

ARQUI*E*JURA, CIDAD*E*RI*O.

especializações do
sagrado afro-brasileiro
em Maceió-AL

dissertação de mestrado



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
FACULDADE DE ARQUITETURA E URBANISMO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO -
DINÂMICAS DO ESPAÇO HABITADO

CARLOS EDUARDO DE SANTA RITA FONSECA

**Arquitetura, Cidade e Rito: espacializações do sagrado afro-brasileiro em
Maceió-AL**

Maceió
2020

CARLOS EDUARDO DE SANTA RITA FONSECA

Arquitetura, Cidade e Rito
Espacializações do sagrado afro-brasileiro em Maceió-AL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, área de concentração em Dinâmicas do Espaço Habitado da Universidade Federal de Alagoas, como requisito final para obtenção do grau de Mestre em Arquitetura e Urbanismo

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Juliana Michaello Macêdo Dias

Maceió
2020

Catálogo na fonte
Universidade Federal de
Alagoas Biblioteca Central

Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 –

F676a Fonseca, Carlos Eduardo de Santa Rita.

Arquitetura, cidade e rito : espacializações do sagrado afro-brasileiro em Maceió-AL / Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca. – 2020.

278 f. : il. color.

Orientadora: Juliana Michaello Macêdo Dias.

Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Maceió, 2020.

Bibliografia: f. 248-254. Inclui glossário.

1. Arquitetura. 2. Planejamento territorial urbano. 3. Rituais religiosos – Maceió (AL). 4. Candomblé. 5. Espaço (Arquitetura). 6. Espaço sagrado. 7. Terreiros. I. Título.

CDU: 711:299.6(813.5)

Folha de Aprovação

AUTOR: CARLOS EDUARDO DE SANTA RITA FONSECA

Arquitetura, Cidade e Rito: espacializações do sagrado afro-brasileiro em
Maceió-AL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, área de concentração em Dinâmicas do Espaço Habitado da Universidade Federal de Alagoas, como requisito final para obtenção do grau de Mestre em Arquitetura e Urbanismo



Prof.ª. Dr.ª. Juliana Michaello Macêdo Dias (Orientador)

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael, UFS (Examinador Externo).



Prof.ª. Dr.ª Josemary Omena Passos Ferrare, UFAL (Examinador Interno)



Prof. Dr. Walter Matias Lima UFAL (Examinador Externo)

À memória de minha mãe Luzia Maria Tavares de Santa Rita, de meu amigo *Bàbálórísá Odé Onibokún* (Pai Marcinho de Odé) e do *Ilê Ìyá Mí Ipondá Axé Igboalamo*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e ao meu olhar pessoal diante do sagrado. A *Exu*, por abrir os meus caminhos e aceitar minha presença em seus territórios; a *Iemanjá*, minha Mãe, dona do meu *Ori*; a *Xangô*, que não me deixa falhar a Justiça; a *Oxalá* que me banha em suas águas perfumadas em sua dupla manifestação: *Oxalufã* e *Oxaguiã*, velho e jovem, duas partes do que eu sou. Agradeço aos Guias e Entidades espirituais que me acompanham e aos *Buddhas*, *Bodhisattvas* e *Lamas* (em especial Michel *Rinpoche* e *Padma Samtem*) que me ensinam o caminho.

Agradeço imensamente a minha orientadora Prof^a. Juliana Michaello Macêdo Dias (Jul), arquiteta e urbanista, pela paciência, carinho, dedicação e principalmente por me ensinar a seriedade e o compromisso diante da docência, pesquisa e demais atividades da vida acadêmica num milagre chamado Universidade Federal pública e gratuita. É muito significativo, para mim, que ela tenha sido minha primeira professora de Arquitetura e Urbanismo e agora esteja comigo nesse momento. Toda minha admiração, respeito e amor por essa pessoa exemplar. Aproveito para agradecer a acolhida em nosso grupo de pesquisa Nordesteanças.

Agradeço ao Prof. Walter Matias Lima, filósofo, meu primeiro orientador no Mestrado, agora avaliador e amigo querido que esteve sempre do meu lado nos melhores e piores momentos da minha vida dentro e fora da universidade.

Agradeço a Prof^a Josemary Omena Passos Ferrare, arquiteta e urbanista, por aceitar me avaliar e por me acolher em outro momento de pesquisa bastante significativo em minha vida acadêmica, o Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial de Alagoas, do IPHAN, através de seu grupo de pesquisa Representações do Lugar (RELU). Obrigado, querida Josy, por estar do meu lado sempre de maneira carinhosa e atenciosa. Continuo aprendendo contigo.

Os três professores citados anteriormente e que pude agrupar em torno de minha dissertação são, para mim, para além das questões em torno da docência e da pesquisa, exemplos de seres humanos incríveis. Muito obrigado por acreditarem em mim até mesmo em momentos em que nem eu mesmo acreditava.

Agradeço ao Prof. Ulisses Neves Rafael, antropólogo e avaliador externo do meu trabalho pela disponibilidade, dedicação, sugestões e olhar minucioso mesmo estando em outro país durante o processo. Reforço aqui a importância de tua avaliação, Professor. Me sinto honrado em estar contigo nesse momento de minha vida acadêmica.

Agradeço a Universidade Federal de Alagoas (UFAL), a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAU-UFAL) e ao Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo – Dinâmicas do Espaço Habitado (PPGAU-UFAL) através de professores importantes para mim no meu mestrado: Prof^a. Maria Angélica, Prof^a. Roseline Vanessa, Prof^a Verônica Robalinho, Prof^a. Gianna Barbirato, Prof^a. Juliana Batista e Prof^a Lucia Hidaka. Agradeço também a Ane (Luciane Santos Prado) sempre disponível, atenciosa e dedicada na difícil tarefa de tocar a secretaria do PPGAU. Ane, você é uma querida!

Agradeço também ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas (PPGAS/UFAL) através dos professores João Bittencourt e da professora Isabel De Rose que me receberam como aluno domínio conexo nas disciplinas de Antropologia Urbana e Antropologia da Religião, respectivamente. Essa incursão interdisciplinar enriqueceu bastante a minha pesquisa.

Agradeço ao *Ilê Iyá Mi Ipondá Axé Igboalamo* através da figura de Pai Durval por me receber em seu espaço sagrado e me permitir continuar a pesquisa mesmo depois que nosso querido amigo Pai Marcinho partiu para o *Òrun*. Obrigado por tudo!

Agradeço à minha família: minha mãe-tia Myrka, que me faz compreender o que é amor e família e por estar ao meu lado incondicionalmente após a partida de minha mãe; a meu pai, Seu Sérgio (meu veio!) e a Maria, pelo apoio de sempre; meu Irmão Rodrigo, meus sobrinhos Duda e Arthur, que em meu trabalho final de graduação eram crianças e agora são adolescentes; minhas tias Meirinha e Karina por me fazerem acreditar no amor; a Clara, minha namorada, por dividir a vida comigo (te amo, Cainha!). Eu poderia aqui acrescentar meus gatos? Bandida, Dora, Belchior e Leopoldo, uma cocceirinha no pescoço de vocês!

Agradeço aos grandes amigos que fiz no mestrado: Cynthia (Diva da pesquisa!), Paulinho (pego carona no teu trem cheio de amor, seu lindo!), Rose

(Rainha!) e Rafa (Rainha!). Vocês são exemplos de amizade e profissionalismo!
Amo vocês!

Agradeço aos amigos nos quais divido a vida em todos os momentos: João, Hércia, Gê, Luluzinha, Larissa Enxaqueca, Vanessa e Noam, Gaio, Fernanda e Ceci, Binhas, Marquinhos, Carlinha, Wilma, Whytna, Julieta, Rita, Mari, Karine, Guilherme, Patrícia, Galeguinha, Zé, Nildo, Maria e todos os outros. Vocês são minha família! Amo muito vocês!

Por fim agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/CNPq) pelo auxílio financeiro fundamental para a existência deste trabalho. Espero que voltemos aos tempos em que a pesquisa científica era valorizada em nosso país!

Quando Olodumare fez o mundo,
Deu a cada Orixá um reino, um posto, um trabalho.
A Exu deu o poder da comunicação e a posse das encruzilhadas.
A Ogum deu o poder da forja, o comando da guerra e o domínio dos caminhos.
A Oxóssi ele entregou o patronato da caça e da fartura.
A Obaluaê deu o controle das epidemias.
Olodumare deu a Oxumarê o arco-íris
E o poder de comandar a chuva,
Que permite as boas colheitas e afasta a fome.
Xangô recebeu o poder do trovão e o império da lei.
Oiá-lansã ficou com o raio e o reino dos mortos,
Enquanto Euá foi governar os cemitérios.
Olodumare deu a Oxum o zelo pela feminilidade,
Riqueza material e fertilidade das mulheres.
Deu a Oxum o amor.
Obá ganhou o patronato da família
E Nanã, a sabedoria dos mais velhos,
Que ao mesmo tempo é o princípio de tudo,
A lama primordial com que Obatalá modela os homens.
A oxalá deu Olodumare o Privilégio de criar o homem,
Depois que Odudua fez o mundo.
E a criação se completou com a obra de Oxaguiã,
Que inventou a arte de fazer os utensílios,
A cultura material.
Para Iemanjá, Olodumare destinou os cuidados de Oxalá.
Para a casa de Oxalá foi Iemanjá cuidar de tudo:
Da casa, dos filhos, da comida, do marido, enfim.
Iemanjá nada mais fazia que trabalhar e reclamar.
Se todos tinham algum poder no mundo,
Um posto pelo qual recebiam sacrifício e homenagens,
Por que ela deveria ficar ali em casa feito escrava?
Iemanjá não se conformou.
Ela falou e falou nos ouvidos de Oxalá.
Falou tanto que Oxalá enlouqueceu.
Seu *ori*, sua cabeça, não aguentou o falatório de Iemanjá.
Iemanjá deu-se conta do mal que provocara
E tratou de Oxalá até restabelecê-lo.
Cuidou de seu *ori* enlouquecido,
Oferecendo-lhe água fresca,
Obis deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssimas.
E Oxalá ficou curado.
Então, com o consentimento de Olodumare,
Oxalá encarregou Iemanjá de cuidar do *ori* de todos os mortais.
Iemanjá ganhara enfim a missão tão desejada.
Agora ela era a senhora das cabeças.
(PRANDI, 2001, p.399)

RESUMO

Diáspora africana. Negros de várias origens são escravizados. Exploram sua força de trabalho. Apesar das investidas senhoriais contra a manutenção cultural do povo negro em terras brasileiras, muita coisa ficou no além mar. Mas muita coisa veio. Diante do processo de urbanização brasileira, as dinâmicas sócio-espaciais do povo negro estão intimamente ligadas com a história de suas religiões. O Candomblé de nação Ketu é uma delas. A presente pesquisa investiga relações dialógicas entre espaço e este sagrado de matriz africana na cidade de Maceió com o objetivo de discutir as dobras rituais da cidade. Para tal, persegue-se algumas questões: como poderíamos falar de Maceió a partir desta religião no que se refere a suas dinâmicas no espaço habitado? Como este sagrado se espacializa? Qual o papel da arquitetura neste processo? Diante da cidade concreta, existe uma cidade ritual? Essa polarização entre uma cidade concreta e uma cidade ritual faz sentido ou o adjetivo “concreta” é ineficiente em sua abordagem diante do fato de que, para além do sagrado em questão, existem outros códigos simbólicos em interação na cidade? A busca por respostas ampara-se metodologicamente na construção de uma abordagem qualitativa com contribuições dos métodos etnográfico, indiciário e sócio-espacial, utilizando diário de campo, fotografias, entrevistas abertas, croquis, registros sonoros e audiovisuais como ferramentas. Dentre as diversas relações dialógicas identificadas aborda-se, no primeiro capítulo, as que ocorrem no espaço do terreiro, no caso, o Ilê Ìyá Mí Ipondá Axé Igboalamo, que estava situado no bairro Village Campestre II em Maceió. No segundo capítulo tais relações são ampliadas a partir de três celebrações urbanas: a Lavagem do Bonfim, no bairro do Poço; o Xangô Rezado Alto, no bairro do Centro; e a Festa das Águas, na orla marítima Pajuçara-Ponta Verde. O terceiro capítulo faz o cruzamento dos dados teóricos e empíricos observando as dinâmicas cidade-sagrado em questão enquanto *-intra* e *-extra* agenciamentos.

Palavras-Chave: Arquitetura. Urbanismo. Ritual. Candomblé. Espaço. Sagrado. Terreiros. Celebrações Urbanas.

ABSTRACT

African diaspora. Black people of various origins are enslaved and exploited. Despite the assaults of the masters against the cultural preservation of the black people in Brazilian lands, much has been left overseas. But a lot were brought. The socio-spatial dynamics of the black people are closely linked with the history of their religions in the Brazilian urbanization process. The Ketu nation Candomblé is one of them. The present research investigates dialogical relations between space and this sacred African matrix in the city of Maceió to discuss the ritual folds of the city. To this end, some questions are pursued: how could we speak of Maceió based on this religion regarding its dynamics in the inhabited space? How was this sacred spatialized? What is the role of architecture in this process? Since there is a concrete city, is there also a ritual city? Does this polarization between a concrete city and a ritual city makes sense or is the adjective “concrete” ineffective in its approach given the fact that, besides the sacred in question, there are other symbolic codes interacting in the city? The search for the answers is supported methodologically by the construction of a qualitative approach with contributions from indicial and social-spatial ethnographic methods using field diaries, photographs, open interviews, croquis and sound and audiovisual records as tools. Among the various dialogical relationships identified in the first chapter, those that occur in the *terreiro* space are addressed — *Ilê Iyá Mí Ipondá Axé Igboalamo* — which was in the Village Campestre II neighborhood in Maceió. In the second chapter, these relationships are expanded based on three urban celebrations: Bomfim Wash (*Lavagem do Bomfim*), in the Poço neighborhood; Rezado Alto Shango (*Xangô Rezado Alto*), in the neighborhood of Centro; and the Waters Celebration (*Festa das Águas*), on the Pajuçara-Ponta Verde seafront. The third chapter interlaces the theoretical data with empirical data, observing the sacred-city dynamics in question as *intra-* and *extra-*agency elements.

Keywords: Architecture. Urbanism. Ritual. Candomblé. Space. Sacred. Rite. Rituals. *Terreiros*. Urban Celebrations.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1: Monumento à Mãe Preta	20
Fotografia 2: Monumento à Mãe Preta – Detalhe	21
Fotografia 3: Monumento à Mãe Preta – Placa	22
Fotografia 4: <i>Ilé Igbó</i>	51
Fotografia 5: A Porta, dentro	52
Fotografia 6: Feitio do <i>Mariwô</i>	55
Fotografia 7: Feitio do <i>Mariwô</i>	56
Fotografia 8: Assentamento de <i>Exu Lonã</i>	58
Fotografia 9: Assentamento de <i>Exu Lonã</i>	59
Fotografia 10: <i>Exu Lonã</i>	60
Fotografia 11: <i>Ilè Esú Elegbara</i> – Esquema	61
Fotografia 12: <i>Ilè Esú Elegbara</i> – Fachada	62
Fotografia 13: <i>Ilè Esú Elegbara</i> – Assentamentos e Búzios	63
Fotografia 14: <i>Ilè Esú Elegbara</i> – Toponímia	64
Fotografia 15: <i>Ilè Esú Elegbara</i> – Códigos Simbólicos: Tridentes	64
Fotografia 16: <i>Ilè Esú Elegbara</i> – Mais Assentamentos	64
Fotografia 17: <i>Ilè Esú Elegbara</i> – Mesa de Búzios	65
Fotografia 18: <i>Ilè Igbó</i> – Assentamentos	72
Fotografia 19: Assentamento de <i>Ossain</i>	73
Fotografia 20: Assentamento de <i>Oxumaré</i>	75
Fotografia 21: <i>Iroko</i> e o <i>Ilé Igbó</i>	77
Fotografia 22: <i>Iroko</i> , <i>Ilé Igbó</i> e Assentamentos de <i>Ogum</i> e <i>Oxóssi</i>	78
Fotografia 23: Oca do Caboclo Caiçara no <i>Ilé Igbó</i>	81
Fotografia 2184: Assentamentos e Igbás na Oca do Caboclo Caiçara	82
Fotografia 25: Fachada do <i>Ilé Orixá</i>	88
Fotografia 196: Símbolos na Fachada do <i>Ilé Orixá</i>	89
Fotografia 207: Cruzeiro, Capela e Fachada da Casa da Jurema, aos fundos	91
Fotografia 28: Cruzeiro, Capela e Casa da Jurema	92
Fotografia 29: Varal e Fachada do <i>Ilê Oxalá</i> , aos fundos	94
Fotografia 30: Espaço das <i>Iyabás</i>	96
Fotografia 3121: Espaço das <i>Iyabás</i>	97
Fotografia 32: Vista da Parede Norte do Barracão	108
Fotografia 33: Vista da Parede Leste do Barracão	109
Fotografia 34: Normas do <i>Ilê</i>	110
Fotografia 35: Vista da Parede Sul do Barracão	112
Fotografia 36: Vista da Parede Oeste do Barracão	115
Fotografia 37: Barracão - Altar Noroeste	117
Fotografia 38: Barracão - Altar Sudoeste	119
Fotografia 39: O Terreiro	121
Fotografia 40: O Terreiro	122
Fotografia 41: Corpo – Espaço – Rito	123
Fotografia 42: Objetos do <i>Axé Igboalamo</i>	124
Fotografia 223: Cortejo – Lavagem do Bonfim	140
Fotografia 44: Cortejo e Igreja do Bonfim	141
Fotografia 45: Rito – Lavagem do Bonfim – Praça do Bonfim	142

Fotografia 46: Rito - <i>Alá</i> de <i>Oxalá</i> – Lavagem do Bonfim – Praça do Bonfim	143
Fotografia 47: Rito - Símbolos – Lavagem do Bonfim – Praça do Bonfim	144
Fotografia 48: Cortejo, Mãe Mirian e Pai Célio	146
Fotografia 49: <i>Ogum</i> , <i>Oxalá</i> e <i>Xangô</i> na Coleção Perseverança	158
Fotografia 50: Abebés Na Coleção Perseverança	158
Fotografia 51: Capacete de <i>Oxum</i> e Peitoral de <i>Ogum</i>	159
Fotografia 52: Concentração e <i>Padê</i> no <i>Xangô</i> Rezado Alto	178
Fotografia 53: <i>Padê</i> de <i>Exu</i> nos Arredores da Praça D. Pedro II	179
Fotografia 54: Corpos e Espaços – <i>Xangô</i> Rezado Alto	180
Fotografia 55: Representação de <i>Xangô</i> no <i>Xangô</i> Rezado Alto	181
Fotografia 56: Divulgação da Festa das Águas	190
Fotografia 57: Rito – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara	191
Fotografia 58: Estética – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara	192
Fotografia 59: Rito – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara	193
Fotografia 60: Rito - <i>Xirê</i> – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara	194
Fotografia 61: Rito – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara	195
Fotografia 62: Rito – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara	196
Fotografia 63: Apresentação Cultural – Festa das Águas	197
Fotografia 64: Rito – Entrega de Oferenda – Festa das Águas	198
Fotografia 65: Apresentação Cultural – <i>Iemanjá</i> – Praça Multieventos	199
Fotografia 66: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro	202
Fotografia 67: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro	203
Fotografia 68: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro	203
Fotografia 69: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro	203
Fotografia 70: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro	204

LISTA DE CROQUIS

Croqui 1: Planta de Situação e Locação	42
Croqui 2: Fachada Principal do <i>Ilè Ìyá Mi Ipondá Axé Igboalamo</i>	46
Croqui 3: Planta Baixa do <i>Ilé Iyá Mi Ipondá Axé Igboalamo</i>	50
Croqui 4: Espaços do Terreiro	70
Croqui 5: Fundos do <i>Ilè Igbó: Ilé Ajeumbó e Akokô</i>	99
Croqui 4: Fundos do <i>Ilé Igbó: Iyabás, Camarinha e Animais</i>	99
Croqui 5: Barracão – Orientação	103
Croqui 8: Cumeeira, Fonte e Piso no Barracão	106

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Terreiros em 1912	164
Gráfico 2: Terreiros em 1951	195
Gráfico 3: Terreiros em 1988	167
Gráfico 4: Terreiros em 2007	169

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Orientação – Elementos do Barracão	103
Quadro 2: Terreiros mais Antigos de Maceió em 1912	160

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Minhas Referências Afro-brasileiras em Maceió	32
Mapa 2: Cartografia da Lavagem do Bonfim	138
Mapa 3: Área de Abrangência da Quebra dos Terreiros de 1912 – Bairros	154
Mapa 4: Percurso da Destruição de Terreiros em 1912	155
Mapa 5: Área de Abrangência do Quebra de 1912 – Terreiros Destruídos	162
Mapa 6: Distribuição dos Terreiros em 1912, 1951, 1988 e 2007	170
Mapa 7: Percursos do Xangô Rezado Alto	175
Mapa 8: Polígono de Abrangência da Festa das Águas	183

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	18
2 A CASA DE MINHA MÃE OXUM DA FORÇA DO CAÇADOR DA PROFUNDEZA DO RIO	41
2.1 O Muro.....	43
2.2 <i>Exu Lonã, Mariwô e Ilê Esú Elegbara</i>	53
2.3 <i>Ilê Igbó</i>	66
2.4 <i>Ilê Orixá</i>	83
2.5 Casa da Jurema.....	90
2.6 <i>Ilê Oxalá</i>	93
2.7 <i>Ilê Ajeumbó</i>	95
2.8 <i>Espaço das Iyabás</i>	95
2.9 <i>Akokô, Animais e Camarinha</i>	98
2.10 Barracão	101
3. CELEBRAÇÕES URBANAS.....	126
3.1 A Lavagem do Bonfim	130
3.2 O Xangô Rezado Alto	150
3.3 A Festa das Águas.....	182
3.3.1 Adendo: disputas territoriais em torno da Festa das Águas	200
4 – ARQUITETURA, CIDADE E RITO: AGENCIAMENTOS DO SAGRADO AFRO-BRASILEIRO EM MACEIÓ	208
4.1 - <i>Intra</i> Agenciamentos	225
4.1 - <i>Extra</i> Agenciamentos	233
CONCLUSÃO.....	244
REFERÊNCIAS.....	248
GLOSSÁRIO.....	256



Introdução

OS MACEIOENSES À
MÃE PRETA PÉLO MUITO
QUE DEVERMOS A ELA
13 - 05 - 1968
ADMINISTRAÇÃO
DIVALDO SURUAGY

1 INTRODUÇÃO

*Iba Agbo Agbo mojuba
 Omoḍe kekere mojuba
 Eḷegba Eṣu Ona*
 (Saúdo Eṣu, inclino-me.
 A criança pequena saúda Eṣu.
 Eḷegba Eṣu no caminho).
 (VERGER, 2012, p.147)

No ano de 2010, ainda estudante de graduação do curso de Arquitetura e Urbanismo, fui bolsista de Iniciação Científica da pesquisa *Tempo, Memória e Visualidade a expressividade plástica e afetiva dos monumentos urbanos de Maceió/AL*, orientado pelo Prof. Ms. Fernando Alves Honaiser, onde analisamos e problematizamos as dimensões materiais e subjetivas dos monumentos urbanos encontrados durante práticas de deriva¹ nos bairros de Jaraguá e Centro na capital alagoana.

Naquele ano, em um dos muitos tangenciamentos de percurso - desvios e rotas de fuga que a cidade nos propõe no seu caminhar - me deparei novamente à Praça 13 de Maio, bairro do Poço em Maceió, com um monumento de materialidade simples² e deteriorada que já havia me inspirado inquietações em momentos anteriores, como em fevereiro de 2006 na ocasião de uma celebração urbana ligada às religiões afro-alagoanas que naquele lugar estreava: o Xangô Rezado Alto. O monumento consiste na estátua de uma negra em concreto em cima de um pedestal construído com a mesma matéria. Apresentada em vestes brancas compostas por vestido e touca, ela segura uma criança branca em seus braços.

Eu nunca havia reparado naquele monumento. Não fosse o ponto de encontro do evento que ali se concentrara, talvez a invisibilidade persistisse. Minha primeira impressão, diante do local no qual se encontra, bem como a escolha deste para a concentração do Xangô Rezado Alto, era a de que se tratava de uma Preta-Velha, entidade espiritual dos terreiros de Umbanda, reforçada, inclusive, por sua plasticidade, que lembra o estatuário de gesso utilizados com fins ritualísticos nesta religião. O Xangô Rezado Alto, como

¹Uma das técnicas de pesquisa presente no urbanismo contemporâneo de influência situacionista.

²Utilizo este adjetivo para indicar que tal monumento apresenta técnicas, materiais e plasticidade comuns a localidade na qual está inserida, no caso, o concreto.

veremos adiante, é uma manifestação festiva e política de afirmação cultural, ainda que relembre os trágicos acontecimentos da quebra dos terreiros do ano de 1912 em Alagoas, principalmente na cidade de Maceió.

Fotografia 01: Monumento à Mãe Preta.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2015.

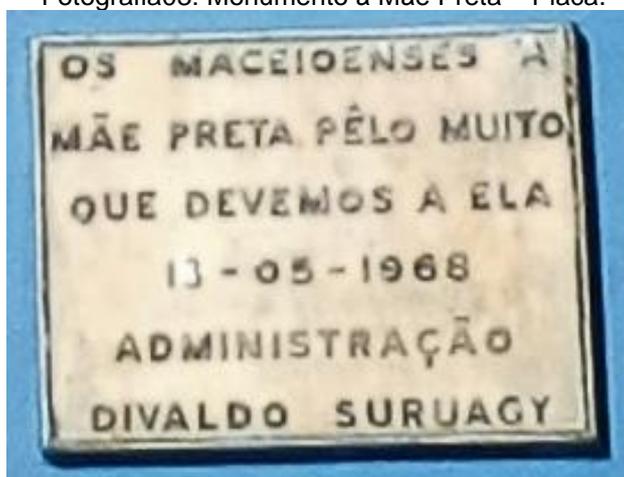
Fotografia02: Monumento à Mãe Preta – Detalhe.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2015.

O cortejo seguiu e só retornei a me inquietar com aquela Preta-Velha no ano de 2010, no contexto da pesquisa já mencionada. Sem os estímulos da celebração de 2006, pude observar mais atentamente seus detalhes, seus vestígios, como no método indiciário que Ginzburg (2012) retomou de Morelli³. Havia, nos degraus que formam a base do pedestal, restos de velas, algumas totalmente brancas e outras bicolores, parte preta, parte branca. E o principal: uma placa, imperceptível pra mim até então, que apresenta os seguintes escritos em caixa alta:

Fotografia03: Monumento à Mãe Preta – Placa.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2015.

Instaurava-se, naquele momento, outras inquietações: quem é a mãe preta? O que devemos a ela? Três hipóteses poderiam servir como caminho: a primeira, considerando o histórico de repressão cultural, principalmente a partir da elite branca em relação a escravização da mulher negra, e também no que se refere ao seu patrimônio religioso, parte do princípio de que seria apenas uma homenagem genérica às amas-de-leite do período colonial brasileiro. A segunda hipótese, menos generalizada, tem a ver com os restos de velas que encontrei: é muito comum utilizar velas brancas e/ou bicolores (metade preta e outra branca) no culto aos Pretos-Velhos. Seria, então, uma homenagem a essa falange de entidades da Umbanda?

³Para a análise proposta nesta dissertação recorri ao método indiciário para, justamente com outros pressupostos metodológicos que serão posteriormente apresentados, ir além do exposto com o objetivo de acessar os códigos simbólicos do sagrado em estudo em suas diversas relações dialógicas com a cidade.

Uma terceira hipótese⁴ e, para mim, a mais instigante: a homenageada seria Tia Marcelina, mártir real ou mítica da quebra dos terreiros de 1912? As narrativas sobre tal evento contam que Tia Marcelina se recusou a sair de seu terreiro no momento de sua invasão e foi morta pelos invasores. Ao resistir teria dito: “Bate, moleque! Bate! Tira sangue, quebra osso, mas não tira saber⁵!”.

Embora já tenha ouvido, nos últimos anos, opiniões que giram em torno das hipóteses que demarquei, nunca procurei saber qual seria a resposta correta. Ao contrário, considero instigante que esse monumento urbano possa sugerir tais interpretações, e também outras, àqueles que se dispõem a estabelecer um diálogo com essa forma de representação. Comecei, então, a me interessar pelo imperceptível, por elementos que estão expostos e são constantemente esquecidos; que são vistos, mas não enxergados, embora contribuam para contar a história da cidade e das micro-relações que esta proporciona. Assim, como Mãe-de-leite, Preta-Velha e/ou Tia Marcelina, o monumento anuncia e denuncia dinâmicas sócio-espaciais⁶, nesse caso, ligadas a presença do negro em Alagoas.

Com Mãe Preta ecoando em minhas indagações, decidi investigar as relações sócio-espaciais entre a paisagem do Candomblé e da Umbanda em meu Trabalho Final de Graduação intitulado *A Cidade Entre o Órun e o Àiyé: a paisagem sagrada das religiões de matriz africana em Maceió/AL*, sob orientação da Prof.^a Ms. Ana Caroline Sarmiento Cavalcante de Gusmão. Nesse contexto, utilizando a paisagem enquanto categoria de análise, identifiquei e discuti algumas formas de apropriação da paisagem por meio destas religiões. Dividi em dois grupos, ainda que tal divisão apresente fins unicamente pedagógicos, visando melhor desempenho na abordagem dos fenômenos com

⁴Abrindo um parêntese histórico, em 1968 estávamos em plena ditadura militar e é emblemática a exaltação monumental de Mãe Preta no dia em que a Lei Áurea oficializa a abolição da escravatura, embora atualmente o povo negro não comemore esta data devido ao fato de que as classes dominantes da época não integraram o negro nas novas configurações de produção e reprodução do capital no Brasil (FERNANDES, 2007).

⁵No momento da qualificação desta dissertação, o Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael sugeriu acrescentar uma quarta hipótese que parte de suas pesquisas através de seus informantes: “poderia ser uma homenagem do próprio Governador Divaldo Suruagy, suposto membro dessa elite branca, que talvez estivesse prestando homenagem a uma entidade do panteão religioso que ele próprio cultuava. Uma das minhas informantes disse que esse Governador costumava frequentar sua casa em período de eleição para consultas religiosas. Esse terreiro, por acaso, localizava-se no bairro do Poço”.

⁶Marcelo Lopes de Souza (2013) sugere o uso do termo sócio-espacial para enfatizar a dimensão social nos estudos espaciais, aspecto fundamental da análise que proponho.

destaque para suas manifestações festivas. Dessa forma, as apropriações festivas também são apropriações litúrgico-doutrinárias, como verificado no trabalho supracitado: a) *Apropriações Festivas*, onde esse sagrado se apropria da paisagem citadina através das festas e b) *Apropriações litúrgico-doutrinárias*, onde tais religiões identificam e ressignificam fragmentos da cidade estabelecendo experiências qualitativamente diferente das experiências daqueles que não compartilham o mesmo código-religião.

Ao concluir a pesquisa anterior foram observadas dinâmicas estabelecidas dialogicamente entre cidade e rito: como poderíamos falar da cidade de Maceió a partir destas religiões enquanto dinâmicas do espaço habitado? Pra quais espaços de Maceió este sagrado me leva? Como ele se espacializa? Qual o papel da arquitetura neste processo? Diante da cidade concreta, existe uma cidade ritual⁷? Essa polarização entre uma cidade concreta e uma cidade ritual faz sentido ou o adjetivo “concreta” é ineficiente em sua abordagem diante do fato de que, para além do sagrado em questão, existem outros códigos simbólicos em interação na cidade? Buscando complexificar essa pesquisa, principalmente no que se refere ao papel do espaço arquitetônico, persigo estas questões nesta dissertação.

Para tal, alguns deslocamentos foram necessários. O primeiro deles, epistemológico, parte não mais da paisagem como categoria de análise, mas do espaço. Não pretendo, com isso, afirmar que a paisagem é ineficaz na observação proposta, mas que, diante da organização do pensamento, ou dos aspectos metodológicos escolhidos, esse deslocamento me possibilitou uma melhor compreensão dos fenômenos bem como uma sistematização das informações mais eficiente, inclusive no que se refere à escrita. A discussão destes processos estará presente em todas as seções desta dissertação, entretanto, a última seção toma tais questões demoradamente.

Considero necessário, para agora, demarcar em linhas gerais a concepção de espaço abordada neste trabalho. Desse modo, a partir de sua

⁷Compreendida inicialmente diante da aparente, e pouco sólida, dicotomia entre uma cidade com seus ritos e rituais profanos e o que seria o seu oposto, a sagrada, onde emergem, através da forma ritual, os códigos simbólicos da religião em estudo. Esta dicotomia, entretanto, é problematizada na última seção desta pesquisa que trata com mais propriedade a cidade ritual enquanto categoria. Ressalta-se, desse modo, que as instâncias do rito e do ritual independem da sacralidade, embora a dimensão do sagrado seja enfatizada em minha pesquisa.

epistemologia em Milton Santos⁸ compreendendo-o enquanto “[...]um conjunto inseparável de sistema de objetos e sistemas de ações (SANTOS, 2017, p.21)”, complementando-a enquanto categoria de análise com outros autores como Guattari (2012), destacando que “A abordagem fenomenológica do espaço e do corpo vivido mostra-nos seu caráter de inseparabilidade (GUATTARI, 2012, p.135)”, onde o autor reforça na discussão do espaço as instâncias “polifônicas” da subjetividade, de modo que “o alcance dos espaços construídos vai então bem além de suas estruturas visíveis e funcionais (GUATTARI, 2012, p.140)”. Assim, se a subjetividade é polifônica, assim também serão os espaços geometrizados pelo indivíduo. Nesse sentido, recorro também a Michel de Certeau que define o espaço como lugar praticado, considerando as ações que lhes ocorrem enquanto cruzamento de móveis (CERTEAU, 2014).

Outra ação fundamental foi estabelecer um recorte ainda maior para compreender o objeto de estudo, a saber, a relação espaço-sagrado no âmbito das religiões de matriz africana em Maceió. No momento do Trabalho Final de Graduação já foi feito um primeiro recorte: escolhi o Candomblé e a Umbanda diante da diversidade religiosa de matriz africana no Brasil. Já nesta pesquisa e de modo mais presente em sua primeira seção, escolho falar de um dos diferentes tipos de Candomblé que, diante de determinadas configurações litúrgicas e doutrinárias que serão expostas posteriormente, convencionou-se chamar Candomblé de Ketu, buscando aprofundar ainda mais a análise reduzindo a amplitude do campo.

Em tempo, tais escolhas consideram principalmente os meus pressupostos e acessos, fundamentais não só para o desenvolvimento da pesquisa, mas também para seu aprofundamento diante da temática proposta. Por conhecer melhor o Candomblé de Ketu - seja através das fontes acadêmicas e religiosas ou através das aproximações empíricas que me garantem acesso às casas de culto e aos sujeitos envolvidos – a possibilidade de acessar seus códigos simbólicos é mais promissora.

Retomando, ainda em relação à pesquisa anterior, os aspectos metodológicos também mudaram de maneira significativa. Naquele momento a abordagem do objeto de pesquisa, em campo, priorizava a utilização de

⁸(2017; 2014; 2013).

entrevistas fechadas com foco em associações livres para identificar as relações entre o espaço citadino e as religiões em estudo. Complementavam tais informações, o suporte bibliográfico no âmbito de suas respectivas cosmovisões, doutrinas e liturgias. Muitas dificuldades foram encontradas, em especial quanto a rigidez do questionário, bem como a resistência para responder as perguntas, sejam elas aplicadas pessoal ou virtualmente. Percebi, ainda na conclusão daquele trabalho, a importância do afeto no exercício metodológico, entendido aqui no afetar e no afetar-se das relações entre pesquisador e os sujeitos envolvidos na pesquisa.

Considerando os problemas da pesquisa anterior, no atual contexto observei abordagens e posturas metodológicas que problematizassem a rigidez relacional pesquisador-objeto de estudo principalmente em seus aspectos afetivos e subjetivos.

No que se refere a Arquitetura e Urbanismo enquanto área de conhecimento, me interessam algumas das abordagens contemporâneas que não se esquivam dos diálogos com outros campos do conhecimento. Nessa pesquisa foram considerados autores brasileiros como Paola Berenstein Jacques que em obras como *Estética da Ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica (2011)* problematiza o racionalismo aplicado nas análises espaciais e nos jogos dicotômicos entre razão e emoção; espírito – corpo; essência – aparência; externo – interno; rua – casa; bairro – favela, como introduz Ana Clara Torres Ribeiro; mais tarde, em *Apologia da Deriva (2003)* a mesma autora ressignifica o urbanismo unitário, de orientação situacionista, através das obras de Guy Debord, apresentando conceitos e métodos como a deriva e a psicogeografia como instrumentos de análise da cidade, algo que iria consolidar epistemologicamente, em 2012, seu urbanismo errante, através da obra *Elogio aos Errantes*.

Alguns teóricos que se propõem a pensar o espaço arquitetônico e citadino também foram importantes para a análise proposta nesta dissertação. Joseph Maria Montaner, principalmente em sua obra *Do Diagrama às Experiências, Rumo a Uma Arquitetura de Ação (2017)* contribui para a leitura dos espaços à partir dos valores da experiência, observando as dimensões da ação, inclusive participativa, e, com mais ênfase, na problematização de dualidades como sujeito-objeto e subjetividade-objetividade, na qual o autor

remete a uma herança modernista persistente na contemporaneidade através do olhar hegemônico do capitalismo patriarcal, alertando que tais abordagens devem ser questionadas, desestabilizadas e desconstruídas⁹.

