 em estudo. Ou ainda, 46 conjuntos ferroviários tombados e 29 em estudo de tombamento, além de 137 escolas protegidas pelo instituto do tombamento.

Os terreiros, como exaustivamente pontuado, estão muito longe dos valores culturais a que os órgãos de preservação estão acostumados a lidar nos processos de tombamento. Trata-se de edificações que foram construídas ou adaptadas, com as condições possíveis, muitas vezes sem ajuda de arquitetos ou engenheiros, para atender ao programa específico da prática do candomblé.

Neste sentido, há que se considerar outros critérios para avaliação de sua proteção que não apenas aqueles como originalidade, estilo arquitetônico, ancianidade, técnica construtiva. Felizmente, o Condephaat vem, há algum tempo, sinalizando que novos critérios são possíveis de serem utilizados como memória, representatividade social e historicidade de outros grupos sociais, que também fazem parte da sociedade.

De outro lado, como também já colocado anteriormente, o tombamento estabelece obrigações, como a necessidade de prévia autorização do Condephaat para realização de intervenções. A princípio, parece apenas uma burocracia, mas que pode causar futuros problemas, como a proibição de realização de alguma alteração mais significativa, o que se configuraria em ingerência do Estado nas práticas culturais, além de aplicação de sanções em caso de realização de obras sem aprovação. Sob este aspecto, a resolução de tombamento pode trazer diretrizes claras sobre como as intervenções devem ser analisadas, considerando as necessidades do grupo responsável e trazendo a flexibilidade necessária, tanto para a prática como para a preservação da materialidade protegida pelo tombamento, do mesmo modo que foi realizado no

tombamento do Ašé Ilê Obá, em 1990. Não temos notícias, em São Paulo, sobre problemas que a proteção tenha trazido para as práticas do referido terreiro.

Em vistoria realizada em 2011 ao Ašé Ilê Obá por esta técnica, acompanhada do sociólogo Mário Augusto Medeiros da Silva, Mãe Sylvia destacou a necessidade de troca do piso do barracão, que esbarrava muito mais nas questões relacionadas ao rito em si, do que com o tombamento.

Outra questão importante de se pontuar é que o tombamento não garante o uso e que caso o Candomblé não seja mais tocado no lugar, o bem deixa de ter seu valor. Sob este ponto de vista, cabe destacar que estes terreiros, independentemente de seu uso, são lugares de referência para memória da cultura de matriz africana, são territórios que se consolidaram no contexto urbano como terreiros, e trazem, na sua ocupação, a forma de praticar o candomblé em São Paulo. Assim, independente do seu uso, são marcas históricas deixadas na ocupação das cidades, assim como diversos outros bens que tiveram seus usos alterados, mas que permanecem como referências culturais.

Além disso, destacamos que nas reuniões do Grupo de Trabalho, o uso do tombamento foi unanimidade entre as lideranças dos terreiros, tendo sido eles mesmos os interessados no pedido de proteção de suas casas. Como se sabe, raros são os casos em que o próprio proprietário solicita o tombamento de seu imóvel, pelo receio das restrições de uso e perda de valor econômico.

Há entendimento que, com a proteção do Estado, o uso do imóvel para a prática do candomblé está garantido. Embora esta lógica não esteja correta, e isso foi sinalizado por esta área técnica nas diversas reuniões realizadas, o tombamento é visto como uma forma de proteção importante, já que restringe a exploração econômica do imóvel, de modo que terá futuros usos limitados, até pela própria conformação dos edifícios. De qualquer modo, os atuais dirigentes dos terreiros têm plena ciência da importância do processo de sucessão para manutenção das práticas no local.

Historicamente, o tombamento vem sendo utilizado para proteção de terreiros. Em 1984, o Iphan utilizou [a] instrução para proteção do Ilê Ašé Iyá Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador. No processo de tombamento federal do Terreiro da Casa Branca, o parecer do Conselheiro Gilberto Cardoso Alves Velho destacou que o instrumento deveria ser utilizado de uma forma diferente do usual, e ressaltou que:

Ao se reconhecer a importância cultural do terreiro se dá o primeiro passo para garantir sua integridade. Esta importância se manifesta em vários planos. Em se tratando de uma religião viva e estando o terreiro em plena atividade, é preciso encontrar fórmulas que não emperrem o dinamismo característico de um fato social. Assim sendo, as medidas de preservação não devem se constituir em empecilhos às mudanças próprias à manifestação religiosa que podem, inclusive, implicar em alterações na organização espacial e ordem material dos terreiros, para não falar nos rituais propriamente ditos e nas crenças em geral. Ou seja, a proteção do Estado deve ser uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca, um espaço sagrado. *Esta sacralidade, no entanto, não é sinônimo de imutabilidade pois serão as interpretações do próprio grupo que devem nortear o apoio do Estado.* Isto não significa abrir mão da seriedade das normas do Sphan, mas sim procurar uma adequação para lidar com um fenômeno vivo, em permanente processo de mudança⁴⁷.

Ao longo deste processo do Iphan, diversas foram as manifestações no sentido da clareza sobre o valor histórico e etnográfico do terreiro e registra-se uma forte preocupação sobre o uso do tombamento, que viria a causar restrições ao bem.

Já na leitura do Processo 1505-T-02, de tombamento do Omo Ilê Agboulá (Itaparica/BA), cuja decisão se deu em 25 de novembro de 2015, não houve qualquer menção sobre as dificuldades do tombamento, muito menos sobre a possibilidade do uso do registro de patrimônio imaterial, já estabelecido pelo Iphan em 2000. A proposta de proteção foi aprovada por unanimidade pelo Conselho Consultivo do Iphan e o bem foi inscrito no livro de tombamento histórico, indicando a natureza do bem como arquitetura religiosa, o que indica a nosso ver, um entendimento mais flexível a respeito da utilização do tombamento.

Comparativamente, o barracão do Omó Ilê não difere muito daqueles que estão sendo estudados nos expedientes em tramitação nesta UPPH, somado ao fato de que a ocupação deste espaço está datada de 1970, o que indica que a ancianidade do lugar também não foi critério utilizado como justificativa para sua proteção. Muito mais do que isso, a análise considerou a importância das práticas culturais realizadas no local e toda sua historicidade, como os casos ora estudados.

No processo 26.110/89, de estudo de tombamento do Aşé Ilê Obá, a historiadora Marly Rodrigues destaca que, em termos práticos, o tombamento garante a integridade física dos espaços de culto, e que muito além das questões arquitetônicas, há que se considerar os valores sociais, históricos, afetivos da comunidade que frequenta o terreiro ou tem alguma ligação com esta religião de matriz africana, grupo social cuja identidade não está reconhecida nos diversos tombamentos realizados pelo Condephaat. Portanto, nos terreiros de candomblé, tanto a prática quanto o espaço têm valores culturais, que fazem parte da história e memória de parcela da sociedade, cumprindo o mesmo papel que outros bens tombados.

Como se vê, estamos diante de bens cujo valor se configura como material – simbolizado pelos espaços e objetos – e imaterial – através de sua ritualística – cabendo, portanto, o tombamento e o registro. Conforme apresentado pelo prof. Vagner Gonçalves da Silva, no Seminário Patrimonialização de Terreiro, os espaços de candomblé parecem ter sido referência para redação dos instrumentos legais relacionados ao patrimônio imaterial, destacando o artigo 1º do Decreto 57.439/11, pois contemplam: 1. conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano de comunidades; 2. rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; 3. manifestações orais, literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; 4. espaços onde se concentr[a]m e se reproduzem práticas culturais coletivas.

Contudo, como já colocado, os detentores da prática foram unânimes com relação ao tombamento como instrumento de proteção. O registro, como preconiza os principais mecanismos que norteiam o patrimônio imaterial (Convenção da Unesco de 2003 e Decreto Federal 3.551/00), prescinde da autorização dos grupos detentores da prática. Eventualmente, poder-se-ia aplicar o artigo 15, item I, que permite o denominado Registro Universal, que consiste no reconhecimento e na valorização do bem cultural que se manifesta em diversos locais do Estado, com pequenas variações, mas com a mesma matriz. Contudo, não se alcançaria o objetivo de proteção e valorização destes locais.

É de se destacar que, desde a abertura do processo de tombamento, propomos critérios mínimos para análise dos pedidos desta natureza, que incluiu orientações sobre historicidade, formação do espaço e atividades do terreiro. Assim, desde o início, buscamos identificar os valores destes espaços de forma casada, tanto em sua forma material quanto imaterial.

47. Processo n. 1067-T-82, p. 107, grifos nossos.

Mesmo assim, tombamento nos parece ser o instrumento mais adequado para reconhecimento do valor cultural dos territórios tradicionais de cultura de matriz africana. Ideal seria que o reconhecimento pelo tombamento trouxesse em si as responsabilidades, tanto do Estado quanto dos detentores, estabelecidas pelo plano de salvaguarda, previsto no decreto que dispõe sobre o registro do patrimônio imaterial⁴⁸.

A partir dessas considerações, a proposta de encaminhamento procurou, ao sugerir o tombamento, que se flexibilizassem as diretrizes em relação às necessidades do grupo para que sua prática religiosa fosse de algum modo também considerada em conjunto com o bem tombado. Citamos novamente:

Como colocado, inicialmente, a documentação constante dos autos, bem como o parecer técnico dão conta das informações necessárias sobre o terreiro objeto dos presentes autos. A partir deste material, das visitas realizadas aos terreiros e das discussões havidas ao longo deste ano de 2018 no Grupo de Trabalho, incluindo o Seminário Patrimonialização de Territórios Tradicionais de Matriz Africana em São Paulo, consideramos imprescindível a proteção destes lugares, reconhecendo sua importância para a constituição da cultura brasileira.

Considerando que o conjunto de terreiros estudados (5) se configura como uma amostragem, com características e historicidades da trajetória, dinâmica e permanência dos terreiros de Candomblé em São Paulo, propomos o seu tombamento, sugerindo que a proteção recaia sobre o lote onde está instalado o terreiro, com destaque para as principais áreas de culto: Barracão; Cozinha; Casa, quarto ou locais (ajobo/peji/monumento) das(os) Deusas(es) e ancestrais (Santos / Caboclos / Inkise / Vodun / Orisa); Quartos de iniciação (ronko / camarinha) e outros assentamentos (árvores, poços) dos bens a seguir listados:

- 81174/18 – Casa de Culto Afro-descendente Dambala Kue-re-Rho Bessein, situado na [avenida] dos Amoritas, nº 629, Santo André.
- 81175/18 – Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, situado na rua Ruiva, nº 90, São Paulo.

- 81176/18 – Sede do Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy – rua Madureira, nº 165 e rua Monte Alegre, nº 126, Embu das Artes.
- 81177/18 – Templo de culto sagrado Tatá Pércio do Battistini Ilê Alaketu Aşé Ayrá situado na rua Antônio Battistini, nº 226, São Bernardo do Campo.
- 81178/18 – Centro Cultural Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà situado na al. dos Pinheirais, nº 270, São Bernardo do Campo.

De modo que o tombamento possa cumprir o seu papel de proteção do espaço físico, sem, contudo, tornar-se um empecilho ou ingerência do Estado sobre a prática, que é dinâmica por natureza, propomos que a resolução de tombamento preveja diretrizes que permitam análises mais flexíveis e em acordo com as necessidades do grupo religioso responsável pela gestão do espaço do terreiro.

No mesmo sentido, entendendo o tombamento como forma de reconhecer e valorizar estes terreiros “enquanto produtores e reprodutores da herança cultural e religiosa aqui plantada, resultado da vivência dos povos africanos na Diáspora, compreendendo que, o bem cultural imaterial, como todo signo, tem um imprescindível suporte físico” (IPAC, 2015; p. 38), consideramos que o ato deve, também, proteger, de algum modo, a prática ali existente. Assim, sugerimos que a resolução traga em seu texto este entendimento e possibilite ações do órgão de preservação na intermediação/articulação para valorização destes lugares, que, comparativamente, se equipara à salvaguarda do patrimônio imaterial.

Isto posto, apresentamos a seguir a respectiva minuta de resolução que, propõe, individualmente, a proteção destes bens, baseado no laudo antropológico, nas pesquisas relacionadas à história do candomblé em São Paulo e formação espacial e características destes terreiros. As informações individuais de cada terreiro encontram-se no parecer de fls. 174-184 e no laudo antropológico de fls. 121-132. Para finalizar, destacamos que o presente parecer contou com a colaboração imprescindível do prof. Vagner Gonçalves da Silva e da arquiteta Adda Alessandra P. Ungaretti⁴⁹.

O parecer técnico específico sobre o Santuário Nacional da Umbanda ressaltou em sua introdução que:

48. Pareceres técnicos UPPH n. GEI-3171-2018, GEI-3172-2018, GEI-3173-2018, GEI-3174-2018, GEI-3175-2018 e GEI-3176-2018, p. 9-14.

49. *Ibid.*, p. 14-16.

O presente caso foi estudado paralelamente aos terreiros de candomblé, objeto dos Processos 81174/18 a 81178/18, tendo também sido amplamente discutido no Grupo de Trabalho Territórios Tradicionais de Matriz Africana Tombados em São Paulo, criado no final de 2017, a partir de uma estreita relação com os dirigentes de terreiros e do Santuário Nacional da Umbanda, intermediada pelo Prof. Vagner Gonçalves Silva, do Departamento de Antropologia da USP, e do Prof. Pedro Neto, cujas discussões foram imprescindíveis para a realização deste estudo, configurando-se como uma experiência pioneira na história dos tombamentos realizados pelo Condephaat⁵⁰.

A seguir, o documento apresentou o contexto histórico do surgimento da umbanda no Brasil e sua institucionalização em São Paulo. Descreveu-se as principais características do Santuário e o levantamento fotográfico feito por Adda Ungaretti foi anexado. Por fim, a proposta de encaminhamento foi feita nos seguintes termos:

O Santuário Nacional da Umbanda, administrado pela Federação de Umbanda do Grande ABC, atualmente presidido por Pai Ronaldo de Linares, se configura como lugar onde ocorrem práticas coletivas, ligadas às religiões de umbanda e candomblé, contemplando, no mesmo local, centenas de terreiros de umbanda, além de espaços para realização de trabalhos por outros tantos terreiros, que embora não associados, podem utilizar o Santuário para realização de seus rituais. Além disso, recebe outras centenas de pessoas que vão apenas para fazer suas oferendas.

Ao longo de sua existência, em alguns momentos, passou por dificuldades para manter tais práticas, considerando, principalmente, questões relacionadas à preservação do meio ambiente, que levou, inclusive, ao fechamento da via de acesso ao Santuário pela Prefeitura Municipal de Santo André em 2011, embora haja relatos de que tal fechamento tivesse forte conotação de intolerância religiosa.

Como já colocado anteriormente, diferentemente do candomblé, a umbanda não tem, necessariamente, uma ligação sagrada com o espaço onde acontece a gira (cerimônia), podendo ser trocado, readequado, sem grande interferência nos rituais. Há terreiros de umbanda que existem desde a década de 1960, contudo, não há notícias de que se configurem como lugares de referências para a história da Umbanda. O

próprio terreiro do Pai Ronaldo de Linares, datado de 1960, apesar de sua antiguidade, não se configura como local histórico para a memória desta prática cultural em São Paulo. Outros nomes, como Pai Jaú, Pai Jamil, tampouco têm seus endereços de terreiro conhecidos. Pelas pesquisas realizadas, percebe-se que a umbanda tem como referências as festas e manifestações públicas, como a Festa de Iemanjá, na Praia Grande e outras cidades do litoral paulista, ou personalidades ligadas à história da consolidação da religião em São Paulo, como o próprio Pai Ronaldo de Linares. Assim, o Santuário efetivamente se configura como um dos únicos espaços físicos ligados à memória da umbanda, mantido até os dias atuais, sendo referência cultural para esta prática, que surge no final da década de 1920, com períodos de grande destaque, deixando também suas marcas na memória paulista e mesmo nas práticas cotidianas da sociedade. Contudo, tão importante quanto os monumentos e edificações ali existentes, são as práticas coletivas que ocorrem no [lugar] que dão efetivo sentido ao local. Neste caso, mais do que proteger um perímetro e seus elementos, há necessidade de proteção também da manifestação coletiva que ocorre no local, de modo a valorizar e salvaguardar sua existência, incluindo o trabalho realizado por Pai Ronaldo de Linares e da Federação Umbandista do Grande ABC que vem, desde o final da década de 1960, buscando formas de garantir a prática da umbanda em local adequado e contribuindo para sua manutenção, além de ações de preservação de área natural desta antiga pedreira, em conjunto com a Prefeitura de Santo André.