Outra referência importante para esta pesquisa é o arquiteto finlandês Juhani Pallasmaa. Com forte influência bachelardiana, também tece suas críticas às orientações modernistas no pensar a arquitetura e o urbanismo. Se Gaston Bachelard apropria-se dos quatro elementos¹⁰ em sua *topoanálise*, Pallasmaa observa os espaços arquitetônicos e urbanísticos através das experiências do corpo, como em *Os Olhos da Pele* (2011), discussão ampliada posteriormente em *As Mãos Inteligentes: a sabedoria existencial e corporalizada na arquitetura* (2013¹¹) e complementada nas obras *A Imagem Corporificada: imaginação e imaginário na arquitetura* (2013). Em seus diálogos com a fenomenologia, Pallasmaa observa instâncias significantes da análise espacial aqui proposta, principalmente em suas interações com a psicologia, a filosofia, o imaginário, as questões do corpo, da linguagem, entre outros. Tais questões contribuíram para acessar a dimensão simbólica da arquitetura, de fundamental importância para a temática proposta nesta pesquisa.

Entretanto os conceitos mais significativos para o desenvolvimento desta pesquisa presente em Pallasmaa giram em torno do próprio conceito de arquitetura¹², transcendido neste autor para além dos propósitos práticos e utilitários e alcançando um papel de mediação que influencia diretamente nosso entendimento do mundo onde “Toda paisagem e toda edificação é um mundo condensado e uma representação microcós mica de nosso lugar dentro dele (PALLASMAA, 2018, p.15)”. Cumpre papel fundamental, nesse pensamento, a concepção da arquitetura em seu vínculo indissociável com o arquétipo da casa e das dinâmicas do habitar. Tais questões são verificadas e ressaltadas, nesta dissertação no contexto religioso do terreiro enquanto espacialização do

⁹As contribuições de Montaner nesta pesquisa referem-se, como esse parágrafo sugere, mais a uma postura em relação ao conjunto dos elementos em análise do que a aplicação do diagrama enquanto método, proposta do autor nesta obra, muito embora essa metodologia seja promissora em abordagens pós-estruturalistas em torno dos universos temáticos da arquitetura e do urbanismo.

¹⁰*A Terra e os Devaneios da Vontade* (2019), *A Psicanálise do Fogo* (2008), *A Água e os Sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria* (2018), *O Ar e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento* (2001), entre outros.

¹¹Ano da edição em português.

¹²Reflexões presentes num conjunto de ensaios do autor distribuídos em duas obras: *Habitar* (2017) e *Essências* (2018).

sagrado, onde a Casa de Culto atua na mediação não só das questões microcósmicas, como disse Pallasma, mas também das agências macrocósmicas da cosmovisão nagô-iorubá¹³ em suas relações dialógicas entre o *Òrun*, o plano das divindades¹⁴, e o *Àiyé*, a morada do homem.

Outros campos do conhecimento como a Filosofia da História em Benjamin (2016) e a Geografia (a epistemologia do espaço em Milton Santos¹⁵, tratada anteriormente e a pesquisa sócio-espacial em Marcelo Lopes de Souza (2013), por exemplo) contribuíram para a construção do referencial teórico das categorias utilizadas. Retomo a falar de tais contribuições na última seção desta dissertação.

Por fim, foi no método etnográfico que encontrei as discussões que procurava em relação aos aspectos práticos para seguir o conselho de Montaner (2017) em relação a dualidade objetividade-subjetividade e sujeito-objeto. Tais questões são muito bem colocadas por antropólogos como Favret-Saada (2005), ao estudar a feitiçaria no *Bocage* Francês e destacar a importância do afetar-se enquanto gênese de uma leitura original proveniente da experiência de campo; também Márcio Goldman (2003), ao ouvir os tambores dos mortos e considerá-los “desvios etnográficos” que devem ser discutidos enquanto experiência em sua busca por uma antropologia simétrica; e outros antropólogos como Pierre Verger (2008; 2012), Roger Bastide (1989), Vagner Gonçalves da Silva (1995; 2000; 2005) e tantos outros que problematizaram as relações “nós-e-eles”, ainda que, em alguns casos, mais explícitas em suas biografias;

Mais ajustes, entretanto - talvez por minha formação enquanto arquiteto e urbanista – devem ser considerados ao aplicar o método etnográfico ao campo de pesquisa em arquitetura e urbanismo. Destaco dois deles: o primeiro, refere-se ao estudo do familiar e do cotidiano, em contrapartida a abordagem antropológica clássica em observar o exótico¹⁶. O segundo, e para mim o mais

¹³Para ficar na especificidade tratada nesta dissertação no que se refere ao Candomblé de Ketu. Outras cosmovisões poderiam ser consideradas/aplicadas nesse processo interacional, inclusive dentro do próprio Candomblé.

¹⁴O termo “divindades” sugere o culto a vários deuses, configurando-se, em primeira análise, como politeísmo. A cosmologia nagô-iorubá, entretanto, problematiza esta afirmação ao entender-se monoteísta e apresentar os Orixás como emanações de uma única divindade, mas que podem também ser entendidas como deuses.

¹⁵(2017; 2014; 2013);

¹⁶A fixação no exótico enquanto postura metodológica faz com que, por exemplo, Evans-Pritchard (2004) em seu *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* – publicado em 1937, mas com campo entre 1926 e 1929 – discuta a magia e a bruxaria entre esse povo do Sudão

difícil, é o exercício ininterrupto de não romantizar o universo das relações e sujeitos envolvidos numa temática que tanto estimo: o das religiões.

O primeiro ajuste foi realizado lembrando o conselho de Giumbelli (2006, p.263) através do pensamento de Otávio Velho (1997): “[...] é preciso exorcizar o recurso da exotização”. Articula-se, quanto a essa questão, a abordagem etnográfica utilizada nesta pesquisa em diálogo com a Antropologia Urbana, na qual observa-se o pioneirismo no Brasil com Gilberto Velho (2013), atenta ao familiar e ao cotidiano. Assim, observa-se o método etnográfico proposto por Magnani em suas obras¹⁷ e nas ações do Núcleo de Antropologia Urbana da USP (NAU-USP), que sintetizo em duas partes.

A primeira delas trata-se da construção do referencial teórico que fundamenta a prática etnográfica. Em primeiro lugar Magnani deixa claro que o método etnográfico não é o registro detalhado da observação nem o registro exato do que os sujeitos envolvidos relatam. Muito influenciado pela antropologia interpretativa de Geertz (1989), afirma ser a etnografia um risco elaborado para uma descrição densa enquanto esforço intelectual, uma postura em relação ao campo onde, através da observação participante, são colhidos e registrados fragmentos reunidos posteriormente em um todo orgânico no momento da escrita. Tais fragmentos sugerem ou, por vezes são eles mesmos, “momentos etnográficos”, insights, sacadas.

Retoma-se, neste ponto, a discussão sobre o exótico. Observa-se na Antropologia Urbana esforço metodológico, no caso, etnográfico, para transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico. Entretanto, torna-se um exercício de estranhamento no sentido de problematizar as ações e sujeitos em estudo, ou seja, aquilo que nos é habitual. Um deslocamento. Considero que esta postura é fundamental na análise do arquiteto e urbanista perante a arquitetura, a cidade e as dinâmicas sócio-espaciais ocorridas. Se em nosso

ignorando as magias e bruxarias urbanas e rurais que pulsavam vivas por toda Europa naquela época. É possível que tal posição observe o viés eurocêntrico de associar estas duas práticas espirituais unicamente com o “selvagem”, problematização que também faz Giumbelli (2006) em sua busca por uma antropologia simétrica.

¹⁷Principalmente a última parte do livro *Da Periferia ao Centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana* (2012), e em artigos como *De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana* (2002) e *Etnografia Como Prática e Experiência* (2009), nome também de um dos módulos do curso de Extensão em Antropologia Urbana oferecido pelo NAU-USP disponível pelo canal deste Núcleo através da plataforma YouTube em <https://www.youtube.com/watch?v=XER9Y4I-4j0>.

caso pretende-se observar na cidade sua camada ritual, categorias que serão explanadas no decorrer desta pesquisa, faz-se necessário deslocar o olhar para além da materialidade propostas nas edificações, considerando seus aportes subjetivos.

Na prática etnográfica proposta por Magnani não se busca explicar os fenômenos identificados e perseguidos ou ainda o conteúdo colhido na pesquisa de campo, mas analisar e propor uma nova pista resultante do cruzamento entre os conhecimentos daquele que pratica a etnografia e dos sujeitos envolvidos. Lá e cá, cada qual com suas próprias referências. Elabora-se, desta forma, uma leitura específica. A cidade, vista por este autor como totalidade, apresenta-se como um conjunto infinito das pistas que produzimos na leitura de suas dinâmicas. É importante deixar claro que “A cidade não é unidade. Sua apropriação é específica para cada ator social” (MAGNANI; NAU-USP, 2018). Entretanto, vale enfatizar, também não é dualidade, no sentido de polarizações demarcadas espacialmente: a cidade, enquanto totalidade, abriga uma diversidade de camadas.

A segunda parte da separação proposta anteriormente para a compreensão do método etnográfico proposto por Magnani e pelo NAU-USP (2018) consiste no estabelecimento de um protocolo de pesquisa. Desde já antecipo que, apesar da rigidez que o termo protocolo sugere, a sua aplicação observa, claramente, a desestabilização. Assim, as categorias e processos propostos são relativizadas, fragmentadas, diluídas, dissolvidas, etc., no exercício empírico. Assim, não se pretende nesta pesquisa acomodar os fatos em estudo nas categorias propostas, pois a própria classificação é uma arbitrariedade, mas uma disposição prévia ou de partida visando organizar a investigação. Como o protocolo sugere, parti de três etapas fundamentais: pré-campo, trabalho de campo e pós-campo (produção e análise de relato).

O pré-campo teve por objetivo a busca, estudo e organização de informações necessárias para o entendimento do objeto de estudo, levando em consideração, inclusive, as etapas posteriores da pesquisa. Nesse contexto, foi realizada pesquisa bibliográfica sobre a temática em estudo, com ênfase nos aspectos litúrgicos e doutrinários do Candomblé de Ketu – incluindo categorias indissociáveis à religião como sagrado e mito - bem como as pesquisas realizadas em torno deste universo temático.

No que se refere a pesquisa bibliográfica, o exercício do discernimento é constante, posto que boa parte dos autores – com ênfase naqueles considerados clássicos - que tratam do universo religioso afro-brasileiro abordam-no sob viés do eurocentrismo e do exotismo, em especial no que se refere ao enquadramento antropológico enquanto área de conhecimento. Dessa forma, na medida em que são fontes importantes de consulta, faz-se necessário tensionar suas questões considerando os deslocamentos epistemológicos e metodológicos por mim observados em momento anterior.

Justifica-se esta ação pois, em campo, eu estaria confrontando um conjunto de códigos simbólicos que precisa ser acessado, mesmo em partes, para compreender suas espacializações. A leitura auxilia na percepção dos indícios. Esse ponto é de fundamental importância pois são religiões pautadas na oralidade e nas dinâmicas entre sagrado e segredo que não estou, pelo menos oficialmente, autorizado a participar, por isso a atenção dada aos dados vestigiais, ou indiciários já citados. A esse processo associou-se busca por materiais que ajudem na compreensão da temática proposta, tais como vídeos, plantas baixas de terreiros, terreiros em Maceió, eventos e outros materiais que não precisam ser, e nem foram, unicamente acadêmicos.

Por fim, foi observado o planejamento da pesquisa de campo. Neste momento procurei cartografar as referências afro-brasileiras que eu conseguia identificar na cidade de Maceió, como mostra a figura a seguir:

Mapa 01: Minhas Referências Afro-brasileiras em Maceió.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

A espacialização apresentada expõe as Casas de Culto de matriz africana nas quais tive ou tenho contato acadêmico¹⁸ e afetivo; lugares significantes como o comércio de produtos religiosos afro-brasileiros no Bairro da Levada e o monumento a Mãe Preta, já mencionado e, por fim, as celebrações urbanas ligadas as religiões afro-alagoanas: a Festa das Águas, Lavagem do Bonfim e Xangô Rezado Alto. Três espaços, tempos e discursos diferentes da apropriação festiva de porções públicas cidadinas.

Estas referências quanto ao universo afro-religioso maceioense me fizeram refletir sobre dois movimentos ao considerar a hipótese de uma dobra ritual da cidade. O primeiro tem a ver com o espaço do terreiro, onde a dimensão do sagrado é dada, ou seja, faz parte de sua constituição enquanto existência e espacialidade. Já o segundo, menos explícito, é acessado através de momentos específicos em que agrupamentos da religiosidade em questão instauram seus códigos simbólicos específicos na cidade. Aqui, mais uma vez, trata-se de uma separação com fins pedagógicos, pois a cidade, como já abordei, revela-se em inúmeras camadas que se sobrepõem em dinâmicas espaços-temporais.

Diante do exposto, a construção do olhar em relação da cidade é tão poliédrica quanto a própria natureza do espaço, sua categoria central. A arquitetura “[...]trata tanto dos próprios espaços quanto dos eventos que tomam lugar nos espaços¹⁹, dessa forma, para identificar, analisar e discutir suas relações dialógicas entre espaço e sagrado é indispensável observar as micro-relações que pulsam na vida cidadina. É nesse contexto que apresento algumas de suas dobras através das dinâmicas espaço – Candomblé de Ketu – espaço sagrado.

A verificação dessas questões, provenientes das inquietações e hipóteses típicas da etapa pré-campo da pesquisa nos faz retomar a questão de planejamento. Para verificar o primeiro movimento, referente ao espaço do terreiro, busquei dentre os terreiros cartografados aquele no qual eu tenho mais

¹⁸Não só no que se refere às minhas pesquisas de graduação e de mestrado, mas também do Projeto do IPHAN para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial de Alagoas que participei através do grupo de pesquisa Representações do Lugar da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas sob orientação da Prof.^a Josemary Ferrare, onde fiquei responsável pelas referências culturais afro-alagoanas. Através da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) pude acessar alguns dos terreiros de Maceió e de sua região metropolitana, recorte no qual o grupo supracitado executou suas pesquisas. Os dados colhidos nesse contexto foram constantemente consultados nessa dissertação.

¹⁹TSCHUMI, 1996, p.13 (apud FONTES, 2013, p.312).

ligações afetivas e, talvez por consequência, acessos. Tratava-se do *Ilê Iyá Mí Ipondá Axé Igboalamo*, localizado no bairro do Village Campestre II, cujo dirigente, Pai Marcinho de Odé era também um grande amigo e, confiando em minha pesquisa, me concedeu abertura para participar das atividades de sua Casa.

O deslocamento do tempo verbal no parágrafo anterior para o passado no que se refere à Casa em estudo e ao *Babalaorixá* responsável me faz abrir aqui um triste parêntese. O terreiro, tal qual será apresentado por mim nesta dissertação, não existe mais. Essa perda é consequência de outro e mais grave acontecimento: Pai Marcinho, após enfermidade que o debilitou por alguns dias, completa sua missão no *Àiyé* e é conduzido por *Odé* até o *Òrun*²⁰. Tudo isso ocorre nas etapas finais desta pesquisa, o que me faz, diante desta virada etnográfica, repensar novamente seu alcance, pois mudanças desta natureza geram impactos significativos. Entretanto, ainda que estes dados sejam de grande valor para a discussão proposta, optei por enfatizar o recorte anteriormente estabelecido e minha pesquisa seguirá exatamente até onde ela foi: os últimos dias de Pai Marcinho e de seu *Ilê Axé*. As questões posteriores a estas ocorrências - e aqui reforço sua importância - deverão estar presentes em outro momento de pesquisa.

Retomando o objetivo da escolha de apenas um terreiro dentre as opções existentes na cidade de Maceió, considerei a possibilidade de uma observação-participante mais efetiva, com tempo para vivenciar o espaço e o conjunto de relações que ali são estabelecidos. Em termos metodológicos, está de acordo com as premissas de Magnani e de seu Núcleo de Antropologia Urbana, nas quais, visando uma descrição densa nos moldes de Geertz (1989), faz-se necessário processos de negociações, trocas de confiança, entre outros.

Tais processos foram realizados através de visitas iniciais para conhecer o local, conversar com as pessoas, vivenciar o cotidiano do *Ilê*. Ao mesmo tempo, muitas conversas foram estabelecidas com Pai Marcinho acerca das minhas pretensões de pesquisa em sua Casa, sobre sua visão do *Candomblé*, entre outros assuntos. Muito receptivo, o *Babalaorixá* observava atentamente meus objetivos, acompanhava de perto meus questionamentos e discutíamos

²⁰Ver Glossário, página 256.

conjuntamente a melhor forma de efetivar esta observação-participante, onde ele sugeriu que eu não premeditasse tanto minha inserção e me deixasse levar organicamente pelas atividades que lá ocorriam, sempre deixando claro que minhas pretensões teriam sucesso proporcionalmente a minha disposição em realizar estas vivências. Em alguns meses as negociações e trocas de confianças foram estabelecidas e percebi que não teria um grau de abertura desta dimensão em outras casas, o que justifica minha escolha.

Planejadas as experiências empíricas para a verificação das questões que existiam apenas em inquietações e hipóteses, continuei seguindo o protocolo de pesquisa proposto por Magnani e o NAU-USP em relação à pesquisa de campo: a) *deixar-se levar*, ou seja, não observar o planejamento do campo de forma rígida, aproveitar situações inusitadas e outros tangenciamentos que podem trazer dados novos ao, inclusive, abrir mão de alguns de meus pressupostos; b) *reconhecer-se*, perceber que enquanto pesquisador eu estou influenciando e sendo influenciado na ação da pesquisa; c) *ser recebido*, entendendo que o pesquisado escolhe o pesquisador e não o contrário, então, dar margem para que as relações aconteçam ou não da forma que prevemos; d) *estabelecimento de eixos de observação* ao reconhecer dados que podem ser relevantes para a pesquisa; e) *coleta de material* através de ferramentas de pesquisa como caderno de campo, fotografia e desenho²¹; atentar o olhar para os f) *cenários, atores e regras*, observando a descrição do campo a partir desta tríade.

Tais protocolos foram observados nesta pesquisa como princípios norteadores para o trabalho de campo. As visitas ao terreiro em estudo partiram de uma conversa descontraída até uma imersão mais profunda onde me foi permitido participar de alguns rituais e pernoitar no terreiro, no contexto do *Ajodun Igboalamo*²² onde alguns de seus preparativos foram por mim acompanhados à partir das 18h do dia 13 de abril de 2019 até as 21h do dia 14

²¹A utilização de croquis foi importante nesta pesquisa no que se refere às representações espaciais do sagrado do terreiro em estudo na primeira seção, principalmente nos casos em que não era possível utilizar do recurso fotográfico: planta baixa, cortes e ambientes em que não me foi autorizado fotografar.

²²Pai Marcinho me explicou que este evento é composto pelo conjunto de ritos festivos ao seu Orixá, Oxóssi. *Ajodun* significa, para ele, um ato importante feito por alguém, no caso, Oxóssi ou Odé. Em Beniste (2012, p.81) *Ájódún* significa “Festa anual para celebrar um aniversário”, o que corrobora com o contexto festivo dos ritos acompanhados no terreiro.

deste mês. Naquele momento, além dos ritos principais compostos pela Alvorada de Oxóssi as 4h da manhã e a Celebração deste Orixá – onde ocorreu também a confirmação de uma *laô*²³ – foram observadas ações corriqueiras como almoço e café da manhã realizados no ambiente do Barracão do terreiro.

Os eixos de observação foram delimitados em torno das questões espaciais das quais destaco inclusive as relações corpo-incorporação onde através da utilização de elementos materiais e imateriais instaurava-se o sagrado, com seus próprios cenários (desconfigurações, configurações e reconfigurações de layouts, música, cheiros, entre outros), atores (adeptos e assistência, hierarquias e cargos) e regras (corpo doutrinário e litúrgico).

A última etapa do protocolo de pesquisa já mencionado consiste na sistematização dos dados colhidos visando, na Antropologia Urbana, o relatório etnográfico e, em meu caso, a escrita da dissertação. Consistiu no acesso aos dados brutos colhidos em campo e registrados em seu caderno, além das fotografias e ilustrações rápidas elaboradas naquele momento. A reunião destas informações compôs o relatório da pesquisa, ainda sem conexão com o aporte teórico.

As discussões propostas neste trabalho, como apresentadas anteriormente, estão organizadas a partir do que cartografei enquanto espacializações do sagrado afro-brasileiro em Maceió. São dois movimentos dentre uma infinidade de movimentos possíveis: o primeiro refere-se a um terreiro de Candomblé, onde as demarcações espaciais, religiosas e comunitárias estão bem estabelecidas e exaltadas através das características litúrgicas e doutrinárias organizadas através da Nação *Ketu*. Tais demarcações, entretanto, passam a ser tensionadas, reconfiguradas e até mesmo diluídas no segundo movimento, no qual ocorre o transbordamento dos limites do terreiro em direção aos espaços públicos da cidade de Maceió, onde a mudança de escala de observação para posterior análise espacial insere o terreiro estudado, em movimento anterior, na generalidade das manifestações afro-religiosas que se apropriam de determinadas porções públicas em contexto festivo, diminuindo

²³Um dos diversos ritos do Candomblé no qual uma *Íyáwô* – indivíduo que já passou pelo primeiro rito de iniciação desta religião e que é responsável por incorporar o Orixá no qual foi consagrado – reforça seu compromisso com seu Orixá e com a religião. Ocorre no primeiro, no terceiro, no quinto e no sétimo ano após sua primeira iniciação.

seu protagonismo em detrimento da generalidade das religiões de matriz africana reunidas naquele contexto. Os movimentos supracitados são discutidos organizados e relatados nesta dissertação em suas duas primeiras seções.

No primeiro, construo um relato de observação referente às relações dialógicas espaço-espaço sagrado na escala de observação do terreiro, o *Ilê Iyá Mi Iponda Axé Igboalamo* local onde tais relações estão condensadas e consolidadas. Na seção posterior proponho a ampliação desta escala de observação no âmbito citadino e, mais especificamente, das três celebrações urbanas já citadas, onde suas manifestações atuam de modo menos explícito enquanto dobra ritual da cidade. Nesses dois movimentos indaguei como o Candomblé se espacializa em termos de sua configuração arquitetônica e privada e como este sagrado dialoga com a cidade, recorrendo aos contextos nos quais os adeptos desta religião se apropriam do espaço público de Maceió estabelecendo vínculos espaciais mais ou menos duradouros, no entanto, qualitativamente diferentes daqueles que não comungam dos mesmos códigos simbólicos deste sagrado.

Nesta pesquisa, as seções supracitadas, que tratam respectivamente do espaço do terreiro e das relações entre cidade e sagrado afro-brasileiro, apresentam características do relatório de campo como descrições, reflexões e insights, embora eu tenha recorrido a teoria quando necessário. Já a terceira e última seção amplia o suporte teórico na perspectiva de aprofundamento da discussão proposta e da elaboração de categorias de análise através do cruzamento com a empiria, observando as dobras identificadas nas seções anteriores enquanto *-intra* e *-extra* agenciamentos.

A estrutura que proponho para esta dissertação foi praticamente imposta pela experiência de campo orientada – com uma imensa flexibilidade – pelo protocolo de pesquisa já apresentado. Desse modo, procurei vivenciar as dinâmicas sócio-espaciais do sagrado afro-alagoano e confrontar os meus pressupostos com as diversas camadas de dados colhidos em observação-participante. Assumo, de antemão, o compromisso com a abordagem “simétrica” no exercício etnográfico, evitando, ainda que consciente das interferências do pesquisador em campo, a conformação de juízo de valor ou de “tradução” das experiências acompanhadas, tentando entendê-las através das explicações dadas pela comunidade e de seus respectivos códigos simbólicos. Trata-se,

portanto, de uma elaboração conjunta onde os pressupostos e agências dos sujeitos envolvidos não só foram importantes como também assumem protagonismo, principalmente no que se refere ao conjunto de informações em torno das cosmovisões envolvidas e de suas formas de espacialização. Desenho essa pesquisa, então, apresentando primeiramente a vivência destes espaços – e aqui incluo os aspectos de sociabilidade com os sujeitos – para, posteriormente, me debruçar teoricamente a partir destas experiências com o objetivo de entendimento do objeto de estudo.

A Casa de minha Mãe Oxum
da força do caçador
da profundidade do rio



Camarinha

Ilê
Ajeumbó

ILÊ

ILÊ
PONDÁ
DALAMO
ON

Casa de
Iurema

Ilê
Orixá

Ilê Igbó

Oca do Caboclo Caiçara



Bàbàlórísá Odé Onibokún
(Pai Marcinho de Odé)

2 A CASA DE MINHA MÃE OXUM DA FORÇA DO CAÇADOR DA PROFUNDEZA DO RIO

Retomando a espacialização cartográfica de minhas referências religiosas afro-alagoanas e, como mencionado anteriormente, a decisão de escolher o *Ilê Iyá Mí Ipondá Axé Igboalamo* como campo para análise espacial através de observação-participante, apresento nesta seção o relato construído a partir destas experiências, realizadas em especial no contexto das festividades do Orixá Oxóssi em abril de 2019.

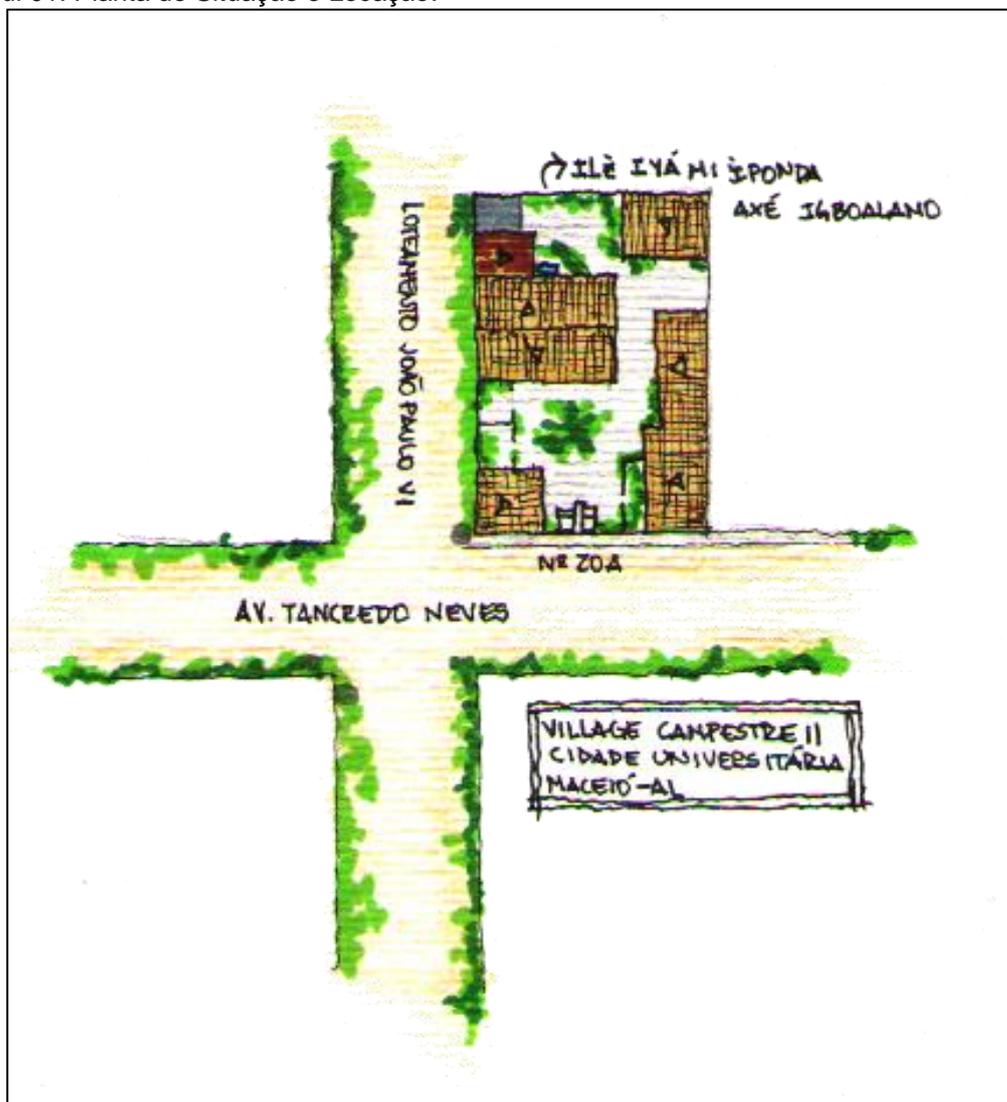
O *Ilê*, apropriação brasileira da palavra *Ilé* em Iorubá (BENISTE, 2014) - termo geralmente utilizado pelos adeptos do Candomblé e que corresponde, em significado, ao que chamamos de terreiro - localizava-se no bairro Cidade Universitária em região conhecida como Village Campestre II, à Avenida Tancredo Neves de nº 20ª, considerada parte “alta” na orientação popular dos maceioenses em referência topográfica à sua parte “baixa”, litorânea.

Acessei o local do terreiro através do bairro Benedito Bentes e de suas movimentadas ruas com pavimentação. Este movimento parece ter acabado junto com o asfalto: tivemos que acessar ruas de barro, utilizadas como vias alternativas devido sua infraestrutura, esburacando nosso percurso, mas nos livrando dos engarrafamentos. Eu nunca havia transitado por este local. Olhando em volta, muda-se a configuração urbana que estou acostumado em meu cotidiano, seja na arquitetura de suas residências, nos tamanhos dos lotes ou em seus usos. Paulatinamente as casas e comércio, em suas tipologias costumeiras, parecem sumir, dando espaço a sítios, chácaras e outras propriedades privadas, com muros altos, nesses estilos. A experiência me faz lembrar algumas ruas de cidades do interior de Alagoas, aquelas onde o veraneio predomina.

Aos poucos as residências típicas começam a (re)aparecer. Percebo o terreiro como visto em outras visitas e situações anteriores à esta pesquisa, ou ainda quando planejava meu acesso utilizando ferramentas como o Google Earth. Noto a diferença do meu olhar em relação ao terreiro. Visita-lo num contexto de uma festa e num contexto de pesquisa me fez atentar para outros elementos.

O terreiro está estrategicamente situado: uma esquina, numa encruzilhada. Este espaço composto pela interseção de vias, ou caminhos, para aplicar um termo mais utilizado no Candomblé, é identificado como ponto de força de *Exu*, responsável pelo movimento, pela comunicação entre os indivíduos e os Orixás. É *Exu*, Orixá mais próximo dos homens, quem carrega as oferendas no trânsito *Àiyé-Òrun*, a saber, entre a morada do homem, o plano material e a morada dos Orixás, plano espiritual, estabelecendo, para além de uma oposição entre sagrado-profano, espaços de correspondência, como duas metades de uma única cabaça. *Exu* cumpre papel fundamental nas espacializações do sagrado na cidade e, por consequência, será sempre retomado nesta pesquisa.

Croqui 01: Planta de Situação e Localização.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

2.1 O Muro

Retoma-se o muro do terreiro e a primeira impressão que este me causa é de autoafirmação. Sabe-se, diante da bibliografia acadêmica ou religiosa do Candomblé, bem como de minha experiência empírica no estudo do espaço arquitetônico dos terreiros que, muitas vezes, estes utilizam nos invólucros murais de seus lotes e edificações, camadas de tinta branca. Em muitos casos não há identificação de que ali trata-se de um *Ilê Axé*, ou Casa de Axé, considerando estrategicamente uma arquitetura do disfarce.

Tais estratégias podem ser analisadas sob várias perspectivas. Pode se tratar de uma comunidade religiosa discreta que, com postura mais fechada, que prefere não se identificar diante da alteridade urbana. De outra forma, mas em diálogo, podem utilizar do artifício do disfarce para evitar o assédio preconceituoso, posto que tais religiões são recorrentemente atacadas perante outras representações religiosas. Ou ainda, podem evocar, na construção de um imaginário espacial, ou seja, de uma imagem poética – no sentido bachelardiano (1988) – as representações dos terreiros como estes costumeiramente são vistos: edificações de materialidade simples, muros brancos.

De qualquer forma, para a análise espacial, é preciso recorrer, atento aos dados indiciários, à história. Sobre este assunto, Risério (2013) recorre a Constituição Política do Império que, através de uma permissão e de uma proibição, influenciou diretamente no espaço arquitetônico dos terreiros. O autor nos lembra que este aparato legal reafirma a Igreja Católica Apostólica Romana como braço oficial e religioso do império ao mesmo tempo em que permite o culto doméstico de outras religiões, desde que não manifestada no exterior de seus templos.

Trata-se, com as palavras do autor, de uma “proibição arquitetônica (2013, p.160)”, posto que tal efeito proibitivo teria consequência direta nas configurações materiais dos edifícios, que, na análise de Risério:

[...]terreiros não poderiam assumir a forma exterior de templo. Impedidos de aparecer como tais, em sua exterioridade, os templos negros existiriam então apenas para dentro de suas fachadas. Daí que tenham se materializado, geralmente, em casas comuns. De feição popular. Feitas de taipa. Casas de barro e palha em bairros urbanos ou chácaras. Dos calundus seiscentistas aos terreiros dos séculos XIX e XX, o mistério e a africanidade ficariam guardados em cômodos internos. Em espaços que não se desvelavam fisicamente em sua própria e real natureza. Que não davam na vista. Com isso, podemos ter perdido muito, em matéria de sensibilidade técnica e competência estética (2013, p.161).

Além do exposto, o mesmo autor é enfático ao afirmar que a influência do povo negro no Brasil no que se refere às dimensões urbanísticas e arquitetônicas não é significativa, sejam estas nos períodos coloniais ou pós-coloniais (RISÉRIO, 2013). O arquiteto Günter Weimer parece discordar desta afirmação. Em seu livro *Arquitetura Popular Brasileira* (2012), mais atento ao campo ampliado da arquitetura e do urbanismo – analisando o espaço arquitetônico em suas tipologias, métodos construtivos, variantes de plantas, etc.

Weimer apresenta o que seria a contribuição negra na arquitetura popular brasileira, identificando, para exemplificar, as influências *quimbundo* em mocambos no Recife; as influências *quicongo* nas cubatas de sombra na praia de Piedade e outras influências do que chamou de arquitetura bantu como a tipologia cone-sobre-cilindro em cobertas de barraca de acarajé em Lauro de Freitas e nas *cacimbas* (poços), terminologia de origem *ganguela*; e arquitetura sudanesa, no que se refere à suas influências, a exemplo das casas de taipa no Nordeste.

Foge dos objetivos deste trabalho julgar quem está com a razão. Entretanto, como estas questões são encaradas pela comunidade em estudo e como se espacializam em arquitetura? Como o espaço arquitetônico reage a irrupção deste sagrado?

Destaco, primeiramente, que em sua fachada principal, ou seja, aquela orientada para a Avenida Tancredo Neves e que apresenta a única porta de acesso ao interior do terreiro encontra-se, pintado em laranja, o nome do terreiro: *ILÊ IYÁ MÍ IPONDÁ AXÉ IGBOALAMO*. Como dito anteriormente, há uma autoafirmação, nesse caso da comunidade diante da alteridade urbana.

Ainda que o iorubá pintado no muro possa expressar a atividade do local – nem todos conseguem acessar sua tradução – este código simbólico é percebido, estranhado, apropriado e (re)interpretado pela vizinhança e por

pessoas que por ali transitam. Ao mesmo tempo, tal estranhamento age como um segredo que aguarda seu desvelar: os “iniciados” neste universo codificado conseguem identificar que o lugar se trata de um terreiro de Candomblé. De todo modo, o sagrado se expõe e se espacializa, nesse caso em comunicação verbal.

No entanto, outros elementos não-verbais enfatizam a natureza daquele edifício, inclusive para os leigos. Em momentos onde o rito está sendo executado, o alcance musical dos atabaques estabelece uma paisagem sonora que transborda a demarcação física do terreiro, ampliando seu alcance à escala da rua. Em outros casos, o boca-a-boca e os “olhos da rua” (JACOBS, 2011), especularia sobre as atividades do local mesmo que seus muros fossem completamente brancos. Assim, onde, diante da cidade, seria apenas um muro, para nós é um indício de sua dobra ritual.

Outros elementos reforçam a autoafirmação do grupo religioso através de sua fachada principal. Fixados com cimento e encimando o muro, vasos, quartinhas e talhas de barro, que acomodam ou recolhem em seu interior, líquidos com finalidades rituais específicas; uma coruja de barro, olhando a rua, localizada no eixo da viga da porta de acesso ao terreiro, animal associado a narrativas míticas e algumas qualidades²⁴ da Orixá *Oxum*, dona do terreiro, como *Yeye Okê*, a Senhora das Corujas; um *Ofá* de *Oxóssi*, a saber, um arco e flecha em metal, símbolo deste Orixá importante para a casa, representando o Caçador. Também compõe com a fachada, embora tenha seu mastro fincado não no muro, mas no pátio do terreiro, uma bandeira branca, presente na maioria dos terreiros para indicar que ali funciona um Candomblé.

Estes elementos já seriam significativos para, através de análise espacial, observar a autoafirmação comunitária, religiosa. Porém, deixei por último um outro elemento que consegue enfatizar ainda mais a postura supracitada e revelar a dobra ritual da cidade: *Exu Onã*. Este é moldado com um amálgama²⁵ de terras de várias procedências, com sangue verde (sumo de folhas) e vermelho (sangue), que lhes concedem pátina sacrificial, e outros elementos. Apresenta-se plasticamente como uma escultura de composição

²⁴Os Orixás no Candomblé apresentam diferentes qualidades na constituição de suas características. Desse modo, o mesmo Orixá pode apresentar diferentes personalidades, baseadas nas narrativas míticas, a depender de seus caminhos e de suas relações com o iniciado e com os outros Orixás.

²⁵Informações colhidas no terreiro durante observação-participante.

ambígua: forma e disforma, animal-homem, abstrato e figurativo, onde é possível verificar chifres (dois cornos animais, maiores, e espinhos de metal que geralmente são utilizados em cima de muro como segurança contra ladrões) e pênis, representado por um grande facão. Possui altura em torno de 70 centímetros e está localizado na calçada da fachada principal, encostado no muro, ao lado esquerdo de quem entra no terreiro através de sua única porta, posição típica dos assentamentos²⁶ de *Exu*.

Croqui02: Fachada Principal do *Ilê Ìyá Mi Ipondá Axé Igboalamo*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

A qualidade *Onã* é compreendida pelos membros do *Ilê* como o Dono ou Senhor da Rua e cumpre a função de sentinela, muito comum a figura de *Exu* como Guia e Guardiã dos caminhos e das portas que dão acesso ao terreiro. Por sua associação com a rua, é nela que ele recebe suas oferendas de padê²⁷, aguardente, bodes, galos, entre outros. Ainda quanto a este *Exu* e, conseqüentemente, sobre sua presença, o dirigente da casa, Pai Marcinho, nos esclarece:

²⁶Conjunto de elementos materiais trabalhados ritualisticamente que concentram, em suas composições, conjuntos simbólicos específicos de cada divindade. Representam uma *hierofania* (ELIADE, 2012), ou seja, a irrupção material do sagrado e a ancoragem de sua força, *axé*, com finalidades específicas dentro do terreiro.

²⁷Geralmente farofa crua de milho que, a depender do contexto, pode ser acrescentada farinha de mandioca, pimenta e outros elementos.

O nome do Exu que mora na porta do terreiro é *Onã*, o Exu da Rua. Nem todas as casas ele vai ter liberdade de estar na rua, por conta da intolerância. Também pode ser uma característica daquele sacerdote. Tem muito sacerdote que tem na cabeça que se mostrar o sagrado tá profanando ele e eu não tenho essa visão, eu tenho a visão que a gente não pode mostrar o sagrado de uma forma que as pessoas não entendam como aquilo tá sendo mostrado e aí cada um pensa o que queira, né? E também acho que o que é pra ser guardado a gente tem que ter entendimento, discernimento pra isso e não mostrar. Mas *Onã*, na minha casa, aqui no culto do *Ilê Axé Igboalamo* ele mora na rua mesmo pra ele ter contato, pra que as pessoas passem por ele, vejam ele²⁸. Falem de bem, falem de mal, cada um que pense o que ele seja. Por isso que eu coloquei ele com a característica bem de um animal, meio homem, para que as pessoas vejam Exu de uma forma que é pra temer, respeitar e idolatrar. *Onã*, ele sempre vai morar do lado esquerdo ou dentro ou fora do terreiro, mas sempre muito próximo da rua (GOMES, 2018).

Estes esclarecimentos revelam indícios significativos das relações entre sagrado-segredo transmitidas oralmente e especialmente por aquela comunidade religiosa. Devido a inexistência de uma centralidade reguladora, como existem em outras representações religiosas, bem como a sistematização das tradições doutrinárias e litúrgicas em livros sagrados, cada terreiro apresenta certa autonomia para articular tais relações, sempre pautadas na formação iniciática de cada Pai ou Mãe-de-Santo e, posteriormente, da postura interpretativa que estes sujeitos fazem da tradição religiosa que estão inseridos.

Na construção destas tradições, alguns sacerdotes serão mais resistentes às mudanças em relação àquilo que aprenderam e outros serão mais flexíveis quanto a inserção de novos elementos em suas formas de observar o culto, fundamentando estas inovações em fatores diversos como as próprias narrativas míticas, o contato com outras casas e religiões, acesso à informação, entre outros. Em ambos os casos cabe problematizar a concepção cristalizada do que seria tradição, ou ainda de pureza²⁹, observando-a enquanto dinamicidade e movimento: existem tantas tradições quanto o número de casas de culto desta natureza.

²⁸É interessante verificar a consequência desta interação em mim mesmo. No momento da pesquisa, fiquei intrigado com a figura de *Onã*, observando detalhadamente os materiais que lhe davam forma ao mesmo tempo em que tentava acessar aquele código simbólico. O estranhamento e a reverência surtiram efeito em minha abordagem e acabei “esquecendo”, em todas as oportunidades, de tirar foto da fachada do terreiro.

²⁹Frequente na discussão de muitos autores na abordagem antropológica das religiões de matriz africana no Brasil, tais como Arthur Ramos (2013), Roger Bastide (1989), Elbein dos Santos (2008), entre outros, que contribuíram para exaltar o que seria a “pureza nagô” no Candomblé, concentrada principalmente no Estado da Bahia enquanto centro disseminador da tradição.

A questão espacial ajuda a compreender a fragilidade do argumento tradicionalista, passível de verificação inclusive no depoimento de Pai Marcinho. Através de seus aspectos materiais e subjetivos, é possível afirmar que, invariavelmente, adaptações devem ser realizadas ao considerar a instauração de um terreiro e estarão sempre condicionadas às dinâmicas de conformação e manutenção do espaço, dentre estes a hierarquia econômica, o aparato burocrático, a sociabilidade, a subjetividade. Tais condicionantes irão influenciar diretamente no culto.

Estas questões são importantes para discutir o Candomblé enquanto religião. Desse modo, e diante do estímulo que a autoafirmação espacial da comunidade em estudo me proporcionou, o que seria Candomblé de *Ketu*? De acordo com Nei Lopes (2011) o termo Nação no âmbito do universo afro-religioso, para além de designar arbitrariamente a origem dos negros escravizados trazidos para o Brasil,

[...]designa também as unidades de culto, caracterizadas pelo conjunto de rituais peculiares aos indivíduos que cada uma das divisões étnicas que compunham real ou idealizadamente, a massa de africanos vindos para as Américas. Exemplos: a nação ketu; a nação angola etc. 'De nação' é expressão usada para designar determinada linha de culto tida como africana em relação a outra já abrasileirada ou crioulezada (p.480).

Sabe-se, no entanto, que não há Candomblé na África. Sua constituição religiosa é resultado de um conjunto específico de ressignificações elaboradas por fração do povo negro no espaço brasileiro naquele contexto. Assim, as designações que exaltam a africanidade destes cultos deveriam se referir mais a preponderância desta referência em seus aspectos doutrinários e litúrgicos do que a manutenção destas tradições tal qual eram praticadas no continente africano. Retomarei esta questão quando tratarmos especificamente de um dos espaços do terreiro denominado Ilê Orixá.

De volta ao conceito de Nação, observando agora o contexto específico de uma de suas manifestações, o Candomblé de *Ketu*, refere-se às tradições afro-religiosas do povo ketu pertencente ao tronco *Nagô-Iorubá*³⁰ das quais destaco como característica principal o culto aos Orixás, como Iemanjá, Oxum, *Ogum*, e *Xangô*, este último tão cultuado no Nordeste brasileiro que em alguns

³⁰Outra forma, dentro dos estudos afro-brasileiros, de classificar os negros escravizados deu-se através de agrupamentos linguísticos (VERGER, 2002).

de seus Estados como Alagoas e Pernambuco seu nome confunde-se com o próprio culto. O terreiro em estudo, *A Casa de Minha Mãe Oxum da Força do Caçador da Profundeza do Rio*, tradução do Iorubá feita por Odé Onibokún (*Babalaorixá* Marcinho de Odé), responsável pela casa, está inserido nesse contexto.

Considero interessante observar, na toponímia desta casa de culto, a evocação de espaços de natureza naturante como a mata (indiretamente representada no ofício do caçador) e o rio profundo, lugares sagrados para o Candomblé. Diante da fachada do terreiro, me pergunto: como estes espaços se configuram dentro de um lote no bairro do Village Campestre II? Quais estratégias de adaptação que esta comunidade executa para a manutenção de seus cultos?

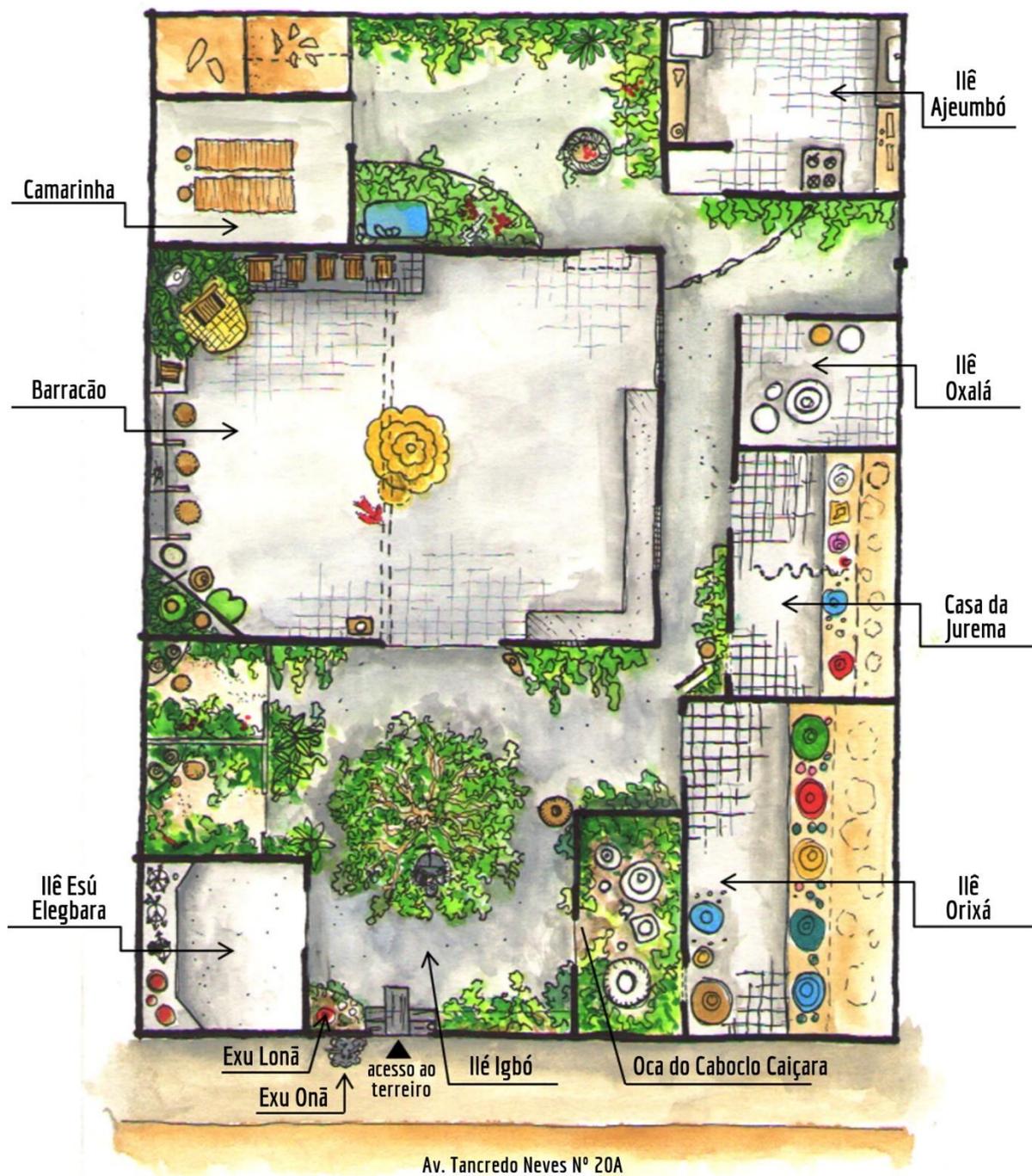
Só entrando para descobrir. Mas antes, cabe trazer para esta análise espacial as dinâmicas corpo-arquitetura. O acesso ao terreiro não se dá da mesma forma para os iniciados e não-iniciados, ainda que todos entrem pela mesma porta. Já a partir da calçada, saudando *Exu Onã*, os religiosos o saúdam e pedem licença, iniciando um percurso de saudação, em silêncio, por entre os espaços sagrados da casa, findando na reverência aos mais velhos na religião que ali estão presentes. Para tal, curva-se o corpo, geralmente em cima de uma esteira de palha, e batem *paó*³¹ (pronuncia-se paô), palmas ritmadas³² que significam, de acordo com informante³³ da casa, algo que se quer dizer, mas não cabe em palavras. Em momentos específicos deste processo podem também deitar-se de bruços no chão em reverência a aquilo ou quem deseja-se saudar e colocar a cabeça e o coração no chão; (*dobale*) (LOPES, 2011).

³¹“Do Iorubá *owó*, ‘mão’, acrescido do elemento *pa*, ligado à ideia de ‘esfregar’, ‘bater’ (LOPES, 2011, p.530)”.

³²Geralmente três ciclos de palmas compostos cada um por três palmas iniciais e mais sete, divididos por dois intervalos.

³³Um Filho-de-Santo de Pai Marcinho.

Croqui 03: Planta Baixa do Ilê Iyá Mi Ipondá Axé Igboalamo.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 04: *Ilê Igbó*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia05: A Porta, dentro.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

2.2 *Exu Lonã*, Mariwô e *Ilê Esú Elebgara*

Dentro do *Ilê*, do lado esquerdo de quem entra, localiza-se o assentamento de *Exu Lonã*³⁴, segundo elemento da tríade de proteção do terreiro, entendido nesta comunidade como “*Exu* do lado de dentro” e “Senhor dos Caminhos”. Materialmente, trata-se de uma esfera que sugere uma cabeça com espinhos de ferro, moldada em terra (mesmo procedimento realizado com *Exu Onã*) dentro de um alguidar de barro, utilizando um tronco de árvore como pedestal. Seus sinais antropomórficos correspondem aos olhos e nariz, representados com búzios encravados. Em seu espaço, alguns elementos de sua representação simbólica estão presentes como o fogo (tocha), o cacto, o tridente e a cor vermelha, ainda que estes três façam parte da parede externa do *Ilê de Exu*. Vasos de barro, com tampa, também estão presentes para o depósito de oferendas.

O último elemento que confere às sentinelas da casa refere-se ao *Ilê de Exu*, a Casa de *Exu* que, como o próprio nome sugere, moram os Orixás *Exu* do terreiro. Trata-se de uma edificação em alvenaria, sem janelas, com piso de cimento batido e dimensões suficientes para abrigar os assentamentos deste Orixá, que são depositados em cima de bancadas baixas de concreto. As paredes externas são pintadas em vermelho, cor associada a este Orixá, juntamente com o preto. As internas são brancas. Em alguns momentos dos rituais acompanhados, a mesa de jogo de búzios de Pai Marcinho também fica lá dentro.

Os assentamentos são um “conjunto de objetos simbólico que, reunidos e convenientemente tratados, concentram o axé do orixá de determinada pessoa ou coletividade. Seu principal elemento é o otá” (LOPES, 2011, p.79-80), minério específico para cada Orixá onde é depositado seu axé. A maioria desse conjunto de objetos parece ficar submerso em terra dentro de um vaso de cimento, onde estão fincadas algumas de suas respectivas ferramentas, a saber, símbolos moldados em ferro, pintado de preto que, no caso de *Exu*, possuem forma de principalmente arpões e tridentes. Outros elementos como chifres, velas,

³⁴“Do iorubá *oló*, ‘dono’ + *ona*. ‘caminho’, ‘estrada’ (LOPES, 2011, p.405)”.

quartinhas e carcaça da cabeça de animais sacrificados também estão presentes no *Ilê de Exu*.

No *Ilê Igboalamo* o acesso a Casa de *Exu* não é permitido, embora esta fique sempre com a porta aberta e seja concedido aos não religiosos olhar para seu interior através dela. Se estabelece, através da linha que separa o ambiente do pátio do terreiro, uma restrição. Sua localização, no ângulo reto inferior e à esquerda do retângulo que corresponde ao lote, situa-se o mais próximo possível da encruzilhada. Esta posição, de acordo com Pai Marcinho, traz mais força ao *Ilê de Exu*, imantando-o com o axé do local que lhe é consagrado dentro e fora do terreiro.

Coloca-se na porta da Casa de *Exu*, na parte superior de sua caixa, o *Mariwô*, espécie de franja irregular confeccionada a partir do desfiamento das folhas de dendezeiro. Cumpre a função de afastar os *Eguns*, espírito ou alma dos mortos, que podem assediar os vivos e atrapalhar os rituais realizados no terreiro. Sua confecção, é feita pelos próprios membros do *Ilê*, sempre do sexo masculino, é acompanhada por cânticos da religião:

Nesta relação devemos considerar a importância do *igi òpe* ou *òpe segisegi*, mais conhecida como a palmeira do dendezeiro, que, pela sua ampla utilização, é encontrada plantada em todos os candomblés possuidores de terreno amplo. Foi a primeira palmeira plantada na terra, suas folhas são denominadas *imò òpe*, sendo as folhas mais novas do alto da palmeira devidamente preparadas e desfiadas, e colocadas no alto das portas e em todos os locais de passagem. A partir de sua preparação, passa a denominar-se *máriwó*. O *máriwò* só pode ser desfiado por homem e numa posição devidamente sentada. Simboliza o pacto de *Ògún* com os homens, que está devidamente registrado no *odú Òkànràn méji* em seu 4º caminho (BENISTE, 2012, p.254).

Pai Marcinho revela que outro simbolismo do *Mariwô* é o da diversidade pois, olhando para as pontas inferiores que compõem a franja é possível verificar que nenhuma palha é igual a outra, elas são diferentes, mas compõem uma unidade. É importante destacar que o *Mariwô* não é colocado apenas na porta do *Ilê de Exu*, mas em todas as esquadrias presentes no terreiro.

Fotografia 06: Feitio do *Mariwô*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 07: Feitio do *Mariwô*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Verifica-se nos objetos apresentados até este momento a conformação de um duplo constitutivo: material e simbólico, diante do sagrado que se irrompe. Para além das concepções da antropologia clássica que verificava nestas experiências exemplos de animismo e fetichismo, observa-se neste trabalho a concepção de *hierofania* em Eliade (2012), momento no qual irrompe-se o sagrado, neste caso através de rituais religiosos afro-brasileiros, e o objeto é transubstanciado, reconfigurando qualitativamente sua natureza. Desse modo, os assentamentos e o *mariwô* não estão contidos em suas constituições materiais, mas são tangenciados em suas extensões simbólicas. Tal concepção é de fundamental importância para compreender as consequências espaciais estabelecidas na dobra do sagrado.

É nesse contexto que compreendemos quando Pai Marcinho fala que, a atuação dos sentinelas do terreiro – que guiam as pessoas até o *Ilê*, que o protege e descarregam a energia negativas de todos, encarnados e desencarnados – é feita em conjunto: *Exu Onã*, do lado de fora, se comunica com *Exu Lonã*, do lado de dentro e este último comunica-se com os *Exus* assentados no *Ilê* de *Exu*. Desse modo, há uma extensão subjetiva do espaço do terreiro que expande os limites materiais de seus lotes, que chamo aqui de linhas de fuga, como por exemplo: a ação dos sentinelas, a busca de palhas no entorno do terreiro para confecção do *mariwô*, a compra dos elementos materiais necessários para a realização dos rituais, o alcance sonoro dos atabaques, a entrega dos *ebós* em pontos estratégicos da cidade, entre outros.

Fotografia08: Assentamento de *Exu Lonã*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 09: Assentamento de *Exu Lonã*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 10: *Exu Lonã*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia11: Ilê Esú Elegbara – Esquema.



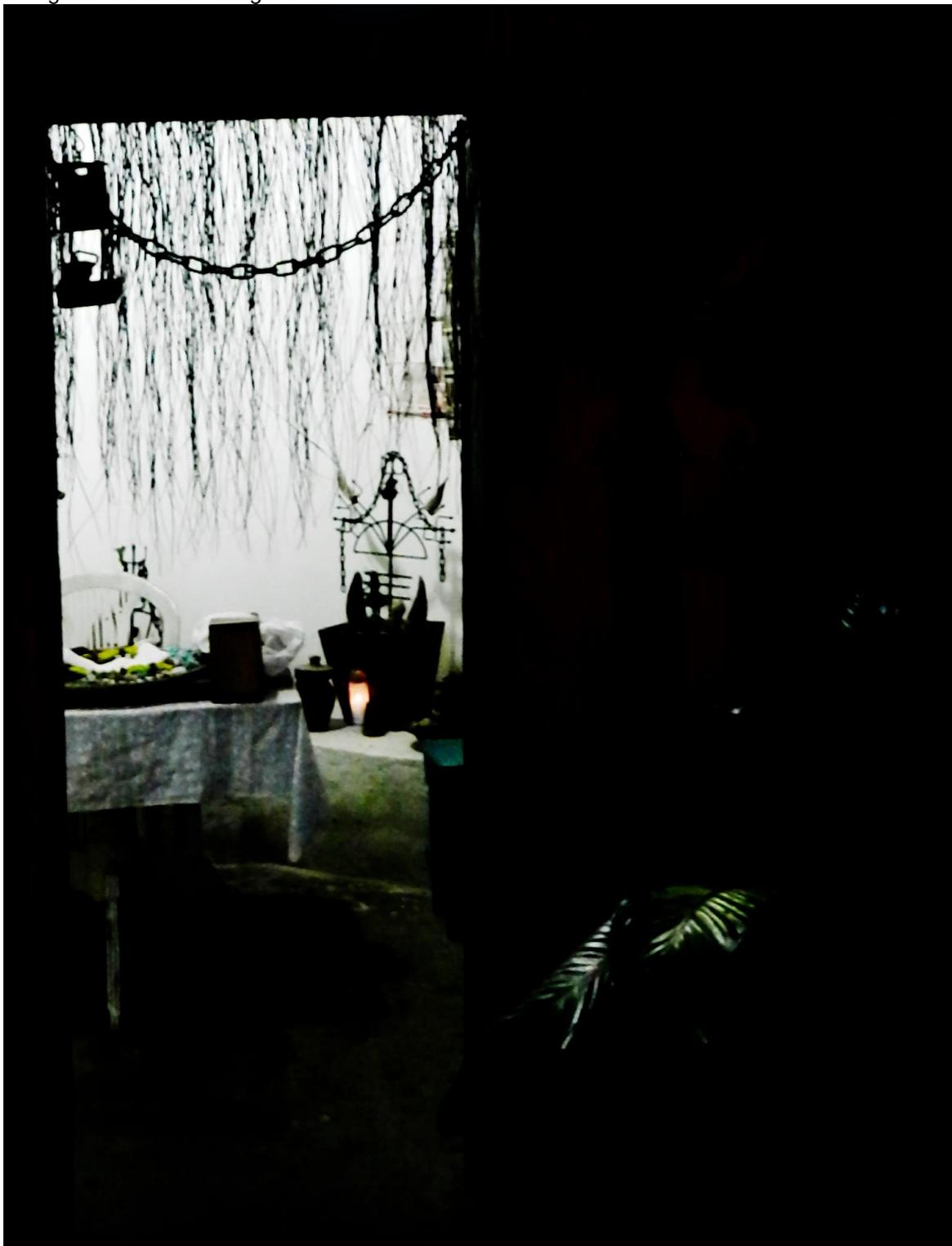
Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia12: Ilê Esú Elegbara - Fachada.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 13: *Ilê Esú Elegbara* – Assentamentos e Búzios.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 14: *Ilê Esú Elegbara* – Toponímia.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 15: *Ilê Esú Elegbara* – Códigos Simbólicos: Tridentes.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 16: *Ilê Esú Elegbara* – Mais Assentamentos.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia17: *Ilê Esú Elegbara* – Mesa de Búzios.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

2.3 *Ilê Igbó*

De volta ao que chamei inicialmente de “pátio” do terreiro temos o *Ilê Igbó*, termo usado pelo dirigente da casa, mas também conhecido como *Ilê Ìgbé*, do iorubá *Ilé*, casa e *Igbó/Ìgbé*, floresta, bosque, campo³⁵. Em termos métricos, trata-se do maior espaço, que, como sua toponímia sugere, é o lugar das folhas, das árvores, do mato, no qual estão assentados os Orixás que devem ficar no “tempo”, do lado de fora, como revela Pai Marcinho:

Ao lado do *Ilê Exu* fica o *Ilê Igbo*, a casa da mata. É onde mora *Ewá*, *Oxumaré*, *Iroko*, *Naná*, *Omolu*, *Ossain*, que são os Orixás que geralmente o costume né, das casas, tem de dizer, os Orixás de tempo, são os *ilús*, os *igbas* de fora, né? São assentamentos em lugares estratégicos da casa que servem de pontos de proteção contra magia, contra bruxaria e também de trazer força né? Uma força energética, algo que a gente possa ter contato sempre. E aí a gente precisa que esses assentamentos levem água da chuva, levem vento, caiam folha sobre eles, pra que eles estejam sempre com essa sintonia, né? Tem casas que optam por não ter o *Ilê Igbó* e aí essas divindades, elas vão morar dentro do quarto do santo, dentro do *Ilê Orixá*. Isso vai muito de cada casa, do espaço que aquele ambiente tem, que aquele terreiro vai ser montado (GOMES, 2019).

Esse depoimento trouxe informações importantes que ajudam a elucidar como a configuração arquitetônica do terreiro atua enquanto pedagogia não-verbal. Nesse contexto, observa-se primeiramente na denominação do espaço como “casa da mata” uma diferenciação – encarada aqui como relacional e não como oposição – no que se refere ao espaço edificado, que estabelece limites explícitos entre dentro-fora, edificado-natureza, interior-exterior, artificial-“tempo”. Tais configurações são ressignificações simbólicas que só podem ser acessadas através dos códigos simbólicos do sagrado, posto que em termos meramente materiais seriam problematizadas afinal, todos os ambientes estão devidamente inscritos no perímetro do lote, confinados através de seu invólucro mural.

Sobre esta questão afirma Muniz Sodré (2002):

³⁵BENISTE, 2014, p.356.

Embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção radical entre o profano e o sagrado, o espaço do terreiro pode ser classificado como 'profano' (eventuais residências de pessoas da comunidade) e sagrado. Juana Elbein prefere falar de dois tipos de espaços sagrado, com características e funções diferentes: 'a) um espaço que qualificaremos de 'urbano', compreendendo as construções de uso público e privado; b) um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o 'mato', equivalendo à floresta africana'. Cada uma das casas-templo (ilê-orixá) é consagrada a uma divindade específica do panteão nagô, aglutinando, assim, num pequeno espaço, as representações dispersas por vastas regiões na África. Aí, o urbano interage, troca, com o elemento 'mato' (p.54).

Algumas ressalvas devem ser feitas em relação à citação anterior com o objetivo de contextualização e adaptação destas informações no que se refere à realidade dos terreiros em Maceió e, especificamente, ao *Ilê* em estudo. Sodré baseia suas informações utilizando os terreiros baianos como parâmetro. Na Bahia estes espaços muitas vezes possuem grandes dimensões e permite-se a construção de residências unifamiliares dentro de seus lotes, instaurando-se desta forma um uso misto. É o caso de terreiros como o *Ilê Axé Opó Afonjá* e o *Ilê Oxumaré Araká Axé Ogodô, a Casa de Oxumaré*³⁶, por exemplo.

Problematiza-se, entretanto, a polarização que o autor estabelece – ainda que de maneira suave - entre profano e sagrado, pois, inseridas na configuração espacial do terreiro enquanto residências unifamiliares, estas provavelmente se submetem a dinâmicas específicas da atuação do sagrado, seja em sua construção ou em sua manutenção enquanto lar. Dessa forma, o sagrado atua enquanto instância reguladora condicionante, estabelecendo influência direta na conformação destes espaços.

Outro ponto fundamental que devemos problematizar refere-se da mesma forma a questões de escala. Quando os lotes dos terreiros baianos permitem, os Orixás possuem suas respectivas edificações de modo independente. Nesse contexto, *Ogum* tem sua casa, *Oxum* tem outra, *Xangô* outra, assim sucessivamente. Cada qual obedecendo seus códigos simbólicos que em conjunto ajudam a compor o rito ou ainda, uma arquitetura ritual, conceito que abordarei na última seção desta dissertação.

Estas questões devem sempre considerar o contexto local, confrontando um espaço ideal, onde os fundamentos religiosos podem ser aplicados

³⁶Terreiros importantes no que se refere a tradição do Candomblé de Ketu. Estão localizados na cidade de Salvador, Estado da Bahia e possuem procedência iniciática com os primeiros Candomblés.

especialmente tal qual são observados em seus universos doutrinários e litúrgicos e um espaço possível, aquele que a comunidade pode ter acesso no momento, adaptando as premissas ideais na (re)significação e (re)configuração simbólicas de seus espaços. Dessa forma, mesmo em situações como a do Orixá *Exu*, que sempre deve ser cultuado e assentado individualmente³⁷ em uma construção separada, ao lado esquerdo de quem entra no terreiro, há variação na escala dessas construções: pode ser uma casa, um quarto, uma pequena casinha como as que são costumeiramente construídas para abrigar maquinários como bombas elétricas ou, em dimensões ainda mais reduzidas, um canto de parede isolado geralmente por uma cortina.

Outros exemplos serão observados no decorrer desta pesquisa, como é o caso do *Ilê Orixá* que, diante das restrições espaciais não consegue construir uma casa para cada Orixá cultuado, constrói-se apenas uma edificação que reúne, em seu interior, os assentamentos dos Orixás que não ficam no tempo, ou seja, que são cultuados dentro de uma edificação.

Observa-se, então, no diálogo entre as informações colhidas em Pai Marcinho e em Muniz Sodré, mais um exemplo de espacialização do sagrado onde a categoria espaço interfere ativamente nas dinâmicas rituais. Desse modo, “cada casa é um caso”, como costuma-se ouvir nos terreiros de Candomblé quanto aos aspectos doutrinários e litúrgicos dos quais faz parte a questão espacial.

Verifica-se em Sodré a interação entre dois espaços: urbano, baseado na materialidade do concreto e nas dinâmicas relacionais de seus usos profanos-sagrados, públicos-privados; e do mato, onde estão reconfiguradas e ressignificadas as matas virgens, as florestas, as águas doces e salgadas, os animais, entre outros. No primeiro espaço observamos no terreiro em estudo edificações como as Casas de *Exu*, dos Orixás, de *Oxalá*, da Jurema e ambientes como o Barracão, a Cozinha e a Camarinha. O segundo espaço corresponderia ao *Ilê Igbó*. No entanto, acrescentamos aqui, diante da polarização proposta, espaços intermediários que não se encaixariam confortavelmente de maneira isolada em ambos os espaços.

³⁷Ainda que divida os espaços com as diferentes qualidades de *Exu* cultuadas e assentadas na casa.

É o caso, por exemplo, do que Pai Marcinho chama de “Oca do Caiçara”, onde está assentado a entidade mentora da Casa, o Caboclo Caiçara; e alguns espaços onde estão assentados alguns dos Orixás. Apesar de estarem localizados no *Ilê Igbó* por conta da necessidade ritualística de serem cultuadas “no tempo”. Assim, sem coberta, estão conectadas com o *Ilê Igbó*, mas apresentam necessidades de delimitações destes espaços, materializadas através de paredes baixas de concreto e isoladas através de portas de madeira. Retomaremos estes espaços em outra oportunidade.

Retornando ao espaço do *Ilê Igbó* do *Ilê Igboalamo* observo que a comunidade costuma dividi-lo em três partes: o pátio que acessamos logo ao adentrar no terreiro e que dá acesso ao barracão, este último um elemento central da casa e que é responsável pela repartição supracitada; um corredor na lateral direita do barracão, que dá acesso a Casa da Jurema; e a parte dos fundos, na qual podemos acessar a cozinha e, com permissão apenas aos iniciados, à camarinha, onde o barracão tem acesso através de sua porta dos fundos.

Croqui 04: Espaços do Terreiro.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Na primeira parte, encontra-se a direita do Ilê de *Exu* os espaços identificados anteriormente como intermediários. Eles são compostos, genericamente, por solo de cimento batido, com algumas porções em terra, onde geralmente são depositados alguidares que acolhem oferendas; uma pequena elevação em concreto que serve de base para vasos, quartinhas, igbas e ferramentas que compõem o assentamento de determinados Orixás.

Ao falar destes ambientes Pai Marcinho não revelou muitos detalhes³⁸ quanto aos Orixás específicos que estão assentados naqueles espaços, o que me fez recorrer ao método indiciário somado ao conhecimento prévio do universo do Candomblé para tentar acessar os códigos simbólicos que se espacializam no ambiente em questão através de objetos e adornos. À esquerda, no ambiente colado com o Ilê de *Exu* observa-se dois grandes vasos verdes dispostos lado a lado onde são depositados, respectivamente, em seu topo os igbas. Um deles não apresenta ferramentas, o que dificulta a especulação. Já o segundo, a sua direita, apresenta claramente a ferramenta do Orixá *Ossain*, objeto moldado em metal composto por sete hastes, na qual a haste do meio eleva-se formando um pássaro.

Ossain, Orixá responsável pelo domínio das folhas, exímio conhecedor de sua magia, é cultuado “no tempo”. Suas cores são o verde e o branco e estão presentes nas guias que enroscam sua ferramenta no assentamento do terreiro em estudo. Seu culto não é só fundamental como também indispensável pois, como diz um ditado citado recorrentemente na comunidade: “Sem folha não tem Orixá”. Por essas questões, não se colhe folhas nem acessam seus segredos e magia sem antes fazer uma oferenda a *Ossain*.

³⁸Foi rápido o momento no qual Pai Marcinho explicou, *in loco*, a espacialização de seu terreiro. Muitas destas explicações deram-se também através das redes sociais. Nosso objetivo, meu e dele, era de realizar primeiramente este passeio rápido e, em outros momentos, tratar de cada espaço mais demorada e detalhadamente. Sua hospitalização, entretanto, interrompeu este processo e conseqüentemente o cronograma da pesquisa. As informações apresentadas aqui estão complementadas através da reunião de dados colhidos no terreiro proveniente de outros informantes e também do meu entendimento pessoal do espaço do terreiro.

Fotografia 18: *Ilê Igbó* – Assentamentos.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 19: Assentamento de Ossain.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

À direita do espaço no qual encontra-se o assentamento de *Ossain*, um arco-íris pintado na parede sugere que ali está presente o *Igba Oxumaré* pois aquele é um de seus símbolos mais importantes, juntamente com as serpentes. Vasos de barro pintados com várias cores estão encravados na parede de fundo deste ambiente, dentro do desenho do arco-íris e parece derramar esta energia nos assentamentos que estão logo abaixo, como no espaço anterior, em cima de uma base de concreto assentada no chão de terra.

Existem dois assentamentos neste espaço: certamente o de Oxumaré, a direita, com um grande vaso pintado de amarelo e ornado com grafismo abstrato que nos remete a arte africana. Acima deste vaso encontra-se o *igba*, uma concha e sua ferramenta, esta também moldada em ferro composta por uma haste central serpenteada, em suas laterais, por duas serpentes, lembrando o caduceu de Hermes. A guia deste Orixá enrosca este objeto. Quanto ao assentamento da esquerda só posso especular: talvez, devido ao conjunto simbólico apresentado – principalmente no que se refere a serpente -, o *vodum*³⁹ *Dan* ou *Bessen*, que seria equivalente ao Orixá *Oxumaré* na Nação *Jeje*⁴⁰ e que também costuma ser cultuado em Candomblés de *Ketu* através de associação sincrética comumente denominada de *jeje-nagô*.

³⁹Os *Voduns* são os deuses cultuados na Nação *Jeje* e possuem certa correspondência aos Orixás da Nação *Ketu*.

⁴⁰Se no Candomblé de Nação *Ketu* são cultuados os Orixás, nos Candomblés de Nação *Jeje* são cultuados os *Voduns*, divindades provenientes mitologicamente da cosmologia *Fon* e geograficamente da região conhecida como Reino de Daomé, na África (PARÉS, 2007)

Fotografia 20: Assentamento de Oxumaré.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

No centro da primeira parte do *Ilê Igbó* encontra-se *Iroko*, Orixá que rege o Tempo - e, por isso, muitas vezes também chamado por este domínio - e a ancestralidade. Espacializa-se nos terreiros como uma árvore velha, se possível uma Gameleira Branca. Quando não é possível escolhe-se, estrategicamente, uma outra árvore, como fez Pai Marcinho ao escolher o Cajueiro presente em seu *Ilê Igbó* que, sacralizado, ganha adornos como cipós, laços vermelhos e fitas coloridas.

Aos pés de *Iroko*, encontra-se os assentamentos de *Oxóssi* e *Ogum* que as narrativas míticas nos apresentam como irmãos e, por isso, costumam ser assentados juntos. O primeiro é o Orixá de Pai Marcinho e, juntamente com *Oxum* e através de seu ofício de caçador, está presente na toponímia do terreiro, dados que ajudam a compreender sua importância. *Oxóssi* ou *Odé* é o Orixá das matas, da caça, da floresta, dos animais, que busca a abundância para a comunidade. No *Ilê Igboalamo* Seu assentamento está encoberto por plantas, ferramentas e tecidos - estes últimos utilizados na indumentária de Pai Marcinho quando *Oxóssi* vem ao *Àiyé* - o que me dificultou visualização. Sobressai-se, entretanto, a ferramenta moldada em ferro sob forma de um arco e flecha, o *ofá*, símbolo deste Orixá. Para mim este objeto apresenta uma peculiaridade que não havia visto antes em outros terreiros: a ponta de sua flecha é encimada por um facão também esculpido em ferro, provavelmente para representar seu irmão mais velho, *Ogum*, no qual como foi dito, divide o mesmo espaço.

Pude perceber a presença de *Ogum* neste assentamento, para além da narrativa mítica e do facão presente no *ofá* de *Oxóssi*, através da existência de muitas peças em ferro, seu domínio - que o garante também como Orixá da metalurgia, da guerra e até mesmo do desenvolvimento tecnológico - além de oferendas de inhame, seu alimento favorito, depositadas em alguidar de ferro e não de barro, como no caso dos outros Orixás. Da mesma forma, percebi a existência de um grande facão, um dos símbolos de *Ogum* por vezes acompanhado de um escudo - utilizado pela comunidade para colher palhas de árvores maiores bem como pelo *Asogun*, o *Ogã* responsável pelos sacrifícios rituais, ação de grande responsabilidade.