Neste sentido, propomos que o Santuário Nacional da Umbanda, ao invés do tombamento, seja protegido por meio do Registro como Patrimônio Imaterial, como “espaços onde se concentr[a]m e se reproduzem práticas culturais coletivas” e onde se realizam “rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social” (Decreto 57.439/11, artigo 1º), sendo registrado no Livro de Registro de Lugar. O referido artigo define também a possibilidade de proteção de bens físicos, conforme definido no parágrafo 2º do artigo 1º do referido decreto: § 2º – Os instrumentos, objetos, artefatos, lugares, elementos da natureza e demais suportes materiais que são associados às manifestações culturais imateriais paulistas, poderão ser objeto de registro desde que, obrigatoriamente, feito em conjunto com a prática cultural. Com o registro, entendemos que o local e as práticas devam ser preservados de forma conjunta entre todos os entes envolvidos, incluindo os detentores.

50. Parecer técnico UPPH n. GEI-3176-2018, p. 1.

Os processos contendo esses encaminhamentos foram então enviados aos conselheiros Afonso Pola e Valéria Domingos, que elaboraram a relatoria. Finalmente, foram submetidos ao colegiado do Condephaat em sua 1948ª sessão, realizada em 28 de janeiro de 2019. Essa reunião, presidida por Carlos Augusto Faggin, contou com a presença do Secretário de Cultura e Economia Criativa Sérgio Sá Leitão e representantes dos terreiros e do GT. Elisabete Mitiko fez uma apresentação dos processos e dos encaminhamentos sugeridos pela UPPH e os relatores leram o parecer no qual se posicionaram favoravelmente à aprovação dos tombamentos dos terreiros e do registro de bem imaterial do Santuário. Foi realizada a votação, e o Colegiado, seguindo os relatores, aprovou por unanimidade o tombamento⁵¹.

Nos meses seguintes, procederam-se os trâmites jurídicos e burocráticos que antecedem a homologação final, com a assinatura do executivo ocorrida em 19 de dezembro de 2019. No dia 21 de dezembro de 2019, o Diário Oficial do Estado de São Paulo (p. 75-78) publicou as homologações e áreas de proteção dos tombamentos dos cinco terreiros, bem como o registro de patrimônio cultural imaterial do Santuário Nacional da Umbanda⁵².

CONCLUSÃO

Como se vê, a experiência inédita deste grupo de trabalho em termos de participação, organização e articulação das lideranças tradicionais de matriz africana, da academia e dos órgãos de patrimônio construiu um caminho qualificado para que o Condephaat reconhecesse os territórios tradicionais como patrimônio do Estado de São Paulo a partir de um processo participativo e dialógico, procurando atender às demandas dos grupos e aos marcos legais e critérios técnicos.

Houve um amplo debate junto às lideranças tradicionais presentes na perspectiva de atendimento do que preconiza a Convenção 169 da OIT promulgada pelo Decreto Presidencial n. 5.051, de 19 de abril de 2004, que tem força de lei no Brasil, e define um trajeto a ser seguido, pois efetiva direitos aos povos e comunidades tradicionais, tal como a obrigação do Estado em garantir o protagonismo e consentimento dos sujeitos de direito na elaboração, execução e implementação de projetos e políticas públicas – sempre precedidas de consulta prévia –, livres e informadas às populações tradicionais.

51. A ata da 1948ª reunião foi publicada no DOE/SP, 14 fev. 2019, p. 35.

52. Veja anexo 9.1: Resoluções de tombamento.

ANEXO 9.1 – RESOLUÇÕES DE TOMBAMENTO

RESOLUÇÃO SC-32, DE 19-12-2019⁵³

Dispõe sobre o tombamento do Templo de Culto Sagrado Tatá Pércio do Battistini “Ilê Alákétu Asé Ayrá”, situado na rua Antônio Batistini, 226, no Município de São Bernardo do Campo

O Secretário de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, nos termos do artigo 1º do Decreto Lei 149, de 15-08-1969, e do Decreto Estadual 13.426, de 16-03-1979, cujos artigos 134 a 149 permanecem em vigor por força do artigo 158 do Decreto 50.941 de 05-07-2006, com nova redação dada ao artigo 137, que foi alterada pelo Decreto 48.137, de 07-10-2003, e

Considerando:

As manifestações constantes do Processo Condephaat 81177/18, apreciadas pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat – em Sessão Ordinária de 28-01-2019, Ata 1948, cuja deliberação foi favorável ao tombamento [do] Templo de Culto Sagrado Tatá Pércio do Battistini “Ilê Alákétu Asé Ayrá”, situado na rua Antônio Batistini, 226, no Município de São Bernardo do Campo, sendo a minuta de Resolução de Tombamento também aprovada por aquele Conselho, na mesma sessão;

A inegável participação das religiões de matriz africana na formação da cultura brasileira, em termos de festividades coletivas (carnaval, maracatu, afoxé, festas de largo, congadas), em diversos campos artísticos e estéticos (samba, capoeira, literatura, cinema), nas práticas alimentares (feijoada, acarajé), enfim, na formação de um *ethos* reconhecível como um legado nacional e africano em nossa identidade multiétnica e multicultural;

Que os terreiros de Candomblé, assim como outros territórios tradicionais de matriz africana, historicamente, se configuraram como locais de resistência contra o sistema escravagista e, atualmente, são lugares de socia-

bilidade, transmissão de conhecimento, preservação de identidade e espaço para manutenção das práticas culturais de matriz africana;

Que o terreiro Ilê Alákétu Asé Ayrá, por seu tamanho, pelo porte e pela tradição de que descende, é uma das casas representativas das grandes linhagens da nação Ketu, integrando a constelação dos herdeiros dos grandes babalorixás e ialorixás brasileiros do século XX, além de se configurar como um dos precursores do desenvolvimento do Candomblé em São Paulo na figura de Tatá Pércio do Battistini, iniciado por Pai Nezinho de Muritiba e por Mãe Menininha, do Gantois;

Que o terreiro contempla os espaços no território que, tradicionalmente, configuram sua cosmografia e arquitetura sagradas utilizadas no culto;

Que o terreiro conta com atividades culturais e religiosas consolidadas e realiza ciclos de celebrações públicas em homenagens às divindades cultuadas e demais atividades inerentes aos espaços de Candomblé, Resolve:

Artigo 1º – Fica tombado como bem cultural o Templo de Culto Sagrado Tatá Pércio do Battistini “Ilê Alákétu Asé Ayrá”, situado na Rua Antônio Batistini 226, no Município de São Bernardo do Campo.

Artigo 2º – Ficam definidos como elementos protegidos no referido bem:

1 – Perímetro formado pelo lote onde está situado o imóvel.

2 – As áreas públicas e privadas utilizadas para os rituais, conforme croqui (anexo I): barracão, quarto de assentamentos dos orixás, cozinha, quarto para iniciações, assentamentos externos, árvores consagradas e poço.

Artigo 3º – Em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração de culto, as intervenções devem ser analisadas conforme as interpretações do grupo religioso responsável e [focando] na preservação das representações materiais que conferem ao espaço os significados específicos do Candomblé.

§ 1º – As intervenções nas áreas livres do perímetro de tombamento deverão ser previamente analisadas pelo Condephaat e considerar a premissa estabelecida no caput.

§ 2º – Ficam isentas de aprovação as intervenções nas áreas não utilizadas para culto.

53. *Diário Oficial Poder Executivo*, 21 dez. 2019, seção 1, p. 75.

Artigo 4º – Considerando a natureza do bem ora tombado, poderá o Condephaat articular-se com outros órgãos com vistas a ações de valorização, difusão e salvaguarda das práticas ali existentes.

Artigo 5º – Conforme faculta o Decreto 48.137/2003, não fica definida área envoltória para o bem ora tombado.

Artigo 6º – Fica o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat autorizado a inscre-

ver no Livro do Tombo Histórico, os bens em referência, para os devidos e legais efeitos.

Artigo 7º – Constituem partes integrantes desta Resolução os seguintes mapas:

Anexo I: Perímetro de proteção.

Anexo II: Planta esquemática dos elementos protegidos.

Artigo 8º – Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.



Anexo I – Perímetro de proteção.



Anexo II – Planta esquemática dos elementos protegidos.

RESOLUÇÃO SC-33, DE 19-12-2019⁵⁴

Dispõe sobre o tombamento do Centro Cultural Ilê Olá Omi Ase Opo Araka, situado na al. dos Pinheiros, 270 – São Bernardo do Campo

O Secretário de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, nos termos do artigo 1º do Decreto Lei 149, de 15-08-1969, e do Decreto Estadual 13.426, de 16-03-1979, cujos artigos 134 a 149 permanecem em vigor por força do artigo 158 do Decreto 50.941 de 05-07-2006, com nova redação dada ao artigo 137, que foi alterada pelo Decreto 48.137, de 07-10-2003,

Considerando:

As manifestações constantes do Processo Condephaat 81178/18, apreciadas pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat – em Sessão Ordinária de 28-01-2019, Ata 1948, cuja deliberação foi favorável ao tombamento do Centro Cultural Ilê Olá Omi Ase Opo Araka, situado na al. dos Pinheiros, 270, no Município de São Bernardo do Campo, sendo a minuta de Resolução de Tombamento também aprovada por aquele Conselho, na mesma sessão;

A inegável participação das religiões de matriz africana na formação da cultura brasileira, em termos de festividades coletivas (carnaval, maracatu, afoxé, festas de largo, congadas), em diversos campos artísticos e estéticos (samba, capoeira, literatura, cinema), nas práticas alimentares (feijoada, acarajé), enfim, na formação de um *ethos* reconhecível como um legado nacional e africano em nossa identidade multiétnica e multicultural;

Que os terreiros de Candomblé, assim como outros territórios tradicionais de matriz africana, historicamente, se configuraram como locais de resistência contra o sistema escravagista e, atualmente, são lugares de sociabilidade, transmissão de conhecimento, preservação de identidade e espaço para manutenção das práticas culturais de matriz africana;

Que o Terreiro reproduz o formato dos *compounds* ou *egbes* de origem ioruba, nos quais os laços de parentesco consanguíneo se sobrepõem aos de parentesco

mítico-religioso, formados por meio das iniciações, onde os orixás habitam o cotidiano das pessoas que ocupam aquele espaço como uma presença constante orientando as mínimas ações do dia a dia;

Que o Terreiro Ilê Olá está localizado em terreno de grandes proporções, cerca de 5000m², com vegetação densa e presença da represa, o que permite a prática do candomblé de rito queto, de forma privilegiada, apesar de sua localização em área urbana;

Que este terreiro contempla os espaços no território que, tradicionalmente, configuram sua cosmografia e arquitetura sagradas utilizadas no culto;

Que o Terreiro conta com atividades culturais e religiosas consolidadas e realiza ciclos de celebrações públicas em homenagens às divindades cultuadas e demais atividades inerentes aos espaços de Candomblé, Resolve:

Artigo 1º – Fica tombado como bem cultural do Centro Cultural Ilê Olá Omi Ase Opo Araka, situado na al. dos Pinheiros, 270, no Município de São Bernardo do Campo.

Artigo 2º – Ficam definidos como elementos protegidos no referido bem, conforme anexos I e II:

1 – Perímetro formado pelo lote onde está situado o imóvel, incluindo as áreas públicas e privadas utilizadas para os rituais, conforme croqui: barracão, quarto de assentamentos dos orixás, cozinha, quarto para iniciações, assentamentos externos, árvores consagradas e poço.

2 – Entroncamento de Exu.

3 – Trecho da Alameda dos Pinheiros, compreendido entre o lote do Centro Cultural Ilê Olá Omi Ase Opo Araka e o Entroncamento de Exu.

Artigo 3º – Em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração de culto, as intervenções devem ser analisadas conforme as interpretações do grupo religioso responsável e [focando] na preservação das representações materiais que conferem ao espaço os significados específicos do Candomblé.

§ 1º – As intervenções nas áreas livres do perímetro de tombamento deverão ser previamente analisadas pelo Condephaat e considerar a premissa estabelecida no caput.

§ 2º – Ficam isentas de aprovação as intervenções nas áreas não utilizadas para culto.

54. *Diário Oficial Poder Executivo*, 21 dez. 2019, seção 1, p. 76.

Artigo 4º – Considerando a natureza do bem ora tombado, poderá o Condephaat articular-se com outros órgãos com vistas a ações de valorização, difusão e salvaguarda das práticas ali existentes.

Artigo 5º – Conforme faculta o Decreto 48.137/2003, não fica definida área envoltória para o bem ora tombado.

Artigo 6º – Fica o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat, autorizado a inscre-

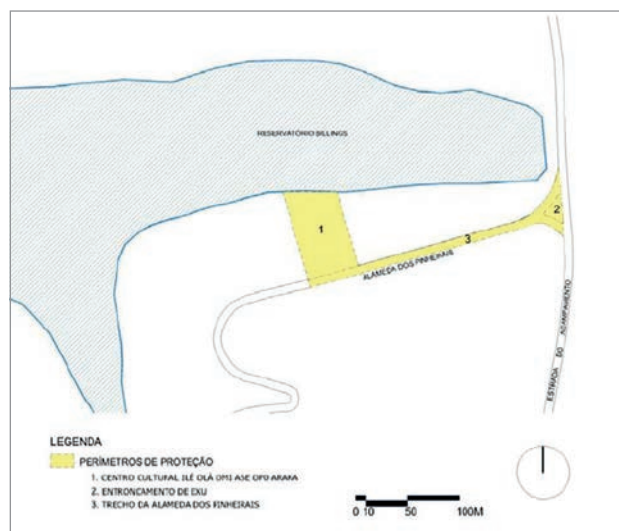
ver no Livro do Tombo Histórico, os bens em referência, para os devidos e legais efeitos.

Artigo 7º – Constituem partes integrantes desta Resolução os seguintes mapas:

Anexo I: Perímetro de tombamento.

Anexo II: Planta esquemática, com indicação das áreas protegidas.

Artigo 8º – Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.



Anexo I – Perímetro de tombamento.



Anexo II – Planta esquemática, com indicação das áreas protegidas.

RESOLUÇÃO SC-34, DE 19-12-2019⁵⁵

Dispõe sobre o tombamento do terreiro Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy, situado na rua Monte Alegre, 126 – Embu das Artes

O Secretário de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, nos termos do artigo 1º do Decreto Lei 149, de 15-08-1969, e do Decreto Estadual 13.426, de 16-03-1979, cujos artigos 134 a 149 permanecem em vigor por força do artigo 158 do Decreto 50.941 de 05-07-2006, com nova redação dada ao artigo 137, que foi alterada pelo Decreto 48.137, de 07-10-2003,

Considerando:

As manifestações constantes do Processo Condephaat 81176/18, apreciadas pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat – em Sessão Ordinária de 28-01-2019, Ata 1948, cuja deliberação foi favorável ao tombamento do terreiro Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy, situado na rua Monte Alegre, 126 – Embu das Artes, sendo a minuta de Resolução de Tombamento também aprovada por aquele Conselho, na mesma sessão;

A inegável participação das religiões de matriz africana na formação da cultura brasileira, em termos de festividades coletivas (carnaval, maracatu, afoxé, festas de largo, congadas), em diversos campos artísticos e estéticos (samba, capoeira, literatura, cinema), nas práticas alimentares (feijoada, acarajé), enfim, na formação de um *ethos* reconhecível como um legado nacional e africano em nossa identidade multiétnica e multicultural;

Que os terreiros de Candomblé, assim como outros territórios tradicionais de matriz africana, historicamente, se configuraram como locais de resistência contra o sistema escravagista e, atualmente, são lugares de sociabilidade, transmissão de conhecimento, preservação de identidade e espaço para manutenção das práticas culturais de matriz africana;

Que estes territórios conquistaram seu espaço no contexto urbano, apesar das históricas perseguições e discriminação social, e sua permanência se configura

como importante referência para valorização da cultura afro-brasileira;

Que o terreiro Ilê Odé Lorecy, de nação queto, cujo dirigente foi formado pelos primeiros pais de santo responsáveis pela constituição da religião em São Paulo, se configura como um exemplar de destaque na organização do culto aos Orixás, obedecendo a ritos, tempo e espaço num único lugar, resultado de sua ampla dimensão que possibilitou abrigar as concepções brasileiras, de reunião de divindades africanas, e da separação destas em templos individuais;

Que se trata de terreiro que vem buscando resgatar o culto e estudos do Sistema de Adivinhação de Ifá que foi reconhecido Patrimônio Imaterial da Herança Oral e Cultural da Humanidade;

Que este terreiro contempla os espaços no território que, tradicionalmente, configuram sua cosmografia e arquitetura sagradas utilizadas no culto;

Que o terreiro conta com atividades culturais e religiosas consolidadas, e realiza ciclos de celebrações públicas em homenagens às divindades cultuadas e demais atividades inerentes aos espaços de Candomblé, Resolve:

Artigo 1º – Fica tombado como bem cultural o terreiro Ilê Afro-brasileiro Odé Lorecy, situado na rua Monte Alegre, 126 – Embu das Artes;

Artigo 2º – Fica definido como elemento protegido no referido bem:

1 – O perímetro formado pelo lote (contribuinte 000 439 00 0 0 79).

2 – As áreas públicas e privadas utilizadas para os rituais, conforme croqui (anexo II): barracão, quarto de assentamentos dos orixás, cozinha, quarto para iniciações, assentamentos externos, árvores consagradas e poço.

Artigo 3º – Em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração de culto, as intervenções devem ser analisadas conforme as interpretações do grupo religioso responsável e [focando] na preservação das representações materiais que conferem ao espaço os significados específicos do Candomblé.

§ 1º – As intervenções nas áreas livres do perímetro de tombamento deverão ser previamente analisadas pelo Condephaat, que deverá considerar a premissa estabelecida no caput.

55. *Diário Oficial Poder Executivo*, 21 dez. 2019, seção 1, p. 76.

§ 2º – Ficam isentas de aprovação as intervenções nas áreas não utilizadas para culto.

Artigo 4º – Considerando a natureza do bem ora tombado, poderá o Condephaat articular-se com outros órgãos com vistas a ações de valorização, difusão e salvaguarda das práticas ali existentes.

Artigo 5º – Conforme faculta o Decreto 48.137/2003, não fica definida área envoltória para o bem ora tombado.

Artigo 6º – Fica o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Es-

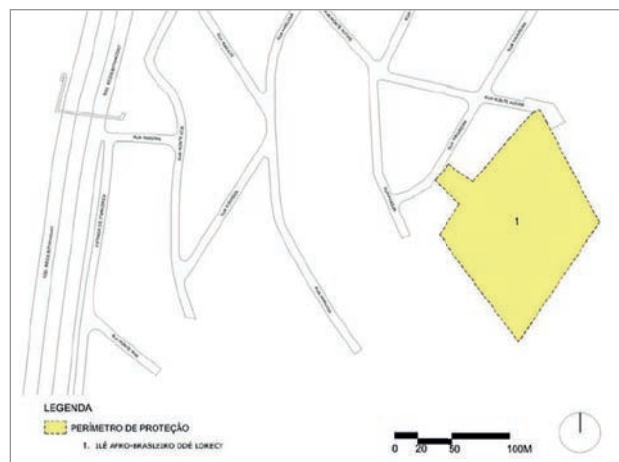
tado de São Paulo – Condephaat, autorizado a inscrever no Livro do Tombo Histórico, os bens em referência, para os devidos e legais efeitos.

Artigo 7º – Constituem partes integrantes desta Resolução os seguintes mapas:

Anexo I: Perímetro de tombamento.

Anexo II: Planta esquemática, com indicação das áreas protegidas.

Artigo 8º – Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.



Anexo I – Perímetro de proteção.



Anexo II – Planta esquemática dos elementos protegidos.

RESOLUÇÃO SC-35, DE 19-12-2019⁵⁶

Dispõe sobre o tombamento do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, situado na rua Ruiva, 90, nesta Capital

O Secretário de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, nos termos do artigo 1º do Decreto Lei 149, de 15-08-1969, e do Decreto Estadual 13.426, de 16-03-1979, cujos artigos 134 a 149 permanecem em vigor por força do artigo 158 do Decreto 50.941 de 05-07-2006, com nova redação dada ao artigo 137, que foi alterada pelo Decreto 48.137, de 07-10-2003,

Considerando:

As manifestações constantes do Processo Condephaat 81175/18, o qual foi apreciado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat – em Sessão Ordinária de 28-01-2019, Ata 1948, cuja deliberação foi favorável ao tombamento do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, situado na rua Ruiva, 90, nesta Capital, sendo a minuta de Resolução de Tombamento também aprovada na mesma sessão;

A inegável participação das religiões de matriz africana na formação da cultura brasileira, em termos de festividades coletivas (carnaval, maracatu, afoxé, festas de largo, congadas), em diversos campos artísticos e estéticos (samba, capoeira, literatura, cinema), nas práticas alimentares (feijoada, acarajé), enfim, na formação de um *ethos* reconhecível como um legado nacional e africano em nossa identidade multiétnica e multicultural;

Que os terreiros de Candomblé, assim como outros territórios tradicionais de matriz africana, historicamente, se configuraram como locais de resistência contra o sistema escravagista e, atualmente, são lugares de sociabilidade, transmissão de conhecimento, preservação de identidade e espaço para manutenção das práticas culturais de matriz africana;

Que estes territórios conquistaram seu espaço no contexto urbano, apesar das históricas perseguições e discriminação social, e sua permanência se configura como importante referência para valorização da cultura afro-brasileira;

Que o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara foi um dos primeiros terreiros abertos em São Paulo (1962), sendo o primeiro a ser registrado em Cartório como terreiro de Candomblé, por Mãe Manaundê (Julita Lima da Silva), que é personalidade de destaque na história da constituição da religião em São Paulo;

Que o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara é exemplar da modalidade de rito Angola, de tradição bantu, que atraiu parcelas significativas de umbandistas para as fileiras do candomblé a partir dos anos 1960, mas também, porque nele se processaram os inevitáveis diálogos que esta tradição teve de estabelecer com uma modalidade de rito mais tardia em São Paulo, porém vista com mais legitimidade a partir dos anos de 1970, a tradição jeje-nagô, queto ou yorubá;

Que este terreiro contempla os espaços no território que, tradicionalmente, configuram sua cosmografia e arquitetura sagradas utilizadas no culto;

Que o Terreiro conta com atividades culturais e religiosas consolidadas e realiza ciclos de celebrações públicas em homenagens às divindades cultuadas e demais atividades inerentes aos espaços de Candomblé, Resolve:

Artigo 1º – Fica tombado como bem cultural o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, situado na rua Ruiva, 90, nesta Capital.

Artigo 2º – Fica definido como elemento protegido no referido bem:

1 – Perímetro formado pelo lote onde está situado o imóvel (Anexo I).

2 – As áreas do imóvel que se configuram como espaço de culto, conforme planta esquemática (Anexo II): barracão, quarto de assentamentos dos inkises e orixás, cozinha, quarto para iniciações, assentamentos externos e árvores consagradas.

Artigo 3º – Em caso de adaptação das edificações, a futuras exigências de reelaboração de culto, as intervenções devem ser analisadas conforme as interpretações do grupo religioso responsável e [focando] na preservação das representações materiais que conferem ao espaço os significados específicos do Candomblé.

§ 1º – As intervenções nas áreas livres do perímetro de tombamento deverão ser previamente analisadas pelo Condephaat e considerar a premissa estabelecida no caput.

56. *Diário Oficial Poder Executivo*, 21 dez. 2019, seção 1, p. 76.

RESOLUÇÃO SC-36, DE 19-12-2019⁵⁷

Dispõe sobre o tombamento da Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein, situada na rua [sic] dos Amoritas, 629, no Município de Santo André

O Secretário de Cultura e Economia Criativa do Estado São Paulo, nos termos do artigo 1º do Decreto Lei 149, de 15-08-1969, e do Decreto Estadual 13.426, de 16-03-1979, cujos artigos 134 a 149 permanecem em vigor por força do artigo 158 do Decreto 50.941 de 05-07-2006, com nova redação dada ao artigo 137, que foi alterada pelo Decreto 48.137, de 07-10-2003,

Considerando:

As manifestações constantes do Processo Condephaat 81174/18, apreciadas pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat – em Sessão Ordinária de 28-01-2019, Ata 1948, cuja deliberação foi favorável ao tombamento da Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein, situada na rua dos Amoritas, 629, no Município de Santo André, sendo a minuta de Resolução de Tombamento também aprovada por aquele Conselho na mesma sessão;

A inegável participação das religiões de matriz africana na formação da cultura brasileira, em termos de festividades coletivas (carnaval, maracatu, afoxé, festas de largo, congadas), em diversos campos artísticos e estéticos (samba, capoeira, literatura, cinema), nas práticas alimentares (feijoada, acarajé), enfim, na formação de um *ethos* reconhecível como um legado nacional e africano em nossa identidade multiétnica e multicultural;

Que os terreiros de Candomblé, assim como outros territórios tradicionais de matriz africana, historicamente, se configuraram como locais de resistência contra o sistema escravagista e, atualmente, são lugares de sociabilidade, transmissão de conhecimento, preservação de identidade e espaço para manutenção das práticas culturais de matriz africana;

Que estes territórios conquistaram seu espaço no contexto urbano, apesar das históricas perseguições e discriminação social, e sua permanência se configura

como importante referência para valorização da cultura afro-brasileira;

Que a Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein é constituída de práticas e significância singular, uma vez que se trata de uma das poucas casas de jeje-mahin no Estado de São Paulo, sendo seu fundador, Megitó Pai Dancy, parte do processo de constituição do Candomblé em São Paulo;

Que este Terreiro contempla os espaços no território que, tradicionalmente, configuram sua cosmografia e arquitetura sagradas, além da pequena praça defronte ao terreiro, onde são plantadas as ervas utilizadas no culto;

Que o Terreiro conta com atividades culturais e religiosas consolidadas, realizando ciclo de celebrações públicas em homenagens às divindades cultuadas e demais atividades inerentes aos espaços de Candomblé;

Resolve:

Artigo 1º – Fica tombado como bem cultural a Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein, situada na rua dos Amoritas, 629, no Município de Santo André (Anexo I).

Artigo 2º – Ficam definidos como elementos protegidos no referido bem:

1 – Perímetro formado pelo lote onde está situado o imóvel.

2 – Fachada, que guarda similitude com a de outras casas de culto existentes na África e calçada adjacente.

3 – As áreas do imóvel que se configuram como espaço de culto, conforme planta esquemática (Anexo II): barracão, quarto de assentamentos dos voduns e orixás, cozinha, quarto para iniciações, assentamentos externos, árvores consagradas e poço.

4 – A Praça União das Religiões.

Artigo 3º – Em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração de culto, as intervenções devem ser analisadas conforme as interpretações do grupo religioso responsável e [focando] na preservação das representações materiais que conferem ao espaço os significados específicos do Candomblé.

Parágrafo único – Ficam isentas de aprovação as intervenções nas áreas não utilizadas para culto.

Artigo 4º – Considerando a natureza do bem ora tombado, poderá o Condephaat articular-se com outros órgãos com vistas a ações de valorização, difusão e salvaguarda das práticas ali existentes.

57. *Diário Oficial Poder Executivo*, 21 dez. 2019, seção 1, p. 77.

Artigo 5º – Conforme faculta o Decreto 48.137/2003, não fica definida área envoltória para o bem ora tombado.

Artigo 6º – Fica o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat, autorizado a inscrever no Livro do Tombo Histórico, os bens em referência, para os devidos e legais efeitos.



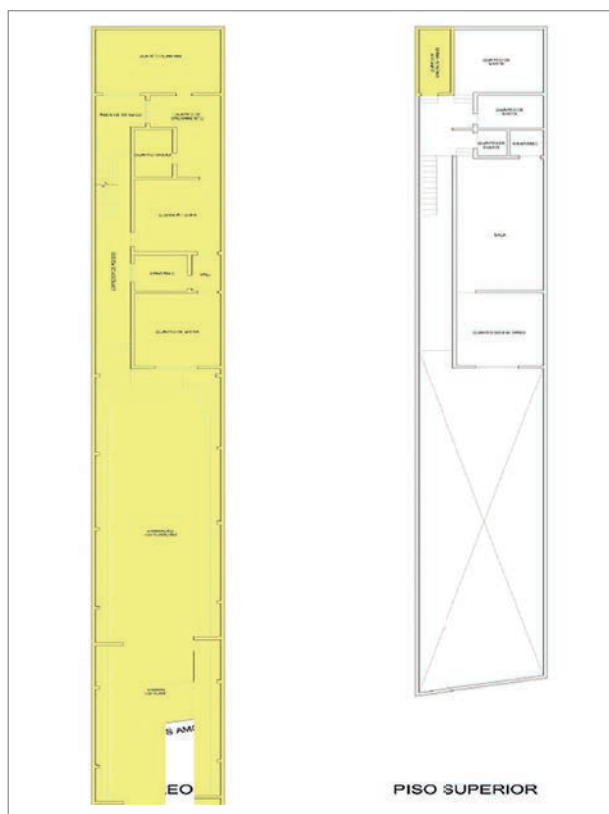
Anexo I – Perímetro de proteção.

Artigo 7º – Constituem partes integrantes desta Resolução os seguintes mapas:

Anexo I: Perímetro de proteção.

Anexo II: Planta esquemática dos elementos protegidos.

Artigo 8º – Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.



Anexo II – Planta esquemática dos elementos protegidos.

RESOLUÇÃO SC-37, DE 19-12-2019⁵⁸

Dispõe sobre o Registro do Santuário Nacional da Umbanda, situada [sic] no Município de Santo André como patrimônio cultural imaterial

O Secretário de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, nos termos do Decreto 57.439/11, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial,

Considerando:

As manifestações constantes do Processo Condephaat 81178/17, apreciadas pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – Condephaat – em Sessão Ordinária de 28-01-2019, Ata 1948, cuja deliberação foi favorável ao registro do Santuário Nacional da Umbanda, no Município de Santo André, sendo a minuta de Resolução também aprovada por aquele Conselho, na mesma sessão;

Que a Umbanda é uma religião que, ao longo de sua história, buscou se firmar como brasileira, trazendo em suas práticas a diversidade cultural paulista, com culto a Orixás e entidades que, reconhecidamente, fazem parte da identidade popular do Estado, como caboclo, preto-velho, baiano, boiadeiros;

Que a Umbanda mantém em seus trabalhos os elementos e práticas culturais de índios e negros, aos quais se juntaram os conceitos do Espiritismo e do Catolicismo, constituindo-se como uma religião considerada genuinamente brasileira;

Que a Umbanda se constitui como forma de manutenção da memória das diversas práticas culturais que, historicamente, fizeram parte das muitas religiões formadas em território brasileiro;

Que o Santuário Nacional da Umbanda se configura como um espaço de referência para as práticas umbandistas, sendo historicamente utilizado para este fim desde a década de 1960, antes mesmo da existência de uma estrutura para tanto;

Que a história de formação e desenvolvimento do Santuário é um importante capítulo da história de formação da Umbanda em São Paulo;

Que o local congrega em seu espaço as práticas de diversos terreiros de Umbanda do Estado de São Paulo em um único lugar;

Que o Santuário conta com diversas estruturas e recursos naturais, que permitem a realização de trabalhos religiosos, oferendas e outros rituais ligados, principalmente, à Umbanda;

Que o Santuário passou por um longo processo de recuperação ambiental e tem sido objeto de cuidados por parte de seus usuários;

A necessidade de articular as práticas culturais e a preservação do meio ambiente; Resolve:

Artigo 1º – Fica registrado como Patrimônio Cultural Imaterial, na modalidade Específico, o Santuário Nacional da Umbanda, localizado na Estrada do Montanhão, no Município de Santo André.

Artigo 2º – Ficam definidos como elementos protegidos no referido bem, nos termos do parágrafo 2º do artigo 1º:

1 – Perímetro do Santuário, conforme descrição (anexo I) e mapa (anexo II);

2 – Áreas de referência para as práticas: Altar de guias: caboclos, pretos-velhos, baianos, ciganos; Reino dos Exus; Vale dos Orixás; Cachoeiras (2); Altar de Oxalá; Pedreira de Xangô; Lagoa de Nanã;

Parágrafo único – As alterações que venham a ser necessárias no local não necessitam de aprovação pelo Condephaat, devendo seguir as interpretações do grupo religioso responsável e na preservação das representações materiais que conferem ao espaço os significados específicos da Umbanda.

Artigo 3º – Em termos de salvaguarda, deverá o Condephaat articular-se com outros órgãos e entidades, incluindo os detentores da prática, com vistas a ações de valorização, difusão e salvaguarda das práticas ali existentes, de forma integrada com a preservação do meio ambiente.

Artigo 4º – Fica o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo autorizado a inscrever no Livro de Registro de Lugar, os bens em referência, para os devidos e legais efeitos.

58. *Diário Oficial Poder Executivo*, 21 dez. 2019, seção 1, p. 78.

Artigo 5º – Constituem partes integrantes desta Resolução:

Anexo I: Descrição do perímetro do Santuário.

Anexo II: Mapa do perímetro.

Anexo III: Planta esquemática, com indicação das áreas de uso ritualístico.

Artigo 6º – Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.