Fotografia 21: *Iroko e o Ilê Igbó.*



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 22: *Iroko, Ilê Igbó e Assentamentos de Ogum e Oxóssi.*



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Ainda na primeira parte do *Ilê Igbó*, no lado oposto ao *Ilê de Exu*, encontra-se a “Oca do Caiçara”, a morada do caboclo mentor da Casa, incorporado por Pai Marcinho. É interessante observar que este Caboclo não compartilha do status de Orixá, como os outros que tratamos até agora. Ele é uma Entidade, um Guia, um Espírito de Luz. Sobre essa questão e sobre o espaço de Caiçara, Pai Marcinho nos explica:

E aquele espaço ali que mora o Caboclo Caiçara, que é o mentor daqui de casa, é uma oca, é a casa do Caboclo, não tem um nome específico pra dar. Diferente como a gente pode dar aonde moram os caboclos da casa de Candomblé, que geralmente é no Congá, né? Que aqui em casa fica na Jurema, Jurema, Congá... Isso na visão de Pernambuco, né? Eu não sei como é que se chama na visão da Bahia, né? Porque a Bahia cultua caboclo diferente da gente, né? Então tem essa separação. Vamos dizer que Caboclo na Bahia ele é cultuado como uma divindade brasileira ancestral, é o Orixá que a África não conhece. Então ele tem uma casa própria porque ele é cultuado como um Orixá e a gente cultua Caboclo como um anjo da guarda, como um mensageiro de luz, como uma entidade muito evoluída, né? Os Caboclos da Jurema, né? A forma de dança é diferente, a forma de culto é diferente, a forma de incorporação também é diferente, mas eu chamo o espaço ali de Caiçara muito da oca do meu Caboclo, sempre tô falando assim a oca do Caiçara, a casa do Caboclo, não tem um nome assim muito específico (GOMES, 2019).

A fala de Babá Marcinho provoca uma discussão interessante, através do espaço do Caboclo Caiçara, no que se refere a confluência de tradições que as casas de culto de matriz africana costumam reunir. Neste caso específico, Marcinho demarca de maneira explícita sua visão, logo, a visão da comunidade, observando a origem pernambucana de sua abordagem do sagrado afro-brasileiro, pois foi lá que, em sua biografia, buscou seus fundamentos. Destaca-se que, ao mesmo tempo em que não fala numa religiosidade afro-alagoana, diferencia-se da Bahia na construção de sua tradição, estabelecendo-se referencialmente em Pernambuco, o que denota certo distanciamento reivindicatório geralmente utilizado por outras casas de culto na demanda por associação com os candomblés baianos na disputa por legitimidade tradicional.

Quanto a essa questão a presença do culto a Jurema é muito importante. Trata-se de um culto independente de matriz africana e sobretudo de matriz indígena, embora também influenciada por manifestações europeias como o catolicismo, a feitiçaria e o esoterismo⁴¹. Muito presente no Norte e no Nordeste

⁴¹Durante as dinâmicas do processo de urbanização brasileira vários elementos do esoterismo europeu chegam ao país e, por vezes, são mais ou menos incorporados nos universos religiosos afro-brasileiros por agrupamentos que possuem em suas conformações doutrinárias e litúrgicas

e com forte representatividade em Pernambuco, também está presente em alguns terreiros de Candomblé de Alagoas, dividindo seu espaço físico e simbólico. Dessa forma, quando pai Marcinho se diferencia do Candomblé baiano - espaço recorrido com frequência por outros Pais e Mães-de-Santo na busca por *status* de pureza tradicional e por legitimidade – constrói seu território no âmbito material e imaterial do sagrado e, por consequência, sua espacialização.

É nesse contexto que a Oca do Caiçara vai ser inserida, dividindo espaço com os Orixás. Ainda que apresente suas respectivas delimitações através de paredes baixas de concreto, Caiçara está no mesmo terreiro, divide o espaço do *Ilê Igbó*. Se tal configuração compõe o espaço ideal, não sabemos. O que conseguimos acessar é que, dentre as negociações e conflitos presentes no universo doutrinário e litúrgico da comunidade em estudo, os Orixás da Nação Ketu, sempre consultados em qualquer modificação em seus espaços, permitiram que Caiçara morasse naquele local. Estes dados ajudam a desconstruir a postura de alguns sacerdotes e intelectuais quanto a uma forma de tradição cristalizada, imutável, que deveria basear-se na centralidade da pureza nagô, no caso, a Bahia⁴².

Retornando à Oca do Caboclo Caiçara, observa-se neste espaço a confluência de pelo menos dois universos espirituais: do Candomblé, no qual está inserido e da Jurema, no qual existe enquanto entidade espiritual com raízes no Xamanismo Indígena e que constitui seu universo simbólico. Dessa forma, Pai Marcinho articula e interpreta todas estas referências na concepção do espaço em quem mora seu Mentor. É assim que uma “Oca”, sem sua típica cobertura de palha vai ser delimitada por muros de alvenaria, a floresta vai ser representada por vasos de plantas, os animais serão de gesso e seus utensílios e instrumentos de trabalho serão aqueles que demandam sua nova configuração de trabalho e atuação, a Jurema, que observa em sua materialidade, elementos semelhantes ao do candomblé no que se refere aos objetos que compõem o

aberturas para novas práticas espirituais. Algumas religiões deste espectro, como o Candomblé, mostram-se – através do discurso escorregadio da tradição – mais resistentes a estas “inovações”.

⁴²Alguns antropólogos cumprem papel importante neste processo, tais como Beatriz Góes Dantas em *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil* (1988) e Stefania Capone em *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil* (2004).

assentamento da Oca do Caboclo: vasos de barro, igbas, guias de contas, símbolos de ferro, alguidares, entre outros.

Fotografia 23: Oca do Caboclo Caiçara no Ilê Igbó.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 24: Assentamentos e *Igbás* na Oca do Caboclo Caiçara.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

2.4 Ilê Orixá

Abre-se, neste momento, um parêntese na análise espacial do *Ilê Igbó* para falar de outro ambiente ao qual a Casa da Mata dá acesso: o *Ilê Orixá*. Trata-se da Casa dos Orixás a qual Pai Marcinho referiu-se como “quarto de Santo” e diz que, dentro dele, ficam só os assentamentos dos Orixás que são cultuados “do lado de dentro”, ou seja, no interior deste ambiente ao contrário daqueles que ficam “no tempo”.

Trata-se de uma edificação em alvenaria, com fachada principal pintada em azul, onde fica a porta que lhe dá acesso, uma esquadria de ferro e vidro, com chave, daquelas em que é possível abrir sua parte superior como fosse uma janela. Outra abertura parcial do cômodo é feita apenas a partir de um cobogó alto, situado acima da Oca do Caiçara. Alguns símbolos são colocados acima da porta além do *mariwô*: um abano de palha com um símbolo em madeira pintada de prateado representando uma espada com lâmina em forma de raio, possivelmente dedicada ao Orixá *lansã* devido aos seus símbolos (abano: vento; raio); um tridente e um pequeno espelho.

Pai Marcinho revela que este é um dos espaços restritos do terreiro, mas autorizou que eu adentrasse. Lá dentro observei prateleiras e bancadas que abrigam em suas superfícies assentamentos de diversos Orixás, com seus respectivos símbolos. Devido ao rápido acesso que me foi concedido não pude reparar atentamente todos os Orixás que moravam naquele cômodo, embora eu tenha registrado *Oxum*, *Xangô*, *Iemanjá*, *Obá* e *lansã*. Nas prateleiras, bancadas e também no chão de cimento batido observei alguns *igbás* utilizados como objetos ritualísticos por membros da Casa. Sobre essa questão José Beniste revela:

Todas as dependências destinadas aos òrisà têm os assentamentos de todos os iniciados – ìdí òrisà. Quando não houver alguém iniciado para determinado òrisà, deve ser feito um assentamento em forma de ojúbó – assento coletivo, até que a casa tenha algum filho iniciado para este òrisà (2012, p.258).

Registrei, naquele momento, em meu caderno de campo, a relação *Ilê Igó-Ilê Orixá* enquanto espaços-síntese importantes para a compreensão das dinâmicas espaciais África-Brasil na conformação religiosa do Candomblé. Sabe-se, através dos estudos afro-brasileiros presentes já em Pierre Verger

(2002; 2012) e Roger Bastide (1989) e aprofundados por Reginaldo Prandi (2001), Muniz Sodré (2002), Vagner Gonçalves da Silva (1995; 2000; 2005), Stefania Capone (2004), Luis Nicolau Parés (2007), entre outros, que o Culto aos Orixás na África distribuía-se geograficamente em territórios distintos, assumindo, muitas vezes, a forma de cultos familiares e/ou tribais.

É no contexto desta descentralização do território religioso na África, que Verger (2002) afirma:

[...]não há, em todos os pontos do território chamado Iorubá, um panteão dos orixás bem hierarquizado, único, idêntico. As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé, está em seu lugar com o poder do trovão. Oxum, cujo culto é muito marcante na região de Ijexá, é totalmente ausente na região de Egbá. Iemanjá, que é soberana na região de Egbá, não é sequer conhecida na região de Ijexá. A posição de todos estes orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores (p.17).

O mesmo autor (2002) revela, entretanto, que alguns dos Orixás como *Oxalá* e *Ogum* são cultuados em quase toda extensão daquele território. Estas dinâmicas territoriais do culto aos Orixás na África são de fundamental importância para compreender como a questão espacial, no âmbito de seus sistemas de objetos e ações, exigiu a ressignificação das estruturas de crenças africanas através de sua condensação em uma forma de culto: o candomblé. Tais questões coadunam com a leitura que Sodré (2002, p.19) faz do processo:

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como *terreiro* de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas esta não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada “periferia colonizada” do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão.

É preciso problematizar, entretanto, o deslocamento de sua gênese para outro lugar e reconhecer a preponderância do papel do espaço brasileiro na constituição do Candomblé enquanto religião. Esta questão está presente em

Motta (2014 apud Celina Ribeiro Hultzler 2014, p.168), através de crítica a Arthur Ramos e Roger Bastide:

A principal restrição que se faz aqui a Roger Bastide não difere muito da que se formulou com relação a Arthur Ramos. Ambos colocam a essência da religião afro-brasileira fora do Brasil propriamente dito. Não haveria o que objetar a que Xangô e Candomblé tenham resultado, entre outros ingredientes, de uma memória coletiva africana. Mas o problema se complica quando se imagina que tal memória seria, nada mais, nada menos, do que a própria sociedade africana transplantada para o Brasil.

Consideradas tais questões, o Candomblé seria – no que se refere ao contexto da consolidação dos estudos afro-brasileiros - a consolidação de determinadas práticas religiosas antes fragmentadas, tanto na África como na transposição destas para o Brasil no contexto dos batuques e *calundus*, referentes aos cultos aos Orixás *Jejes-Nagôs* e instauradas na Bahia no começo do século XIX a partir de confrarias religiosas. Parés, entretanto, observa que este modelo de justaposição e performance ritual também existiam no continente africano já no século XVIII:

[...] a justaposição de várias divindades num mesmo templo e a organização de *performance* ritual seriada, características do Candomblé contemporâneo, encontram nas tradições voduns da área gbe um claro antecedente pelo menos o século XVIII, sobretudo no âmbito dos cultos reais ou das linhagens socialmente dominantes em cidades como Uidá ou Abomey. Portanto, a constituição de cultos de múltiplas divindades não seria, como tem sustentado a literatura, apenas uma ‘invenção’ local resultado das novas condições socioculturais do Brasil, especificamente da Bahia, mas encontraria nos cultos de vodum na África um modelo organizacional que teria sido replicado por variados grupos étnicos com suas divindades particulares.

Estou, então, apesar de ciente das transformações, enfatizando de algum modo certas continuidades, no que se refere às linhas estruturais dos cultos, e a importância de algumas tradições religiosas africanas nesse processo. Porém, é preciso insistir que não estou defendendo um único ‘modelo primordial do Candomblé, nem quero reduzir a sua formação a um simples conglomerado de continuidades diretas (2007, p.18-19).

Verifica-se neste processo a importância das congregações como fator de integração ou coesão social (PARÉS, 2007), onde cumpriu papel importante na história do Candomblé de *Ketu*, a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, confraria da Igreja da Barroquinha⁴³ em Salvador/BA, composta por

⁴³Bairro da cidade de Salvador.

mulheres provenientes de um antigo reino da África ocidental⁴⁴, *Ketu*⁴⁵. Por volta de 1789⁴⁶ estruturavam o *Iyá Omi Àse Àirá Intllê*, conhecido como Candomblé da Barroquinha, um esboço do que ficaria conhecido hoje como terreiro. São observadas, neste processo, trocas territoriais Brasil-África, através de viagens realizadas por algumas destas mulheres, o que parece ter contribuído para a formação de um território cultural-religioso⁴⁷.

A partir da comunidade matriarcal nagô formada na Barroquinha e na primeira metade do século XIX⁴⁸ é estabelecido, no bairro do Engenho Velho também em Salvador, o primeiro terreiro: o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*⁴⁹, ainda em funcionamento naquele lugar, conhecido popularmente como a Casa Branca do Engenho Velho. Operou-se nesta espacialização do território cultural afro-brasileiro, em termos de Sodré (2002), sínteses originais que condensam o espaço geográfico africano:

⁴⁴Na divisão político-territorial atual encontra-se na fronteira Benin-Nigéria.

⁴⁵Muito do vasto saber dessas antiquíssimas civilizações africanas foi trazido e preservado nas Américas por contingentes de escravos. Os *Ketu* – os mais duramente atingidos, no século XVIII, nas guerras com o Daomé – contribuíram de modo especial para a manutenção das tradições nagô no Brasil. Seus numerosos zeladores (sacerdotes) de orixás, levados para a Bahia como escravos no início do século XIX, ensejaram a ‘estrutura’, um modelo ritualístico estável, à qual se acomodariam mais ou menos as diferentes etnias negras ou ‘nações’ como aqui se chamavam. Através do terreiro – associação litúrgica organizada (*egbé*) -, transferia-se para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro africano (p.52)

⁴⁶LOPES (2011). Pierre Verger (2002) expressa a dificuldade em traduzir cronologicamente este processo de formação dos terreiros: “Não se sabe com precisão a data de todos esses acontecimentos, pois, no início do século XIX, a religião católica era ainda a única autorizada. [...] os cultos aos deuses africanos eram ignorados e passavam por práticas supersticiosas. Tais cultos tinham um caráter clandestino e as pessoas que neles tomavam parte eram perseguidas pelas autoridades” (p.29). Observou, entretanto, outras fontes como os relatos policiais, identificando em torno do ano de 1826 o recolhimento de materiais relacionados às práticas culturais do negro no intuito de evitar levantes; os relatos de Nina Rodrigues em *Os Africanos no Brasil* que indicava uma “casa de fetiche” chamada “Casa do Candomblé”; e matéria do *Jornal da Bahia* de maio de 1855 que identificava no bairro do Engenho Velho “[...]uma reunião que chamavam de Candomblé” (p.29).

⁴⁷Ver VERGER (2002, p.28-31).

⁴⁸LOPES (2011).

⁴⁹Divergências quanto a linha sucessória após o falecimento de Marcelina-Obatossí, Yalaorixá e dirigente do *Ile Axé Iyá Nassô Oká*, fazem surgir deste terreiro outros dois importantes na consolidação do candomblé, principalmente no que confere a difusão nacional e da desmistificação destas práticas: o *Iyá Omi Àse Iyámase*, o terreiro do Gantois ou ainda, terreiro de Mãe Menininha; e em 1910 o *Ilê Axé Opó Afonjá*, o terreiro de Mãe Stella de Oxóssi, que viria a se fixar no bairro de São Gonçalo do Retiro, Salvador.

A primeira concretização histórica dessa matriz é o candomblé da Casa Branca ou do Engenho Velho, o *Axé Ilê Iyá Nassô Oká* (em princípio localizado na Barroquinha, depois no Engenho Velho⁵⁰ - em Salvador, Bahia), fundado por *africanos livres*, dentre os quais Iya (Mãe) Nassô, filha de uma escrava baiana retornada à África. Nele operou-se uma síntese original: a reunião de cultos a orixás que, na África, se realizavam em separado, seja em templos, seja em cidades; a condensação do próprio espaço geográfico africano nos dispositivos morfossimbólicos a 'roça' (*oká*), outra palavra para 'terreiro' e que conota as comunidades litúrgicas como situadas no mato, fora do contexto urbano (p.53).

É reforçada, neste ponto, a questão espacial na formação das religiões afro-brasileiras, principalmente no contexto urbano, como visto anteriormente. O negro se apropria das dinâmicas espaciais citadinas para ressignificar sua cultura, ressignificando da mesma forma, por consequência, seu cotidiano⁵¹. Assim, como presente na citação anterior, as comunidades negras reúnem na consolidação de suas casas de culto, práticas religiosas antes dispersas na extensão territorial africana, construindo o que é reconhecido hoje como nação. É nesse sentido que o *Ilê Orixá*, o Quarto de Santo e o *Ilê-Igbó*, a Casa da Mata, atuam enquanto espaço-síntese.

Diante destes processos observa-se que o terreiro, historicamente, tentará suplantar as dificuldades para a manutenção do Candomblé através da conformação de novas linhagens e de uma nova família construída enquanto núcleos solidários no âmbito do sagrado, refletidas, entre outras coisas, em seus cargos: Pais e Mães-de-Santo, pais e mães pequenos, irmãos de santo, Filho-de-Santo, entre outros. É significativo que, no contexto das representações simbólicas, estas casas de culto tenham sido estruturadas por mulheres e estabelecido um matriarcado que dura até os tempos atuais.

⁵⁰Diante do exposto anteriormente quanto a formação do que ficaria conhecido como Candomblé da Barroquinha, é preciso observar com cuidado a afirmação enfática de que este Candomblé seria o mesmo da Casa Branca, apenas em bairros diferentes. A literatura revela que o *Ile Axé Iyá Nassô Oká* se deriva do *Iyá Omi Àse Àirá Intllê*, o que implica uma série de ponderações antes da afirmação enfática de que seria a mesma comunidade (no sentido amplo dos sujeitos e ritos praticados) que mudou de bairro.

Fotografia 25: Fachada do Ilê Orixá.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 26: Símbolos na Fachada do Ilê Orixá.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

2.5 Casa da Jurema

De volta ao *Ilê Igbó do Axé Igboalamo*, bem como a divisão que a comunidade faz deste espaço - lembrando, o espaço inicial na frente do Barracão, o corredor situado em sua lateral e seus fundos - passo a observar os elementos que me foram mais significativos no que se refere aquele corredor, para mim demarcado por dois elementos materiais de natureza simbólica diferente dos demais. Trata-se de um cruzeiro, a saber, uma grande cruz de madeira com um terço enroscado a sua haste superior e uma lapinha de barro sob pedestal de gesso com características de colunas gregas.

Ao me deparar com estes elementos pude verificar a influência do catolicismo popular⁵² e perceber que, por ali eu encontraria algum espaço do terreiro dedicado ao culto da Jurema, já que alguns elementos da cosmovisão católica são compartilhados pelos mestres e entidades da Jurema. E assim aconteceu: através do corredor presente no *Ilê Igbó* é possível acessar a Casa da Jurema, no mesmo bloco edificado composto, a sua esquerda, pelo *Ilê Oxalá* – que tratarei posteriormente - e a sua direita pelo *Ilê Orixá*.

A Casa da Jurema abriga, como citado anteriormente, os objetos ritualísticos referentes a esta outra religião no interior do terreiro. Em seu aspecto material, difere pouco em relação ao interior do *Ilê Orixá* apresentando as mesmas características quanto pé direito, piso cimentício, esquadria e cobogó. O mesmo acontece em termos de Layout mobiliário: bancada e prateleiras que servem para o depósito dos assentamentos e artefatos utilizados no culto da Jurema. Diferencia-se, entretanto, em sua fachada na cor verde e na reafirmação de sua procedência pernambucana, apresentando, pendurada em uma das vigas de sustentação da cobertura, uma bandeira, em tecido, do Estado de Pernambuco.

A questão da Jurema no *Ilê Igboalamo* também pode ser tratada no âmbito das rotas de fuga que excedem os limites materiais do terreiro, tangenciando e expandindo seu território para outros espaços. É o que acontece, por exemplo, na festa anual de Mestra Aninha - Entidade Juremeira mentora da

⁵²Compreendido aqui diante de suas manifestações populares e mais sincréticas em detrimento do Catolicismo Ortodoxo, mais recluso em seus próprios dogmas, doutrinas e liturgias.

casa e incorporada por Pai Marcinho – que acontece em outro lugar, geralmente em um sítio alugado e preparado para este fim.

Fotografia 27: Cruzeiro, Capela e Fachada da Casa da Jurema, aos fundos.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 28: Cruzeiro, Capela e Casa da Jurema.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

2.6 Ilê Oxalá

Seguindo o fluxo através do *Ilê Igbó*, vizinho a Casa da Jurema com acesso, porém, por sua porção localizada nos fundos do terreiro, situa-se o *Ilê Oxalá*, quarto independente onde está localizado o assentamento deste Orixá. Consagrado a cor branca, o cômodo apresenta revestimento cerâmico e paredes nesta cor além de objetos que lhes são característicos, sejam estes ligados à sua versão anciã (*Oxalufã*) ou jovem (*Oxaguiã*), tais como o *opaxorô*, uma pomba branca em gesso, espada e escudo e um pilão. É interessante observar que o primeiro e o último Orixás cultuados no *Xirê*, muitas vezes associados a uma graduação que vai do mais próximo do homem (Exu) ao mais distante (*Oxalá*), em termos éticos, morais e espirituais, especializam-se na casa de maneira independente, cada qual com sua edificação própria.

De frente ao *Ilê Oxalá* se encontra uma porção da parte dos fundos do *Ilê Igbó* utilizada para lavar e estender as roupas brancas utilizadas nas diversas atividades do terreiro. Pai Marcinho me falou que os religiosos que estão com roupas rituais, sejam estes de razão ou de festa, sujas, manchadas, rasgadas e/ou amassadas são proibidos de realizar suas funções. O cuidado com os trajes, para ele, deve considerar a mesma atenção que o indivíduo tem para com o seu corpo. Nesse sentido, o zelo com as vestes apresenta-se ritualmente: os tipos de tecido, suas cores, seus respectivos modos de dobrar, torcer, cobrir, as ocasiões específicas, seus cortes, suas medidas, seus acessórios complementares, entre outros, configuram, no corpo, a estética ritual do Candomblé de *Ketu*.

Fotografia 29: Varal e Fachada do Ilê Oxalá, aos fundos.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

2.7 Ilê Ajeumbó

Do lado oposto ao *Ilê Oxalá*, encontra-se o *Ilê Ajeumbó*, a cozinha, espaço muito importante no culto aos Orixás. É nela que as *Iyábassés*, iniciadas do Orixá *Oxum*, preparam a comida que serão oferecidas pros Orixás. É importante destacar que no Candomblé as atividades do cotidiano são sacralizadas e estão sempre associadas ao seu panteão. Dessa forma cada atividade, cada ofício realizado pelo Homem para a manutenção da sua vida possui, em essência, a presença dos Orixás. Neste processo o ato da alimentação cumpre papel preponderante, pois ninguém vive sem alimento, inclusive as divindades cultuadas.

É nesse contexto que se observa a sacralização da cozinha, onde as *Iyábassés* devem ter o conhecimento das comidas, preparos e modos de servir de cada divindade. Sua atividade, entretanto, divide espaço com a preparação dos alimentos consumidos pelos religiosos e que não cumprem, diretamente, papel ritualístico e podem ser preparados por qualquer pessoa. Dessa forma, é possível problematizar a separação entre sagrado e profano, observando-a de modo relacional: o ritual coexiste com as ações corriqueiras do cotidiano. Assim, ora cozinha-se ritualisticamente pra um Orixá, ora faz-se um sanduíche. Tais ações que interligam as ações corriqueiras do cotidiano com as ações rituais acontecem todo o tempo no terreiro, com suas devidas implicações na comunidade.

2.8 Espaço das *Iyabás*

Voltando à parte descoberta nos fundos do terreiro encontro um pequeno espaço dedicado ao culto das *Iyabás*, Orixás femininos, dentre as quais consigo verificar a presença de imagens de gesso que retratam *Oxum* e *Iemanjá*. O espaço consiste em uma espécie de jardim delimitado por pedras pequenas, vegetação diversa e uma caixa d'água de amianto cheia de uma água com tons que remetem às águas doces dos rios. Em cima de parte da caixa d'água existem pedras maiores e, dentre a terra do jardim, é possível verificar a presença de areia da praia. Não foram identificados, entretanto, nenhum assentamento de Orixá.

Este espaço leva para o terreiro uma paisagem híbrida composta por elementos encontrados nos rios, lagos, lagoas e praias, lugares da natureza naturante⁵³ associados às *Yabás* como *Iemanjá*, *Oxum*, *Naná*, *Ewá* e *Iansã*, por exemplo, cada qual com seus respectivos domínios. Trata-se, mais uma vez, do processo de ressignificação espacial, observando estrategicamente a síntese do espaço ideal adaptada no espaço possível, ações necessárias para que a comunidade realize seus cultos.

Fotografia 30: Espaço das *Iyabás*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

⁵³Este termo é utilizado por CAUQUELIN (2007) para designar tanto a paisagem primeva, que já existia antes da humanidade ou ainda, numa ponderação de intensidade, aquela que o Homem pouco interferiu.

Fotografia 31: Espaço das *Iyabás*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

2.9 Akokô, Animais e Camarinha

De frente ao local citado anteriormente está outra árvore importante para o terreiro devido ao uso de suas folhas em vários rituais do Candomblé. Sobre esta árvore sagrada, Pai Marcinho explica:

A Árvore Sagrada que a gente tem lá atrás é o Akokô, que é uma folha quente, que é uma folha que aquece, que traz caminhos bons financeiros, que abram portas pra gente. A gente acredita que onde tem Akokô tem uma fartura de bens materiais, de bom alimento, de cabeças pensantes boas, então a folha de Akokô ela é muito importante pra isso, é uma folha que cobre os Igbás quando vai se ter Orô, né, que são os sacrifícios dedicados aos Orixás, né, que enfeita a sala também, que se prepara banhos com ervas, ou ela é inserida dentro do banho pra que ela tenha essa, esse contexto aí, traz tudo isso né? Riqueza, prosperidade... tem gente que diz que é uma folha de Ossain e lansã, tem gente que diz que é uma folha de lansã... eu aprendi com meus mais velhos que é uma folha de lansã por ser uma árvore alta, que balança mais não quebra e tá sempre robusta de folhas, muito cheia e é uma folha do movimento, que aquece, que abre caminho (GOMES, 2019).

Alguns dos animais citados por Babá Marcinho como galos, galinhas e outras aves, que são sacrificados em rituais específicos e, posteriormente, alimentam a comunidade, também estão presentes nos fundos do terreiro, em um local separado por uma tela de arame. No sacrifício - assim como nas ações rituais relacionadas à água da quartinha⁵⁴ e o ato de tocar os dedos no chão – apresentam-se dinâmicas relacionais espaço-corpo enquanto fundamento religioso:

A terra, *Ilê*, possui prioridade em todos os ritos, daí o costume de se derramar as primeiras gotas do sangue, *èjê*, dos animais sacrificados no chão. Assim, também a água da quartinha e o toque dos dedos no chão e, em seguida, na frente.

No mito da criação do mundo, a terra foi espalhada no espaço e o terreno surgiu para sustentar todos os seres (BENISTE, 2012, p.252).

Por fim, tendo acesso através da parte do *Ilê Igbó* situada nos fundos do terreiro encontra-se o *Ilê Àse*, a Camarinha, local destinado aos indivíduos que participam de rituais que demandam recolhimento, como a iniciação no Candomblé ou Feitura de Santo, onde o adepto passa geralmente 21 dias realizando vários rituais para nascer para seu Orixá e, por consequência, para sua religião.

⁵⁴ *Omí* pode ser – a depender do contexto litúrgico - tanto a água mais pura possível quanto um composto formado por águas de várias procedências como a chuva, as nascentes, as lagoas, o mar, entre outros.

Croqui 05: Fundos do Ilê Igbó: Ilê Ajeumbó e Akokô.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Croqui 06: Fundos do Ilê Igbó: Iyabás, Camarinha e Animais.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Não me foi concedido acesso a esta edificação nem fotografar sua fachada, o que dificultou inclusive o acesso a ângulos que registrassem a porção dos fundos do *Ilê Igbó*. Notei que a presença da câmera era incômoda por alguns religiosos no entorno da camarinha e evitei utiliza-la, embora eu pudesse olhar o interior da camarinha estivesse naquela parte do *Ilê Igbó* há uma diferença marcante entre o ver e o registrar. Pelo que pude visualizar, e investigar posteriormente através de registros fotográficos efetuados pelos próprios membros do terreiro e disponibilizados em suas redes sociais⁵⁵, trata-se de uma edificação simples, com as paredes internas pintadas em branco. Não há existência de mobília, salvo quando acontecem rituais, onde pude visualizar uma espécie de altar disposto no chão de cimento e composto por uma imagem, quatinhas de porcelana branca, velas e várias flores. Estes artefatos foram retirados quando findaram os rituais.

O espaço da Camarinha apresenta um dos elementos clássicos identificados nos estudos de arquitetura de templos religiosos, principalmente no que se refere a civilização egípcia. São os espaços de iniciação onde o drama ritualístico⁵⁶ confere no sujeito a experiência de morte de uma vida profana e renascimento no sagrado através do processo de consagração. Em muitos casos, este lugar também é associado ao útero materno, onde o indivíduo vai (re)nascer para a nova religião, no qual ainda é uma criança e precisa aprender, com seus mais velhos, o conjunto de doutrinas e liturgias que lhes conferem a dimensão do sagrado.

Muitos dos membros do terreiro que consultei durante meu processo de observação participante observam na Camarinha o espaço mais importante e mais sagrado do terreiro, pois é nele que o Orixá passa a existir, não só para o indivíduo, mas para a comunidade. É no espaço restrito da Camarinha que a relação dialógica *Àiyé-Òrun* se manifestará talvez em sua plenitude, a saber, quando um Orixá decide estabelecer no sujeito, através dos vínculos espaciais

⁵⁵Tal exposição, entretanto, não revela o local registrado fotograficamente e publicizado em redes sociais como sendo de dentro da Camarinha. Trata-se de uma constatação minha ao observar o espaço da camarinha pelo lado de fora e reconhece-la através de configurações de *layout* específicas.

⁵⁶Compreendido aqui enquanto conjunto específico de ações carregadas de símbolos que cumprem a função de transmitir conteúdos igualmente simbólicos provenientes das instâncias cosmológicas. Seu caráter “dramático” mobiliza mais intensamente os sentidos e a subjetividade dos indivíduos para que estes sintam tais ações ao invés de apenas percebê-las (TERRIN, 2004).

corpo-camarinha, um instrumento divino. Logo, ainda que sua transfiguração se dê através de um segredo iniciático ele pode ser um ponto fundamental para entender a relação sagrado-profano.

2.10 Barracão

Por fim, nesta etapa da análise espacial do terreiro, deixei por último o espaço do Barracão. Ainda que este não seja identificado pelos informantes⁵⁷ consultados como espaços mais sagrados – as respostas alternaram entre a Camarinha e o *Ilê Orixá* -, o Barracão é um espaço central nos candomblés, principalmente naquelas em que, devido às limitações espaciais, trata-se do espaço mais amplo.

No que se refere a este espaço, José Beniste (2012, p.258) define como “salão das festas públicas, sendo a palavra ‘barracão’ adotada por todas as comunidades, havendo equivalente em yorubá: *Àgó* – pavilhão, mas não adotado pelas casas.

No *Ilê Igboalamo* o Barracão apresenta todas as características citadas anteriormente: trata-se da maior edificação do terreiro e situa-se no centro de seu lote, de modo que em qualquer ponto da área descoberta do *Ilê* é possível visualiza-lo. Cumpre papel fundamental na manutenção dos ritos pois, além de abrigar as festividades públicas da casa, apresenta também certos preceitos e fundamentos indispensáveis à religião no seu interior.

Materialmente, trata-se de uma edificação simples, de forma quase quadrangular, construída em alvenaria com reboco pintado em branco, revestimento cerâmico antiderrapante com variações tonais do branco-cinza ornado com padrões geométricos quadrados. Possui telhado em duas águas, com estrutura de suporte em madeira e tesoura central do mesmo material perpendicular à cumeeira. Foi verificada a presença de desníveis no piso, utilizado para estabelecer lugares de destaque em pontos estratégicos do terreiro, além de mobiliário fixo em concreto que funciona como altar, em duas das diagonais do espaço e também como banco, onde ficam os convidados ou assistência em momentos festivos. As aberturas nas paredes são todas feitas através de cobogós. Não há janelas.

⁵⁷Um Pai Pequeno, uma *Ekeidi*, um Filho-de-Santo e dois *Abiãs* do terreiro.

É possível acessar o barracão tanto pela porção frontal do *Ilê Igbó*, onde fica sua entrada principal composta por uma porta com dimensões maiores do que a dos outros ambientes, em duas folhas; quanto pelos fundos, por uma porta menor. Enquanto centralidade, o barracão apresenta facilidade de acessos, o que facilita a movimentação dos adeptos nas ações diárias, sejam elas ritualísticas ou corriqueiras. Dessa forma, cumpre com a funcionalidade de interligar os outros espaços, edificados ou não, pois todas as atividades realizadas no Barracão demandam suporte dos outros espaços do terreiro.

Tal constatação verificada *in loco* corresponde às premissas espaciais levantadas por Beniste (2012) em seu estudo sobre o Candomblé de *Ketu*, onde afirma que “Uma casa de Candomblé é dividida em um conjunto de independência que se interligam por força dos ritos que são realizados (p.256).

Em acesso por sua porta principal, que se mantém aberta com a ajuda de um pilão de madeira, é possível perceber a presença de mais um *Exu*, assentado do lado esquerdo de quem entra no Barracão. Nem Pai Marcinho nem outros informantes do terreiro me deram informações sobre ele. Observa-se ponto central este espaço bem demarcado com uma representação⁵⁸ de uma fonte, repleta de objetos em seu interior. Ao lado esquerdo, observa-se dois altares diagonais, situados na angulação entre as paredes que cercam o espaço. Ao lado direito demarca-se a assistência através, como dito anteriormente, de um grande assento em concreto.

Para facilitar a análise proposta nesta pesquisa, no que se refere a sua configuração arquitetônica, setorizei o Barracão através da seguinte orientação geográfica⁵⁹ a partir da fonte como elemento central:

⁵⁸Reforço o caráter representativo pois não há funcionamento hidráulico que a abasteça.

⁵⁹Utilizando, neste caso, o norte magnético, para simplificar a orientação.

Croqui 07: Barracão – Orientação.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Quadro 01: Orientação – Elementos do Barracão.

Setor	Orientação	Elementos
Fonte	Centro	Objetos diversos, água, animais, frutas, vegetação
Piso	Centro-Inferior	Oferendas
Coberta/Cumeeira	Centro-Superior	Oferendas, objetos, tecidos, água, bandeirolas, arara
Parede	Norte	Mobiliário em madeira, objetos diversos, mesa comemorativa, pintura de Orixás, bandeira do movimento LGBT, porta, <i>mariwô</i> , altar-prateleira, cabeça de boi empalhado.
Parede	Leste	Pintura de Orixás, mural de fotos, quadro com regras do terreiro, banco fixo, cipó, <i>mariwô</i> , obras de arte (pintura de lemanjá, de um Índio e de um Boi), cestos e peneira de palha.
Parede	Sul	<i>Mariwô</i> , cestos de palha, <i>Exu</i> , porta em duas folhas, pintura dos Orixás, corno ornamentado, fotografia emoldurada de uma lalorixá, banco fixo.
Parede	Oeste	Pintura de Orixás, cornos, crinas, <i>ofás</i> , atabaques, cestos de palha, mobiliário em madeira, objetos diversos.
Altar	Noroeste	Trono de Pai Marcinho e à sua esquerda trono da mãe pequena da casa; à sua direita, o trono do pai pequeno; carranca, imagem de Nossa Senhora da Conceição, <i>mariwô</i> , bengala, <i>ofá</i> , coruja, âncora, jarros de barro e de palha, flores e folhas, tapete de palha, rede de pesca, guias.
Altar	Sudeste	Assentamento, alguidar, crânio e penas de animais, flecha, estátua de Baiano, vaso com tampa, chapéu de couro, bandeira do Haddad Presidente, Estátua de caboclo, chocalho, <i>ilú</i> , vaso com tampa, gamela de madeira e em seu interior arco-e-flecha, cipó trançado, cerveja preta e cabaças. Escultura em madeira representando o órgão genitor feminino, folhas.

Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

De acordo com Pai Marcinho e outros informantes do terreiro, a fonte no *Ilê Igboalamo* representa o universo das águas doces como os rios, lagos, lagoas, nascentes de água e até mesmo a artificialidade dos açudes. A estes lugares soma-se à abundância, ligada aos peixes como elementos da nutrição humana e também aos seus simbolismos ligados à prosperidade. É um local destinado às representações simbólicas colhidas nas narrativas míticas do Orixá *Oxum* e, por isso, está repleta de objetos que as espacializam.

Tal espacialização é elaborada através da própria fonte, local consagrado a *Oxum* na natureza naturante. Dessa forma, a fonte do *Ilê Igboalamo* – embora, como já mencionado, não apresente instalação elétrica e hidráulica – contém água doce e peixes, funcionando como um aquário. Ela é pintada de dourado que, juntamente com o amarelo, são cores dedicadas a este Orixá e remete a aspectos materiais como a riqueza, a prosperidade, os frutos colhidos do trabalho.

Também constam no interior da fonte espelhos, corujas, penas de animais, minerais, conchas, taças, louças, colares, guias, mel e outros elementos consagrados a *Oxum* e seus mitos. Já em sua base, observei muitas frutas, flores e folhagens, além de imagens religiosas do catolicismo, como Nossa Senhora Aparecida, sincretizada com *Oxum*; e do Candomblé, como *Obaluaiê*, *Xangô*, *Iemanjá* e *Oxóssi*. Ainda na base da fonte, encontra-se, voltado para quem entre no Barracão por seu acesso principal, um alguidar pintado de azul com penas de galinha de Angola, ramos de trigo, conchas, búzios e uma representação africana de *Oxóssi* em madeira. Tais representações sugerem a fartura da caça do Orixá homenageado naquela ocasião.

Acima da fonte, posição que situei como Centro-Superior, encontra-se pendurada à viga de sustentação da cobertura, um balaio de tecido dourado com franjas amarelas coberto por outro tecido dourado com detalhes em azul e ornado com correntes douradas. Em seu topo foram depositadas penas de aves, e, ao seu lado, caindo um pouco abaixo deste balaio, há a representação de uma arara vermelha em madeira. Acima do balaio e da arara, numa prateleira presa à viga inferior da tesoura de madeira, encontra-se uma quartinha com água, trocada constantemente pelos membros do terreiro. Por fim, amarradas às ripas da cobertura, encontram-se bandeirolas daquelas geralmente utilizadas nos

festejos juninos, indicando o caráter festivo no qual aquele espaço sempre se encontra.

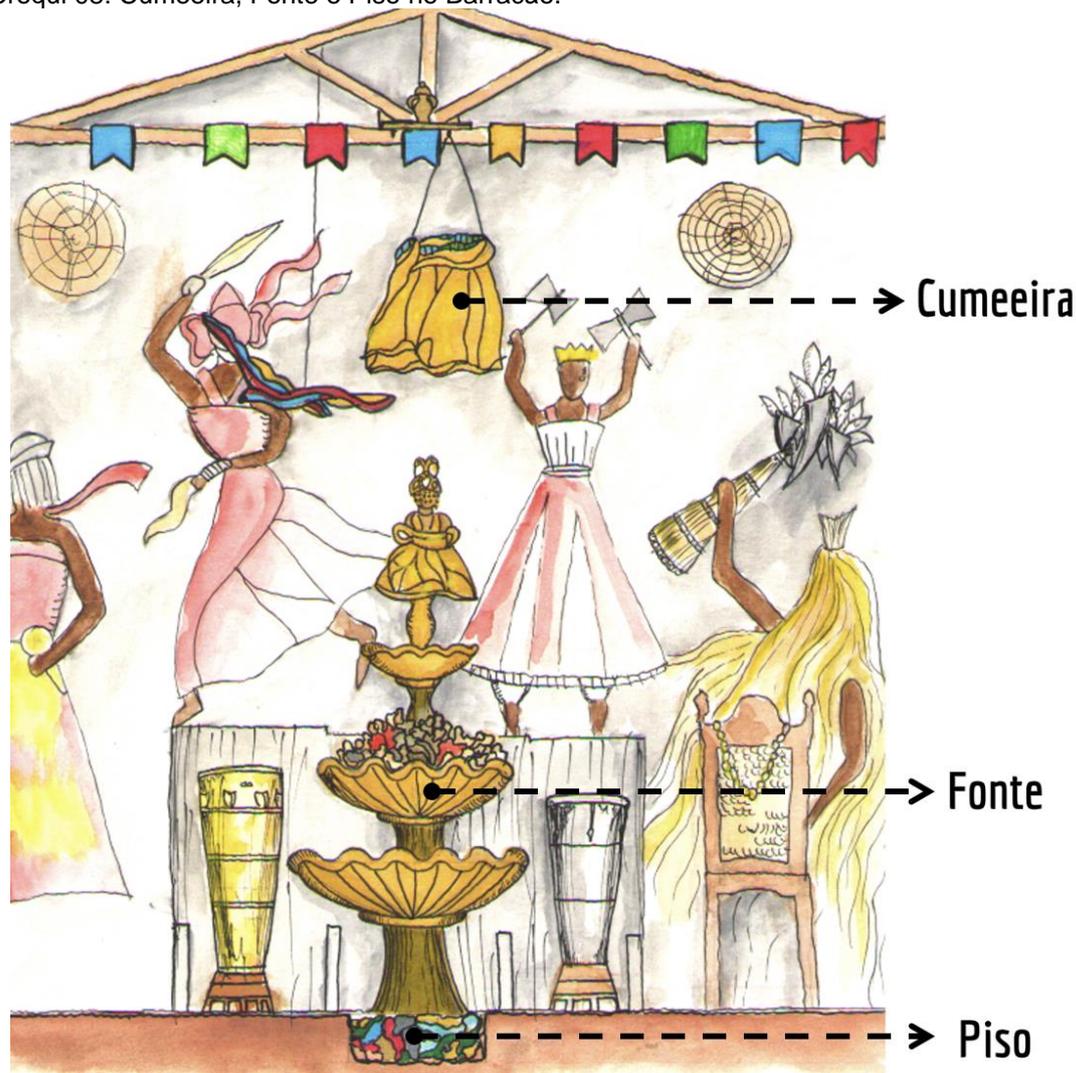
Observando este elemento que plana no teto do Barracão, lembrei das explicações dadas por Pai Marcinho referentes à toponímia do terreiro: *A Casa de Minha Mãe Oxum do Caçador da Profundezza do Rio*. Babá explica que a cumeeira do seu terreiro é de *Oxum*, logo, tratava-se de uma Casa de *Oxum*. Porém, seu Orixá é *Oxóssi* e a concentração de seu axé, ou seja, sua força, se dava na profundezza dos rios. Desse modo, *Oxum* e *Oxóssi* estão intimamente interligados e expressam a relação dialógica entre espaço e sacerdote.

Neste ponto falamos sobre um assunto que eu já conhecia um pouco ao observar as casas de candomblé, principalmente no que concerne à sua espacialidade: assim como os Orixás e seus devotos, determinados pontos do *Ilê* também são alimentados para que o terreiro esteja seguro e obtenha sucesso enquanto manifestação religiosa. Desse modo, a cumeeira da casa se alimenta de maneira recorrente através dos *igbás* que estão dentro do balaio de tecido dourado. Já o piso, que posicionei com orientação Centro-Inferior, por estar abaixo da Fonte, alimenta-se uma só vez e de maneira definitiva:

Ao centro é 'plantado' o àse da casa – um buraco é aberto e nele colocam-se oferendas específicas, que após é lacrado em definitivo; na cumeeira, outros preceitos idênticos aos que levam uma *iyáwó*, isso porque a cumeeira, *àtà*, representa o próprio orí de uma *iyáwó*. Dar comida ao chão – *Ilê*, e à cumeeira, *àtà*, são os elementos de segurança e sucesso do Candomblé e de todos que fazem parte da comunidade (BENISTE, 2012, p.258).

Apresento abaixo um croqui apresentando os três elementos no contexto do barracão: cumeeira, fonte e piso:

Croqui 08: Cumeeira, Fonte e Piso no Barracão.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

As paredes que circundam o Barracão são repletas de representações pictóricas, objetos e artefatos ritualísticos do universo religioso do Candomblé. Todos, utilitários ou não, cumprem a função de carregar o espaço com suas respectivas representações simbólicas do sagrado.

Desse modo, a parede Norte, de frente para a entrada principal do Barracão, é composta, da esquerda para a direita, por pinturas dos Orixás *Oxumaré*, *Ossain*, *Oxóssi* – onde uma de suas mãos foi pendurado um chifre com penas de aves dentro -, *Ogum* e *Exu*; pela bandeira do orgulho LGBTQI+, devido ao engajamento político do terreiro e sua orientação voltada à diversidade, por cestos de palha, que estão espalhados por todas as paredes e são utilizados na colheita de folhas e flores para os rituais; e, na parte superior da porta que dá acesso aos fundos do terreiro, além do *mariwô* encontra-se um

círculo e duas vassouras de palha e um sino de metal, elementos que parecem compor, com uma prateleira logo acima, uma espécie de altar para trazer a força dos Caboclos da Jurema, com duas imagens pintadas, em gesso, representando um índio e uma índia. No centro deste mesmo altar encontra-se uma figa e uma taça de vidro com água limpa e, próximo à coberta, a cabeça de um boi empalhado, fazendo referência ao Caboclo Boiadeiro. Também se encontra recostada na Parede Norte, devido ao contexto festivo, uma mesa composta por uma fotografia de Pai Marcinho emoldurada ladeada por dois castiçais pintados de dourado.

Fotografia 32: Vista da Parede Norte do Barracão.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

À direita da Parede Norte, tratada anteriormente, encontra-se a Parede Leste, local destinado, de acordo com sua configuração arquitetônica, à assistência, ou seja, aos visitantes. Foi na extrema direita do acento em concreto que eu fiquei quando fazia a observação dos rituais realizados no Barracão na ocasião do *Ajodun* de *Oxóssi*, tomando o cuidado de influencia-lo o mínimo possível. Dessa forma, a maioria das informações colhidas no local foram anotadas e desenhadas no caderno de campo, embora eu tenha usado do artifício dos registros fotográficos, sonoros e audiovisuais em alguns momentos.

Fotografia 33: Vista da Parede Leste do Barracão.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

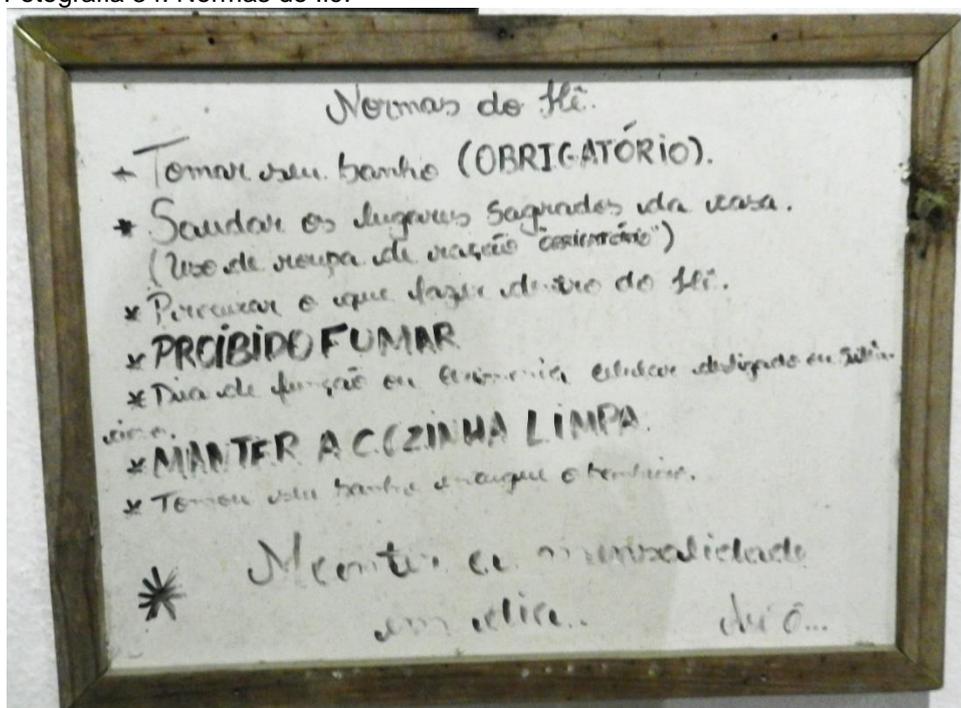
Ao Leste da Fonte Central encontra-se as representações pictóricas dos Orixás Iemanjá, através de pintura mural e pintura em tecido, *Oxaguiã*, *Oxalufã* e *Nanã*. Também apresenta a pintura em tela de um boi e, em tecido, de um índio. Os dois cobogós desta parede são cobertos, como de costume, com *mariwô*. O pilar estrutural desta parede apresenta um grande cipó enroscado em forma de círculo com uma peneira de palha ao centro. À extrema esquerda desta parede existe um mural de fotos lembrando momentos importantes para a comunidade e um quadro branco com as principais regras do terreiro.

Observa-se, dentro destas normas, o cuidado central com a limpeza, a organização e a reverência do corpo do adepto e do espaço do terreiro. Assim, o banho de folhas é obrigatório, para purificação do corpo e condicioná-lo a experiência do sagrado, que deve ser saudado através de pontos estratégicos da casa, como visto anteriormente.

Para tal, não se veste qualquer roupa, mas o uso obrigatório da roupa de razão, as vestes brancas mais simples, diferentes daquelas em *Richelieu* usadas em celebrações festivas. Devido a quantidade e a diversidade de atividades diárias para a manutenção do Ilê, ficar sem fazer nada pode parecer ofensivo para outro membro da comunidade, portanto, deve-se sempre procurar o que fazer. Observando essa questão e enxergando uma oportunidade para experimentar o espaço e a religião, também participei de algumas atividades que me concederam acesso.

O uso de cigarros é permitido nos espaços descobertos do terreiro, já o de celular, nos momentos de festa, é proibido. Quanto aos custos financeiros das despesas do terreiro, a comunidade lembra a importância de manter a mensalidade em dia.

Fotografia 34: Normas do Ilê.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Outras normas parecem ser absorvidas pelos membros da casa de maneira mais orgânica, sem a necessidade de registrá-las no quadro. Nesse contexto, mulheres devem sempre usar saias ou vestidos, de preferência abaixo do joelho, todas brancas. Esta regra foi explicada por Pai Marcinho em uma das visitas que fiz ao terreiro com minha namorada, Clara, que foi de calça Jeans. Apesar de seu acesso ter sido concedido sem problemas, quando nos despedimos o Babá mencionou a proibição e a justificou:

Orixá não conhece calça em mulheres. Elas devem vir vestidas com saias ou vestidos abaixo do joelho, preferencialmente brancas. Elas lembram, em nossa religião, o giro do Xirê, o giro do universo, o movimento circular presente nos ciclos vitais (GOMES, 2018).

Da mesma forma, outras regras estão implícitas no comportamento dos adeptos e fazem parte do universo doutrinário e litúrgico da religião através de seus corpos: a bênção aos mais velhos; a maneira de sentar dos iniciantes, sempre em cima de uma esteira de palha, no chão, sendo da mesma forma pro deitar, inclusive no dormir; nunca sentar diretamente no chão do barracão; no momento das refeições em família os mais velhos no santo comem primeiro, observando a graduação mais velho-mais novo nesta sequência; se estiver de corpo sujo, ou seja, se não tomou o banho de folhas, se teve relações sexuais no dia ou ainda, se não tiver vestido adequadamente e, para as mulheres, se tiver menstruada, muitas proibições lhes são concedidas no espaço do *Ilê* e nas atividades de sua manutenção. Estas só para citar algumas pois as proibições não param por aí. O ideal é sempre consultar alguém com mais tempo na casa e/ou no santo antes de fazer qualquer atividade.

Retomando a análise espacial do barracão, agora no que se refere a Parede Sul, acesso principal deste ambiente, estão presentes as imagens pintadas dos Orixás *Oxum* e *Logun-Edé*. Acima da porta principal encontra-se um mariwô e, acima deste, exalta-se a figura de uma *lyalaorixá* através de fotografia emoldurada, provavelmente alguém importante na vida iniciática de Pai Marcinho. A esquerda de quem entra encontra-se, em cima de um banquinho de madeira, um *Exu* assentado, acompanhado com seu respectivo vaso de barro com tampa. Repetem-se as cestas de palha.

Fotografia 35: Vista da Parede Sul do Barracão.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Finalmente, a Parede Oeste, que conta com representações pictóricas dos Orixás *Ewá*, *Iansã*, *Xangô*, *Obaluaiê* e *Iroko*, da esquerda para a direita. Ao Centro observa-se em concreto uma espécie de parede baixa, escalonada do maior (à esquerda) para o menor (direita) que parecem acompanhar o tamanho dos atabaques que abrigam. Dessa forma, a esquerda observa-se o maior atabaque, chamado de *Rum* e responsável pelas notas mais graves; ao centro observa-se o atabaque de tamanho e registro sonoro médio, o *Rumpi*; por último o *Lé*, menor dos três e com sonoridade aguda. Estes atabaques são separados por muretas em concreto.

Acima do degrau do meio consta um vaso de barro pintado de branco que serve para guardar os aguidavis, espécie de vareta feita pelos ogãs através da madeira de árvores sagradas como a goiabeira ou o açazeiro que servem para tocar os atabaques. Cabe destacar que os atabaques, no Candomblé, têm *status* parecidos com os dos Orixás e são encarados como entidades. Eles passam por rituais de sacralização que, por consequência, lhes conferem restrições de uso: só os homens podem tocar.

É o som dos atabaques o responsável por chamar os Orixás do *Òrun* para o *Àiyé* onde, nos ritos, irão abrigar o corpo do *Iyawô*. Esse mesmo som transborda o rito para o exterior. É ele, portanto, que cadencia os movimentos dos corpos nos rituais, onde para cada Orixá há um ritmo e uma dinâmica corporal diferente. E assim são chamados, através de suas respectivas músicas e danças, um por um, de *Exu* a *Oxalá*, num ato ritual denominado *Xirê* que, através de sua narrativa, relembra os devotos os atos da criação dos Orixás, do Homem, do Universo:

O termo Xirê significa literalmente brincadeira. Seria uma expressão lúdica que comemora o mito de origem e essa relação estabelecida entre homens e deuses [...]. A origem da vida e a origem dos Orixás é lembrada através da dança, através da música sagrada e ela fala exatamente desta formação do mundo. Quando os orixás chegam ao Àiyé cada um deles dramatiza sua história justamente através da dança e tendo essa coisa fantástica da música como suporte que vai dar conteúdo e, mais do que isso, vai possibilitar que essa história, que a cada uma das festas é recontada, estabeleça os vínculos necessários com cada um dos nichos, que eu chamo simbólicos [...], e natureza e homem se entrelaçam nessa comemoração entre homens, deuses, entre os Voduns, Orixás e os Inquices trazidos pelos africanos para o Brasil. Cada um dos gestos relembra os mitos e trazem a memória os lugares sagrados, trazem também à memória os objetos que identificam cada um desses ancestrais e antepassados ilustres. A natureza, essa natureza que é sagrada, é ela quem vai ser o grande pano de fundo onde esses ancestrais e antepassados vão trazer os momentos exemplares de se pensar a vida entre os homens.

A música, ela é o fio condutor que leva, porque conta as histórias míticas e cada uma destas histórias é lembrada como um momento fulgurante e um modelo a seguir pelo ser humano. A língua africana, a música, os lugares sagrados, as histórias exemplares e a vida cotidiana nessa África que foi perdida enquanto espaço, mas foi reconstruída enquanto ideologia, enquanto forma e singularidade de viver. [...] e aquela música que embala esse momento antes das chegadas dos Orixás, Voduns e Inquices chamado xirê, tem uma ordem estabelecida e esta ordem estabelecida lembra exatamente quando cada um deles chegou a terra, o primeiro o primogênito Exu, depois veio Ogum, depois Oxóssi, e assim todos eles desfilam, abraçam o ser humano, estão junto com ele e com ele reconstrói a vida com mais força e dignidade⁶⁰.

⁶⁰José Flávio Pessoa de Barros. Religiosidade Afro-Brasileira 6- O Xirê. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=scVtu6A7F7w>. Acesso em: 10/08/2015. Este conceito/explicação está de acordo com os conceitos e explicações da comunidade em estudo. É, para mim, - além de ser uma das mais bonitas - a que mais consegue se aproximar do que eu senti ao acompanhar o *Xirê no Axé Igboalamo*.

Fotografia 36: Vista da Parede Oeste do Barracão.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Observadas as paredes que delimitam o espaço material do Barracão, tratarei, por último, dos dois altares presentes neste espaço, um à Noroeste da fonte central e outro à Sudoeste. O primeiro foi construído em concreto, na diagonal que liga as paredes Oeste e Norte e conta, ao menos no contexto festivo, com vasos de palha onde foram depositados arranjos de flores; uma coruja, símbolo recorrente da casa no qual já tratei em momentos anteriores; uma imagem em gesso pintado representando Nossa Senhora da Conceição, também ligada a *Oxum* no sincretismo com o Catolicismo, com fundo ornamentado em folhagens.

Na oportunidade perguntei a Pai Marcinho, um grande defensor de um Candomblé sem sincretismos, no qual problematizo nessa pesquisa, o motivo de tal representação em seu *Ilê*. Babá justificou-se afirmando que sua casa tem muitos filhos, inclusive mais velhos do que ele no que se refere a “idade profana” e que dentre estes alguns observam os valores culturais herdados da estratégia sincrética de outros tempos. Desse modo, foi enfático ao discernir: “minha casa não sou eu, né? Nós somos muitos e devemos às vezes ponderar nossas crenças pensando na crença do outro”.

Compõe com o altar Noroeste, num desnível ascendente em relação ao nível do piso do Barracão, o local das autoridades do terreiro, tendo o trono de Pai Marcinho ao centro sob forma de uma cadeira de madeira, onde repousa um *mariwô* desfiado especialmente para a festa e uma espécie de bengala ou cetro também em madeira. O trono está em cima de um tapete oval de palha repleto de pétalas de rosas vermelhas e amarelas. À sua direita está presente uma carranca.

Informantes do terreiro disseram que as cadeiras à esquerda e à direita de quem vê o trono de Pai Marcinho são reservadas a hierarquia da casa. Alguns objetos destas pessoas estão depositados nas próprias cadeiras ou em suas imediações. Confere-se, diante das informações trazidas até aqui, que o Barracão é um espaço bastante hierarquizado e espacializa essa característica através de elementos construtivos como os desníveis; do mobiliário, como o trono (Pai Marcinho – Sacerdote), as cadeiras (autoridades do terreiro), a esteira no chão (iniciantes na religião), banco de concreto (assistência), entre outros.

Fotografia 37: Barracão - Altar Noroeste.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

O Altar Sudoeste possui as mesmas características materiais no que se refere a sua base: construção em concreto ligando duas paredes, no caso, a parede Sul e a Oeste. Já os elementos ritualísticos que o compõem são completamente diferentes e estão ligados ao culto da Jurema, devido a presença das estátuas de Baiano e de Caboclo⁶¹, entidades cultuadas nesta religião. Outro ponto de diferenciação está demarcado na construção de sua sonoridade, com a presença de outros instrumentos percussivos como o chocalho e o *ilú*, espécie de tambor que, ao contrário dos atabaques, toca-se sentado. Dentro da gamela de madeira encontra-se objetos ligados ao universo do xamanismo indígena como arco, flecha, cipós e cabaças. Mais acima está presente um alguidar de barro compondo um assentamento onde elementos como cipós, crânio e penas de animal, guias de contas e uma flecha podem facilmente serem identificados.

Outro elemento que está neste altar me chamou muito a atenção, quando o vi pela primeira vez. Trata-se da bandeira do candidato à presidência no ano de 2018 Fernando Haddad, do Partido dos Trabalhadores. Embora eu soubesse da atuação política de Pai Marcinho e de sua casa no que se refere a bandeiras como a liberdade religiosa, a luta pelos direitos da comunidade LGBTQI+ e sua posição na polarização que caracterizou as eleições daquele ano, não imaginava que a bandeira de um candidato estaria explicitamente depositava num local sagrado.

Porém, a imersão que fiz durante a observação-participante desta pesquisa me fez perceber que para a comunidade composta por religiões de matriz africana não há diferença entre sagrado e profano, pelo menos enquanto polarização absoluta. Nesse contexto, o mesmo local que serve para trazer uma divindade a terra, serve também como espaço de sociabilidade, de jogar conversa fora e realizar atividades triviais como passar roupa e estendê-las no varal. É claro que alguns condicionantes são estabelecidos, mas observa-se um sagrado atuante, que não está presente somente nos ritos.

⁶¹Compreendido aqui como uma das entidades espirituais do Culto da Jurema e não da modalidade de culto conhecida como Candomblé de Caboclo. É importante rememorar, neste ponto, a fala de Pai Marcinho sobre o que é o Caboclo Caiçara.

Fotografia 38: Barracão - Altar Sudoeste.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

A política faz parte deste universo, principalmente em situações onde a perda de direitos, o preconceito e a opressão alcançam diretamente os membros desta comunidade. Não é apenas uma demonstração de lado, mas a luta por sobrevivência. Dessa forma, a bandeira de um político naquele altar tangencia aquele espaço, ampliando-o para as instâncias do espaço público, no qual inevitavelmente faz parte.

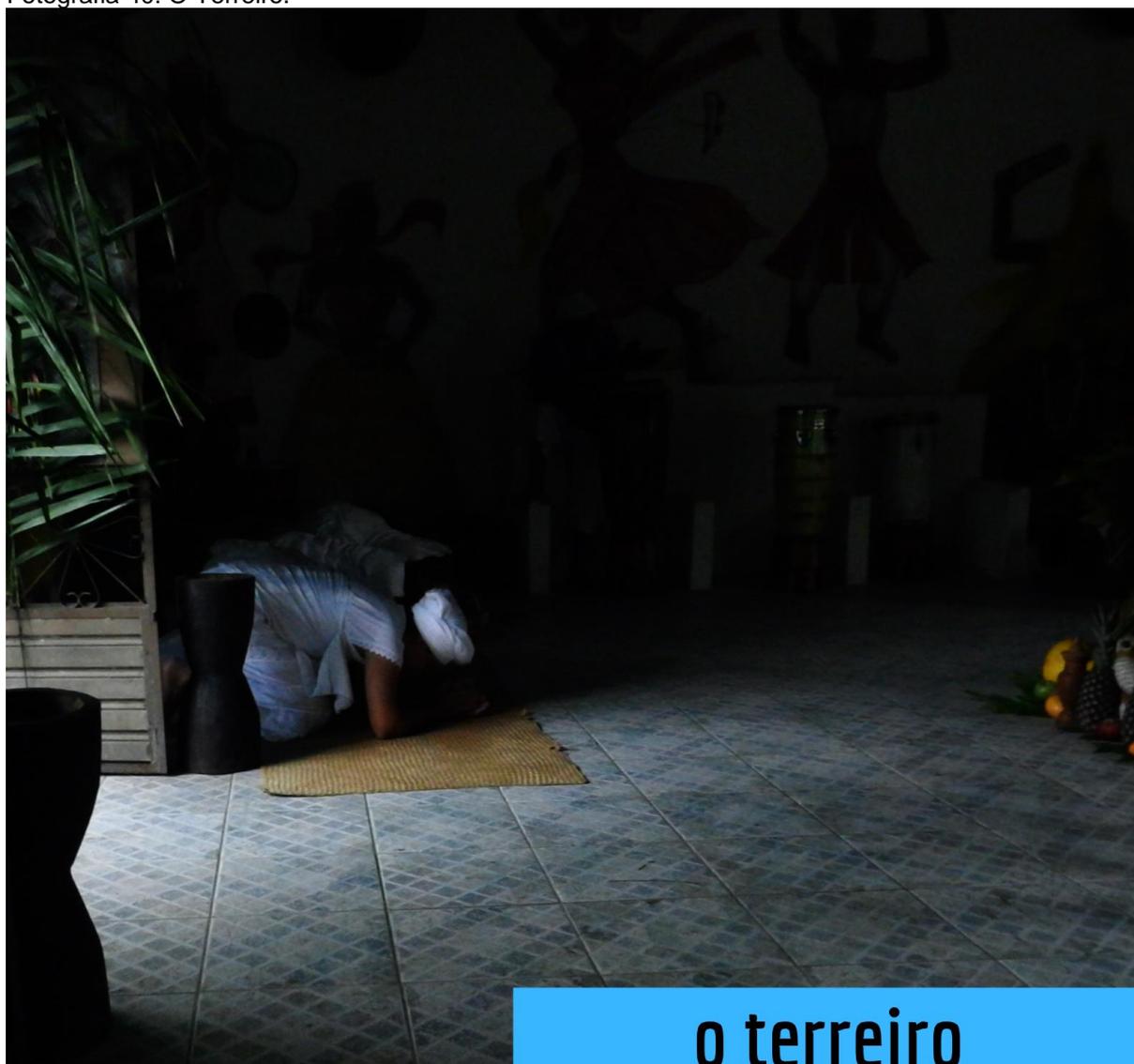
E assim, imaginando momentos em que a extensão imaterial dos domínios do *Ilê Igboalamo* alcança a cidade e recordando as festas ligadas as religiões de matriz africana que acompanhei durante o momento de elaboração do meu TFG, resolvi discutir novamente as espacializações destas religiões no que se refere ao espaço público citadino em três momentos distintos, ou ainda, em três celebrações urbanas: a Lavagem do Bonfim, o Xangô Rezado Alto e a Festa das Águas.

Fotografia 39: O Terreiro.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 40: O Terreiro.



o terreiro



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 41: Corpo – Espaço – Rito.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 42: Objetos do Axé Igboalamo.



objetos

Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.



Celebrações Urbanas

3 CELEBRAÇÕES URBANAS

A utilização festiva do espaço público apresenta-se como ação histórica no Brasil, revelando expressões da coletividade e estabelecendo uma forte importância sociocultural. No contexto da festa o espaço é apropriado, tornando-se testemunha daquilo que é exaltado, onde os seus partícipes podem ver e serem vistos, comungando do artifício da visibilidade. Dessa forma, cada festa apresenta, explícita ou implicitamente, discursos variados podendo ser verificadas, para citar alguns exemplos, as alterações do cotidiano através de seus sujeitos; as relações de poder que ali são estabelecidas; a diversidade de sentidos e significados; os aspectos relacionais entre espaço público e privado, entre outros.

Esta seção trata da experiência festiva do espaço público urbano enquanto apropriação e prática ritual religiosa afro-brasileira, momento no qual a inscrição do sagrado demarca uma dobra na invenção da vida coletiva cotidiana, possibilitando a observação de seus agentes, de suas corporalidades e espacialidades no confronto com os outros códigos culturais dominantes.

Procurei investigar o contexto festivo das celebrações urbanas enquanto dinâmica do espaço habitado, atento às especificidades simbólicas e estéticas que estes eventos podem apresentar no que se refere a vida social no âmbito das relações entre cidade-sagrado. Busca-se, nesse sentido, o espírito da festa:

O espírito da festa (...), mais que uma simples instituição social, é uma encarnação real de uma ontologia. [Faz-se necessário] reconhecer na festa uma instituição original responsável por tornar compatíveis, ordenar e equilibrar as aspirações, baseadas na constituição sensitivo-imaginária do homem, à existência total que, simultaneamente, é (seguindo a expressão heideggeriana: uma 'ekxistência'), uma saída de si, uma abertura para aquilo que nos engloba. (...) A festa (...), onde se manifestam os fantasmas individuais à procura daquilo que transcende a ordem da sociedade imanente e que podemos denominar, por uma provisória comodidade, o sagrado. (...) [há que] reconhecer na festa um fenômeno único, alimentado por uma intenção religiosa do homem, que o afasta de si mesmo e dos constrangimentos de toda ordem imanente inserindo esta busca, com o mínimo de conflito, no tecido da vida cotidiana (WUNENBURGER apud POLICE, 2004, p.11-12).

Historicamente as festas sempre cumpriram papel importante na vida social dos brasileiros sendo um de seus principais expoentes culturais, como

afirmam, em diferentes períodos, Rita de Cássia Amaral e Thomas Ewbank⁶² no que se refere às suas manifestações religiosas problematizando, inclusive, os diagnósticos de secularização:

O número de festas religiosas registradas pelos viajantes e pelos estudiosos mostra, desde sempre, uma efervescência cultural religiosa das cidades brasileiras, desde sua formação até o presente. No nosso caso específico, não só inexistiu essa secularização absoluta, como a religiosidade servia (e serve, ainda) de elemento de integração dos grupos e classes sociais, que se organizavam em função da realização das procissões, festas de padroeiros etc. As cidades do Brasil mantiveram sua religiosidade, que se manifesta(va) de modo festivo. Esse festejar religioso (e também o festejar profano) foi sem dúvida o *moto* da construção da sociabilidade brasileira (AMARAL, 2008, p.256). “No Brasil, por toda a parte encontra-se a religião ou o que receba tal nome. Nada se pode fazer, nem observar sem deparar-se com ela de uma forma ou de outra. É o mais importante detalhe da vida pública e privada que aí temos. As festas e as procissões constituem os principais esportes e passatempo do povo, e neles os próprios santos saem de seus santuários, juntamente com os padres e a multidão, [e] participam dos folguedos gerais. Não levar tais fatos em consideração seria omitir os atos mais populares e esquecer os protagonistas favoritos do drama nacional (EWBANK, 1976, p.18 apud AMARAL, 2008, p.256).

Os festejos por entre as ruas das cidades brasileiras ocorrem desde o Brasil colônia, ainda que estivessem ligados aos anseios da aristocracia senhorial e clerical:

A gênese dessa forma de expressão cultural esteve diretamente vinculada à doutrina do padroado, que sacralizava a união entre o Estado e a Igreja, formando um sistema único de poder e legitimação, tendo a fé católica como a religião do Estado (MARX M., 1988 apud SANTANA, 2009 p.47).

Dessa forma, manifestações coletivas alheias ao contexto aristocrático eram inconcebíveis neste período:

Festas de caráter coletivo – tal como hoje a do carnaval, por exemplo – eram inconcebíveis ao tempo da chegada ao Brasil de portugueses oriundos de uma Europa mal saída do controle teocrático da sociedade, através do conceito da responsabilidade pessoal ante o pecado, que impunha aos cristãos vigilância permanente contra os impulsos pagão-dionisíacos herdados do mundo antigo (TINHORÃO, 2000, p.7).

Naquele contexto, o aglomerado popular era composto principalmente por negros escravizados trazidos do continente africano, além de índios e mestiços, impedidos de expressar suas culturas, impelidos à submissão cultural:

⁶²Americano que visitou o Rio de Janeiro em 1846. Estas informações constam em seu relato de viagem.

Assim, o que houve durante mais de duzentos anos se registra como aproveitamento coletivo do lazer na colônia americana de Portugal não seriam propriamente festas dedicadas à fruição do impulso individual para o lúdico, mas momentos de sociabilidade festiva, propiciados ora por efemérides ligadas ao poder do Estado, ora pelo calendário religioso estabelecido pelo poder espiritual da igreja.

Essa dupla determinação, oficial e religiosa, em termos de oportunidade de cultivo do lazer por parte da população nos núcleos urbanos coloniais, tornou-se evidente ainda quando as primeiras vilas não passavam de pequenos aglomerados de gente ligada à administração europeia e de grupos de naturais da terra reunidos à volta dos colégios dos jesuítas (TINHORÃO, 2000, p.7).

O caráter festivo essencialmente dionisíaco é substituído pela obediência civil e religiosa, das quais se extraem civilidade e fé, dois agentes marcadamente dominantes da época:

De uma forma muito mais flagrante do que acontecera na Europa em mais de quinhentos anos de história do cristianismo, até o Renascimento, o antigo sentido dionisíaco das gentes constrangidas ao exercício de obediência civil ou a mortificações e abstinências em nome da fé iria infiltrar-se pelos desvãos dos rituais públicos civis e religiosos, acabando por transformar em diversão pessoal o que lhes era apresentado como evento oficial ou devoção (TINHORÃO, 2000, p.8).

Era progressiva a europeização cultural brasileira, imposta pela classe dominante àqueles oprimidos sob a égide do discurso civilizatório marcadamente racista. As “gentes constrangidas” supracitadas acabaram por mesclarem-se, na impossibilidade de vivenciar os seus culturalmente. É importante observar que tal quadro nunca seria homogêneo e tal heterogeneidade é composta por aquilo que escapou, ainda que não incólume, à europeização. Este trabalho só é possível quando reminescente daquilo que escapara:

[...] os sujeitos históricos que agem e criam a festa, também transformam valores, gestos e crenças, em função de sua herança cultural, passando eles próprios a serem agentes de sua própria cultura. Neste sentido, a festa também é vista como lugar de memória (SANTANA, 2009, p.20-21)

As apropriações festivas apresentadas a seguir estão ligadas à religiosidade negra de matriz africana e reforçam questões fundamentais para a manutenção de uma cultura, como seus processos de formação identitária, posto que as religiões afro-brasileiras além de suas atribuições teológicas carregam histórico de resistência cultural.

Quando, no parágrafo anterior, escolhe-se utilizar o termo “formação identitária” em substituição ao termo identidade, assume-se a postura de que esta última sugere algo acabado, finalizado, construído e solidificado, enquanto

a primeira expressa uma construção constante, permanente, dinâmica. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman considera tais cristalizações como líquidas, e não sólidas como aparentam ser:

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. Em outras palavras, a ideia de “ter uma identidade” não vai ocorrer enquanto o “pertencimento” continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa. Só começarão a ter essa ideia na forma de uma tarefa a ser realizada, e realizada vezes e vezes sem conta, e não de uma só tacada (BAUMAN, 2005, p.17-18).

A manutenção da cultura através da apropriação do espaço público por meio das celebrações festivas contribui para que as comunidades participantes reforcem suas questões mnemônicas e pessoais de “pertencimento”, ou seja, reatualizando os vínculos nos quais se identificam social e culturalmente. Além disso, estes indivíduos têm a oportunidade de expor sua cultura para aqueles que querem ver, conhecer ou ainda, absorvê-la, afinal, como expressa a festa pode ser considerada o proselitismo do Candomblé⁶³ e das outras religiões de matriz africana.

No Candomblé as festas de rua são momentos especiais de seus cultos. Em alguns casos são momentos em que seus Orixás se manifestam no exterior de suas casas de culto, no espaço no qual criaram e que o homem interferiu, reforçando os laços entre criador e criatura. Elabora-se, mais uma vez, a manutenção de seus mitos, realizando seus rituais, suas curas, danças, cânticos e rezas em meio à dinâmica citadina:

A festa religiosa é a reatualização de um acontecimento primordial, de uma “história sagrada” cujos atores são os deuses ou os seres semidivinos. Ora, a ‘história sagrada’ está contada nos mitos. Por consequência, os participantes da festa tornam-se contemporâneos dos deuses e dos Seres semidivinos. Vivem no Tempo primordial santificado pela presença e atividade dos deuses (ELIADE, 2012, p.55).

A apropriação festiva a partir do Candomblé proporciona a reelaboração simbólica de sua porção pública, desta forma, por meio da festa a cidade configura na instância do sagrado, uma de suas dobras. Foram acompanhadas,

⁶³ AMARAL, 1992.

como mencionado anteriormente, três de suas manifestações no espaço público de Maceió:

- a) *Celebração à Oxalá* através da Lavagem do Bomfim e cortejo contra a intolerância religiosa, que acompanho desde suas primeiras edições, apresentando-a através de relato síntese destas experiências, com destaque, no entanto, para a edição de 11/01/2016 por possuir mais registros (mnemônicos, fotográficos, cartográficos e escritos) e estar mais atento às dinâmicas da festa para referi-la no Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial de Alagoas e, principalmente, visando minhas pesquisas futuras;
- b) *Xangô Rezado Alto*, celebração de natureza política e afirmativa que rememora o triste evento da quebra dos terreiros de Maceió e entorno. Participei de todas as edições e, assim como a festividade anterior, relato de modo sintético tais participações. Devido a alterações espaço-temporais significantes, para essa pesquisa, em suas edições, abordo mais demoradamente as edições em que estas ocorreram: em 2006 (percurso a), sua primeira edição; a de março de 2013, (percurso b); e a do ano de 2015 (percurso c);
- c) *A Festa das Águas*, que celebra os Orixás Iemanjá e Oxum, sempre no dia 08 de dezembro, na qual apresento um relato genérico das participações que acompanhei.