Anexo I – Descrição do perímetro:

Partindo do marco MC004, coordenada plana 7.373.403,7450 m Norte e 345.751,9017 m Leste, deste, segue confrontando com a Estrada do Montanhão confrontando neste trecho, no quadrante Nordeste, seguindo com distância de 84,6287 m e azimute plano de 170°09'16" chega-se ao marco MC005, deste segue, no quadrante Nordeste, seguindo com distância de 100,7785 m e azimute plano de 174°09'34" chega-se ao marco MC006, deste, no quadrante Nordeste, segue com distância de 166,5904 m e azimute plano de 172°58'14" chega-se ao marco MC007, confrontando neste trecho desde o MC004 com a Estrada do Montanhão, deste no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 42,9050 m e azimute plano de 268°51'15" chega-se ao marco MC150, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 27,3738 m e azimute plano de 205°40'50" chega-se ao marco MC150A, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 78,0434 m e azimute plano de 209°03'18" chega-se ao marco MC151, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 73,0007 m e azimute plano de 201°06'57" chega-se ao marco MC152, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 19,0316 m e azimute plano de 261°15'27" chega-se ao marco MC153A, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 22,3559 m e azimute plano de 261°08'57" chega-se ao marco MC153, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 51,7820 m e azimute plano de 320°51'49" chega-se ao marco MC154, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 24,0187 m e azimute plano de 272°15'31" chega-se ao marco MC154A, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 34,5201 m e azimute plano de 272°26'34" chega-se ao marco MC155, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 40,1327 m e azimute plano de 245°56'36" chega-se ao marco MC155A, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 46,3231 m e azimute plano de 244°59'54" chega-se ao marco MC155B, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 39,5900 m e azimute plano de 248°39'44" chega-se ao marco MC155C, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 54,8001 m e azimute plano de 245°15'27" chega-se ao marco MC156, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 49,9435 m e azimute plano de 241°23'46" chega-se ao marco MC156A, deste, no quadrante Sudeste, seguindo

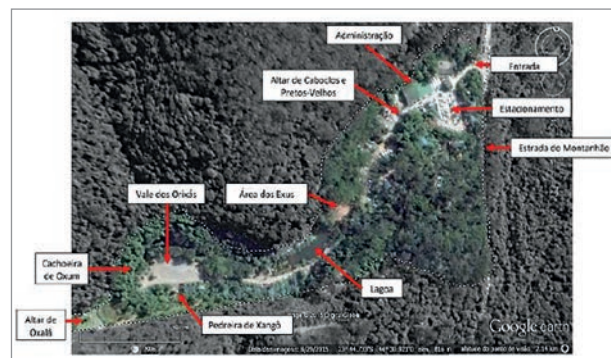
com distância de 59,0397 m e azimute plano de 240°47'28" chega-se ao marco MC156B, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 43,6298 m e azimute plano de 238°56'56" chega-se ao marco MC157, deste, no quadrante Nordeste, seguindo com distância de 57,6788 m e azimute plano de 175°51'05" chega-se ao marco MC158, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 29,6468 m e azimute plano de 232°36'46" chega-se ao marco MC158A, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 48,5279 m e azimute plano de 234°42'33" chega-se ao marco MC159, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 42,5435 m e azimute plano de 296°16'39" chega-se ao marco MC159A, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 50,7026 m e azimute plano de 290°22'57" chega-se ao marco MC160, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 62,0178 m e azimute plano de 262°34'23" chega-se ao marco MC160A, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 30,5764 m e azimute plano de 247°02'42" chega-se ao marco MC161, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 39,6274 m e azimute plano de 246°32'35" chega-se ao marco MC161A, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 47,1534 m e azimute plano de 246°24'23" chega-se ao marco MC162, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 58,2862 m e azimute plano de 212°52'05" chega-se ao marco MC163A, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 21,8117 m e azimute plano de 212°02'37" chega-se ao marco MC163, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 34,9281 m e azimute plano de 287°15'11" chega-se ao marco MC164, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 63,2451 m e azimute plano de 287°06'44" chega-se ao marco MC165, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 30,2527 m e azimute plano de 313°50'55" chega-se ao marco MC166, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 53,7354 m e azimute plano de 313°43'33" chega-se ao marco MC167, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 58,8608 m e azimute plano de 264°25'08" chega-se ao marco MC168, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 44,3473 m e azimute plano de 318°06'54" chega-se ao marco MC169, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 29,9721 m e azimute plano de 307°15'42" chega-se ao marco MC170, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 42,6265 m e azimute plano de 242°37'26" chega-se ao marco MC171, deste, no quadrante Sudeste, seguindo com distância de 48,8850 m e azimute plano de 242°40'54" chega-se ao marco MC172, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 36,0574 m e azimute plano de 275°04'10" chega-se ao marco MC173, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 31,7910 m e azimute plano de 304°36'53" chega-se ao marco MC174, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 49,4416 m e azimute plano de 312°19'21" chega-se ao marco MC175, deste, no qua-

drante Sudoeste, seguindo com distância de 54,4551 m e azimute plano de $290^{\circ}11'17''$ chega-se ao marco Mc176, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 40,9775 m e azimute plano de $289^{\circ}18'00''$ chega-se ao marco Mc177, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 49,0138 m e azimute plano de $287^{\circ}37'02''$ chega-se ao marco Mc178, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 60,0470 m e azimute plano de $9^{\circ}53'49''$ chega-se ao marco Mc179, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 62,5971 m e azimute plano de $9^{\circ}02'37''$ chega-se ao marco Mc180, deste, no quadrante Sudoeste, seguindo com distância de 46,9587 m e azimute plano de $357^{\circ}51'43''$ chega-se ao marco Mc181, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 62,9963 m e azimute plano de $50^{\circ}12'49''$ chega-se ao marco Mc182, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 53,7282 m e azimute plano de $39^{\circ}19'17''$ chega-se ao marco Mc183, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 99,4132 m e azimute plano de $49^{\circ}23'14''$ chega-se ao marco Mc307, deste, no quadrante Nordeste, seguindo com distância de 75,3337 m e azimute plano de $100^{\circ}05'40''$ chega-se ao marco Mc184, deste, no quadrante Nordeste, seguindo com distância de 109,5787 m e azimute plano de $105^{\circ}54'54''$ chega-se ao marco Mc185, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 75,8459 m e azimute plano de

$85^{\circ}02'36''$ chega-se ao marco Mc186, deste, no quadrante Nordeste, seguindo com distância de 57,1044 m e azimute plano de $109^{\circ}08'25''$ chega-se ao marco Mc187, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 45,5324 m e azimute plano de $83^{\circ}55'40''$ chega-se ao marco Mc188, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 82,8451 m e azimute plano de $73^{\circ}51'26''$ chega-se ao marco Mc189, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 64,9841 m e azimute plano de $82^{\circ}03'36''$ chega-se ao marco Mc190, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 126,0067 m e azimute plano de $61^{\circ}38'59''$ chega-se ao marco Mc000, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 107,5552 m e azimute plano de $29^{\circ}15'17''$ chega-se ao marco Mc001, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 147,8837 m e azimute plano de $17^{\circ}11'17''$ chega-se ao marco Mc002, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 62,5137 m e azimute plano de $80^{\circ}19'27''$ chega-se ao marco Mc003, confrontando neste trecho com o Município de São Bernardo do Campo, deste, no quadrante Noroeste, seguindo com distância de 500,9221 m e azimute plano de $87^{\circ}51'56''$ chega-se ao marco Mc004, confrontando neste trecho com o Parque do Pedroso, ponto inicial da descrição deste perímetro, perfazendo uma área de 645.437,281 m² e perímetro de 4.057,4958 m.



Anexo II – Mapa do perímetro.



Anexo III – Planta esquemática, com indicação das áreas de uso ritualístico.

Ano ⁶⁰	Nome do Bem	Cidade	Órgão/Esfera	T/R ⁶¹
2013	Ilê Alaketu Aşé Ayrá	São Bernardo do Campo	Compahc ⁷⁵ Municipal	T/R
2019			Condephaat ⁷⁶ Estadual	
2016	Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà	São Bernardo do Campo	Compahc ⁷⁷ Municipal	T
2019			Condephaat ⁷⁸ Estadual	
2019	Terreiro de Candomblé Santa Bárbara	São Paulo	Condephaat ⁷⁹ Estadual	
2019	Ilê Afro-Brasileiro Odé Lorecy	Embu das Artes	Condephaat ⁸⁰ Estadual	
2019	Santuário Nacional da Umbanda	Santo André	Condephaat ⁸¹ Estadual	R

75. Processo SB 50.346/2014-04 com tombamento e registro em 2013. Fonte: <https://www.abcdabc.com.br/sao-bernardo/noticia/terreiro-sao-bernardo-patrimonio-cultural-21243>.

76. Processos n. 01214/16 e 81177/18. Resolução SC-32, de 19/12/2019 publicada no DOE em 21 dez. 2019.

77. Processo SB 040419/2016-97 publicado em Notícias do Município, edição 1910, de 2 dez. 2016, p. 22.

78. Processos n. 01223/17 e 81178/18. Resolução SC-33, de 19/12/2019, publicada no DOE em 21 dez. 2019.

79. Processos n. 01162/14 e 81175/18. Resolução SC-35, de 19/12/2019, publicada no DOE em 21 dez. 2019.

80. Processos n. 01163/14 e 81176/18. Resolução SC-34, de 19/12/2019, publicada no DOE em 21 dez. 2019.

81. Processos n. 01227/17 e 81179/18. Resolução SC-37, de 19/12/2019, publicada no DOE em 21 dez. 2019.

ANEXO 9.3 – BENS AFRO-BRASILEIROS E TERREIROS PATRIMONIALIZADOS NO BRASIL

Ano	Nome do Bem	Cidade	Órgão/Esfera ⁸²	T/R
Bens em Geral				
1938	Museu de Magia Negra: acervo	Rio de Janeiro/RJ	Iphan ⁸³ Federal	T
1986	Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares)	União dos Palmares/AL	Iphan Federal	
1987	Pedra do Sal	Rio de Janeiro/RJ	Inepac ⁸⁴ Estadual	
2004	Samba de Roda do Recôncavo da Bahia	Cidades do Recôncavo/BA	Iphan Federal	R
2005	Ofício de Baiana de Acarajé	BA/RJ/PE/DF/SP	Iphan Federal	
2005	Jongo do Sudeste	RJ/SP/ES/ MG	Iphan Federal	
2007	Tambor de Crioula	MA	Iphan Federal	
2007	Matrizes do Samba no Rio de Janeiro	RJ	Iphan Federal	
2008	Ofício dos Mestres de Capoeira	Brasil	Iphan Federal	
2008	Roda de Capoeira	Brasil	Iphan Federal	
2008	Festa do Congado	Uberlândia/MG	SMC ⁸⁵ Municipal	
2010	Complexo Cultural do Bumba Meu Boi	MA	Iphan Federal	R
2010	Reinado de Nossa Senhora do Rosário	Betim/MG	Funarbe ⁸⁶ Municipal	

Ano	Nome do Bem	Cidade	Órgão/Esfera ⁸²	T/R
2013	Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte	Chapada do Norte/MG	Ilepha ⁸⁷ Estadual	R
2013	Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim	BA	Iphan Federal	
2014	Comunidade dos Arturos	Contagem/MG	Ilepha Estadual	
2014	Maracatu Nação	PE	Iphan Federal	R
2014	Maracatu Baque Solto	PE	Iphan Federal	
2014	Cavalo Marinho	PE	Iphan Federal	
2014	Carimbó	PA	Iphan Federal	T
2016	Caboclinho	PE	Iphan Federal	
2017	As Folias de Minas	MG	Ilepha Estadual	
2017	Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário	São Domingos do Prata/MG	CMPC ⁸⁸ Municipal	R
2018	Sítio Arqueológico do Caís do Valongo	Rio de Janeiro/RJ	Inepac ⁸⁹ Estadual	
2018	Sistema Agrícola Tradicional do Vale do Ribeira	SP	Iphan Federal	
2018	Complexo Cultural do Boi Bumbá do Médio Amazonas e Parintins	AM	Iphan Federal	R
2018	Marabaixo	AP	Iphan Federal	

82. As informações sobre bens afro-brasileiros patrimonializados em nível municipal em geral não estão disponibilizadas on-line, o que dificultou sua coleta e resulta numa provável subnotificação nessa tabela.

83. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

84. Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro.

85. Secretaria Municipal de Cultura de Uberlândia.

86. Fundação Artístico-Cultural de Betim.

87. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais.

88. Conselho Municipal do Patrimônio Cultural de São Domingos da Prata.

89. Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do Estado do Rio de Janeiro.

Ano	Nome do Bem	Cidade	Órgão/Esfera ⁸²	T/R
Terreiros				
1985	Sítio de Pai Adão – Terreiro Obá Ogunté	Recife/PE	Fundarpe ⁹⁰ Estadual	T
2018			Iphan Federal	
1986	Casa Branca do Engenho Velho	Salvador/BA	Iphan Federal	
1986	Casa de Nagô	São Luís/MA	Sectur ⁹¹ Estadual	
1988	Terreiro Filhos de Obá	Laranjeiras/ SE	Secult ⁹² Estadual	
1990	Aşé Ilê Obá	São Paulo/SP	Condephaat ⁹³ Estadual	
1992			Compresp ⁹⁴ Municipal	
1995	Terreiro Ilê Wopo Olojukan	Belo Horizonte/MG	Cdpcm ⁹⁵ Municipal	
2000	Ilê Aşé Opô Afonjá	Salvador/BA	Iphan Federal	
2002	Terreiro Ilê Aché Ibá Ogum	Salvador/BA	Ipac ⁹⁶ Estadual	
2004	Terreiro do Alaketo – Ilê Maroíá Láji	Salvador/BA	Iphan Federal	T/R
2004	Terreiro São Jorge Filho da Gomeia	Lauro de Freitas/BA	Ipac Estadual	
2004	Terreiro Pilão de Prata – Ilê Odô Ogê	Salvador/BA	Ipac Estadual	
2004	Ilê Aşé Oxumaré	Salvador/BA	Ipac Estadual	
2014			Iphan Federal	
2005	Ilê Aşé Omim Iyá Yamassê – Gantois	Salvador/BA	Iphan Federal	

Ano	Nome do Bem	Cidade	Órgão/Esfera ⁸²	T/R
2005	Casa das Minas – Querebentan de Zomadonu	São Luís/MA	Iphan Federal Sectur	T
2005	Inzo Manzo Bandukenké – Bate Folha	Salvador/BA	Iphan Federal	
2005	Ilê Aşé Ajagunã	Lauro de Freitas/BA	Ipac Estadual	
2005	Ilê Aşé Opô Aganju	Lauro de Freitas/BA	Ipac Estadual	
2005	Ilê Aşé Alabaxê	Maragojipe/ BA	Ipac Estadual	
2006	Terreiro Manso Kilembekweta Lemba Furamam – Terreiro de Jauá	Camaçari/BA	Ipac Estadual	
2006	Terreiro Rumpame Ayono Runtólogi	Cachoeira/BA	Ipac Estadual	
2006	Terreiro Ilê Aşé Kalé Bokum	Salvador/BA	Ipac Estadual	
2019			FGM ⁹⁷ Municipal	
2007	Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein	Santo André/SP	Comde- phaapasa ⁹⁸ Municipal	T
2019			Condephaat Estadual	
2007	Terreiro Mokambo Onzo Nguzzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo	Salvador/BA	Ipac Estadual	
2007	Terreiro Santa Bárbara – Ilê Aşé Oyá Meguê – Portão do Gelo	Olinda/PE	SMC ⁹⁹ Municipal	
2009	Terreiro Tumba Junsara	Salvador/BA	Ipac Estadual	
2018			Iphan Federal	

90. Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco.

91. Secretaria de Turismo do Estado do Maranhão.

92. Secretaria de Cultura do Município de Laranjeira.

93. Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo.

94. Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo.

95. Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte.

96. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia.

97. Fundação Gregório de Mattos.

98. Conselho Municipal de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arquitetônico-Urbanístico e Paisagístico de Santo André.