Escolhi estes três eventos por serem de maior adesão não só por parte dos religiosos de matriz africana na construção de um calendário extraoficial de suas práticas públicas cidadinas, mas também de pessoas não-religiosas que apresentam algum nível de interesse pela cultura religiosa afro-brasileira. A abordagem metodológica, salvo alguns ajustes, são idênticas às da seção anterior: imersão/acompanhamento empírico através de observação-participante.

3.1 A Lavagem do Bonfim

Esta celebração urbana apresenta seu expoente mais famoso na cidade de Salvador, Estado da Bahia onde a Lavagem das escadarias da Igreja do

Nosso Senhor do Bomfim está associada ao povo nagô, que adorava em seus cultos o Orixá responsável pela criação do mundo e do ser humano:

Os nagôs, que no século XIX, formavam a maioria dos escravos baianos, celebravam em suas terras o culto ao Orixá criador, a quem atribuíam à condição de filho do Deus supremo e o status de Pai Soberano entre as outras divindades. Prestavam-lhe um culto especial em colinas fazendo procissão com potes de águas para lavagem do lugar sagrado. O Senhor do Bomfim, orago da sagrada colina, de um templo onde se celebrava com escorrer de água um rito periódico, é Jesus Cristo, o filho de Deus, invocado como Pai Soberano de todos os Santos.

Desta forma, a cerimônia da lavagem do Bomfim trouxe à memória desses escravos nagôs da Bahia os ritos lustrais, praticados por seus antepassados, característicos do culto a Oxalá. Mas essa memória não é vista aqui como um resgate de um determinado tipo de culto praticado em África. Ela tem uma função social. Ela ocorre no presente e é englobante e hierarquizante, segundo Gilberto Velho (1988), pois nestas festas populares religiosas as comunidades estreitam seus laços e mantêm sua identidade de grupo, celebrando também sua vida cotidiana (MENDES, 2003, p.3).

Em sua obra intitulada *Alma e festa de uma cidade: devoção e construção da Colina do Bomfim*, Mariely Cabral de Santana descreve, ainda no contexto soteropolitano, o evento:

A devoção a este Senhor é a maior demonstração de fé que encontramos no povo baiano. Todos os anos, no mês de janeiro, milhares de pessoas deslocam-se para a colina Sagrada, localizada a 8km do centro da cidade, para agradecer, reverenciar, festejar e suplicar ao Bom Jesus do Bomfim. Chama a atenção a diversidade de manifestações que ocorrem naquele lugar, durante as festas – brancos, negros, pobres, ricos, pessoas da cidade e turistas, todos unidos no mesmo ideal. O lugar da festa, diferentemente, do que ocorre com outras festas religiosas não se limita apenas ao espaço da igreja e suas imediações. A festa ocorre na cidade. Em todos os lugares observa-se pessoas de branco, dirigindo-se para a colina do Bomfim (2009, p.18).

Naquele contexto, é possível imaginar a amplitude da festa inclusive em escala nacional, pois durante sua manifestação ocorre o trânsito de devotos provenientes de vários estados Brasileiros, inclusive de Maceió, como será visto mais adiante. Devido a seu tamanho, ocorre mobilização significativa de diversos elementos que compõem a infraestrutura urbana de Salvador e das instituições que atuam em seu espaço público, tais como poder público, economia, movimentos culturais, religiões, entre outros. Desse modo, as modificações que ocorrem no cotidiano da cidade são mais explícitas, onde sua espetacularização tornou essa festa uma prática vendável que movimenta fluxos de produção e reprodução do capital.

Em Maceió, esta celebração urbana não apresenta a amplitude encontrada em Salvador, embora também mobilize um número significativo de participantes, a maioria deles de religiosos de matriz africana, e demande por uma organização específica do espaço público com o apoio do poder institucional do Estado e/ou municipal para que ocorra. No que se refere ao processo de espetacularização e movimentação econômica a partir deste evento, acredito apresentar natureza embrionária, não movimentando amplamente os fluxos de produção e reprodução do capital como acontece em sua versão original soteropolitana.

Diferentemente do ocorrido na seção anterior onde escolhi uma casa de culto e um momento específico de suas festividades para a observação-participante, não tratarei dessa festa no âmbito de uma de suas edições especificamente. Como tenho acompanhado a Lavagem do Bomfim desde suas primeiras manifestações em Maceió – em 2019 a festa apresentou sua 19ª edição -, estando inclusive dentro do universo de pesquisa do meu Trabalho Final de Graduação no ano de 2015, abordarei esta celebração como um todo, recorrendo aos diferentes registros que tenho feito durante esses anos.

O registro que considero mais importante e que irei recorrer constantemente está no contexto de minha participação no Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial de Alagoas, patrocinado pelo IPHAN e desenvolvido, através da aplicação da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais, por três grupos de pesquisa da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas: o RELU (Representações do Lugar), onde atuei em Maceió e região metropolitana, diretamente com as manifestações culturais afro-brasileiras, coordenado pela prof.^a. Josemary Ferrare; o Nordesteanças, coordenado pela prof.^a. Juliana Michaello e o Estudos da Paisagem, sob coordenação da prof.^a Maria Angélica.

Trata-se de uma entrevista feita com o organizador e idealizador da Lavagem do Bomfim, Célio Rodrigues dos Santos (Babá *Omintolog*), dirigente do Axé Pratagy e do *Ilê Axé Iyá Ogunté*, a Casa de Iemanjá realizada neste local em junho de 2016. Naquela ocasião, Pai Célio, como é conhecido no universo religioso afro-alagoano, nos dava informações sobre seu Candomblé e sobre a festa em questão, na qual recorre à narrativa mítica, à um *itan*, para explicar as origens da Lavagem do Bomfim em Salvador:

A Lavagem do Bomfim ela tem início de fato e de direito há duzentos e sessenta e alguns anos aí, em Salvador. [...]Fui conversar com meu pai, fui conversar com o pessoal, daí eu vi que essa história é montada a partir de um *itan*, de uma lenda. A Lenda diz o seguinte: num belo dia ensolarado Oxalá quis visitar seu filho, Xangô e aí nós, tudo o que vamos fazer, é aconselhado consultar os oráculos. Ainda hoje é assim. Eu não posso chegar aqui e derrubar essa pilastra, quebrar esse muro. Primeiro que a casa não é minha, é de lemanjá, e eu não sei se ela vai deixar eu quebrar essa pilastra ou o muro, então é comum na nossa tradição tudo a gente partir para o mais velho, então a gente vai pro mais velho, o mais velho joga, tira o oráculo e vê. Então Oxalá fez isso. Foi lá, consultou os Ifás, os Ifás disseram: “não vá”. Só que Oxalá é muito teimoso e foi. O oráculo disse não vá, aí ele disse “mas eu quero ir”, aí o oráculo falou pra ele o seguinte, foi aconselhado – o oráculo aconselha mediante os odús – então o odú foi de aconselhamento dizendo pra ele que ele levasse três vestes brancas que ele ia precisar durante sua chegada lá. Resultado, ele foi e logo no primeiro momento ele se deparou com Exu, Exu começou a brincar com ele e propositalmente derramou uma saca de carvão em cima dele, imagine! Oxalá o Deus do branco sentou no sujo de carvão! E daí ele ficou aborrecido, foi pra o rio tomou banho e trocou a primeira roupa. Mais adiante ele é tentado de novo por Exu e Exu dá-lhe um banho de azeite de dendê, imagine! Que é o ódio de Oxalá é o azeite de dendê! Então ele toma um banho, troca-lhe a segunda veste. E na terceira veste, já chegando perto do reinado de Xangô em Oyó ele viu vários cavalos e chegou perto dos cavalos e foi verter água, foi urinar, e aí o que acontece, ele foi confundido – os cavalos eram da cavalaria da polícia, da milícia do reinado -, com ladrão e ele foi preso, e ele só tinha uma roupa pra vestir, a que tava no couro e a outra que ia vestir. Então ele foi preso, foi acorrentado, foi pro cárcere e lá ele trocou a última roupa. E aí ele ficou agonizado, aperreado porque não conhecia ninguém, ninguém dava credibilidade dizendo que ele era o pai do rei, tudo que ele falava ninguém dava credibilidade, e aí ele teve que fazer as suas magias lá dentro pra poder Oyó... e aí uma delas foi, como ele é o senhor da vida ele começou a podar a vida, a poupar a vida, ou seja, as galinhas não colocavam mais ovos, as mulheres não pariam mais, então o país começou a entrar num... as plantas não produziam, e aí Xangô ficou aperreado, porque tava havendo uma decadência no império e ele não sabia porquê e aí foi consultar o oráculo e aí o oráculo disse: existe um ancião nos seus cárceres, um de seus cárceres, que é quem está fazendo tudo isso. E ele foi pessoalmente, o rei saiu de seu apogeu e foi pessoalmente a cada cárcere e em um deles encontrou seu pai. E ele disse: “mas pai, é necessário o senhor fazer isso?” ele disse: “era, porque ninguém aqui me dá credibilidade! Eu dizia que era pai do rei e o povo dizia que era mentira, que eu era um ladrão!” Então o que aconteceu, ele tira ele do cárcere, dá feriado no dia, troca-lhe as vestes brancas, dá-lhe um banho de águas e perfumes em praça pública, com tapetes até o palácio, aí quando chega no palácio é recebido como pai do rei, recebe a chave das mãos de Ayrá, das mãos de Alafim recebe o pilão com a comida predileta que é o inhame e há uma grande festa na cidade para receber o pai do rei. E daí foi que eu percebi que nasceu-se a história das águas de Oxalá, que é a lavagem pra retirar todas as impurezas, é a lavagem com água flores e perfumes na praça na porta do palácio⁶⁴.

⁶⁴FERRARE, J. O. P. Relatório Técnico do Inventário Nacional de Referências Culturais – ALAGOAS, sítio 3. Maceió, Ufal/IPHAN, 2016.

Pai Célio recorre ao mesmo artifício da narrativa mítica para apresentar sua visão do culto ao Nosso Senhor do Bomfim no qual deu origem a celebração urbana em questão, observando também aspectos importantes sobre a atualidade do sincretismo com a religião católica:

A história do Senhor do Bomfim é a seguinte: o Senhor do Bomfim ele chega ao Brasil da seguinte forma: segundo as lendas, um barco, uma nau, entrou água e estava a naufragar e os marinheiros deram as mãos, clamaram aos céus e começaram a clamar: “Oh senhor, dai-nos um bom fim!” e parece que houve uma calmaria no mar e eles disseram: se nós formos salvos trazemos de Portugal uma imagem do Senhor do Bomfim e erguemos uma igreja no cume mais alto da cidade de Salvador. O Sr. do Bomfim não é padroeiro da cidade de Salvador, ele foi agregado aos soteropolitanos, mas ele tornou-se por estar no alto da colina, por ter a visibilidade. Em vários pontos da cidade você vê a imagem do Bomfim, hoje não por causa dos arranha céus perdeu essa visibilidade, mas ali, daquela orla todinha do mercado, da água de meninos até lá embaixo você vê, você percebe de vários pontos a Igreja do Bomfim. Então ele começa a partir daí “Oh Senhor, dai-nos um Bomfim”, então o Senhor Crucificado ficou na ideologia do Bomfim e o Cristo ele foi sincretizado com Oxalá que, na minha ideologia eu até discordo. Cristo é Cristo, Oxalá é Oxalá. E se eu fosse atribuir um Orixá a Cristo eu atribuíria Exu, eu não atribuíria a Oxalá. Porque, o que ele disse quando veio a terra? ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida’. Quem é o caminho? Quem é a verdade? Quem é a vida? A vida é Exu, então o ato de nascer uma nova vida é de Exu. E assim, a cabeça de Exu eu acho muito parecida com as ideias de Cristo, de revolucionar, de trazer a nova mensagem, a nova ideia, a nova... eu equiparava a ele, mas...⁶⁵

Foge do escopo deste trabalho verificar se as narrativas apresentadas por Pai Célio são, de fato, as que deram origem aos cultos e festividades em análise. Para essa pesquisa nos interessa as relações dialógicas entre cidade e sagrado das quais o depoimento de Babá *Omintologi* revela aspectos importantes.

Nesse contexto, os *itans* e as lendas apresentadas anteriormente se espacializam nas configurações arquitetônicas e urbanas das cidades, estando presentes, inclusive, em seus relatos. É assim que, tendo ocorrido ou não o naufrágio dos marinheiros, ergueu-se uma Igreja considerando os aspectos de sua posição estratégica na topografia da cidade. Em outro momento, o da celebração afro-brasileira, as estratégias de sincretismo utilizada pelo povo negro para sua manutenção cultural estabelecem a associação *Oxalá*-Jesus Cristo e, posteriormente, espacializa-se em festa, que em Maceió ocorre numa praça, tal qual como narra o *itan*. Desse modo, interpolam-se sagrado católico e

⁶⁵FERRARE, J. O. P. Relatório Técnico do Inventário Nacional de Referências Culturais – ALAGOAS, sítio 3. Maceió, Ufal/IPHAN, 2016.

sagrado candomblecista, dobras rituais da cidade, não como polarizações, mas como desdobramentos.

No que se refere a manifestação alagoana da Lavagem do Bomfim, Pai Célio declara que a ideia de trazer esta festa para Maceió advém do contato com seu Pai de Santo, Raminho de Oxóssi, que possui casa de culto na cidade de Olinda, Estado de Pernambuco e realiza, naquele município, tal festividade há mais de vinte anos. Pai Célio, entretanto, exalta as diferenciações da festividade em Olinda e, por consequência, em Maceió, em relação à celebração soteropolitana:

E aí meu Pai de Santo que é Raminho de Oxóssi, que é de Olinda, ele também faz há mais de vinte anos, há vinte e cinco anos eu acho, a Lavagem do Bomfim lá. Aí meu pai começou a fazer com a conotação religiosa. A Lavagem do Bomfim de Salvador já houve época em que foi religiosa, mas hoje tem uma conotação carnavalesca, vamos chamar assim. Eu gosto, adoro, vou todo ano, saímos daqui numa caravana, geralmente ônibus ou micro-ônibus, a gente vai, passa o fim de semana todo lá. Aí eu comecei a ir e a pesquisar, a conversar com algumas baianas e tal e em determinados momentos eu fiquei muito frustrado. Porque numas das minhas pesquisas uma das baianas chegou pra mim e disse: “porque você está perguntando isso? Você não é daqui!” eu disse: “não, não sou”, ela disse: “é, logo percebi, se você fosse daqui você ia entender que existem as baianas de axé e as baianas de festas” eu disse: “não entendi”, ela disse: “não, as baianas de festas ou as baianas de eventos, nós vamos de livre e espontânea vontade vestida de roupa, à caráter, mas nós não somos do axé. Nós vamos pra brincar, pra beber, pra farrar, pra folia. Nós somos baianas de evento! E existem alguns grupos que contratam a gente para a gente ir pra eventos” Por que eu percebi que elas estavam com um jarro na cabeça, dançando músicas com o pescoço cheio de contas, mas tomando cerveja e eu comecei a indagar durante o cortejo que são 8km. E eu comecei a pensar ‘não, isso não pode ser assim⁶⁶’.

É possível verificar, na fala de Pai Célio, uma diferenciação clara: de um lado, as Lavagens do Bomfim de Olinda e Maceió e, do outro, sua manifestação original soteropolitana. O contexto religioso de sua manifestação festiva demarca, para o informante, a oposição quanto aos aspectos de espetacularização, comercialização, “carnavalização” e folclorização que rondam eventos desta natureza. Vale problematizar, entretanto, que embora Pai Célio observe atentamente os preceitos religiosos de sua festa, sabe-se que ela não está imune aos aspectos citados anteriormente. Tais transbordamentos são recorrentes nos históricos das celebrações urbanas em nosso país e fora dele.

⁶⁶FERRARE, J. O. P. Relatório Técnico do Inventário Nacional de Referências Culturais – ALAGOAS, sítio 3. Maceió, Ufal/IPHAN, 2016.

No que se refere, em análise espacial, aos seus aspectos religiosos a Lavagem do Bomfim atua enquanto movimento exterior-expansivo de ampliação dos terreiros em direção à cidade. Trata-se de um exemplo relevante deste processo no qual a prática ritual é iniciada na privacidade das casas de culto e, posteriormente, direciona-se a porções específicas do espaço público que estão interligadas simbolicamente com os ritos realizados no Candomblé. Nesse contexto, a Lavagem do Bomfim faz parte de um conjunto de ritos em reverência ao Orixá *Oxalá* denominado *Águas de Oxalá*, processo explicado por Pai Célio:

Então em Maceió, hoje, não fazemos um evento folclórico, nem carnavalesco a gente faz um ritual para *Oxalá*. *Oxalá* tem todas as suas funções aqui na casa, depois a gente leva *Oxalá* numa simbologia do *igbá* de *Oxalá* que é a representação dele na terra, nós levamos ele pro Jacintinho, onde lá nós fazemos a louvação primeiro a *Exu*, despacha o padê de *Exu*, depois ele vem sobre o *alá* branco, o *alá funfun*, ali abaixo do *alá* vai estar lá os elementos simbólicos de *Oxalá* que é o cajado *opaxorô*, o pilão, o escudo de *Osoguián*, então as mais velhas, as *Oxuns* mais velhas da casa é que trazem *Oxalá* na cabeça, então ele vem até a porta da igreja só por uma questão simbólica, porque é a Igreja do Senhor do Bomfim, o Senhor do Bomfim está sincretizado com *Oxalá* então também nós trazemos um andor com a simbologia do Senhor do Bomfim e viemos cantando pra *Oxalá* de lá até em casa e quando chega aqui tem as águas de *Oxalá*, que são as águas preparadas com as primeiras águas do ano, as águas da chuva, preparado com arroz, com milho branco, com as ervas de *Oxalá*, que tudo isso passa por um ritual litúrgico e todos que chegam recebem a bênção com aquela água e a comida de *Oxalá* que é o arroz doce e o mugunzá de milho branco⁶⁷.

Mais uma vez o relato de Pai Célio faz demarcações importantes no que se refere à celebração em questão como apropriação espacial. Nesse sentido, enfatiza que tal festa não está situada em manifestações culturais folclóricas nem carnavalescas, mas ritualísticas⁶⁸. Entretanto, cabe uma indagação: uma celebração urbana que não é apenas religiosa, mas também de afirmação cultural e política contra a intolerância não extrapolaria a instância do religioso?

Pai Célio sintetiza, posteriormente, as práticas realizadas em sua casa de culto que reforçam a natureza ritualística da Lavagem do Bomfim: todas as obrigações ritualísticas que demandam o conjunto doutrinário e litúrgico do Candomblé quanto ao culto de *Oxalá*; o processo de retirada, no terreiro, dos objetos litúrgicos (os *igbás*; o *opaxorô*, cajado ritualístico ligado à manifestação

⁶⁷FERRARE, J. O. P. Relatório Técnico do Inventário Nacional de Referências Culturais – ALAGOAS, sítio 3. Maceió, Ufal/IPHAN, 2016.

⁶⁸Compreende-se aqui o termo “ritualísticas” em seu sentido religioso, ou seja, diante das instâncias religiosas da cosmovisão nagô-iorubá. Vale enfatizar, entretanto, que ritos e rituais são categorias que transbordam a dimensão do sagrado.

anciã de *Oxalá* denominada *Oxalufã*; O pilão e o escudo ligados à sua manifestação jovial, *Oxaguiã*) deste Orixá, que vão ser preparados para sua exposição na cidade; observa que este trânsito não se dá de qualquer forma, mas sob condições litúrgicas específicas: debaixo do *alá funfun*, o pálido feito de pano branco, de *Oxalá*, suspenso pro alto através de varetas carregadas por adeptos; e sob as cabeças das *Iyawôs* mais velhas da casa consagradas a *Oxum*, que revezam no carregamento destes objetos.

Delimita-se também, ainda neste depoimento, o itinerário da festa: concentração na rua da casa de uma de suas filhas de santo, no bairro do Jacintinho - bairro periférico de Maceió com forte adensamento populacional, localização geomorfológica em platô e, por isso, ladeado por grotas - onde ocorre a concentração do evento e a prática ritualística da Louvação a *Exu* através da oferenda de *padê*. Este Orixá, como relatei anteriormente, é responsável pelo movimento, pelas ruas e encruzilhadas, pela comunicação, inclusive entre os Homens e os Orixás. É ele quem leva as oferendas do *Àiyé* para o *Òrun*, é sempre o primeiro a ser louvado no *Xirê*, portanto, nada se faz sem antes pedir sua licença, sua proteção, para evitar ocorrências que prejudiquem as ações previstas na ação ritual.

Mapa 02: Cartografia da Lavagem do Bonfim.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Posteriormente, em cortejo, seguem do Jacintinho até o bairro do Poço, na Praça do Bomfim, local onde está situada a Igreja Matriz de Nosso Senhor do Bomfim, seu marco edificado. Espacialmente, já se configura uma adaptação ritual no que concerne à suas feições arquitetônicas: na ausência de uma escadaria, como em Salvador, lava-se seu pátio imediatamente frontal, na praça e os poucos degraus de acesso à Igreja com águas perfumadas, flores e perfumes, entoando cânticos a *Oxalá*. Observa-se, neste processo, a importância simbólica do elemento água nos ritos utilizados: “Águas de Oxalá”, “Lavagem do Bomfim”. Sobre esta questão, explica Pai Célio:

Então na nossa ideologia as águas é a purificação, na nossa tradição a água é a força matriz, a água é a força mãe da natureza. Sem água não tem nada, nem o próprio ventre vai produzir porque no período que o feto está no ventre ele está sobre a água, sobre o líquido amniótico, pra gente é a primeira água que você vai fazer parte, quando você nasce num parto normal vem logo a cabeça, e pra cabeça passar vem a água, pra purificação de tudo, pra abertura de tudo, então pra gente a água é de suma importância. O nosso corpo tem esse grande percentual de água, o nosso planeta um grande percentual de água, então a água pra gente é a força mãe da natureza. Então a água tá lavando ali a porta da igreja, ou o pátio da igreja, a escadaria da igreja, tá simbolizando essa transformação, essa nova vida, esse novo ano, por isso que é feito em janeiro, que é pra pedir a Oxalá um ano de paz, de harmonia, de grandiosidade, de prosperidade, quer dizer, então, essa transformação e transmutação da água em elemento simbólico mediante ao *itan*, mediante a essa transformação que a gente pede que ocorra. [...]então porque essa transformação? Tanto a transformação natural, da ideologia de transformar a água em energia, em paz, felicidade e saúde como também as transformações em que ela passou⁶⁹.

⁶⁹FERRARE, J. O. P. Relatório Técnico do Inventário Nacional de Referências Culturais – ALAGOAS, sítio 3. Maceió, Ufal/IPHAN, 2016.

Fotografia 43: Cortejo – Lavagem do Bonfim.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 44: Cortejo e Igreja do Bonfim.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 45: Rito – Lavagem do Bonfim – Praça do Bonfim.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 46: Rito - Alá de Oxalá – Lavagem do Bonfim – Praça do Bonfim.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 47: Rito - Símbolos – Lavagem do Bonfim – Praça do Bonfim.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Após a prática ritual na Praça Bomfim, os participantes seguem em cortejo até um dos terreiros no qual a organização do evento previamente define que vai receber a etapa final da festa. Na maioria das vezes a Lavagem do Bomfim findou no *Ilê Axé Iyá Ogunté*, a *Casa de Iemanjá*, terreiro de Pai Célio. Em 2016, entretanto, ocorreu no *Ilê N'ifé Omi Omo Posú Betá*, a *Casa de Amor Filha das Águas do Poço Betá*, dedicada a Orixá *Nanã* e dirigida por Mãe Mirian (*Iyabiná*). Essa alternância das casas de culto no final do evento é incentivada por Pai Célio que, de acordo com ele, estimula o pertencimento na relação entre os adeptos religiosos e a festa. No entanto, o condicionante espacial dá preferência aos terreiros localizados no bairro do Poço ou em seu entorno, devido ao cortejo realizado a pé.

Fotografia 48: Cortejo, Mãe Mirian e Pai Célio no *Ile Nifé Omí Omo Posú Betá*.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Outros condicionantes influenciaram Pai Célio ao realizar o evento. Para além da associação sincrética entre Jesus Cristo e *Oxalá*, o informante revela sua ligação afetiva com a Praça Bomfim e a sociabilidade urbana que ali ocorria em outros tempos, delimitados por Babá *Omintologi* como antes e depois do viaduto construído na praça:

Nós temos uma Igreja do Bomfim lindíssima, com aquela cúpula maravilhosa, tá entendendo? Tem que dar vida! Porque depois daquele viaduto acabou aquela praça, acabou aquela vida! Depois da saída da rodoviária dali aquele bairro perdeu a vida, aquela região. Eu percebia isso, que perdeu uma vida noturna que tinha ali, a praça, o cine, os vários bares, os vários hotéis que recebiam as pessoas que chegavam de viagem da rodoviária, então toda aquela movimentação, os parques as festas do Senhor do Bomfim que era lindíssima, aqueles parques, aquelas barcas, aquelas coisas, então acabou! O viaduto acabou! Minha ideia era essa relação com o padre e voltar pra janeiro, porque se fazia uma festa muito mais bonita! Imagine, a quermesse, os parques, as atividades, a Lavagem do Bomfim, então dava uma outra conotação àquela região e a interligação entre o Poço e a Ponta da terra né? Que é muito próximo. Nós tínhamos tudo pra ter uma grande Lavagem do Bomfim em homenagem a Senhor do Bomfim. E outra coisa, nós temos uma particularidade que é uma das poucas Igrejas do Bomfim que não está no alto⁷⁰.

Através desse relato é possível afirmar o caráter apropriativo da festa também enquanto intervenção urbana e de entrelaçamento das questões mnemônicas existentes costuradas em camadas espaço-temporais. Nesse ponto Pai Célio deixa escapar em sua fala uma contradição quando pretende, em sua relação com o padre, fazer uma festa “muito mais bonita” onde cita quermesse, parques, atividades. Tais ações extrapolariam, como dito anteriormente, o caráter eminentemente ritualístico-religioso que ele identifica nessa festa em oposição a “espetacularização” que ocorre em Salvador.

Observa-se, da mesma forma, as consequências das decisões de planejamento urbano no que se refere a sua infraestrutura, que tomam como prioridade a circulação da cidade através do automóvel em detrimento das experiências do caminhar e parar e das dinâmicas de sociabilidade urbana que o local proporcionava.

Outro ponto presente nesta fala de Pai Célio, e desenvolvido em seu próximo depoimento, é a interinstitucionalidade na gestão daquele espaço no contexto festivo. Quanto a essa questão observo pelo menos três instâncias: a

⁷⁰FERRARE, J. O. P. Relatório Técnico do Inventário Nacional de Referências Culturais – ALAGOAS, sítio 3. Maceió, Ufal/IPHAN, 2016.

presença do poder público e seu aparato burocrático de convívio urbano; a Igreja e as religiões de matriz africana enquanto respectivas instituições religiosas e, por fim, a sociedade civil organizada, que através da contribuição na organização ou participação do evento ajudam a viabilizá-la:

[...]o primeiro ano que eu fiz, um *Babalaorixá* aqui que eu não vou dizer o nome disse a mim 'você é maluco menino?! A polícia vai botar você pra fora lá! O padre não quer!' Olha aí a visão que tem! E ele disse 'eu nem vou lá!' mas ele foi de bermuda, sem estar de branco, de longe eu vi ele, ele de braço cruzado e de boca aberta. Porque? O que foi que eu fiz? Eu peguei essa fala dele e o primeiro ofício que eu mandei foi pra Polícia Militar. O segundo foi pra RPMon⁷¹ e a RPMon mandou a cavalaria. Não foi nesse ano não! Foi no primeiro ano! No segundo ano ele já foi vestido de branco! Olha que transformação na cabeça do cidadão! Outra coisa, eu mandei ofício pro clero, mandei ofício pra o bispo, consegui através das lavagens, eu consegui mudar a data da festa do santo da igreja lá, porque todo Senhor do Bomfim a festa é em janeiro, nós éramos a única capital que fazia a festa do Senhor do Bomfim em novembro, a única capital do Brasil! Então o padre que tava lá percebeu isso com a Lavagem do Bomfim e transformou pra janeiro, só que esse outro padre que está aí voltou pra novembro, porque coincide com o Bom Jesus dos Navegantes de Penedo e ele não quer a festa concorrendo com o povo de lá. Houve uma conciliação lá entre eles e que voltou agora pra novembro. Já se vão 16 anos. Como nós fazíamos a Lavagem do Bomfim? Sem nenhum recurso. Nós fazemos uma reunião, geralmente em espaço público, já foram feitas várias reuniões no MISA, outras no Memorial da República, a gente pega o Estado, o espaço físico, neste espaço físico a gente convoca os religiosos de matriz africana de Maceió e falamos pra eles como vai ser a lavagem, e atribuímos a eles alguns afazeres, então eles se sentem também pertencentes a festa. Por exemplo, da sua casa eu quero quatro pacotes de água mineral de copinho, da sua casa eu quero quatro quilos de arroz pra fazer o arroz doce, da sua casa eu quero dez cocos, da sua casa eu quero as flores, da sua casa eu quero que participe do andor, da sua casa eu quero as fotografias, então cada casa manda uma pessoa fotografando, outra gravando. Eu dei o pontapé inicial, mas eu quero agora que eles tomem pertencimento disso aí pra não ter aquele rótulo "ah é da casa de Pai Célio", não, é de Oxalá! A festa é de todo mundo, todo mundo participa. As secretarias eu consigo alguns ônibus, as vezes, porque tem ano, quando é janeiro que muda a transição de prefeito a gente não consegue nada, mas eu consigo alguns ônibus, esses ônibus eu mando pra os lugares mais distantes e as pessoas vem vestidas a caráter, o ônibus deixa lá e o ônibus vem pra aqui, então de certa parte, obrigam eles virem pra o cortejo todo⁷².

Considero interessante observar nestes relatos de Pai Célio, a quantidade de sujeitos, espaços, ações, instituições, representatividades, histórias, estórias, interações, subjetividades e materialidades que se entrelaçam através do contexto de uma festa na qual a Lavagem do Bomfim é apenas uma

⁷¹Regimento de Policiamento Montado.

⁷²FERRARE, J. O. P. Relatório Técnico do Inventário Nacional de Referências Culturais – ALAGOAS, sítio 3. Maceió, Ufal/IPHAN, 2016.

de suas manifestações. Estas dinâmicas são de fundamental importância para a manutenção de uma cidade viva, com seus respectivos espaços apropriados, vivenciados e experienciados pela diversidade de sujeitos que ela abriga.

No que se refere dimensão simbólica que estabelece, nesse contexto festivo, as relações dialógicas entre cidade-sagrado, observa-se uma dobra que vai estar presente em todas as celebrações urbanas aqui tratadas: o simbólico urbano permeia as práticas e as práticas permeiam o simbólico urbano enquanto diferentes compreensões do espaço da cidade. Dessa forma, ao serem apropriados lugares específicos na configuração citadina os critérios de escolha consideram a interação entre a simbologia destes espaços tanto para religião quanto para a vida urbana ampliada.

No âmbito da Lavagem do Bonfim o centro desta interação simbólica está demarcado na Praça Bonfim, apresentando também como marco edificado a Igreja de Nosso Senhor do Bonfim. Delimita-se, em primeira análise, dois códigos simbólico em interação: o da religião católica, materializado arquitetonicamente, mas também nas negociações e conflitos em torno da festa, por exemplo, presentes inclusive na fala de Pai Célio quando este tem o clero católico como interlocutor; e o do Candomblé, representado pelo conjunto de sujeitos e ações que a festa engloba.

Esse contexto interativo, então, é espacializado de modo sincrético, explicitamente através da estética do rito, mas também em elementos menos expostos, como o andor ornado em flores que carregava, até o ano de 2016, uma estátua solitária do Senhor do Bonfim, mas que a partir deste ano passou a dividir o andor com uma estátua de *Oxalá*. Trata-se, para mim, de uma ocorrência interessante: *Oxalá*, dono da festa, veio materializado em estátua mais de dez anos depois, embora ele já estivesse presente, em sincretismo simbólico, na figura do Cristo crucificado

Posteriormente observo tais interações em campo ampliado no âmbito do simbolismo daquele espaço para a vida urbana de Maceió. Para citar alguns exemplos: as características peculiares da arquitetura da Igreja do Bonfim e sua cúpula; o marco referencial que representa juntamente com a Praça do Bonfim em relação ao bairro do Poço, um dos mais antigos de Maceió; as festas outras festas que ocorriam nesse bairro, como as natalinas e juninas, inclusive na

mesma praça; a ligação destes espaços edificados com seu entorno, com as camadas históricas e mnemônicas, entre outros.

3.2 O Xangô Rezado Alto

Foi apresentada anteriormente a celebração urbana ligada às práticas ritualísticas do culto ao Orixá *Oxalá* no espaço público, a Lavagem do Bomfim. Como visto, seu contexto abrange a fé depositada neste Orixá, seu sincretismo com o Senhor do Bomfim, os atos de afirmação cultural e contra a intolerância religiosa e revela-se até mesmo como intervenção urbana que, de acordo com seu idealizador, tenta contribuir para a movimentação festiva e a promoção de sociabilidade naquele espaço.

No caso do Xangô Rezado Alto, apresenta-se um contexto peculiar de ações de resistência e autoafirmação pautadas na memória histórica do trágico evento da quebra dos terreiros de Maceió e cidades de seu entorno.

O Quebra ou Quebra-Quebra, como ficou conhecido, ocorreu em 1º de fevereiro de 1912, nas festividades da Orixá *Oxum*. A atrocidade foi promovida pela Liga dos Republicanos Combatentes⁷³ no contexto das disputas políticas entre oligarquias na primeira república. Este Liga foi criada para efetuar oposição persecutória e partidária, em favor de Clodoaldo da Fonseca contra seu adversário, o então governador Euclides Malta. Ulisses Rafael (2012, p.30) descreve o cenário:

Naquele final de semana, em especial, o bairro estava muito mais movimentado do que nos dias comuns, não só pela aproximação do carnaval, mas também porque naquele período se realizava uma das festas mais tradicionais promovidas pelos terreiros de Maceió, no caso, a festa de Oxum, cuja data coincidia com o dia da Imaculada Conceição, celebrada nos principais templos católicos da capital, entre os dias vinte e três de janeiro e dois de fevereiro, pelo menos naquela época.

Enquanto os diversos clubes carnavalescos afinavam seus instrumentos, acertando os últimos acordes, outros sons se faziam ouvir pelo bairro naquele fim de semana. Ritmos africanos tirados dos atabaques se espalhavam pela Rua do Sopapo e adjacências, confundindo os incautos com os 'inevitáveis maracatus' que, todo ano, marcavam presença no carnaval de rua de Maceió, apesar da antipatia que inspiravam na elite.

⁷³ “[...] misto de guarda civil e milícia particular” (RAFAEL, 2012, p.27).

Os dirigentes e praticantes deste segmento religioso gozavam de certa tranquilidade no governo de Euclides Malta, que além de não perseguir estas formas de culto, frequentava-os, ainda que não se tenha evidência concreta de que este era um adepto. Costumava frequentar o terreiro de Tia Marcelina e teria ido à abertura do terreiro de um conhecido Pai-de-Santo, Chico Foguinho, no qual foi aclamado como o papa do Xangô alagoano⁷⁴. Esta relação tolerante e conivente traria sérias consequências políticas e sociais, como a própria destruição daqueles terreiros.

O primeiro terreiro atacado foi o do mesmo Chico Foguinho:

Quando ecoou o grito de guerra, “Quebra!”, os cabras da Liga que a essa altura não deviam obediência a nenhuma autoridade, nem terrestre, nem mágica, caíram com toda sua fúria sobre os terreiros. O primeiro a ser atingido, pela proximidade em que se encontrava, foi o terreiro de Chico Foguinho, cujos seguidores foram surpreendidos no auge da cerimônia religiosa, alguns deles ainda com o santo na cabeça. A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando tudo que encontrava pela frente, fazendo jus à determinação do líder, e batendo nos filhos-de-santo que se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados, utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos, foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira. Naquela via pública, entre rosários e colares de ofás, foi colocada, ainda, a imagem de um santo em forma de menino, que muitos afirmaram se tratar de “Ali Babá”, a qual ficou exposta à zombaria dos que passavam. Alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois na sede da Liga, outros, em tom de zombaria no cortejo que se armou em direção a outras casas de Xangô nas proximidades (RAFAEL, 2012, p.32)

Assim aconteceu também com os terreiros de João *Funfun*, de Pai Aurélio e de Tia Marcelina. Esta última portava um distintivo importante, recebido na África, a Coroa de Dadá, na qual alguns indivíduos da época diziam ter sido transmitida também para os Pais-de-Santo Manuel Coutinho e Manoel Guleijú. Rafael (2012, p.36-36) relata a destruição:

⁷⁴ RAFAEL, 2012.

Já era quase meia noite, a função havia terminado e apenas alguns poucos filhos-de-santo permaneciam no lugar, quando de repente, a procissão errante, que agora se compunha de quase quinhentas pessoas, invadiu o recinto, transformando aquilo num verdadeiro carnaval, formato que certas revoltas populares assumem em alguns eventos históricos. Móveis e utensílios foram destruídos no próprio lugar onde se encontravam, enquanto outros tantos paramentos e insígnias usados nos cultos foram arrastados para fora do terreiro, para arderem na grande fogueira montada ali.

Na confusão, alguns dos filhos-de-santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por um daqueles praças da guarnição que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial. Contam que a cada chute de um dos invasores, tia Marcelina gemia para Xangô (*eiô cabecinha*) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo.

Tia Marcelina se perpetuaria no imaginário das pessoas ligadas a tais religiões, seja como adeptos ou simpatizantes. Além disso, tornara-se mártir daquele tenebroso evento e seria sempre lembrada por ter resistido ao se recusar a sair de seu Xangô, termo popularmente utilizado para designar as casas de culto de matriz africana principalmente em Alagoas e em Pernambuco. Tornou-se, nos dizeres de Sávio de Almeida um “ente estruturante” presente na construção da memória:

Existem histórias que se revelam, que se entendem por meios que não conheço e têm seu caminho próprio. É a história da Tia Marcelina. Não importa se ela era magra, gorda, baixa, alta, se disse isto ou aquilo. Importa que ela reine soberana na construção da memória e que seu nome é uma evocação do passado e uma confirmação do presente: existiu, existe e existirá o povo da macumba falado por Dona Maria do Acais⁷⁵. E Tia Marcelina a diversa na unidade tem sentido e explica: ela passou a ser um ente estruturante (ALMEIDA, 2012)⁷⁶.

Existem outras passagens interessantes sobre o imaginário de Tia Marcelina narradas por Luiz Sávio de Almeida em seu blog Contexto Tribuna:

⁷⁵ Entidade chefe da Jurema de Pai Manoel Xoroquê, no bairro do Benedito Bentes em Maceió.

⁷⁶ Disponível em: <http://contextotribuna.blogspot.com.br/2012/05/religiao-afro-macumba-nas-alagoas-luiz.html>.

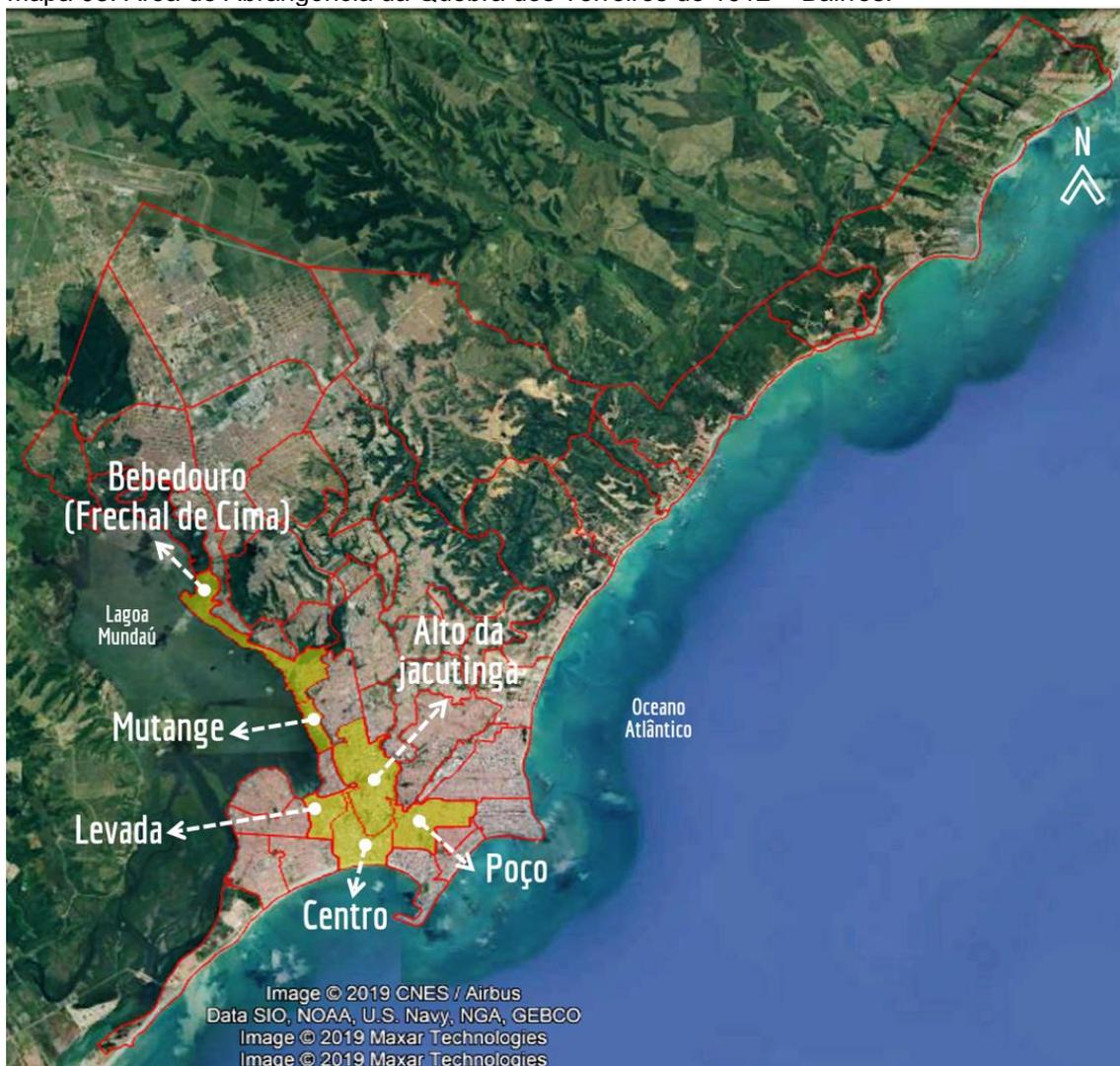
Um dia, o Joca me disse que o Zumba havia encontrado uma fotografia da Tia Marcelina. Fui até à casa do Zumba conversar com ele. Estava criada a imagem de uma Tia Marcelina. Nem discuti; se eles desejavam a Tia Marcelina daquela forma, daquela forma ela seria. As verdades também são criadas por atos de fé. E entronizei a Tia Marcelina numa parede, certo de que ela havia renascido pela inteligência e pelo pincel do Zumba, gente fina, que na época morava lá pelos lados do antigo Bar das Ostras. A Tia Marcelina estava na parede em minha casa, a janela entreaberta. Passa um cara e me pergunta: 'Era essa a mulher que parava o trem com a mão? Fiquei maravilhado, espantado e o que eu poderia responder? 'É ela mesmo: a Tia Marcelina!'⁷⁷.

Depois de terem destruído aqueles Xangôs, seguiram com o atentado até os terreiros de Manuel Coutinho, João Catirina e Manoel Inglês. Alguns combatentes seguiram ainda em direção a casas de culto mais afastadas, como a de Manoel Guleijú no Mutange; de Pai Adolfo, no Poço; no Frechal de Cima, Bebedouro, o de Maria da Cruz; no Reginaldo, o de Manoel da Loló, entre outros (RAFAEL, 2012). Seguindo a rota de destruição descrita por Ulisses Rafael em obra supracitada, verifica-se que a movimentação mais intensa ocorreu nos bairros da Levada, Centro, Alto da Jacutinga⁷⁸ e Poço, estendendo-se com menos força para áreas mais distantes como o Mutange e o Frechal de Cima, em Bebedouro. Sintetizo a abrangência do Quebra e o percurso da destruição dos terreiros nas imagens a seguir:

⁷⁷Disponível em <http://contextotribuna.blogspot.com.br/2011/12/almeida-luiz-savio-de-momentos.html>.

⁷⁸ Atual bairro do Farol.

Mapa 03: Área de Abrangência da Quebra dos Terreiros de 1912 – Bairros.



área de abrangência da quebra dos terreiros de 1912

Fonte: Ulisses Rafael, 2012. Editado por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Mapa 04: Percurso da Destruição de Terreiros em 1912.



percurso da destruição dos terreiros em 1912

Fonte: Ulisses Rafael (2012). Editado por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Os objetos que hoje se encontram na Coleção Perseverança do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) têm procedência no material recolhido pela Liga dos Republicanos Combatentes, que o fez para servir de testemunho de que naqueles lugares eram praticadas “bruxarias”, ou qualquer outro termo depreciativo comum à época.

Estes objetos foram organizados naquela Coleção por Abelardo Duarte, membro e secretário perpétuo do IHGAL que, juntamente com esta instituição, levantaram esforços para o recolhimento e preservação deste acervo que corria o risco de perda por falta de conservação e, principalmente, de evasão para coleções particulares, denunciada pelo Prof. Abelardo em sessão plenária do Instituto Histórico. Esta denúncia referia-se

[...]que um preposto de firma ou organização americana, estadunidense, estava interessado em adquirir peças do Museu da extinta Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió, velha agremiação dos caixeiros, como antigamente eram chamados os comerciários. [...]As peças visadas pelo interessado, que as desejava adquirir, certamente, a qualquer preço, eram os objetos que haviam pertencido aos velhos Xangôs de Maceió, destruídos em 1912 e lá depositados. Dei o brado de alerta, assim. E fiz mais. Adverti da irrecuperável perda que isso representaria, caso se consumasse a evasão; mostrei que se tratava de conjunto raro, coleção de pelas valiosas dos cultos afro-brasileiros, como – para citar um exemplo – o capacete de Ogun-China, avaliado então em 500\$000 mil réis.

A notícia da existência dessas peças chegara à América do Norte, através de referências contidas num artigo do antropólogo-sociólogo Prof. Gilberto Freyre que havia visitado o Museu da Perseverança, em algum tempo. Naquela sessão do Instituto Histórico li cópia do cartão do missivista (creio norte-americano) cedida a mim. (DUARTE, 1974, p.11).

Naquele contexto e, diante dos perigos supracitados, a Sociedade Perseverança e Auxílio doou o acervo ao IHGAL que a denominou Coleção Perseverança em sua homenagem. O Prof. Abelardo Duarte reforça, no entanto, que a preservação destas peças não ocorreu devido a ciência de sua importância. Pelo contrário, foram expostas de maneira depreciativa em determinados pontos da cidade:

Depois de andar em passeata pelas ruas de Maceió, depois de permanecer à mostra na redação do 'Jornal de Alagoas', que fazia oposição ao governo decaído, a referida coleção foi oferecida pela Liga dos Combatentes à Sociedade Perseverança e Auxílio. Porém, fê-lo unicamente com intuito depreciativo, de chacota e a significação política que falsamente lhe emprestou. Foi providencial essa doação. Salvaram-se, com isso, os restos da mais importante coleção de peças e objetos daqueles cultos existentes no Brasil, senão em número, porém em qualidade e antiguidade.

Ao que parece, muitas peças e objetos daqueles cultos fetichistas perderam-se ou foram desviadas propositalmente, nas batidas da 'soberania'; insígnias, paramentos, colchas, panos usados nos cultos foram logo incinerados na via pública; pulseiras e braceletes de ouro e de prata, colares de coral, anéis de ouro cravejados de pedras semi-preciosas, roubados não sabe por quem, e de paradeiro até hoje desconhecido. Igualmente os ilús e ingomes (atabaques) foram queimados na via pública, numa estranha cerimônia medieval, lembrando os tempos ignominiosos da Inquisição, defronte da sede da Liga dos Combatentes, que era a própria residência do seu presidente, sargento reformado Manoel Luiz da Paz, na rua Pernambuco Novo (DUARTE, 1974, p.12).

O Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança, datado do ano de 1974 expõe fotografias dos objetos preservados bem como sua respectiva catalogação elaborada pelo Prof. Abelardo. Considero necessária a revisão da catalogação deste acervo em ação multidisciplinar para que a denominação destes objetos possa, diante da atualidade dos estudos afro-brasileiros, ser mantidas ou revisadas. Seria interessante, da mesma forma, a edição de um novo catálogo, para melhorar, inclusive, o registro fotográfico dos objetos que compõem a coleção⁷⁹.

As fotografias abaixo reúnem três objetos que correspondem ao estatuário dos Orixás, da esquerda pra direita, *Ogum*, *Oxalá* e *Xangô*, de acordo com a catalogação feita por Abelardo Duarte (1974).

⁷⁹Em 2014 Fernando Antônio Gomes de Andrade publicou através das Edições do Senado Federal a obra *Legba: a guerra contra o Xangô em 1912* que apresenta novos registros fotográficos e comentários do acervo da Coleção Perseverança. Entretanto, apesar da importância desta publicação, não se configura de modo específico um catálogo oficial.

Fotografia 49: *Ogum, Oxalá e Xangô* na Coleção Perseverança.



Fonte: Abelardo Duarte, 1974.

Já a fotografia 50 retratam os *Abebés*, espécie de ventarolas utilizadas pelos filhos-de-santo em seus paramentos no momento da incorporação dos Orixás:

Fotografia 50: *Abebés* Na Coleção Perseverança.



Fonte: Abelardo Duarte, 1974.

Ainda em relação aos paramentos, a imagem a seguir mostra algumas das indumentarias utilizadas nos *Xangôs* Alagoanos. Tratam-se, de acordo com Abelardo Duarte, respectivamente de um capacete de *Oxum* e um peitoral de *Ogum*:

Fotografia 51: Capacete de Oxum e Peitoral de Ogum na Coleção Perseverança.



Fonte: Abelardo Duarte, 1974.

Retomando o contexto histórico do Quebra, para Abelardo Duarte (1974) os ataques da Liga silenciaram a maioria dos *Xangôs* existentes em Maceió e começaram a reaparecer anos depois numa modalidade de culto chamado “Xangô rezado baixo”, realizado em silêncio para não chamar a atenção da polícia, que executava violentas batidas policiais nestes terreiros. O professor lembra, ainda, que tais ações ocorreram sob vigência de uma Constituição que assegurava a plena liberdade religiosa na primeira república.

O Catálogo da Coleção Perseverança, obra na qual tenho retirado as últimas citações referentes a Abelardo Duarte, traz informações importantes também quanto aos *Xangôs* de Alagoas, principalmente no que se refere a sua Capital Maceió:

As sedes dessas comunidades situavam-se em pontos distantes do centro da cidade e, ainda hoje, apesar da liberdade de que gozam, prevalece esse critério de localização.

Eram casas modestas, geralmente de taipa, em cujos fundos ou sítio ficava o **barracão** – o lugar onde se realizavam as cerimônias religiosas.

[...]

Os lugares preferidos para o funcionamento dos terreiros achavam-se nos pontos mais distantes – nos bairros de Jaraguá, Mutange, Levada, Trapiche da Barra, Reginaldo, Gulandim, até mais distante ainda, como no Frechal de Cima.

Duas contingências influíram poderosamente para a escolha ou preferência do local: a) maior facilidade de espaço físico para armar-se o **barracão** e preço insignificante do aluguel; b) evitar-se que os toques motivassem reclamações e fugir-se às pressões dos brancos, idiosincrasia católica e perseguição policial, apesar da liberdade e neutralidade oficial (DUARTE, 1974, p.17).

Estas importantes informações podem ser complementadas com outros dados da mesma obra de Abelardo Duarte - que, diante do silenciamento historiográfico que marcou durante muito tempo a temática do Quebra, tornou-se uma das principais referências – no que se refere a espacialização dos terreiros em Maceió. No entanto, os dados contidos nesta fonte precisam ser constantemente discutidos, atualizados e problematizados devido a data de publicação bem como os critérios de pesquisa utilizados pelo autor. Verifica-se que os terreiros, atualmente, não são de taipa, mas em concreto, sejam eles propriedade privada da comunidade ou do líder religioso ou edificação alugada e adaptada para este fim. Eles estão espalhados pela maioria dos bairros de Maceió, ainda que de maneira assimétrica no que se refere a sua quantificação. Tal distribuição considera os aspectos de hierarquização consequentes dos processos contemporâneos de produção e reprodução do capital e, por consequência, do espaço.

Concernente às dinâmicas cidade-sagrado, no contexto específico maceioense, me interessam as questões sócio-espaciais desencadeadas na interação entre espaço público-política-sagrado afro-brasileiro, tratadas anteriormente e também a espacialização/distribuição dos terreiros na Maceió antiga. Ambas as questões aqui discutidas servem de lastro para compreensão do *Xangô* Rezado Alto enquanto celebração urbana.

Retomando a obra do Professor Abelardo Duarte, é possível verificar a distribuição espacial das casas de culto mais antigas no âmbito da religiosidade afro-brasileira em Maceió. A abordagem desta temática parece ter observado critérios metodológicos bem definidos através de informações seguras quanto a existência destes terreiros ou *Xangôs*, pois o autor indica a existência de outros terreiros “[...]de cuja existência não se colheu informação segura (DUARTE, 1974, p.20”.

As informações sobre os terreiros mencionados por Abelardo Duarte (1974) estão sintetizadas no quadro a seguir:

Quadro 02: Terreiros mais Antigos de Maceió em 1912.

Terreiro	Localização	Informações
De Mestre Félix	Rua do Amorim, nº 11, bairro de Jaraguá	Funcionava regularmente e bastante afamado já em 1906. Mestre Félix manteve seu terreiro em franca atividade até o silenciamento

		completo por parte da “soberania” em 1912, de todos os terreiros de Maceió. Sua fama espalhou-se por toda a Maceió dos começos do século XX e provinha de muitos anos antes. Talvez fosse o mais antigo da cidade.
De Tia Marcelina	Antiga Rua da Aroeira e, em 1974, Rua Dr. Costa Leite. Possivelmente nos entornos da Praça Sinimbu.	A tradição oral conta que foi o mais velho terreiro de Maceió, disputando o título com o de Mestre Félix, datando também da segunda metade do século XIX. Tia Marcelina possuía equivalência representativa à Mãe Menininha do Gantois na Bahia. Teria sido contemplada, na África, com a importante Coroa de Dadá.
De Manuel Guleijú	Mutange, à Avenida (em 1974) Cícero de Góes Monteiro, estrada de Bebedouro.	Local afastado do Centro da cidade, pouco povoado e constituído por grandes sítios. Possuía ligação com os candomblés baianos.
De Manuel Coutinho	Rua do Reguinho, atual Dias Cabral.	Rito Nagô
De Chico Foguinho	Rua Pernambuco Novo (1974).	Seu terreiro estava localizado na mesma rua que morava o presidente da liga dos combatentes e foi um dos mais visados pela “soberania”.
De João Catarina	Bairro do Trapiche da Barra	Também foi dono de um maracatu muito famoso na época. Era Filho-de-Santo de mãe Pulquéria, do Terreiro do Gantois, na Bahia.
De Pai Adolfo	Bairro do Poço	
De Maria da Cruz	Bairro do Frechal de Cima	Terreiro de Ijexá muito afastado do Centro de Maceió.
De Pai Aurélio	Levada	
De Manuel Martins	Gulandim	Descendente de “africanos puros”
De João Funfun	Levada	
De Manoel da Loló	Reginaldo	Descendente de africanos

Fonte: Abelardo Duarte, 1974. Editado por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

A localização exata destes terreiros, principalmente o de Tia Marcelina é sempre controversa nas discussões em torno dos *Xangôs* alagoanos. Ainda que as informações de Abelardo Duarte estejam corretas, demandam atualização, inclusive no que se refere ao nome das ruas citadas. Sabe-se que o Gulandim e o Reginaldo estavam no bairro do Poço. Entretanto, a antiga R. Pernambuco

Novo é a atual R. Pernambuco deste mesmo bairro? Onde fica a R. do Amorim, em Jaraguá? Como se chama, atualmente, a antiga R. da Aroeira que em 1974, data da publicação do autor, chamava-se R. Dr. Costa Leite? A antiga R. da Aroeira e, em 1974, Dias Cabral é a mesma R. Dias Cabral de hoje? No bairro do Centro ou no Prado? São perguntas fundamentais para quem pretende aprofundar estas questões. No momento, prefiro trabalhar o mapeamento dos bairros citados no quadro anterior:

Mapa 05: Área de Abrangência do Quebra de 1912 – Terreiros Destruídos.



área de abrangência da quebra dos terreiros de 1912

Fonte: Ulisses Rafael, 2012. Editado por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Além das informações apresentadas por Abelardo Duarte e mapeadas anteriormente existem outros levantamentos da distribuição dos terreiros em Maceió, considerando, para registro, a existência de ao menos uma casa de culto. Cavalcanti e Rogério⁸⁰ (2008) sistematizaram as informações contidas nesses levantamentos e realizaram um novo, em 2007. Nestes levantamentos, que cartografei e apresento em seguida, é possível observar que, resguardadas as proporcionalidades e os devidos contextos históricos referentes aos processos de urbanização, a distribuição espacial dos terreiros em Maceió apresenta, no recorte espaço-temporal estabelecido entre 1912 e 2007, expansão à partir da localização geomorfológica da planície litorânea central e lagunar em direção às planícies litorâneas norte e sul e aos platôs que conformam a parte alta da cidade.

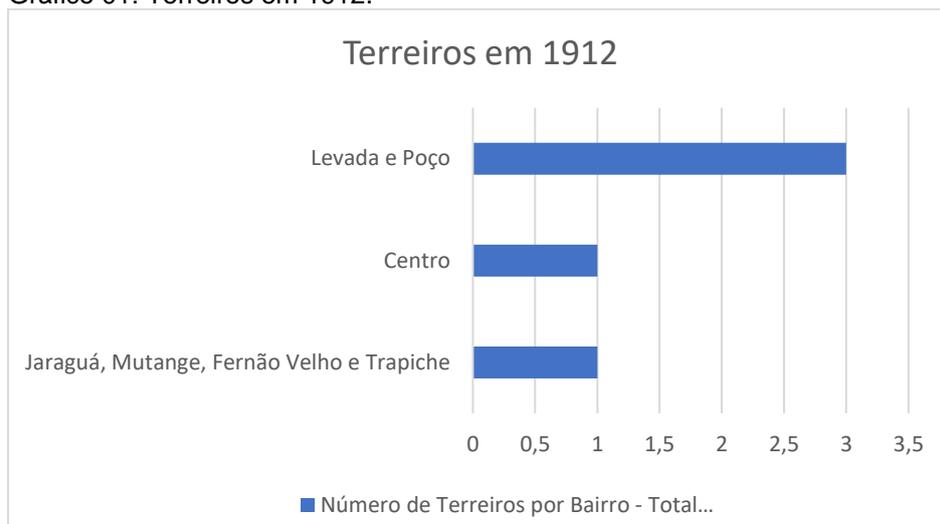
Nesse contexto, apesar da presença de terreiros, no levantamento de 2007, em quase todos os bairros da capital alagoana, é preciso considerar, para melhor compreensão de suas representatividades urbanas, a quantificação dos mesmos em cada bairro, verificando as possíveis, e prováveis, assimetrias.

Outra consideração prévia é feita por Cavalcanti e Rogério (2008) sobre a fragilidade e o caráter inconclusivo dos dados obtidos nos levantamentos abordados e realizado por estes autores: desatualizações de cadastros, deslocamento das populações entre os bairros, filiação duplicada, a não filiação à entidades, ou ainda, filiação a outras Federações Zeladoras de Culto até mesmo em outro municípios. Estes autores relembram ainda que “[...]a própria natureza do dado – os sistemas de crenças de indivíduos e grupos sociais – é passível de ambiguidades (2008, p.11)”.

Observadas tais questões, verifica-se no ano de 1912:

⁸⁰Em artigo para a revista *Kulé Kulé: Religiões Afro-Brasileiras* intitulado *Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió* (2008) Bruno César Cavalcanti e Janecléia Rogério utilizam como fonte respectivamente: o Catálogo da Coleção Perseverança de Abelardo Duarte (1974), para o ano de 1912; o artigo de Oséas Rosas no *Jornal de Alagoas* de 1959 para os dados referentes a este a 1951; o mapeamento dos sítios e monumentos negros de Alagoas para 1988; por, fim, para 2007, utilizaram dados obtidos através na Federação dos Cultos Afro-Umbandistas do Estado de Alagoas, na Federação Umbandista de Cultos Áfricos do Estado de Alagoas, na Federação Zeladora dos Cultos em Geral no Estado de Alagoas e no Laboratório da Cidade e do Contemporâneo – LACC/UFAL.

Gráfico 01: Terreiros em 1912.



Fonte: Abelardo Duarte, 1912. Gráfico por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

O levantamento feito por Abelardo Duarte (1974) e mapeado inicialmente por Cavalcanti e Rogério (2008) sobre os terreiros em 1912 adota a questão da antiguidade como critério. Dessa forma, não podemos observá-lo enquanto quantidade de terreiros existentes naquele ano. Considerando este aspecto, Duarte deixa de abranger outros terreiros dos quais afirmou não ter conseguido informações sólidas que justificasse o registro.

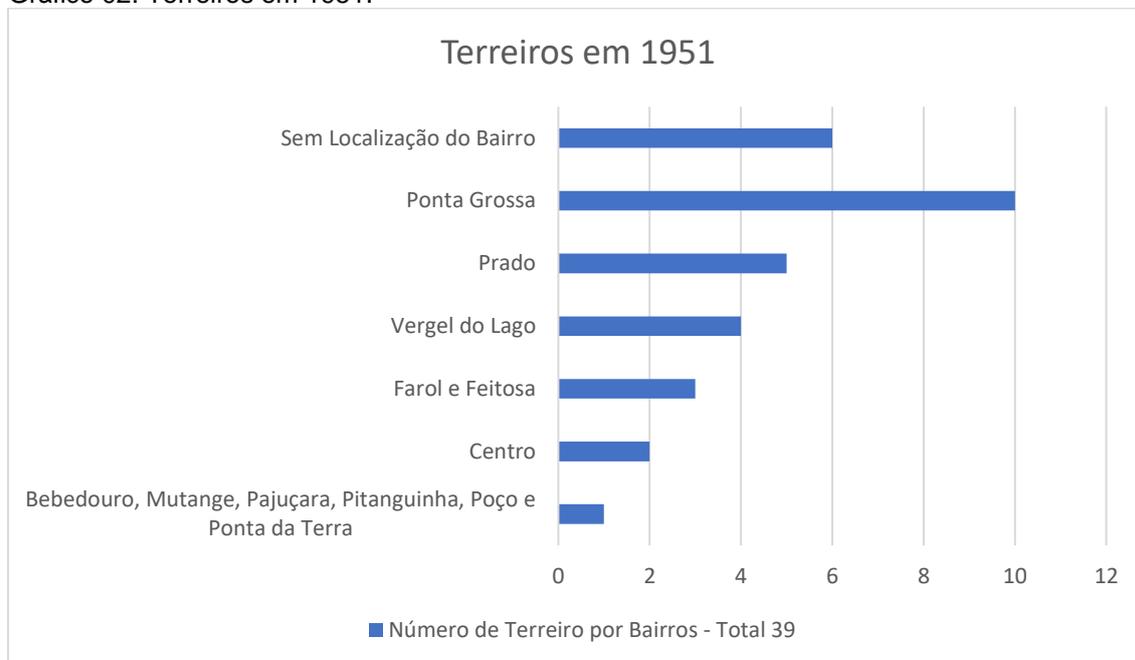
É importante, ao observar o gráfico, ter em mente a Maceió de 1912: “Dado o pequeno perímetro urbano da cidade, suas margens situando-se ainda no entorno do Centro, as localidades da levada (com 3 terreiros), do Mutange (com 1), de Bebedouro (em sua parte mais remota, então denominada ‘Frechal de Cima’, com 1), do Poço (na verdade os arrabaldes do Reginaldo e do Gulandim, com 3), de Jaraguá (zona portuária, com 1), do próprio Centro (com 2) e do Trapiche da Barra (então um arrabalde distante, com 1) aparecem como áreas do Xangô maceioense, num total de 12 terreiros citados pelo autor (Cavalcanti; Rogério, 2008, p.16).

Considero que apenas as informações presentes no gráfico anterior não são suficientes para relacionar os terreiros com a periferia de Maceió. No entanto, ao associá-lo com as informações etnográficas de Gonçalves Fernandes (1941) e historiográficas obtidas por Abelardo Duarte (1974); além de pesquisas posteriores como a de Cavalcanti e Rogério (2008) a de Ulisses Rafael (2012) e de Irinéia M. Franco dos Santos (2014) que tratam, entre outros aspectos, dos terreiros inseridos no contexto urbano da Maceió da época, a ligação entre *Xangôs* e periferia fica um pouco mais clara. Ainda assim, uma questão é importante: o que era periferia em Maceió em 1912? Afinal, os bairros

expostos no gráfico anterior não apresentam o mesmo significado urbano da Maceió contemporânea.

Quanto ao levantamento realizado no ano de 1951, observa-se a seguinte sistematização dos dados obtidos:

Gráfico 02: Terreiros em 1951.



Fonte: Cavalcanti e Rogério, 2008. Gráfico por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

O levantamento feito por Oséas Rosas e publicado no *Jornal das Alagoas* em 1951 apresenta, mais de quarenta anos depois, o aumento do número de terreiros e a continuidade de suas expansões em direção à planície central e planície litorânea lagunar, além do início da expansão em direção à planície litorânea sul e aos platôs:

A novidade do texto de Oséas Rosas é o aparecimento de novos bairros da cidade em que a religião afro-brasileira se faz presente[...]. Nesta época, o bairro da Ponta Grossa é aquele com o maior número de terreiros, com 10, confirmando o que escreveria posteriormente o jornalista Lindalvo Lins (Cavalcanti; Rogério, 2008, p.17).

A obra na qual Cavalcanti e Rogério (2008) se referem, com autoria de Lindalvo Lins chama-se *Tambores da Ponta Grossa* (1966), que relata, numa espécie de etnografia⁸¹ urbana, as experiências deste jornalista naquele bairro.

⁸¹Abordando, inclusive, no relato de sua experiência termos depreciativos comuns à época: “Existe uma infinidade de explicações para o fato de pessoas ditas civilizadas abraçarem esse primitivo culto pagão. Observa-se que a maior incidência de seguidores do culto se encontra entre pessoas humildes e supersticiosas, que se deixam atrair pelos mistérios da seita, uma

Algumas de suas constatações são significativas, como a presença considerável de brancos dentre os religiosos; o fato de que muitas daquelas pessoas frequentariam, ao mesmo tempo, as religiões afro e a igreja católica.

No entanto o relato de Lindalvo Lins que mais me chama atenção para a investigação proposta nesta pesquisa, no que se refere a relação dialógica entre sagrado e cidade diz respeito a paisagem sonora da Ponta Grossa da época:

Quem passa pelo bairro de Ponta grossa na noite de sábado ou na tarde de domingo sente-se atraído pelos toques dos tambores ou Ingômis, que enchem o local de um som lento, ritmado, nostálgico e quente, como que convidando a dança (LINS, 1966, p.13).

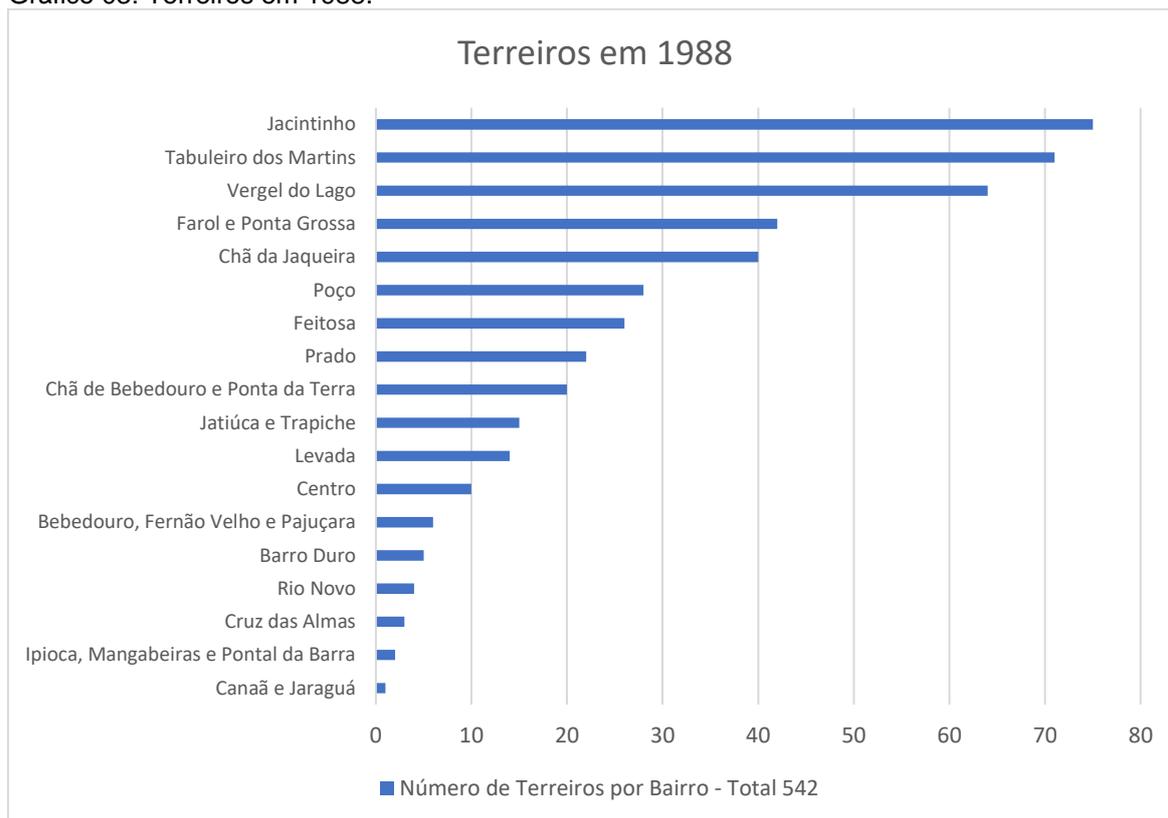
Estas questões apresentam marcos importantes para o extrapolamento do que ficou conhecido, no período pós-quebra, como “Xangô rezado baixo”. Mesmo Lindalvo Lins, que se referia às religiões afro-brasileiras como “primitivos cultos pagãos”, como visto anteriormente, já observava as inconsistências diante da inserção legal desta representatividade religiosa no espaço público brasileiro e, especificamente, maceioense:

Acho também injusto que a Polícia cobre uma taxa para permitir os rituais afro brasileiros em seus funcionamentos, já que não cobram a mesma taxa para os rituais da igreja católica ou culto protestante. [...] O Brasil não tem religião oficial e o art. 208 do Código Penal que entrou em vigor em 1º de janeiro de 1942 coloca a Umbanda no mesmo nível de igualdade das outras religiões [...] (1966, p.35).

Vejamos agora o gráfico do levantamento dos terreiros nos bairros de Maceió realizado em 1988:

comunhão mais direta com deuses e promessas de curas para seus males físicos e sofrimentos espirituais (1966, p.11)”.

Gráfico 03: Terreiros em 1988.



Fonte: Cavalcante e Rogério, 2008. Editado por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Os dados sintetizados no gráfico anterior foram colhidos através do Mapeamento dos Sítios e Monumentos Negros de Alagoas, realizado pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) da UFAL no ano de 1988, quase quarenta anos depois do levantamento de 1951. Observa-se, nestes dados a explosão do número de terreiros e de suas expansões na configuração urbana de Maceió:

Os dados do levantamento de 1988 revelam números realmente impressionantes. O bairro do Jacintinho, formado nos anos 1950, aparece com 75 terreiros. Outra surpresa significativa é representada pelo crescimento populacional na parte alta da cidade, o que concorreu para os 71 terreiros citados para o bairro do Tabuleiro dos Martins (CAVALCANTI e ROGÉRIO, 2008, p.15).

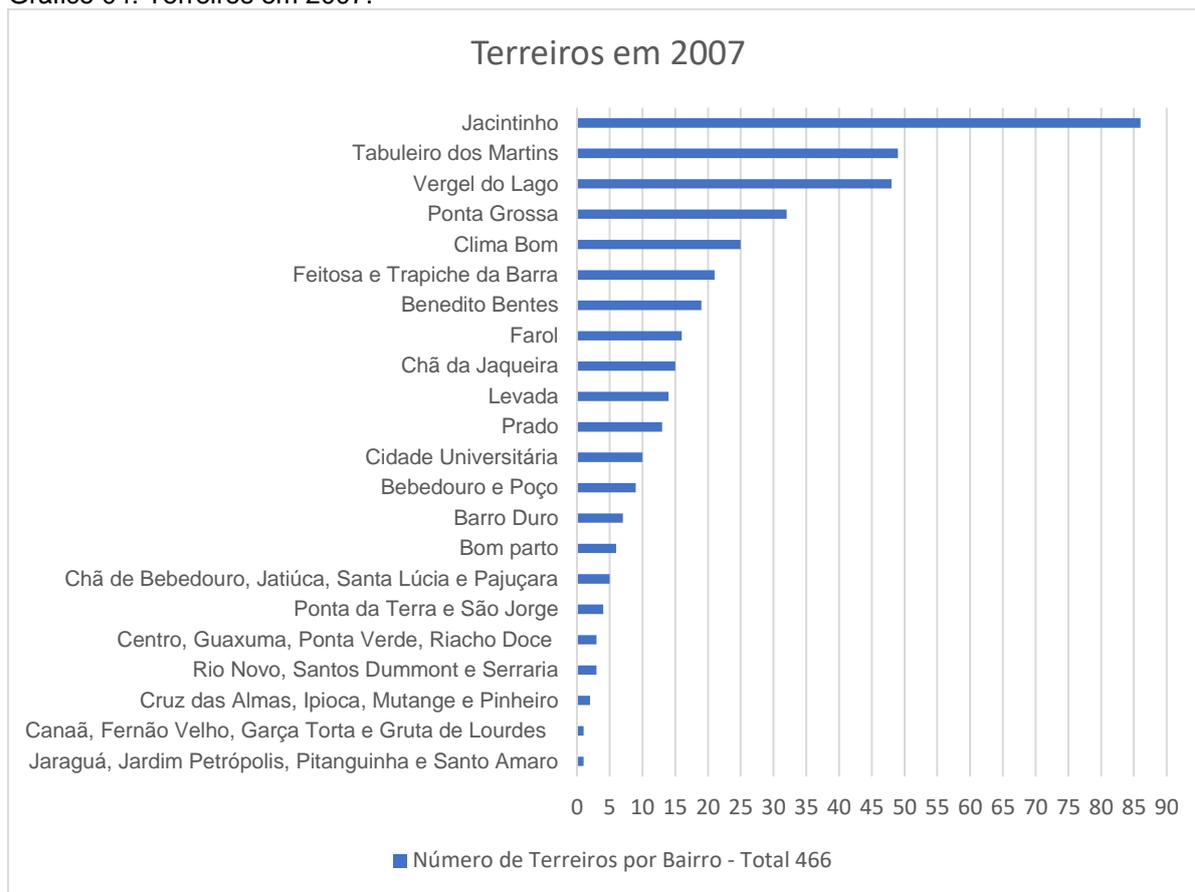
Além das questões apresentadas anteriormente, vale considerar o contexto histórico daquele ano, em comparação com os levantamentos anteriores devido a ocorrências importantes tanto para a expansão dos terreiros quanto para o trabalho de mapeamento. As religiões afro-brasileiras já à partir do final dos anos 60, porém com mais intensidade nos anos 70 e 80, tem maior acesso ao espaço público brasileiro compreendido aqui em seu amplo aspecto: as leis, a diminuição da perseguição policial, os meios de comunicação, as

manifestações festivas, a sociedade civil organizada em coletivos e movimentos culturais, entre outros. Em contrapartida, os responsáveis pelos mapeamentos contam com novos meios de acesso à informação e com a diminuição dos processos de invisibilidade que rodeiam estas religiões, como por exemplo, a postura de autoafirmação cultural que permite que parte de seus adeptos assumam seu credo.