99. Secretaria Municipal de Cultura de Olinda.

Ano	Nome do Bem	Cidade	Órgão/Esfera ⁸²	T/R
2009	Sítio do Acais	Alhandra/PB	IPHAEP ¹⁰⁰ Estadual	T
2009	Candomblé Patrimônio Imaterial do Estado RJ	Várias/RJ	Lei n. 5.506/2009 Estadual	R
2010	Terreiro de Mina Dois Irmãos	Belém/PA	Dphac / Secult ¹⁰¹ Estadual	T
2013	Ilê Assipá	Salvador/BA	Ipac Estadual	
2013	Ilê Alaketu Aşé Ayrá	São Bernardo do Campo/SP	Compahc ¹⁰² Municipal	T/R
2019			Condephaat Estadual	T
2014	Terreiro Raiz de Ayrá	São Félix/BA	Ipac Estadual	
2014	Terreiro Ilê Aşé Ogunjá	São Félix/BA	Ipac Estadual	
2014	Terreiro Lobanekun Filho	Cachoeira/BA	Ipac Estadual	
2014	Terreiro Lobanekun	Cachoeira/BA	Ipac Estadual	
2014	Terreiro Ogodô Dey	Cachoeira/BA	Ipac Estadual	R
2014	Terreiro Asepó Eran Opè Oluwá (Viva Deus)	Cachoeira/BA	Ipac Estadual	
2014	Terreiro Aganjú Didê (Ici Mimó)	Cachoeira/BA	Ipac Estadual	
2014	Terreiro Inzo Incossi Mucumbe	Cachoeira/BA	Ipac Estadual	
2014	Terreiro Ilê Aşé Itaylê	Cachoeira/BA	Ipac Estadual	

Ano	Nome do Bem	Cidade	Órgão/Esfera ⁸²	T/R
2015	Zogbodo Male Bogun Seja Hundé – Roça do Ventura	Cachoeira/BA	Iphan Federal	
2015	Omo Ilê Agbôula	Itaparica/BA	Iphan Federal	
2016	Terreiro de Candomblé Ilê Aşé Opô Afônjá	São João de Meriti/RJ	Inepac Estadual	T
2016	Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe	Salvador/BA	FGM Municipal	
2016	Ilê Olá Omi Aşé Opô Aràkà	São Bernardo do Campo/SP	Compach	
2019			Condephaat Estadual	
2016	Terreiro Unzó Tatêto Lembá	Camaçari/BA	SMC ¹⁰³ Municipal	
2016	Umbanda Patrimônio Imaterial da cidade do Rio de Janeiro	Rio de Janeiro/RJ	Decreto n. 42.557/2016 Municipal	R
2017	Pedra de Xangô	Salvador/BA	FGM Municipal	
2018	Comunidade Manzo Ngunzo Kaiango	Belo Horizonte/MG	IEPHA Estadual	
2019	Terreiro do Egito	São Luís/MA	Lei n. 10.514/2016 Estadual	T
2019	Terreiro de Candomblé Santa Bárbara	São Paulo/SP	Condephaat Estadual	
2019	Ilê Afro-brasileiro Odê Lorecy	Embu das Artes/SP	Condephaat Estadual	
2019	Santuário Nacional da Umbanda	Santo André/SP	Condephaat Estadual	R
2019	Bembé do Mercado	Santo Amaro/BA	Iphan Federal	

100. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba.

101. Diretoria de Patrimônio da Secretaria de Estado de Cultura / Secretaria da Cultura do Pará.

102. Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural de São Bernardo do Campo.

103. Secretaria Municipal de Cultura de Camaçari.

ANEXO 9.4 – EVENTOS E MARCOS LEGAIS RELATIVOS ÀS POPULAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS¹⁰⁴

Ano	Evento/Marco Legal	Mais Informações
1937	Lei Federal n. 378 de 13/01/1937	Cria o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan).
1937	Decreto-lei n. 25 de 30/11/1937	Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. [“Art. 1º Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. § 1º Os bens a que se refere o presente artigo só serão considerados parte integrante do patrimônio histórico o[u] artístico nacional, depois de inscritos separada ou agrupadamente num dos quatro Livros do Tombo, de que trata o art. 4º desta lei...”].
1968	Lei Estadual n. 10.247 de 22/10/1968	Cria o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico e Artístico (Condephaat).
1979	Decreto Estadual 13.426 de 16/03/1979	Cria a Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo.
1982	Criação da Assessoria para Assuntos Afro-brasileiros da Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo	Criada no governo de André Franco Montoro, teve como primeiro coordenador Ari Cândido Fernandes, entre 1982 e 1986, e em seguida, Thereza Santos, de 1986 a 2002. Transformou-se na Assessoria de Cultura para Gêneros e Etnias (ACGE), da Secretaria de Estado da Cultura.
1985	Decreto Federal n. 91.144 de 15/03/1985	Cria o Ministério da Cultura.
1988	Artigos 215 e 216 da Constituição Federal	Refere ao patrimônio material e imaterial. [“Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º – O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional...”] [“Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira...”].
1988	Lei Federal n. 7.668 de 22/08/1988	Cria a Fundação Cultural Palmares.
1989	Lei Federal n. 7.716 de 05/01/1989	Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.
1995	Marcha Zumbi dos Palmares	Em alusão aos 300 anos da morte de Zumbi, a marcha foi idealizada pelo movimento negro brasileiro.
2000	Decreto Federal n. 3.551/2000	Criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) aos cuidados do Iphan e instituiu, no mesmo órgão, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC).
2001	III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas	Ocorrida entre 31 de agosto e 8 de setembro de 2001, em Durban – África do Sul.
2003	Lei Federal n. 10.639 de 09/01/2003; e n. 11.645 de 10/03/2008	Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que, por sua vez, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.
2003	Medida Provisória n. 111, de 21/03/2003, convertida na Lei n. 10.678, de 23/05/2003	Criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR-PR).
2003	Decreto Federal n. 4.886 de 20/11/2003	Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial – PNPIR e dá outras providências.

104. A cronologia destaca marcos legais e eventos em nível federal e no estado de São Paulo relacionados principalmente à cultura afro-brasileira e seus patrimônios.

Ano	Evento/Marco Legal	Mais Informações
2003	Decreto Federal n. 4.887, de 20/11/2003	Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.
2004	Decreto Federal n. 5.051/2004	Regulamenta a Convenção nº 169 da OIT, de 07 de junho de 1989.
2006	Decreto Legislativo n. 485/2006	Aprova o texto da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, celebrada em Paris, em 20 de outubro de 2005.
2007	Decreto Federal n. 6.040/2007	Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.
2010	Lei Federal n. 12.288 de 20/07/2010	Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989; n. 9.029, de 13 de abril de 1995; n. 7.347, de 24 de julho de 1985; e n. 10.778, de 24 de novembro de 2003.
2010	Decreto Federal n. 7.387 de 9/12/2010	Estabelece o Inventário Nacional da Diversidade Linguística – visa reconhecer e valorizar as línguas portadoras de referências à identidade, ação e memória dos grupos formadores da sociedade brasileira.
2011	Decreto Estadual n. 57.439/11	Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem Patrimônio Cultural do Estado de São Paulo, cria o Programa Estadual do Patrimônio Imaterial e dá providências correlatas.
2011	Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro	Realizada de 28 a 30 de novembro de 2011 em São Luís, Maranhão, sob a coordenação da Secretaria da Cidadania Cultural (scc/MinC), foi o primeiro encontro nacional organizado pelo Governo Federal a reunir lideranças dos povos tradicionais de matriz africana de todos os estados do Brasil.
2012	Colegiado Setorial de Cultura Afro-Brasileira do Conselho Nacional de Políticas Culturais do Ministério da Cultura (2012-2014)	Posse do primeiro colegiado setorial nacional dedicado às culturas afro-brasileiras.
2013	Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)	Coordenado pela SEPIR-PR e que agrega os Ministérios do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Meio Ambiente, Saúde, Educação, Cultura, Planejamento, Orçamento e Gestão, Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, Fundação Cultural Palmares, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa).
2013	Portaria Iphan n. 489/2013	Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT).
2013	Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana	Realizada nos dias 4 e 5 de julho de 2013 em Brasília-DF como preparatório para a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir). Reuniu pela primeira vez mais de 300 lideranças tradicionais de matriz africana do Brasil.
2014	1º Prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana	Coordenado pelo Iphan, foi o primeiro prêmio criado especificamente para ações dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana no Brasil.
2014	Plano Setorial para Cultura Afro-Brasileira	Coordenado pela FCP/MinC e pelo Colegiado Setorial de Cultura Afro-Brasileira, trata-se do primeiro plano nacional dedicado ao tema.
2018	Grupo de Trabalho (GT) Territórios tradicionais de matriz africana tombados em São Paulo	Criado no dia 2 de fevereiro de 2018 na Sede da Superintendência do Iphan, em São Paulo, com representantes dos territórios tradicionais de matriz africana, Condephaat e Iphan.
2018	Seminário Territórios Tradicionais de Matriz Africana Patrimonializados em São Paulo	Realizado no dia 10 de outubro de 2018 na sede da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, com a presença das lideranças de todos os terreiros tombados, comunidade religiosa, técnicos dos órgãos de patrimônio, acadêmicos e pesquisadores.



1



2



3



4

Visitas técnicas do Condephaat (2017):

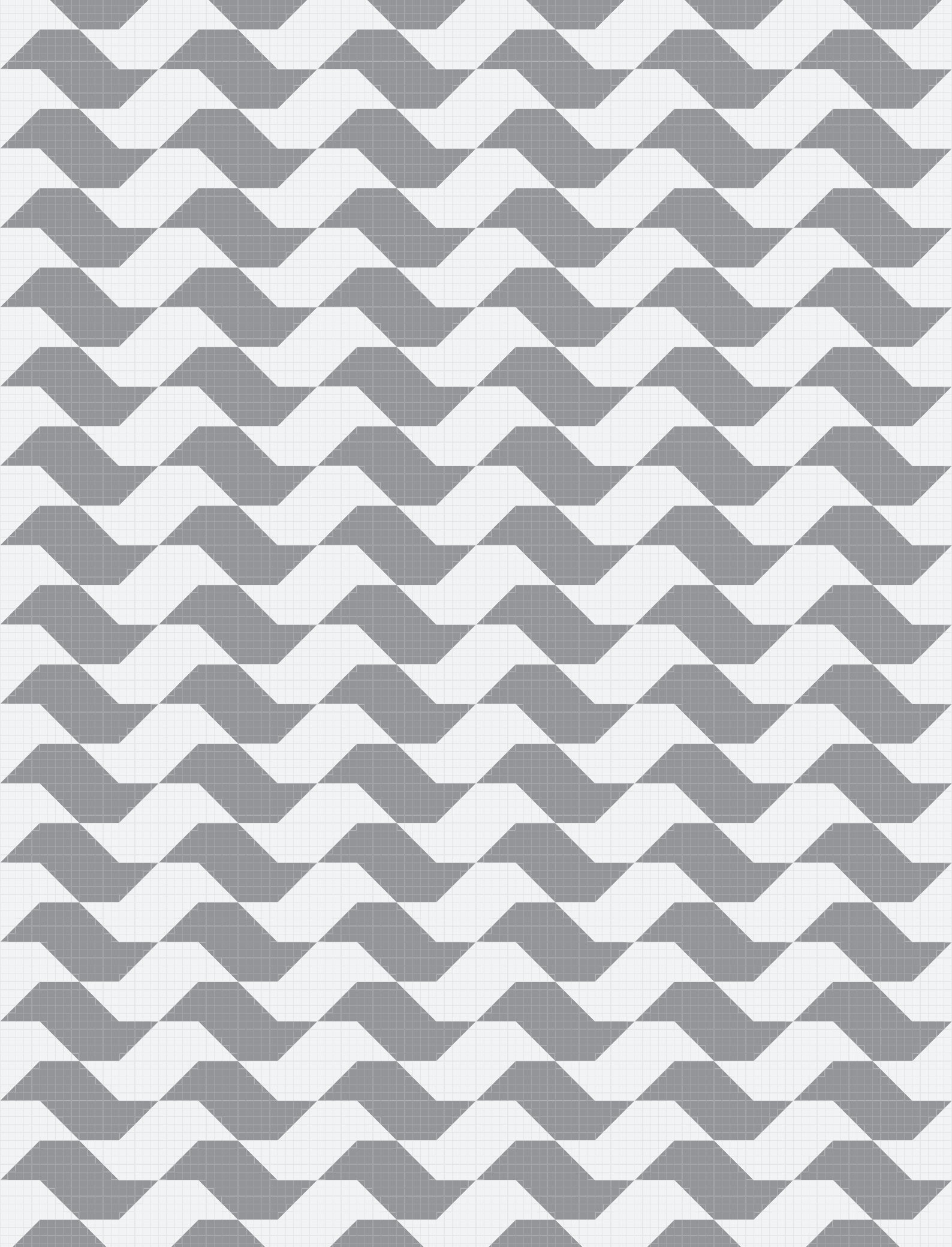
1. Terreiro de Santa Bárbara;
2. Santuário Nacional da Umbanda;
3. Axé Batistini;
4. Ilê Afro-Brasileiro Odé Lorecy.



Visitas técnicas do Condephaat (2017):

5. Ilê Olá;
6. Casa de Culto Dambala Bessein.
7. Reunião do GT no Iphan em São Paulo.
8. Reunião do GT no Condephaat.
9. Oitiva no Condephaat.
10. Seminário com lideranças tradicionais, pesquisadores e técnicos dos órgãos de patrimonialização na Secretaria Municipal de Cultura.

Créditos: Acervo do GT (1, 6, 7); Vagner Gonçalves (2, 3, 5); Adda Alessandra Piva Ungaretti (4); Pedro Neto (8, 9); Eduardo Cancissu (10).



CONCLUSÃO

A ARQUITETURA VIVA DO MUNDO: O TERREIRO COMO EPICENTRO



Só em casos especiais é permitida a entrada [no comé ou peji da Casa das Minas], sendo a pessoa sempre acompanhada por Andreza Maria que ao transportar a porta, lhe vai dizendo ritualmente: “Entra, como entrei, bebe, como bebi, sai, como sai”. As velhas ou mães, de antigamente, lembrou-me Andreza Maria, diziam estas palavras: “Eu quero beber água, minha garganta está em tuas mãos”. E com estas palavras queriam significar, os que ali entravam, as suas intenções pacíficas, a sua fé, a sua confiança¹.

O terreiro, essa “forma social negro-brasileira”, para utilizar uma feliz expressão de Muniz Sodré², é talvez a instituição mais representativa da presença e permanência das civilizações negras transatlânticas originadas da diáspora africana nas Américas.

Também chamado de ilê, egbe, kue, inzo, roça, abaça, axé ou simplesmente “casa”, nele preferencialmente se elabora uma visão de mundo que não se limita aos seus muros.

Do ponto de vista da teogonia, as divindades ali cultuadas em seus assentamentos de pedras, jarros e ferros estão simultaneamente ali e em outros “lugares”, como nos indivíduos, matas, lagos, montanhas, cachoeiras, mar, raios, ventos, pântanos, arco-íris, embocaduras dos rios, enfim, em pontos próximos ou distantes com os quais o terreiro se articula numa rede alargada de natureza englobante. Nesse sentido, o terreiro apresenta porosidades espaciais, temporais, míticas e sociais.

O mariô, cortina de fios de folha de palmeira desfiada que os terreiros exibem nos batentes superiores de suas passagens (portas e janelas), é uma boa metáfora dessa porosidade, desse espaço conjugado em vários pla-

nos. Ao mesmo tempo em que o artefato assinala a entrada em ou saída de um espaço referenciado, exigindo que nos inclinemos em direção ao solo, ele é um elemento vazado, assinalando o fluxo entre o dentro e o fora, o superior e o inferior, o mundo recolhido e o mundo expandido. Os terreiros, embora não precisando de templos especiais para suas instalações, caracterizam-se por incorporarem em sua lógica de divisão do espaço físico inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano, ao mistério ou ao segredo, e principalmente, ao poder religioso. Aliás, essas próprias dicotomias se dissolvem na experiência da comunidade em relação ao território. Isso porque nele os espaços e os objetos são vistos como *loci* de axé, da força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida. Considera-se o terreiro como um ser vivo ao qual se deve, de tempos em tempos, homenagear com rituais e sacrifícios apropriados – chamados de “dar de comer” ao ariaxé (ponto central do barracão localizado no chão) ou à cumeeira (ponto localizado no teto, em geral acima do ariaxé). As instalações, assim sacralizadas, são tidas como extensões do axé do orixá patrono do terreiro³. Da mesma forma, o adepto, ao se iniciar, tem o axé plantado no topo de sua cabeça (ori) representado na forma de uma amálgama cônica, o oxu. Seu corpo, nesse caso, torna-se uma equivalência territorial do território coletivo que o corpo do terreiro representa. E o terreiro, por meio do ariaxé, conecta os mundos visíveis e invisíveis. A centralidade da cabeça, conjugada com a do terreiro, e desse com a do mundo, indica os vários níveis em que a vida se expande numa espiral concêntrica. Como se vê, a “materialidade” do espaço físico, objetos, corpos e edificações não se expressa senão por sua imaterialidade imanente. Aliás, nessa concepção, dicotomias como forma e conteúdo, matéria e espírito, corpo e alma não se aplicam, pois há uma percepção de um contínuo que

1. PEREIRA, 1979, p. 29.

2. SODRÉ, 1988.

3. SILVA, 1995, p. 174.

liga a versão visível das coisas com a versão invisível delas. Uma pedra branca e arredondada do orixá Oxalá e uma pedra avermelhada e disforme do orixá Exu possuem em sua forma uma imanência das divindades que podem nelas se expressar como seres visíveis⁴. As pedras e as divindades são versões umas das outras.

O tempo no terreiro é também de outra ordem. Ele possui uma dimensão qualitativa, muito mais que quantitativa. Corpos que vêm da rua, ao entrarem, devem aguardar o tempo de “esfriarem” antes de tocar nas pessoas e objetos. As comidas-ofereidas têm o seu tempo de cozimento estabelecido pelo fogo, mas sobretudo pelo cozimento do próprio tempo, que determina quando e como devem ser servidas. Frutas, líquidos, carnes, sejam levados ao fogo ou não, muitas vezes permanecem sobre os assentamentos até que a passagem do cru para o cozido se realize pela ação do tempo que gera o axé (energia). Ao contrário da concepção usual, o poder e o cheiro que dele exala indicam positivamente a passagem do tempo, visto como transformação contínua. Vida e morte, saúde e doença, nascimento, amadurecimento e definhamento se sucedem em círculos. Por isso, festas, iniciações, ritos e celebrações são cíclicos, e o tempo de sua realização, embora possa ser medido por horas, dias e anos, não é reduzível a esses paradigmas. Um iniciado precisa ter sete anos de iniciação para dar sua obrigação de senioridade e se tornar um ebomi (irmão mais velho), mas essa condição temporal só é válida se ele realizou as obrigações anteriores de um e três anos. O tempo transcorrido no relógio e marcado pelo calendário só é válido se puder ser contabilizado em função das requalificações que a força e a ação dos ritos impõem às coisas e pessoas.

Essa porosidade também se estende às cosmologias que nos terreiros se formaram a partir do encontro e confronto entre as religiosidades dos povos europeus, dos diversos grupos étnicos africanos e das comunidades indígenas locais. Um complexo sistema de aproximações, sobreposições e equivalências permitiu a criação de sofisticadas mitologias e práticas rituais cuja polissemia dos elementos simbólicos, de âmbito transcontinental, continua sendo um dos maiores legados das populações afrodescendentes nas Américas.

O terreiro foi, sobretudo, um lugar de acolhimento, apesar da violência da escravidão que desumanizou pessoas, sequestrou mulheres, confiscou o direito à liberdade, estigmatizou e inferiorizou gerações por sua condição racial e levou, por fim, à morte de milhões. Nesse lugar, diferentes grupos étnicos africanos formaram novos agrupamentos familiares baseados no parentesco religioso que reintroduziu as pessoas, independentemente de suas origens locais ou étnicas, numa rede de pertencimento social, irmandade, reconhecimento e ajuda mútuos. Isso implicou compartilhar ancestrais de origem familiar e universalizar deuses, respondendo com solidariedade social ao mundo desagregador existente ao redor. Vale ressaltar que essa solidariedade e esse acolhimento se estenderam aos próprios brancos que desejaram participar dessa rede como clientes ou adeptos⁵.

Outra importante característica dos terreiros é o sistema amplo de referências que faz deles vetores de produção de bens culturais e valores identitários inclusive em nível nacional. Esse sistema engloba um léxico de palavras de origem étnica (banto, iorubá, fon-ewe etc.) utilizadas em cantigas, rezas, invocações, saudações e na identificação de divindades, pessoas, objetos litúrgicos, cargos, hierarquias etc. Engloba conhecimentos culinários utilizados na escolha de ingredientes e nas técnicas de preparação de oferendas rituais, os quais não se limitaram ao terreiro e se tornaram elementos da culinária nacional. Envolve repertórios musicais e coreográficos utilizados nas louvações aos deuses que se estenderam a outras instituições, como cordões carnavalescos e escolas de samba, maracatus e afoxés, jongo, entre tantas outras, além de marcar a constituição da música popular brasileira em seus ritmos e danças, como o samba.

Diante desses legados linguísticos, religiosos, culinários, festivos, sonoros, coreográficos, literários, filosóficos, técnicos, humanísticos, entre outros, é possível

4. SILVA, 2020.

5. De certa forma, essa “porosidade” defendida aqui questiona certas concepções de Roger Bastide como o “princípio de corte”, postulado como mecanismo de superação da suposta contradição entre a vida dentro e fora do terreiro, ou a concepção do terreiro como pequeno “pedaço da África” no Brasil e do candomblé como “religião em conversa” (Bastide, 1978, p. 985). Tais definições ressaltam fronteiras e imobilismos que não são características da dinâmica da vida social dos terreiros.

pensar no terreiro como um dos primeiros lugares de produção de uma perspectiva de encontro e mediação elaborada pelas camadas populares, na qual a diversidade e a unidade estavam postas desde o início como elementos necessários para a formação de uma sociedade ou de uma “nação”. Por esse termo, aliás, os agrupamentos de terreiros que compartilham certas tradições comuns até hoje se autoidentificam. Essa encruzilhada de destinos, que se iniciou nos navios de transporte dos africanos para as Américas e se tornou a primeira (e terrível) experiência coletiva “metaétnica”, fazendo dos diferentes grupos africanos “malungos” entre si – isto é, “companheiros” de mesmo barco –, parece ter ancorado no terreiro, inclusive com o uso metafórico da palavra “barco” para indicar os companheiros de um grupo de iniciação que se tornam “irmãos”. O terreiro refaz, assim, a experiência inicial de desterritorialização, perda dos laços familiares e desumanização, produzindo sua própria forma de sociabilidade porosa e integrativa que se verifica em sua população de adeptos constituída por pessoas pertencentes a diferentes grupos étnico-raciais, estratos socioeconômicos e orientações sexuais. E isso não é pouco considerando a sociedade que o envolve: ainda fortemente marcada pela desigualdade social, pelo racismo e pela homofobia.

A importância dos terreiros para a vida nacional contrasta, porém, com a pouca visibilidade que possuem quando avaliamos seu reconhecimento pelos órgãos de patrimonialização nos vários níveis da administração federativa do Brasil. De fato, os terreiros nunca precisaram do Estado para sobreviver; ao contrário, conseguiram se manter durante séculos enfrentando a repressão e perseguição promovidas pelo próprio Estado e inúmeras outras instituições. O reconhecimento e a salvaguarda pleiteados agora se inserem, assim, numa pauta mais ampla de luta por reparações e políticas públicas voltadas para as populações afro-brasileiras e seus bens culturais.

Nesta publicação, procuramos, por meio dos laudos antropológicos, registrar a complexa produção histórica, simbólica e política das comunidades retratadas e sua ação junto ao estado de São Paulo pelo direito a preservação e reconhecimento. Essas comunidades foram vistas em seus méritos próprios, mas também como exemplares de inúmeras outras que constituem o campo religioso afro-brasileiro em São Paulo.

Como vimos, além da luta pela cidadania cultural, a patrimonialização, na visão das comunidades, pode ajudar a enfrentar vários problemas que as afetam, em geral relacionados à sua manutenção e continuidade.

Uma causa recorrente de fechamento de terreiros tem sido a dificuldade de se manter as funções religiosas após o falecimento de seus fundadores ou líderes, sobretudo quando o terreno e o imóvel do terreiro fazem parte do espólio do falecido e os herdeiros não têm interesse em perpetuá-lo, inclusive por não professarem a mesma religião. Esse foi o caso, por exemplo, do terreiro paulistano Aşé Ilê Obá que, após a morte de seu fundador Pai Caio, correu o risco de ser fechado pela própria família do ex-dirigente. Seu tombamento permitiu a continuidade daquela família religiosa até os dias de hoje. Motivos semelhantes levaram Baba Leo do Ilê Afro-brasileiro a solicitar o tombamento, pois seu herdeiro direto pertence a outra religião e não manifestou interesse em permitir a continuidade da comunidade após a morte do sacerdote. Certo é que o tombamento ou registro da instituição, recaindo, respectivamente, sobre a “materialidade” da edificação ou a “imaterialidade” da prática não assegura a continuidade desta. Mas sem as condições materiais nas quais se assenta a comunidade, suas chances de reprodução são bastante reduzidas.

Foi o que aconteceu, como vimos no capítulo 1, com o terreiro de Pai Idérito, em Guarulhos, cuja comunidade foi despejada e cujas instalações foram destruídas após a morte do sacerdote. O tombamento, ainda que solicitado, não chegou a tempo.

A especulação imobiliária e problemas relativos ao uso e permanência do terreiro no espaço físico em que foi “plantado” (fundado) são outras ameaças. As comunidades muitas vezes estão instaladas em áreas de pouco valor comercial ou irregulares do ponto de vista das leis de ocupação do solo, como as periferias das cidades, ocupações em regiões de mata ou de proteção ambiental, encostas, entorno de reservatórios etc. Além disso, o crescente avanço das fronteiras urbanas e as consequências desse processo, como desapropriações e demolições para construção de vias de acesso, têm alcançado as comunidades. Este foi o caso do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, cuja desapropriação só foi interrompida com a ação dos órgãos de patrimonialização num processo que se estendeu ao longo de vinte e

seis anos. A duração desse processo é exemplar das dificuldades que envolvem os mecanismos de tombamento, que colocam os grupos religiosos diante de uma burocracia com a qual não estão familiarizados, e os conselheiros e técnicos dos órgãos de patrimônio diante das especificidades culturais das comunidades afro-brasileiras que nem sempre compreendem. Nesse caso, a obediência a uma regra ritual, a saber, a suspensão temporária das atividades religiosas após o falecimento da sacerdotisa, acabou impactando negativamente o andamento do processo, que também se baseia em regras ou normas técnicas pelas quais o órgão se pauta.

O diálogo entre as partes envolvidas no processo é, portanto, um meio altamente eficaz para ampliar o entendimento dos vários pontos de vista postos em circulação. E o laudo etnográfico-antropológico pode ser uma peça importante nessa discussão, na medida em que externaliza a lógica da comunidade em termos mais amplos. A formação de grupos de trabalho que colocam lado a lado os vários agentes envolvidos no processo (lideranças, religiosos, técnicos, acadêmicos, conselheiros etc.) é outra ferramenta extremamente importante e igualmente eficaz, por um lado, na explicitação dos termos burocráticos, instrumentos de proteção, limites e conceituação da patrimonialização e, por outro, na apresentação das cosmologias tradicionais, concepções de materialidade/imaterialidade e modos de produzir significados culturais no âmbito das comunidades. Esses pontos merecem, aliás, um aprofundamento final.

Como vimos, os órgãos públicos, na sua conceituação do que é patrimônio, não o classifica a partir dos grupos que o formam, como as populações indígenas, negras ou brancas. Considerando, entretanto, que há uma evidente ênfase nos bens relacionados às classes dominantes (brancas) e suas ideologias, certamente que esta classificação pode gerar um debate importante na própria concepção da sociedade nacional como multicultural e multiétnica.

A Constituição Federal de 1988 reconhece esse aspecto em seu artigo 216: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Nele vemos que se pressupõe a existência de “diferentes grupos for-

madores da sociedade”, mas a “memória” ou “cultura” produzida por estes ainda é conceituada no singular, sem a marca de seus principais agentes. O caso citado do tombamento da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Quilombo de Ivaporunduva pode ser emblemático. Embora no próprio nome do bem tombado haja referências aos seus produtores, o tombamento foi justificado por ser um exemplar arquitetônico do Ciclo do Ouro paulista, sem considerar que esse ciclo produzia profundas diferenças sociais entre os grupos étnico-sociais. Então, o ponto é saber se a cultura qualificada e patrimonializada como “brasileira” contemplaria igualmente as identidades, ações, memórias e histórias dos grupos formadores da sociedade, incluindo os indígenas e negros. Sabendo que a resposta é “não” ou “raramente”, conclui-se que as políticas de patrimonialização em geral tendem a reproduzir certas narrativas dominantes sobre a formação da “identidade nacional” num círculo vicioso. E isso nos leva a debater as próprias definições e contradições presentes nas políticas de patrimonialização: afirma-se que a sociedade brasileira é derivada de diferentes segmentos populacionais (multiétnica), porém, nega-se uma visão da cultura brasileira como campo de sínteses, diferenciações, diálogos e disputas (multicultural) o que, no limite, dificulta a denúncia e a transformação da estrutura social brasileira que é desigual, violenta, racista e discriminatória.

Uma questão que se coloca então é a de entender as heranças negro-africanas na constituição do “patrimônio cultural brasileiro” sem retirá-las de seus vários contextos. Ou seja: como identificar e resguardar sob a lógica das políticas oficiais de patrimonialização os símbolos étnicos e nacionais numa sociedade multiétnica e multicultural?

Parece-me que um primeiro passo para esse debate é evitar as armadilhas da separação do produtor (grupo/etnia-“raça”/comunidade) de seus produtos (bens culturais), o que tem gerado um “esquecimento” ou “apagamento” da mão negra na qualificação dos produtos culturais, o que reforça sua exclusão socioeconômica-espacial.

A necessidade de redefinir essa autoria negra implica rever os bens culturais produzidos não apenas em termos hipostasiados ou secundários, que se expressam linguisticamente como “sobrevivência”, “contribuição”,

“inventário”, “sincretismo” ou “léxico”. Esses bens “constituem” a cultura nacional, resultam de orientações cognitivas e podem ser entendidos como uma gramática cultural que envolve vários campos, além do lúdico e festivo, como técnicas de trabalho, artes e ofícios, literatura, filosofia etc. Certamente que isso nos levará a um debate complexo e difícil sobre o que no Brasil é “brasileiro” e/ou “afro-brasileiro” ou, mais adequadamente, sobre as lógicas culturais e políticas da aplicação desses termos dependendo do contexto histórico.

Nesta publicação, procuramos reconhecer os terreiros simultaneamente como instituições religiosas e como forças civilizatórias na formação da cultura nacional, fato que se evidencia nas relações que eles estabelecem com outras “instituições” ou dimensões da cultura brasileira. Ou seja, se a Igreja católica – com suas instituições como Santa Casa, escolas, asilos etc. – forneceu um modelo de organização para a sociedade civil, sobretudo no período inicial da República, os terreiros serviram de organização informal ou populares para reconstituição e renovação de uma rede de valores para

as populações afro-atlânticas, determinando as principais instâncias das culturas nacionais em vários países latino-americanos.

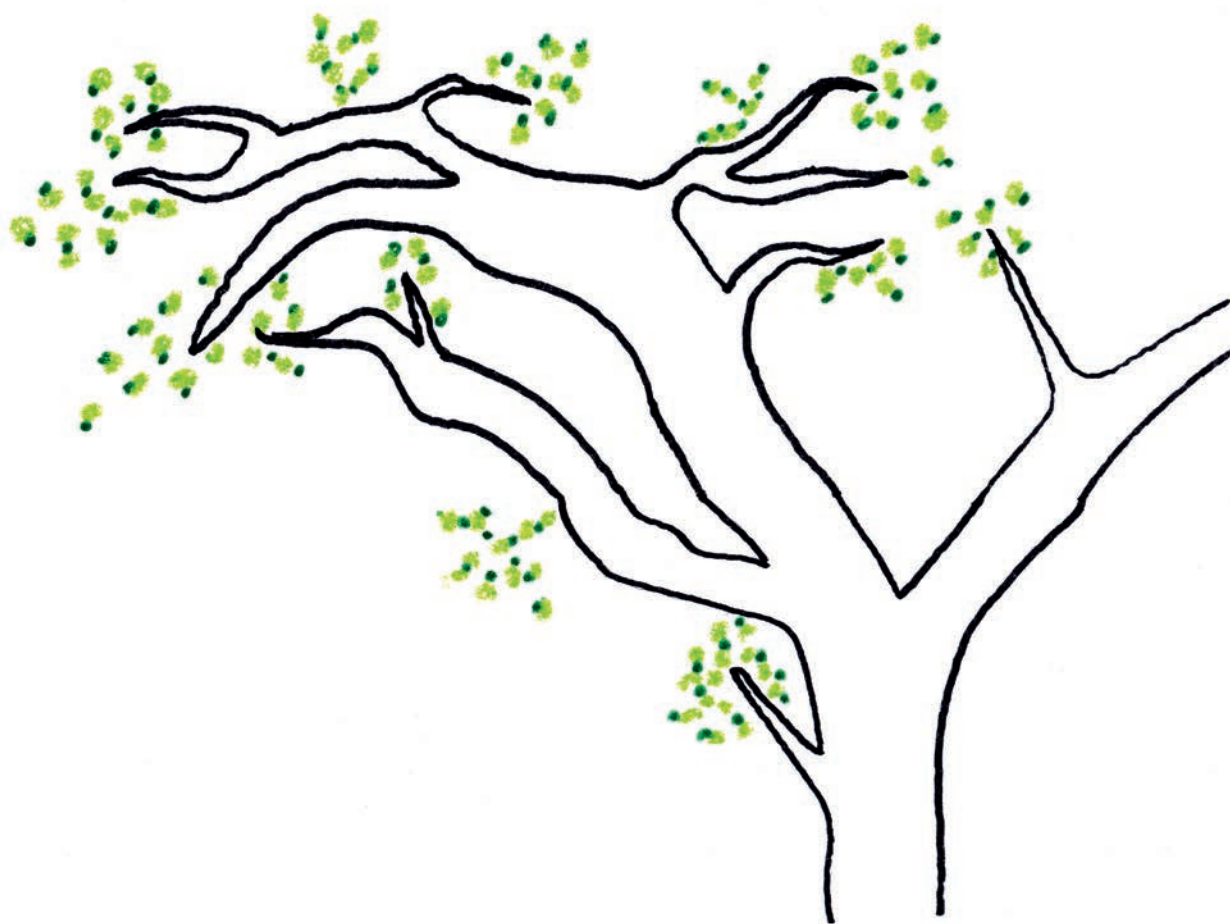
O Decreto 57.439/11⁶, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem Patrimônio Cultural do Estado de São Paulo, reconhece na Seção I que esses bens podem englobar:

1. Conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano de comunidades;
2. Rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
3. Manifestações orais, literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
4. Espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas.