Neste momento, o que há de diferente, também, na expansão dos terreiros na configuração urbana de Maceió é o alcance da planície litorânea norte, em Ipioca, e a ampliação de sua presença nos bairros da parte alta mais distantes do Centro além do Tabuleiro dos Martins: Chã da Jaqueira e Canaã. A partir dos dados apresentados neste gráfico já é possível fazer, ainda que de modo genérico, uma associação mais sólida entre periferia e as religiões em questão devido à maior quantidade de terreiros nos bairros periféricos de Maceió, como o Jacintinho, e a comparação destes números com suas representações em bairros nobres.

Concernente a essa questão, entretanto, é preciso problematizar: nenhum dos bairros é completamente nobre no que se refere a questões como distribuição de renda, infraestrutura urbana, qualidade de vida, entre outros. Todos os bairros apresentam, de modo assimétrico, suas respectivas zonas periféricas para além da adjetivação de nobreza associada ao valor do metro quadrado de cada bairro e, por consequência, à especulação imobiliária no loteamento econômico da cidade.

Gráfico 04: Terreiros em 2007.

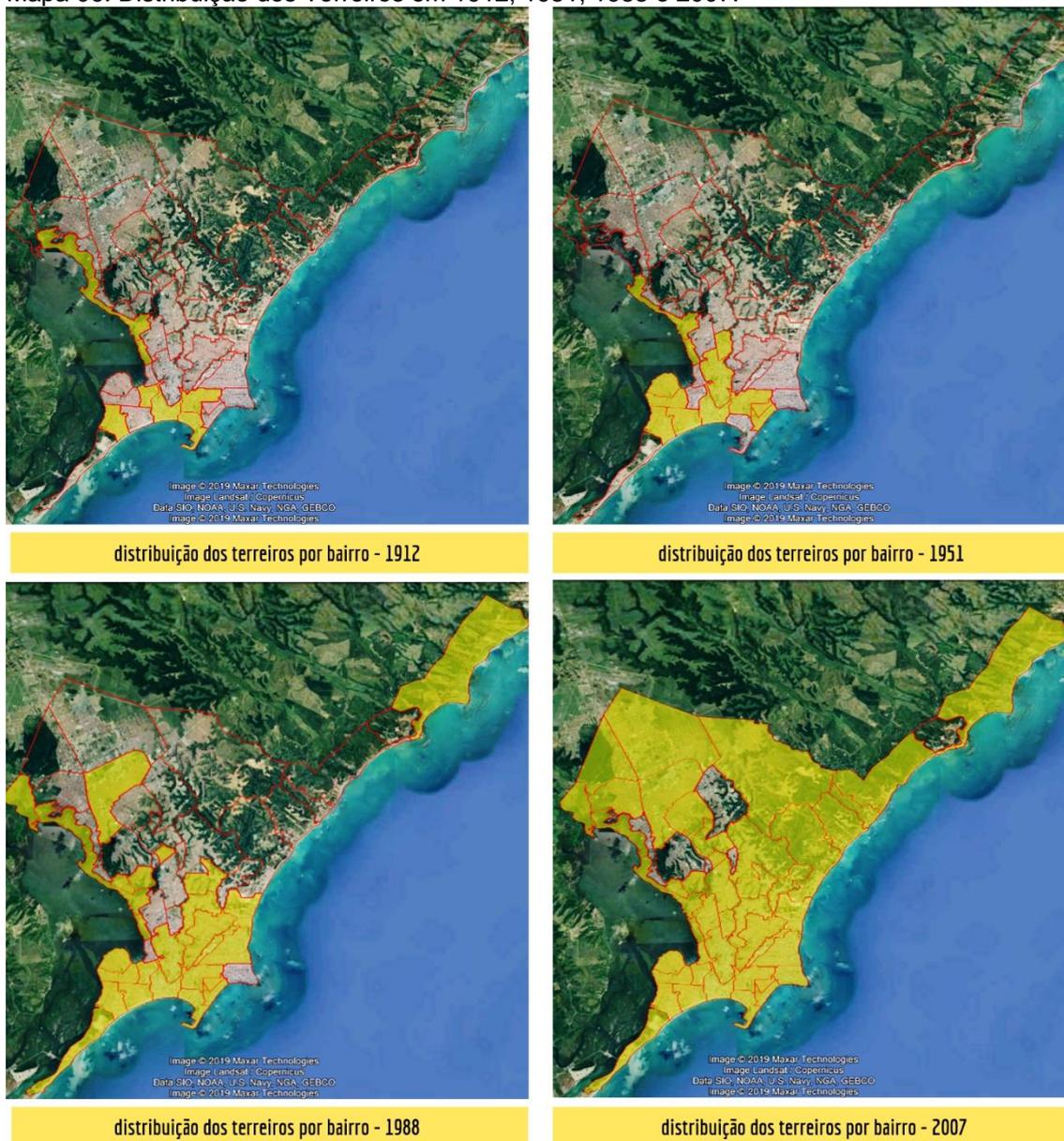


Fonte: Cavalcante e Rogério, 2008. Gráfico por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Já o levantamento feito no ano de 2007, já consideradas suas devidas problematizações, por Cavalcanti e Rogério (2008) foi elaborado basicamente através da consulta a Federações Zeladoras de Culto observando critérios de localização e de autoclassificação. Ele revela a expansão dos terreiros de Maceió para quase a totalidade de seus bairros, acompanhando as dinâmicas do processo de urbanização maceioense, embora o número total de terreiros tenha diminuído em relação ao ano de 1988.

A imagem a seguir apresenta a síntese cartográfica e imagética deste processo de expansão urbana dos terreiros de Maceió:

Mapa 06: Distribuição dos Terreiros em 1912, 1951, 1988 e 2007.



Fonte: Cavalcante e Rogério, 2008. Cartografado por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Cavalcanti e Rogério (2008, p.18) sintetizam este processo:

O desenvolvimento dos terreiros na cidade seguiu o trato lagunar da ocupação urbana popular, difundindo-se por novos logradouros na parte alta da cidade num movimento iniciado em plena zona central da capital ainda no século XIX. Até meados do século XX, a grande concentração dos terreiros se deu na cidade baixa, em bairros populares da parte alta de Maceió como o Jacintinho e a extensão de Bebedouro rumo ao Tabuleiro (Chã de Bebedouro e Chã da Jaqueira) e, ao mesmo tempo, com o adensamento de antigas e marginais áreas da parte baixa, como a Ponta da Terra e o Vergel do lado, é que as religiões afro-brasileiras se expandem enormemente.

As religiões de matriz africana em Maceió ainda apresentam dinâmica urbana semelhante no que se refere a ligação os terreiros da capital alagoana com as camadas periféricas da cidade. Da mesma forma os terreiros de hoje em dia também sofrem diversos tipos de perseguição, com a diferença de que atualmente encontram-se mais organizados e amparados legalmente para compor a resistência.

É interessante observar, também, enquanto dinâmica sócio-espacial, que o silenciamento dos terreiros ocasionado pela ação da Liga dos Combatentes durante o Quebra teve por consequência a migração de vários Mestres, Pais e Mães-de-Santo para outros Estados, como Pernambuco, onde a perseguição ocorria com menos violência; e ainda a interrupção de manifestações culturais afro-brasileiras desenvolvidas em alguns terreiros, como o maracatu, que só retornaria a aparecer na Maceió contemporânea.

Com o advento do Quebra, muitos pais e Mães-de-Santo sobreviventes fugiram para outros estados, acompanhados de incerto número de adeptos. O povo de santo que ficou em Maceió silenciou:

As manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os xangôs, os quais continuaram a ser desenvolvidos pelos poucos remanescentes daquelas antigas casas, que insistiram em permanecer no local, mantendo suas atividades religiosas; mas por temerem as punições dos orixás que as das autoridades policiais. Resultou daí essa nova modalidade de rito mais discreta, reservada e sem a exuberância de outrora, a qual se convencionou chamar de “Xangô rezado baixo”, assim denominado por dispensar o uso de tambores e zabumbas. Foi esse modelo de culto que durante anos predominou na capital de Alagoas, de modo que vinte anos depois, o viajante que retornasse ao local, depois de um longo período de afastamento, mesmo que percorresse todas as ruas da cidade em busca dos toques dos terreiros, iria se deparar com um inquietante silêncio (RAFAEL, 2012, p.42-43).

O silêncio que marcou a historiografia alagoana quanto a presença do negro no contexto urbano de Maceió, se fortaleceu com o grave ocorrido em 1912. Pouco se falou sobre o tema e, muito do exposto apresentava superficialidade e trato insuficiente para com o desastre sociocultural e, sobretudo, político ocorrido:

O quebra é um dos acontecimentos básicos para o esclarecimento de nossa história política, até mesmo pelo fato de comportar sérias interrogações sobre o que poderia ser considerado setores populares no quadro do período. **Trata-se, de episódio a ser visto com imenso cuidado para que não se esvazie a condição negra em detrimento da política branca** (ALMEIDA, 2011, p.22, grifo nosso).

É importante ressaltar ainda, que o Quebra de Xangô apresenta um histórico de particularidades que coloca Alagoas e principalmente sua capital Maceió em *status* específico por abranger tanto a intolerância religiosa, quanto suas questões políticas:

[...] em outros locais do Brasil, a repressão aos cultos afro-brasileiros sempre se deu com o aval do Estado, seguindo, portanto, a orientação de quem se achava à sua frente.

Comparando-se o caso alagoano com outras situações verificadas no país em períodos distintos, observa-se que desde a Colônia, mas de modo mais efetivo durante a Primeira República, o Estado interviu de forma efetiva nesse sistema de crença, desenvolvendo mecanismos reguladores de combate aos feiticeiros, conforme se depreende das contribuições de Yvonne Maggie, cujo estudo *O medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, detém-se sobre o modo como aquela entidade se imiscuiu nos assuntos da magia. O que se deduz das contribuições de Maggie é que o controle dessas atividades mágico-religiosas sempre esteve sob a responsabilidade das autoridades legais. Isso torna o caso alagoano singular, pois além dessas práticas terem gozado durante os sucessivos mandatos de Euclides Malta, de grande liberdade de manifestação, no auge dos ataques contra sua administração, o governador é incluído no rol das acusações como responsável, ou pelo menos, como incentivador daquelas práticas no Estado (RAFAEL, 2012, p.18-19).

O Xangô rezado baixo marcaria uma alteração significativa no culto aos Orixás. Tais características, somadas ao surgimento da Umbanda – com suas especificidades doutrinárias e litúrgicas pautadas em influências do espiritismo kardecista, na presença católica e numa visão até certo ponto evolucionista, quando se refere à práticas específicas do Candomblé, como o sacrifício de animais, estabeleceria um processo que alguns autores denominam como umbandização⁸², que iriam marcar até os dias de hoje as práticas de muitos terreiros, principalmente daqueles sensíveis à modernizações e influências externas.

Neste contexto, a heterogeneidade de ritos torna-se ainda mais presente, com práticas que vão de um polo a outro, ou seja, do Candomblé à Umbanda, passando por práticas “traçadas” ou misturadas, como o

⁸²CAVALCANTI; ROGÉRIO, 2008.

“umbandomblé⁸³”, marcando um crescimento considerável do número de terreiros em Maceió, principalmente a partir dos anos 50 do século XX.

Observa-se, entretanto, ações contemporâneas de resgate do patrimônio cultural afro-brasileiro e afro-alagoano como, para citar alguns exemplos, a reestruturação de coletivos culturais, grupos percussivos, maracatus, produção audiovisual, estudos acadêmicos e as festas ligadas aos seus universos religiosos tratadas neste trabalho, seja através da manutenção de manifestações mais antigas, como os cultos a *lemanjá* e *Oxum* na orla marítima ou a criação de novas celebrações urbanas como a Lavagem do Bomfim e o próprio Xangô Rezado Alto.

De acordo com Clébio Correia de Araújo, um dos idealizadores do evento, em entrevista feita por mim também no momento do Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial de Alagoas (2015), já mencionado, as origens do evento apresentam duas etapas históricas. A primeira, no ano de 2006, marca a idealização - juntamente com Edson Bezerra e provocações conjuntas sobre os 96 anos do Quebra de 1912 - e a primeira edição do evento, ano que Clébio atuava como Secretário Adjunto de Cultura. O poder público municipal não deu continuidade ao evento.

A segunda etapa corresponde ao ano de 2012 com a reorganização do evento através da UNEAL, que captou recursos do Ministério da Cultura para sua realização. Naquele momento, além do tradicional cortejo nas ruas do Centro da cidade de Maceió que termina com apresentações culturais, foi possível realizar atividades paralelas como um ciclo de seminários sobre o Quebra e a Cultura Negra. Naquele ano e em 2013, ocorre a possibilidade de oferecer o prêmio Tia Marcelina, em dinheiro, para ações de elaboração de projetos culturais. Nos anos seguintes a festa foi realizada com recursos próprios de procedência colaborativa.

Devido a tais ações organizadas, no ano de 2012 durante os eventos em torno do centenário do Quebra, ocorreu o pedido oficial de perdão partindo do Estado de Alagoas através do Governador Teotônio Vilela Filho.

⁸³Termo geralmente utilizado no universo das religiões afro-brasileiras para designar tanto as influências da Umbanda no Candomblé quanto as influências do Candomblé na Umbanda, no que se refere às respectivas configurações doutrinárias e litúrgicas de cada terreiro.

No que se refere à “forma da festa” em termos de sua ocupação do espaço público de Maceió – a qual, assim como a Lavagem do Bomfim, acompanho desde sua primeira edição – observo as seguintes etapas : 1) *Concentração*, realizada inicialmente na praça 13 de Maio, bairro do Poço, em torno do monumento urbano de Mãe Preta⁸⁴ e posteriormente no Bairro do Centro, à Praça D. Pedro II; 2) *Saudação e Entrega do Padê de Exu*, realizadas na via na qual foi iniciado o cortejo, quando houve. Este costuma seguir em direção à a) Praça dos Martírios, observando como marcos edificadas o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas - onde está presente a Coleção Perseverança -, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Palácio do Governo - onde as histórias em torno do Quebra dizem estar enterrado um Exu próximo a suas portas de acesso - e b) Praça Sinimbu, onde os mesmos relatos dizem ter existido, na região, vários Xangôs. 3) *Encerramento*, composto por apresentações culturais de afoxés, maracatus, shows musicais, capoeira, entre outros.

⁸⁴Como mencionado na introdução desta pesquisa.

Mapa 07: Percursos do Xangô Rezado Alto.



percurso a

percurso b

percurso c

Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Realizadas as devidas considerações históricas que marcam o trágico momento da quebra dos terreiros de 1912, retomo o contexto da celebração urbana em análise. Seu nome, Xangô Rezado Alto, expressa a postura da comunidade envolvida em detrimento da modalidade de culto que, em momentos anteriores e devido a consequência do silenciamento dos terreiros, ficou conhecida como Xangô Rezado Baixo. Em ação afirmativa, e, portanto, festiva, rezam alto agora os *Xangôs* (terreiros) a *Xangô* (Orixá), rememorando o ato persecutório que demanda atenção constante para que torne a ocorrer. *Xangô*, Orixá associado a Justiça, torna-se símbolo dessa resistência.

É interessante observar, na ocorrência da festa, no que se refere ao trajeto de seus cortejos bem como na escolha dos lugares a serem realizadas sua concentração e suas atividades culturais, que demarcam o encerramento do evento, a significância dos marcos arquitetônicos, urbanos e paisagísticos. Nesse sentido, concentrados na primeira edição do evento à Praça 13 de Maio, ao redor do monumento à Mãe Preta, associada a Tia Marcelina, evoca-se a presença deste personagem, misto de sujeito histórico e mártir.

No momento da concentração à Praça D. Pedro II, escolhida nas outras edições do evento, observa-se as manifestações afro-religiosas de frente à edificação da Assembleia Legislativa do Estado de Alagoas (ALEAL) onde à cidade inscreve-se o sagrado, Xangô, em seu grito por Justiça. Em uma das vias que ladeiam o prédio da ALEAL, em frente a Biblioteca Pública, demarca-se o início do cortejo com louvações ao Orixá Exu e arriando seu padê no asfalto.

Seguindo em cortejo em direção à Praça Sinimbu, espaço que Abelardo Duarte diz ter concentrado terreiros importantes, afoxés, danças afro-brasileiras e maracatus antes silenciados passam a costurar a cidade em ritos corporais e sonoros. É no entorno da Praça, por trás do Museu Théo Brandão, que os afoxés sobem no palco e apresentações musicais ocorrem para a comunidade presente.

Em outra edição, seguindo em direção à Praça dos Martírios, importante marco edificado e histórico no qual localiza-se o Palácio dos Martírios, sede do Governo do Estado de Alagoas. Os manifestantes param em frente à edificação do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, manifestando seus conflitos em relação a problemática da Coleção Perseverança, que aquela instituição cuidou para que não se perdesse. Alguns religiosos consideram, inclusive no microfone,

que aqueles objetos ritualísticos de alguma forma deveriam ser devolvidos à comunidade religiosa de matriz africana, para que fossem cuidadas ritualisticamente de acordo com os moldes doutrinários e litúrgicos que lhes são próprios.

Passado o ato no IHGAL, em seguida a comunidade fez reverência a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, construída em etapas por negros escravizados que faziam parte da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário criada pelos jesuítas e importante para a conformação do Candomblé, como já mencionado. Por fim, na praça dos Martírios, ocorre as apresentações culturais como de costume.

Assim como a Lavagem do Bomfim, o Xangô Rezado Alto apresenta dinâmicas sócio-espaciais que ajudam a contar uma diversidade de histórias, no caso, de Maceió, de sua expansão urbana, dos *Xangôs*, de Coleções que compõem o acervo de Museu, entre outras. Nesse sentido, a análise espacial a partir dobra ritual da cidade a festa ganha contornos de diversas procedências, campos, áreas do conhecimento. Fala-se, através da celebração, de espaços vividos, onde a dimensão do sagrado afro-brasileiro é uma de suas manifestações simbólicas.

Fotografia 52: Concentração e Padê no Xangô Rezado Alto na Praça D. Pedro II.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 53: Padê de Exu nos Arredores da Praça D. Pedro II.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 54: Corpos e Espaços – Xangô Rezado Alto.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 55: Representação de Xangô no Xangô Rezado Alto.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

3.3 A Festa Das Águas

Abordei a importância do elemento água na estruturação dos códigos simbólicos no universo religioso do Candomblé no contexto da Lavagem do Bomfim, na qual Pai Célio Rodrigues fez um apanhado sintético. Essa temática também foi tratada, ainda que com menor especificidade, na primeira seção desta dissertação, no que se refere a elementos do terreiro que evocam sua espacialização, tais como a fonte, a caixa d'água no local dedicado à Iemanjá e a Oxum, os diversos tipos de jarros de barro que abrigam em seu interior líquidos diversos, a regra do terreiro que exige a obrigatoriedade do banho de folha, entre outros.

No contexto da Festa das Águas este elemento volta a tomar centralidade num movimento de ampliação significativa que evoca histórias, sujeitos, ações, símbolos, narrativas míticas e paisagens ligados aos códigos simbólicos do culto a duas *Iyabás Iemanjá* e *Oxum*, cultuadas em todos os terreiros de Candomblé de *Ketu*. É nesse contexto que, em Maceió, várias casas de culto e devotos independentes prestam homenagem a estes Orixás no espaço público citadino em sua porção litorânea entre a Pajuçara e a Ponta Verde, nas imediações da Praça Multieventos, principalmente no dia 8 de dezembro⁸⁵, devido ao sincretismo com Nossa Senhora da Conceição.

⁸⁵Talvez, no que se refere ao culto de *Iemanjá*, o equivalente alagoano para o dia 02 de fevereiro na Bahia, salvas as devidas proporções no que se refere a escala da festa no espaço público urbano de Maceió.

Mapa 08: Polígono de Abrangência da Festa das Águas



polígono de abrangência da festa das águas

Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Iemanjá é a divindade das águas doces e salgadas, embora no Brasil tenha sido associada com mais frequência às águas salgadas do mar. Em seus locais de culto no continente africano, é a divindade do rio Ogum, habitando também outro rio que leva seu nome. Em seus *itans* observa-se preponderantemente seu caráter materno, sendo considerada a Mãe dos Orixás e representada por uma mulher grávida com seios fartos. Dela teria nascido *Xangô*, *Oyá*, *Oxum*, *Obá*, *Ogum*, *Oxóssi*, entre outros Orixás de culto menos conhecido no Brasil.

Seus *orikis*⁸⁶ exaltam os aspectos citados anteriormente: “Rainha que vive na profundidade das águas. [...] Ela gira em torno da cidade. [...] Mãe que tem seios úmidos. [...] Mar, dona do mundo, que cura as pessoas como um médico. [...] Velha dona do mar. Aquela que se enfeita sozinha. [...] Ela é fecunda desde

⁸⁶“Espécie de salmo ou cântico de louvor da tradição iorubá usualmente declamado ao ritmo de um tambor, composto para ressaltar atributos de um orixá, um indivíduo, uma família ou uma cidade (LOPES, 2011, p.516).

a juventude. Com doçura, junta as pessoas em torno dela. Ela cria as crianças vindas de fora. Teu filho será alimentado” (VERGER, 2012).

É talvez o orixá mais conhecido no Brasil, simbolizada por seixos marinhos e conchas, além de seu *abebè* prateado. Quando incorporada, seus filhos expressam movimentos corpóreos que imitam as ondas do oceano, dobrando e erguendo o corpo, sendo saudada por todos com a expressão *Odo Iyá!* que evoca sua natureza enquanto Mãe das Águas.

Iemanjá vai evocar, também como visto, as paisagens e arquétipos ligados aos oceanos, associados às nossas profundezas psíquicas, as ondulações das nossas inúmeras intensidades, de nossas águas amnióticas e, principalmente, no que se refere ao oceano como a mãe das mães, a grande esfera no interior cujo fluído se iniciou a vida⁸⁷.

No que se refere a *Oxum*, é associada às águas doces onde, na África, existe um rio com o seu nome e às cachoeiras. *Oxum*, assim como *Iemanjá*, também apresenta os simbolismos em torno da maternidade, com o diferencial de que se apresenta em torno da feminilidade, da sensualidade, da vaidade, da fertilidade, das riquezas materiais, onde é vista como dona do ouro.

Seus *orikis*⁸⁸ revelam aspectos de sua natureza ligados a vaidade, a proteção e ao poder: “*Osun* não consente que as coisas más do mundo recaiam sobre mim”, “É uma freguesa dos mercadores de cobre”, “Ela agita sua pulseira para ir dançar”, “Ela é elegante e tem dinheiro para divertir-se”, “Não existe lugar onde não se conheça *Osun*, poderosa como o rei”, “Ela é dona do ouro”, “É raro uma mulher coroada”.

É importante observar que, em Maceió, a Festa das Águas tem esse nome pois, apesar da maioria dos terreiros cultuarem, nesse dia, *Iemanjá*, outras comunidades cultuam *Oxum*, ou ambas. A preponderância do culto de *Iemanjá* fez com que a população alagoana identificasse nesta celebração urbana o “Dia de *Iemanjá*”, como é amplamente conhecida.

Nesse contexto, outro ponto deve ficar claro: o discernimento entre o “Dia de *Iemanjá*”, comemoração que já existe na orla marítima de Maceió há décadas e a “Festa das Águas”, mais atual, fruto do esforço da sociedade organizada para garantir a manutenção, a ampliação e a organização das

⁸⁷THE ARCHIVE FOR RESEARCH IN ARCCHELYPAL SYMBOLISM, 2012.

⁸⁸VERGER, 2012, p.403.

celebrações das religiões de matriz africana no trecho que corresponde a orla entre os bairros Ponta Verde e Pajuçara, que recebe o maior número de agrupamentos religiosos e possui como ponto central a Praça Multieventos.

Ao contrário das outras celebrações urbanas analisadas até aqui, a Festa das Águas não apresenta estrutura fixa no que se refere a condução de seus participantes. Não há cortejo. É uma festa que demarca uma territorialidade: a orla marítima, mas seus participantes ficam livres para fazer suas homenagens aos Orixás celebrados neste dia como e quando quiserem. Assim, monta-se uma estrutura de apresentações culturais na Praça Multieventos e os shows iniciam no final da tarde, reunindo naquele lugar os participantes da festa.

Considero interessante observar, nesse contexto festivo, as modificações que ocorrem naquele espaço comparando-o com os outros dias. Por se tratar da maior festa ligada a religiosidade afro-brasileira, alcança a escala estadual, onde vários ônibus trazem fieis de vários municípios alagoanos. As diversas casas de culto que executam ali suas práticas rituais formam vários agrupamentos dispostos em círculo e expressam em corpos, cores, cheiros, sons e transe a estética do rito.

Para o não adepto, aquele que não está familiarizado com os códigos simbólicos que ali estão expressos, se estabelece o estranhamento, ainda que este tome formas diferentes para cada indivíduo: uns tomarão por beleza, outros por curiosidade, e outros por incômodo. Mas a dimensão do estranho estará estabelecida, pois trata da mudança de um padrão, possível através da inscrição da dobra ritual da cidade. Desse modo, sacraliza-se o espaço através um pórtico ou fenda se abre para o mundo espiritual em sua manifestação terrena, ou de acordo com a teoria de Mircea Eliade (2010, p.29), uma abertura:

No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes *imagens de uma abertura*: lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu.

Usando a paisagem da orla marítima como sagrada, o mar manifesta a força divina e testemunha todo panteão em questão descendo à terra. As

representações de terreiros que ali estão, manifestam através de cada roda um centro do mundo, uma fissura na cidade que expõe sua camada de sagrado:

Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a *orientatio*. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: *o mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado* (ELIADE, 2010, p.59).

Em cada *Xirê* ou *Gira*, centros do mundo mítico, o elo ou o cordão umbilical que estabelece ligação entre o conjunto de adeptos e o divino, reconfigura a paisagem em movimento para o sagrado através da dança e do êxtase, onde Muniz Sodré afirma:

Ao dançar, colocando-me ora aqui, ora ali, eu posso superar a dependência para com a diferenciação de tempo e espaço, isto é, a minha movimentação cria uma independência com relação às diferenças correntes entre altura, largura e comprimento. Em outras palavras, a dança gera espaço próprio, abolindo provisoriamente as diferenças com o tempo, porque não é algo especializado, mas espacializante, ou seja, ávido e aberto à apropriação do mundo, ampliador da presença humana, desestruturador do espaço/tempo necessariamente instituído pelo grupo como contenção do livre movimento das forças (2002, p.134).

A festa destina-se, na verdade, a renovar a força. Nas danças (sic), que caracteriza a festa, reatualizam-se e revivem-se os sabores do culto. A dança, rito e ritmo, territorializa sacramentalmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada. Além disto, graças à intensificação dos movimentos do dançarino na festa, espaço e tempo tornam-se um único valor (sacralização), e assim autonomizam-se, passando a independer daquele que ocupa o espaço. A dança é propriamente integração do movimento ao espaço e ao tempo (2002, p.136).

É no espaço da orla marítima que a Festa das Águas possibilita aos seus adeptos a reatualização do mito através de sua presentificação. Do ponto de vista do sagrado afro-brasileiro, Iemanjá é o mar e este é o grande protagonista da celebração. Sem ele a festa não seria possível naquele formato, ele é o

elemento central, o ímã, e transcende sua classificação como limite⁸⁹ para atuar como elemento divino que proporciona a anunciação da narrativa mítica.

Não se sabe ao certo a origem do “Dia de *lemanjá*”, que deu origem a Festa das Águas. Em minha memória pessoal encontro lembranças infantis, de quando fui pela primeira vez espectador dessa festa, levado por vizinhos, onde me perdi e fui encontrado recostado a uma imagem de *lemanjá* lá pros idos de 1993, na Praia da Avenida.

Antes disso, Lindalvo Lins (1966) apresenta informações importantes, consequentes de suas incursões nos terreiros do bairro da Ponta Grossa, no que se refere as celebrações a *lemanjá* e a *Oxum* no dia 08 de dezembro e suas respectivas espacialidades:

Já em 1956, o dia consagrado a *lemanjá*, 8 de dezembro, há registro de entrega de oferenda no mar tanto para *Oxum* quanto para *lemanjá*. [...]o despacho ou amalá de *Oxum* é feito na beira da praia (p.51)
[...]Depois foi cantado outro ponto invocando todos os Orixás da falange de *Oxum*. [...]Uma parte dos umbandistas do terreiro foi a praia e outra parte ficou no terreiro para receber ali a mãe-de-santo e os outros foram a praia levar as obrigações de *Oxum*. [...]Na volta, quando o grupo da praia vem chegando ao terreiro os que ficaram soltaram fogos dando-lhes boas-vindas (p.52).

Em outro momento, um livro publicado pela prefeitura municipal de Maceió (1985) intitulado Maceió, 180 anos de história, coloca esta celebração urbana no calendário das comemorações religiosas da cidade enquanto prática vendável para turista:

⁸⁹Na teoria referente aos elementos que compõem a imagem da cidade, Kevin Lynch define limite como “[...] fronteiras entre duas fases. Quebra de continuidades lineares [...]” (2011, p.52), no qual adota as praias como exemplo.

b) **Religiosas** – 06/01, Festa de Reis; 20/01, São Sebastião; 19/03, São José; 13,2429/06, Santo Antônio, São João e São Pedro; 27/08, Nossa Senhora dos Prazeres e Bom Jesus dos Navegantes; 12/10, Nossa Senhora Aparecida; **08/12, Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá**; 13/12, Santa Luzia e 25/12, Natal (p.121).

Dentre as manifestações mescladas de **cunho folclórico** e de sentimento afro-brasileiro, destacam-se as celebrações de 08 e 31 de dezembro, dedicadas, simultaneamente (num sincretismo que se perde nas brumas de suas origens seculares), à Nossa Senhora da Conceição/Iemanjá, hoje um binômio já incluído nessa dúpliciologia (sic) que, se não é reconhecida pelos responsáveis de ambas as correntes filosóficas em foco, ao menos é aceita por uma grande maioria.

Ao longo das praias urbanas e daquela mais distantes, nas datas mencionadas, podem ser vistos, fotografados e entrevistados pelos estudiosos da matéria, grupos e mais grupos de cultuadores dos ritos africano, importados juntamente com os escravos povoadores do nordeste do país, durante o ciclo da cana-de-açúcar.

Todos vestem trajes rituais (axós), coloridos em função do seu “santo” protetor. Alguns portam instrumentos de percussão primitivos e misteriosos em sua acústica exótica, enquanto outros trazem oferendas para a entidade, ex-votos em forma de barcos, atalhados, perfumes, jóias de miçanga, etc., que são lançados ao mar após as danças executadas nas areias prateadas das praias alagoanas.

O turista, ávido de novidades, encontrará, então, farto material para os seus trabalhos de pesquisas antropológicas, social e filosófica, em particular, junto aos componentes dos grupos formados por BABALAORIXÁS (pais-de-santo) ou IALAORIXÁS (mães-de-santo) mais esclarecidos.

Maior concentração de fiéis é registrada na praia de Prataji, a uns doze quilômetros ao norte de Maceió, na chamada “estrada do turismo”, numa repetição local da Riviera Francesa. É nela que foi erigida a **estátua pagã de Iemanjá**, modelada pelo arquiteto Corbiano, do Recife. Lá, também existem diversos restaurantes de classe internacional, especializados em pratos afro-brasileiros.

Deve-se acrescentar que, mesmo a um observador menos inteirado das particularidades do ritual, **dos cultos bárbaros** do continente negro, não passará despercebido, ouvindo a ladainha ou o cantochão entoado pelos participantes dessa colorida e ruidosa demonstração de respeito à Virgem Mãe, o quanto essas religiões, **rústicas e infantis** na sua estrutura, sofreram transformações através dos tempos, registrando-se, inclusive, ocorrências de “espíritos” de nações africanas, manifestarem-se em componentes de grupo caboclos e, inversamente, índios destemidos e heroicos atuarem em membros de candomblés de aparente pura linha africana.

O **pitoresco do espetáculo**, aliando-se ao bucolismo da paisagem plena de coqueirais e de mar azul-turquesa ou verde-esmeralda, **contribui para a atração de turistas, quer nacionais, quer estrangeiros** (p.437-438) [grifos nossos].

O texto supracitado reproduz o olhar problemático em relação às práticas rituais em análise. Utiliza termos depreciativos para o segmento religioso em questão, inclusive o de reduzi-las à folclore, afirmação na primeira linha no qual torna-se previsível o discurso implícito – ou nem tanto - que será revelado nas linhas seguintes. Ainda é possível verificar termos como “pagã”, “bárbaros” e “rústicas e infantis”, que colocam em dúvida os critérios utilizados para se referir

ao sagrado de matriz africana. Merece destaque na fala supracitada a tentativa comercial, para o turista supervalorizado, no qual o texto é claramente direcionado o “pitoresco espetáculo”.

É o olhar que perdura, que reproduz o olhar senhorial e continua a oprimir uma fé que resiste em pleno Estado laico, falho no cumprimento das leis que criam. A Festa das Águas é presença incômoda para muitos: naquele dia a religiosidade afro-brasileira, historicamente ligada às classes populares da sociedade, “invade” o “paraíso das águas” revelando o contraste que existe entre a simplicidade de tal segmento religioso com a “terra dos usineiros,” presença marcante nos “camarotes” dos bairros da Ponta Verde e da Pajuçara, ou seja, nas edificações luxuosas que entornam aquela espaço.

Assim, no contexto persecutório que sempre existiu em relação as práticas ligadas ao povo negro, acompanhei um dos conflitos mais recorrentes desta natureza: a tentativa de acabar com a Festa das Águas, seja diretamente, ou indiretamente, limitando seu espaço. Foi o que aconteceu em seu ápice no ano de 2012, mas que já havia acontecendo antes. Sobre tais ações, transcrevo, como um adendo sobre a Festa, no final desta seção, um relato de minha autoria elaborado na época complementado com informações posteriores.

É importante destacar, entretanto, que a Festa das Águas e a diversidade de manifestações culturais e religiosas continua acontecendo. Assim como ocorre no Xangô Rezado Alto a sociedade organizada ligada ao universo cultural afro-brasileiro, religioso ou não, segue com seus esforços para a manutenção destas ocasiões onde a cultura negra é exaltada. Obtém, inclusive, o apoio de outros segmentos religiosos como algumas representações neopentecostais e da Igreja Católica onde, em um dos espaços de luta disse: “deixem o mar para *lemanjá*”.

Fotografia 56: Divulgação da Festa das Águas.

Festa das Águas
Praia de Pajuçara
8 de dezembro
Praça Multieventos
14 horas

Dança Afro
CEPA Quilombo

Arê Yorubá
Núcleo de Cultura da Zona Sul

Maracatu Raízes da Tradição
Abassá de Angola de Oyá Igbalé

Afoxé Oju Omin Omorewá
Orquestra de Tambores de Alagoas
Coletivo AfroCaeté
Afro Mandela

Afoxé Ofaomin
Ilê Axé Ofaomin

INAÊ
Grupo União Espírita Santa Bárbara

FESTA DAS ÁGUAS
Praça Multieventos - Praia de Pajuçara - Maceió
8 de dezembro - DIA DE IEMANJÁ
A partir das 16h

Programação:
14h Roda Aberta de Capoeira (Luz Fêmeas de Capoeira de Alagoas)
14h30 Airê Ioruba (Núcleo de Cultura da Zona Sul)
15h Maracatu Raízes da Tradição (Abassá de Angola de Oyá Igbalé)
15h30 Afoxé Ofaomin (Ilê Axé Ofaomin)
16h Inaê (Grupo União Espírita Santa Bárbara-GUESB)
16h30 Afoxé Oju Omin Omorewá
17h Afoxé Odô Iyá
17h30 Coletivo AfroCaeté
18h Orquestra de Tambores de Alagoas

18h30 Momento Coletivo

festa das águas
8 DEZ praia de pajuçara

Homenagem a Grande senhora de todas as Iemanjás

Driza da protetora dos pajuçarinos mãe de todos e a todas as Iabás fêmeas

GINGA 10h
Roda Aberta de Capoeira com os Iorubas
Abadá Águia Negra Liberdade Muzenza Tradição

BATUQUE 10h
Airê Ioruba (Núcleo de Cultura da Zona Sul)
Maracatu Raízes da Tradição (Abassá de Angola de Oyá Igbalé)
Afoxé Oju Omin Omorewá
Orquestra de Tambores de Alagoas
Coletivo AfroCaeté (Coletivo AfroCaeté)

Maracatu Raízes da Tradição
A Corte de Iemanjá
Homenagem a Grande Senhora de todas as Iemanjás

Realização: Articulação pela Cultura Popular e Afro-Alagoana
Apoio: SECRETARIA DE MACEIÓ CULTURA

Roda de Coo...
Fagner Dubrow
Linete Matia
Rogério