Nenhuma outra definição poderia ser mais adequada ao que se faz nos terreiros, que atuam como epicentros de uma experiência sociocultural singular no Brasil.

6. SÃO PAULO, 2011.

BIBLIOGRAFIA



- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; CHIAPPETA, Alda de Andrade. O uso de plantas e a concepção de doença e cura nos cultos afro-brasileiros. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 22, n. 2, p. 197-210, 2011.
- ALEXANDRE, Claudia Regina. *Exu e Ogum no terreiro de samba*: um estudo sobre a religiosidade da escola de samba Vai-Vai. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2017.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Astús. *A cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- AMARAL, Rita de Cássia. O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro, ano 10, n. 41, p. 89-92, 1991.
- AMARAL, Rita de Cássia. *Xirê!:* o modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2005.
- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 99-124, dez. 1993.
- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. Cantar para subir: um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1/2, p. 160-184, 1992.
- ANJOS, Juliane. *As joias de Oxum*: as crianças na herança ancestral afro-brasileira. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Entre ataques e atabaques*: intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Arché, 2017.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Segredos do poder*: hierarquia e autoridade no candomblé. São Paulo: Arché, 2018.
- AREIA, Manoel Laranjeiras Rodrigues de. *L'Angola traditionnelle*: une introduction aux problèmes magico-religieux. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1974.
- ASSIS JUNIOR, A. de. *Dicionário kimbundu-português*. Luanda: Argente, Santos & Cia Ltda., [194-?].
- BAKKE, Rachel R. B. *Na escola com os orixás*: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639/03. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2011.
- BAKKE, Rachel R. B. Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 85-113, 2007.
- BALANDIER, Georges. *O dedalo*: para finalizar o século XX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BARBOSA JÚNIOR, Ademir. *Novo dicionário de umbanda*. São Paulo: Universo Ebook, 2016.
- BARRETO, Marcus Vinícius. *A jurema entre Guarulhos e Recife*: os usos políticos da cultura. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2015.
- BARRETTI FILHO, Aulo. Dall'oralità alla scrittura: la riafricanizzazione. In: BARBA, Bruno (org.). *La voce degli dei*. Genova: Cisu, 2010a. p. 118-135.
- BARRETTI FILHO, Aulo (org.). *Dos Yorùbá ao candomblé kétu*: origens, tradições e continuidade. São Paulo: Edusp, 2010b.
- BARROS, Elizabete Umbelino de. *Línguas e linguagens nos candomblés de nação Angola*. 2007. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- BARROS, Mariana. *Labareda, teu nome é mulher*: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. 2010. Tese (Doutorado em Ciências) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.
- BASCOM, William. *Sixteen cowries*: Yoruba divination from Africa to the New World. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger. A macumba paulista. In: BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. *Caroço de dendê*: a sabedoria dos terreiros. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.
- BÉLLIS, Fernando (org.). *Olhar de dentro*: diáspora africana na periferia da zona norte de São Paulo. São Paulo: Proac, 2014.
- BENTLEY, W. Holman. *Dictionary and grammar of the Kongo language*: as spoken at San Salvador, the ancient capital of the old Kongo empire, West Africa. London: The Baptist Missionary Society, 1895.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

- BERNARDO, Rosa Maria Costa. *Objetos do axé: um estudo antropológico que vai da construção do objeto à manutenção da vida nos grupos de candomblé de São Paulo*. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- BERNARDO, Teresinha. Axé: ruptura-continuidade. *Margem*, São Paulo, n. 6, p. 105-116, 1997.
- BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: Educ: Editora da Unesp, 1998.
- BERNARDO, Teresinha. *A mulher no candomblé e na umbanda*. 1986. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1986.
- BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BOCKIE, Simon. *Death and the invisible powers: the world of Kongo belief*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- BORGES, Rosângela. *Axé, madona Achiropita!:* presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da Igreja de Nossa Senhora Achiropita, em São Paulo. São Paulo: Pulsar, 2001.
- BORTOLETO, Milton. “Não viemos para fazer aliança”: faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- BORTOLETO, Milton. *O sacrifício votivo em questão: animais e religiosos como sujeitos de direitos*. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. *Para além da nagocracia: a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BRASIL. *Decreto n. 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Brasília, DF: Presidência da República, 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 20 jan. 2021.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 9-42.
- CAMARGO, Ana Lucia de. *Retratos de uma casa de candomblé na cidade de São Paulo*. São Paulo: Alupolo, 2019.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CÂNDIDO, Joel Valentino. *Liberdade de crença e política: tensões e controvérsias no campo religioso afro-brasileiro em São Paulo*. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2015.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Pallas, 2009.
- CARDOSO, Rodrigo. O vale dos Orixás. *Istoé*, [s. l.], 17 out. 2007. Disponível em: https://istoe.com.br/4360_O+VALE+DOS+ORIXAS/. Acesso em: 18 fev. 2021.
- CARLESSI, Pedro. “Nessas matas tem folhas!”: uma análise sobre ‘plantas’ e ‘ervas’ a partir da umbanda paulista. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Instituto de Ciências Ambientais, Químicas e Farmacêuticas, Universidade Federal de São Paulo, Diadema, 2016.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CARVALHO, Edgard Assis. Pesquisa: arqueologia da noção de patrimônio etnográfico: entrevista com Professor Doutor Edgard Assis Carvalho (PUC/SP). [Entrevista cedida a] Alexandre Fernandes Corrêa. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 2, n. 3, p. 125-140, 2005.
- CARVALHO, José Jorge de. *Ritual and music of the Sango cults of Recife, Brasil*. 1987. Dissertation (Anthropology PhD) – Department of Social Anthropology, Queen’s University Belfast, Belfast, 1987.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, p. 81-106, 1983.
- COBE, Francisco Narciso. *Novo dicionário português-kikongo*. Luanda: Mayamba, 2010.
- COLLINS, John. A razão barroca do patrimônio baiano: contos de tesouro e histórias de ossadas no Centro Histórico de Salvador. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 1., p. 21-65, 2008.
- COLLI-SILVA, Matheus; SILVA, Vagner Gonçalves da. Um bosque de folhas sagradas: o Santuário Nacional da Umbanda e o Culto da Natureza. *Interagir*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 11-33, jul/dez. 2018.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP-CER, 1987.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas; NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: da representação à cooptação: o envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 43-80, 1985.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Ceao, 1999. p. 71-91.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Sincretismo ou africanização? O culto dos orixás em busca de novos caminhos. In: BERNARDO, Teresinha; TOTORA, Silvana (org.). *Ciências sociais na atualidade: percursos e desafios*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 277-286.
- CORRÊA, Alexandre Fernandes. *Vilas, parques, bairros e terreiros: novos patrimônios na cena das políticas culturais em São*

- Paulo e São Luís. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.
- CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.
- CORREIA, Renato Pereira. *História e memória do terreiro Axé Ilê Obá*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2014.
- COSSARD, Gisèle Binon. *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil: le candomblé angola*. Paris: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1970.
- COSTA, Hildete Santos Pita. *Terreiro Tumbenci: um patrimônio afro-brasileiro em museu digital*. 2019. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Da senzala ao sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo: Nobel; Edusp, 1985a.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985b.
- DANTAS, Beatriz Góis. Nanã de Aracaju: trajetória de uma mãe plural. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002. (Memória Afro-Brasileira, 1). p. 89-131.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DIAS, Luciana (org.). *Pé no terreiro*. São Paulo: VAI: Coletivo CineBecos, 2018.
- DUARTE, Everaldo Conceição. *Terreiro do Bogum: memórias de uma comunidade Jeje-Mahi na Bahia*. Lauro de Freitas: Solisluna, 2018.
- EGYDIO, Sylvia. *O perfil do Achê Ile Obá*. São Paulo: Edições Populares, 1980.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ, 2., 1997, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1997.
- ESTERMANN, Carlos. *Etnografia de Angola: sudoeste e centro*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.
- EUGÊNIO, Rodney William. *A bênção aos mais velhos: poder e senioridade nos terreiros de candomblé*. Mairiporã: Arole Cultural, 2017.
- EUGÊNIO, Rodney William. *A memória ancestral de Pai Pérsio de Xangô: expansão e consolidação do candomblé paulista*. 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2019.
- FERNANDES, Ana Paula da Silva. *Candomblé de São Paulo: fundamentos e tensões de uma comunidade terreiro na metrópole*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2017.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: Sioge, 1993.
- FERRETTI, Sergio. Casa das Minas: o espaço e o culto. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Processo de Tombamento da Casa das Minas, n.1464-T-00*. Rio de Janeiro: Arquivo Noronha Santos, 2000. p. 9.
- FERRETTI, Sergio. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís: Edufma, 1986.
- FIGUEIREDO, Janaína de. *Entre portos e ritos: a memória do Candomblé Angola em Santos*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2016.
- FIGUEIREDO, Janaína de. *Nkisi na diáspora*. São Paulo: Acubalin, 2009.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, out.-dez. 2001.
- FU-KIAU, Busenki-Lumanisa. *African cosmology of the Bantu-Kongo: principles of the life & living*. Lexington: African Tree Press, 2001.
- FU-KIAU, Busenki-Lumanisa. *Le mukongo et le monde qui l'entourait: cosmogonie kongo*. Kinshasa: Office National de la Recherche et du Développement, 1969. (Recherches et Synthèse n. 1).
- GALVES, Beatriz Lourenço Peixoto. *Cultura e patrimônio*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.
- GAMA, Elizabete Castelano. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Gómeia (1914-1971)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando. *Diarios de la India: experiencia de campo con una hechicera brasileña*. Barcelona: Laertes, 2009.
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando. *Las formas de los dioses: categorías y clasificaciones en el candomblé*. Cádiz: Editorial UCA, 1994.
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando. *La jurema y otras yerbas: estudios sobre el campo religioso brasileño*. Cádiz: Editorial UCA, 2013.
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Elda Evangelina. *Marginália sagrada*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

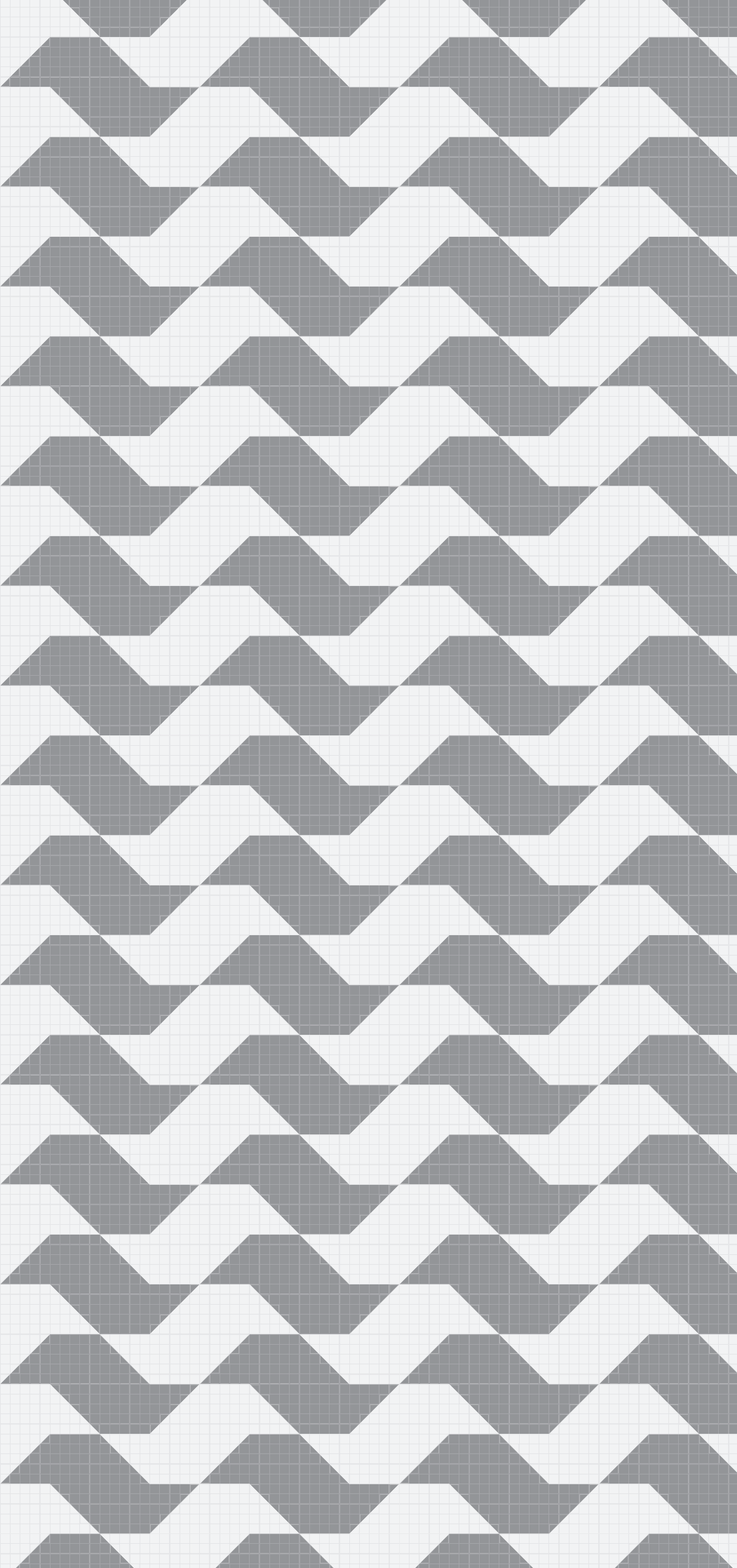
- GIROTO, Ismael. *Candomblé do Rei*: estudo etnográfico de um Candomblé Kétu-Bamgbosê, na cidade de São Paulo. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002. (Memória Afro-Brasileira, 1). p. 183-217.
- GUARULHOS. Conselho Municipal do Patrimônio Histórico, Artístico, Ambiental e Cultural. Deliberação n. 1/2015 – CMPHAACMG. *Diário Oficial*: Guarulhos, ano 15, n. 1440, p. 15, 10 abr. 2015. Disponível em: <https://www.guarulhos.sp.gov.br/uploads/pdf/1771722812.pdf>. Acesso em 21 jan. 2021.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Rio de Janeiro: Vértice, 1990.
- IYALODE: damas da sociedade. Direção: José Pedro da Silva Neto; Maria Emília Coelho. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares: UnB, 2005. 52 min, color, NTSC.
- JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, p. 1-21, 2001.
- LEITE, Ivana de Arruda. *A oração dos doutores*: um estudo sobre a religiosidade dos intelectuais. 1996. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- LEPINE, Claude. O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo: um balanço. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (org.). *Novas tramas do sagrado*: trajetórias e multiplicidades. São Paulo: Edusp, 2009. p. 261-382.
- LEPINE, Claude. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Ketu de Salvador*. 1978. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978. Mimeografado.
- LEPINE, Claude. Mudanças no Candomblé de São Paulo. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 121-135, 2005.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo dos candomblés je-je-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intra-grupais. Salvador: UFBA, 1977.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Organização do grupo de candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá*: outros escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Nobel, 1982. p. 79-132.
- LIMA FILHO, Manuel; BELTRÃO, Jane; ECKERT, Cornelia (org.). *Antropologia e patrimônio cultural*: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: ABA: Nova Letra, 2007.
- LINARES, Ronaldo Antonio. *Jogo de búzios*. São Paulo: Madras, 2007.
- LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Memórias da umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2011.
- LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. *Iniciação à umbanda*. São Paulo: Madras, 2008.
- LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. *Os orixás na umbanda e no candomblé*. São Paulo: Madras, 2014.
- LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Gomeia, o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002. (Memória Afro-Brasileira, 1).
- MACGAFFEY, Wyatt. *Astonishment and power*: Kongo Minkisi & art of Renée Stout. Washington: The Smithsonian Institution Press, 1993.
- MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in Central Africa*: the BaKongo of lower Zaire. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- MACHADO, Veridiana Silva. *O cajado de Lemba*: o tempo no candomblé de nação Angola. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.
- MARINS, Luiz L. *Obátálá e a criação do mundo iorubá*. São Paulo: Edição do Autor, 2018.
- MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne Cote des Esclaves*. Paris: Insitut D'Ethnologie, 1988.
- MEDEIROS, Sandra. Depoimento. In: SILVA, Vagner Gonçalves da; REIS, Letícia dos; SILVA, José Carlos da (orgs.). *Antropologia e seus espelhos*: a etnografia vista pelos observados. São Paulo: FFLCH/USP, 1994.
- MEDEIROS, Sandra. Ìkómojáde: a cerimônia de nome do recém-nascido na tradição dos òrìsà. In: MOURA, Carlos Eugênio de (org.). *Somavô*: o amanhã nunca termina: novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás. São Paulo: Empório, 2005. p. 104-108.
- MEDEIROS, Sandra. A volta à África: na contramão do orixá. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Ceao, 1999. p. 159-170.
- MELO, Aislan Vieira de. *A voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo*. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2004.
- MONTECÚCCOLO, Padre João Antonio Cavazzi de. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2 v.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem*: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MOTTA, Roberto (org.). *Os afro-brasileiros*: anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Massangana, 1985.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Uma bibliografia, muitos enfoques. In: MOURA, Carlos Eugênio de (org.).

- Somavô*: o amanhã nunca termina: novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás. São Paulo: Empório, 2005. p. 162-190.
- NASCIMENTO, Flávia Brito do; SCIFONI, Simone. Condephaat 50 anos: balanço crítico e perspectivas atuais. *Revista CPC*, São Paulo, v. 13, n. 26, p. 5-19, out./dez. 2018. Edição Dossiê Condephaat 50 Anos.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *O campo religioso “afro-paulista” nos documentos oficiais*. [S. l.]: [s.n.], 1986. Relatório de pesquisa mimeografado.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. As religiões não cristãs e afro-brasileiras em São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). *História da cidade de São Paulo: a cidade no império 1823-1889*. São Paulo: Paz e Terra, 2004. v. 2. p. 551-582.
- NOBRE, Carlos. *Gomeia João: a arte de tecer o invisível*. Rio de Janeiro: Centro Portal Cultural, 2017.
- OLIVEIRA, Kiussam Regina de. *Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra*. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- OLIVEIRA, Paulo Cesar Pereira de. *Contos e crônicas do mestre Tolomi: África Viva no Brasil*. Ribeirão Preto: ProAC, 2011.
- OLIVEIRA, Rosenilton. *Orixás: a manifestação cultural de Deus: um estudo das liturgias católicas inculturadas*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016.
- OPIPARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: Edusp, 2009.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- PARECER técnico sobre fechamento da Estrada do Montanhão. São Paulo: Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo, 2001. Equipe responsável: Simone Scifoni, Isabel Aparecido Pinto Alvarez, Glória da Anunciação Alves, Francisco Scarlato, Camila Salles de Faria.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: a história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PEREIRA, Elizabeth Firmino. Ilê Axé Oduduwa: o processo de re-africanização do candomblé no Brasil: um estudo dos elementos formais e estéticos. In: CONGRESSO IBÉRICO DE ESTUDOS AFRICANOS, 7., 2011, Lisboa. *Anais [...]*. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa, 2011.
- PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. *O Axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá*. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), – Faculdade de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2018.
- PEREIRA, Nunes. *A casa das minas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.
- PINTO, Makota Valdina. *Meu caminhar, meu viver*. Salvador: Sepromi/Egba, 2015.
- PLENS, Cláudia Regina. Lugares de religião de matriz africana no território de Guarulhos. *Revista Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 26, p. 151-162, 2016.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joseline. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio de (org.). *Somavô: o amanhã nunca termina: novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás*. São Paulo: Empório, 2005. p. 63-94.
- PRANDI, Reginaldo; SILVA, Vagner Gonçalves da. Axé São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo: Edicon: Edusp, 1989a.
- PRANDI, Reginaldo; SILVA, Vagner Gonçalves da. Deuses tribais de São Paulo. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, n. 10, v. 57, p. 34-44, 1989b.
- PREVITALLI, Ivete Miranda. *Candomblé: agora é Angola*. São Paulo: Annablume, 2008.
- PREVITALLI, Ivete Miranda. *Tradição e traduções*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2012.
- RAMOS, Artur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940 [1934].
- REDINHA, José. *Etnias e culturas de Angola*. Coimbra: Associação das Universidades de Língua Portuguesa, 1974.
- REIS, Alcides Manoel (Pai Cido de Òsun Eyin). *Acaçá: onde tudo começou*. São Paulo: Arx, 2002.
- REIS, Alcides Manoel (Pai Cido de Òsun Eyin). *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo, Mandarin, 2000.
- REVISTA CPC. São Paulo: Centro de Preservação Cultural da Universidade de São Paulo, v. 13, n. 26, out./dez. 2018. Edição Dossiê Condephaat 50 Anos.
- RIBAS, Oscar. *Ilundo: espíritos e ritos angolanos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1975.
- RIGAUD, Milo. *Secrets of voodoo*. San Francisco: City Lights Publishers, 1985.
- RIVAS, Maria. *O mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. São Paulo: Arché, 2013.
- RODAR com fé. *Istoé*, [s. l.], 15 fev. 2013. Disponível em: https://istoe.com.br/276098_RODAR+COM+FE/. Acesso em: 18 fev. 2021.
- RODRIGUES, Marly. *Imagens do passado: a instituição do patrimônio em São Paulo (1968-1987)*. São Paulo: Unesp, 2000.

- RODRIGUES, Marly. Passados 50 anos. *Revista CPC*, São Paulo, v. 13, n. 26, p. 20-44, out./dez. 2018. Edição Dossiê Condephaat 50 Anos.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.
- ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 17, 1989.
- RUSSO JÚNIOR, Alvaro Antônio. *Na boca da mata: diálogos entre santo daime e umbanda*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SALUM, Marta Heloísa; SILVA, Wagner Souza. Por que das hastes de ossaim brotam pássaros – até flechas brotam! –, mas não folhas???!.. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 15-16, p. 291-320, 2006.
- SANCHEZ, Hortensia Caro. *El subversivo principio femenino: pombagira en los cultos populares brasileños*. Cádiz: Editorial UCA, 2018.
- SANTANA, Esmeraldo Emetério de. Nação Angola. In: ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ, 1984, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1984.
- SANT'ANNA, Márcia. *Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural*. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, [2003]. Disponível em: http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/escravidaao_no_brasil_os_terreiros_de_candomble_e_a_resistencia_cultural_dos_povos_negros.pdf. Acesso em: 21 jan. 2021.
- SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. *Representações sociais de saúde e doença no candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. 1999. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- SANTOS, Bruna Amaro dos. *Museu-terreiro: o sagrado afro-brasileiro em um ambiente museológico*. 2018. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: a presença do caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SANTOS, Milton Silva dos. *Tradição e tabu: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2007.
- SANTOS, Renato Brunassi Neves dos. *Nós da tradição: produção partilhada do conhecimento no candomblé*. 2018. Dissertação (Mestrado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. 2019. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- SÃO PAULO (Estado). Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo. Comunicado. São Paulo, 16 jan. 2017a. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/upload/terreiro_de_candomble_santa_barbara_rua_ruiva_1279049278.pdf. Acesso em: 19 jan. 2021.
- SÃO PAULO (Estado). Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo. *Terreiro Aché Ilé Obá*. São Paulo, 31 ago. 2017b. Disponível em: <http://condephaat.sp.gov.br/benstombados/terreiro-ache-ile-oba/>. Acesso em: 19 jan. 2021.
- SÃO PAULO (Estado). *Decreto n. 57.439, de 17 de outubro de 2011*. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, [2011]. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/decreto/2011/decreto-57439-17.10.2011.html>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- SÃO PAULO (Município). Cartório Adalberto Neto. *Registro de títulos e documentos*. Registro em: 17 set. 1962.
- SÃO PAULO (Município). Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo. *Resolução n. 31/92*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/upload/94996_31_TEO_Serra_do_Mar_e_outros.pdf. Acesso em: 9 fev. 2021.
- SÃO PAULO (Município). Resolução SC-22, de 14-8-90. *Diário Oficial da Cidade de São Paulo*: seção 1, São Paulo, v. 100, n. 152, p. 18, 16 ago. 1990. Disponível em: <https://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2013/12/Terreiro-Ach%C3%A9-Il%C3%A9-Ob%C3%A1-res.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- SÃO PAULO (Município). Resolução SC-32, de 19-12-2019. *Diário Oficial da Cidade de São Paulo*: seção 1, São Paulo, v. 129, n. 242, p. 75, 21 dez. 2019. Disponível em: http://condephaat.sp.gov.br/wp-content/uploads/2024/06/2019_32_Sao-Bernardo-do-Campo_Templo-de-Culto-Sagrado-Tata-Percio-do-Batistini-Ile-Alaketu-Ase-Ayra.pdf. Acesso em: 21 jan. 2021.
- SANTO ANDRÉ. *Decreto n. 11.176, de 3 de outubro de 1985*. Santo André: Câmara Municipal, 1985.
- SANTO ANDRÉ. *Decreto n. 12.657, de 18 de janeiro de 1991*. Santo André: Câmara Municipal, 1991.
- SANTO ANDRÉ. *Projeto de Lei n. 43, de 14 de novembro de 2008*. Santo André: Câmara Municipal, 2008.
- SANTO ANDRÉ. Serviço Municipal de Saneamento Ambiental de Santo André. *Plano de Manejo do Parque Natural Municipal do Pedroso*, 2016. Santo André: Semasa, 2016. 2 v.
- SEGATO, Rita Laura. *A folk theory of personality types: gods and their symbolic representation by members of Sango cult in Recife, Brazil*. Thesis (Doctoral) – School of History, Anthropology, Philosophy and Politics, Queen's University Belfast, Belfast, 1984.
- SERRA, Ordep. *Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho: laudo antropológico [...]*. [S. l.]: [s. n.], [2008a]. Disponível em: <https://ordeperra.wordpress.com/>

- wp-content/uploads/2008/09/laudo-casa-branca.pdf. Acesso em: 21 jan. 2021.
- SERRA, Ordep. *Laudo antropológico*: exposição de motivos para fundamentar o pedido de tombamento do Terreiro do Bate-Folha como patrimônio histórico, paisagístico e etnográfico do Brasil. [S. l.]: [s. n.], [2008b]. Disponível em: <https://ordep Serra.wordpress.com/wp-content/uploads/2008/09/laudo-bate-folha.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- SERRA, Ordep. *Laudo antropológico*: exposição de motivos para instrução de pedido de tombamento do Terreiro do Gantois Ilê Axé Iá Omin Iamassê. [S. l.]: [s. n.], [20—]. Disponível em: <https://ordep Serra.wordpress.com/wp-content/uploads/2008/09/laudo-gantois.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p. 169-205, 2005.
- SERRA, Ordep. *Terreiro do Bogum*: Zoogodô Bogum Malê Rundô: laudo antropológico. [S. l.]: [s. n.], 2008c. Disponível em: <https://ordep Serra.wordpress.com/wp-content/uploads/2008/09/bogum-vii.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- SILVA, Inga Scharf da. *Umbanda*: eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus: über Synkretismus im städtischen Alltag Brasiliens. Münster: Lit, 2004. (Spektrum, 83).
- SILVA, Patrícia Paula da. *A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu – SP*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Direito consuetudinário no candomblé*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1987. Artigo não publicado.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu, guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu, um deus afro-atlântico no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2020.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa*: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Ceao, 1999. p. 149-158.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, São Paulo, n. 55, p. 82-111, 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da; AMARAL, Rita. A “força da casa do rei”: Caio de Xangô e o candomblé de São Paulo. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002. (Memória Afro-Brasileira, 1). p. 219-236.
- SILVA, Vagner Gonçalves da; OLIVEIRA, Rosenilton Silva de; SILVA NETO, José Pedro da. *Alaiandê Xirê*: desafios da cultura religiosa afro-americana no século XXI. São Paulo: Feusp, 2019.
- SILVA NETO, José Pedro da. *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana*. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Cidadania, 2016. (Caderno de Debates).
- SILVA NETO, José Pedro da. Terreiro de Candomblé de Santa Bárbara como patrimônio imaterial brasileiro e do estado de São Paulo. In: BÉLLIS, Fernando (org.). *Olhar de dentro*: diáspora africana na periferia da zona norte de São Paulo. São Paulo: Proac, 2014. p. 57-62.
- SILVA NETO, José Pedro da (org.). *Yemoja Sessu*: memória de uma comunidade tradicional de matriz africana paulista. São Paulo: Proac, 2014.
- SILVA NETO, José Pedro da; PREVITALLI, Ivete Miranda. *A religião da diáspora negra: continuidades e rupturas*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2001. Mimeografado.
- SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.
- SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor*: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOUZA, Ellen de Lima. *Experiências de infâncias com produções de culturas no Ilê Axé Omo Oxé Ibá Latam*. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.
- SOUZA, Patrícia Ricardo. *Axós e Ilequês*: rito, mito e estética no candomblé. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- SOUZA, Vitor Trindade. *Oganilu*: o caminho do Alabê: visita aos instrumentistas da religião dos Orixás. Embu das Artes: [s. n.], 2019.
- STEEL, Roderick. *Entre o corpo ritual e o corpo digital*: mediações da imagem sagrada no candomblé. 2015. Dissertação (Mestrado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- SWEET, James H. *Recrutar África*: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.
- TEMPELS, Placide R. S. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1948.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: African & Afro-American art & philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.
- THOMPSON, Robert Farris. *The four moments of the sun*: Kongo art in two worlds. Washington, D.C.: National Gallery of Art, 1981.

- THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico – 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- TOZI, Desirée Ramos. *Representação tradicional e representatividade socioestatal de comunidades tradicionais de matriz africana: o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana* (2013-2015). 2016. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Gestão Pública) – Escola Nacional de Administração Pública, Brasília, DF, 2016. Disponível em: <https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/2868/1/Desir%C3%A7e%20Ramos%20Tozi.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- TRINDADE, Liana. *Exu: poder e perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.
- VALLADO, Armando. *Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- VALLADO, Armando. *Lei do santo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- VALLADO, Armando. O sacerdote em face da renovação do candomblé. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Facetas da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Ceao, 1999, p. 141-148.
- VASCONCELOS, Jorge Luiz Ribeiro. *Axé, orixá, xirê e música: estudo da música e performance no candomblé queto na Baixada Santista*. 2010. Tese (Doutorado em Música) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- VELHO, Gilberto. Antropologia e patrimônio cultural. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 20, p. 37-39, 1984.
- VERGER, Pierre. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 1999.
- VERGER, Pierre. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.
- VIEIRA FILHO, Antonio Gracías. *Domingo na igreja, sexta-feira no terreiro: as disputas simbólicas entre Igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- WATANABE, Elisabete Mitiko. *Patrimônio cultural: a atuação do Condephaat na proteção de bens culturais de matriz africana em São Paulo (1969-2019)*. 2021. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, 2021.
- WATANABE, Elisabete Mitiko; CRUZ, Heloisa de Faria. O reconhecimento do patrimônio cultural de matriz africana: tombamento e registro de territórios tradicionais em São Paulo. *arq.urb*, São Paulo, n. 26, p. 7-22, set-dez 2019.
- WEBER, Max. *Economie et société*. Paris: Plon, 1971.



ocorreu em 1990, e somente em 2019 outras seis comunidades obtiveram esse reconhecimento pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (Condephaat), órgão pertencente à atual Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo.

Este livro registra o esforço dessas comunidades pelo reconhecimento de seus legados culturais. Os capítulos que o constituem abordam principalmente os laudos antropológicos elaborados para sustentar os processos de tombamento e registro de bem imaterial. Para a confecção desses laudos, utilizou-se uma metodologia antropológica que considera aspectos históricos e culturais da formação dessas comunidades, como memória e historicidade, a inserção do terreiro na cidade, organização socioespacial associada à arquitetura sagrada dos templos e altares, práticas religiosas, estrutura dos rituais e festivais públicos, formas de acolhimento e um ensaio fotográfico.

Esperamos que esses registros históricos possam ser representativos da presença e importância do povo de axé em São Paulo e de sua luta cotidiana por existir e levar adiante o legado tradicional negro-africano. Até mesmo porque, quando o Estado reconhece um terreiro como bem cultural e tomba suas edificações e altares, ele indica oficialmente a importância desses monumentos para a cultura brasileira, mas quem continuará a “dar de comer à cumeeira” será sempre a comunidade cujo protagonismo tem sido a garantia de sua existência ao longo dos séculos de repressão. Axé!

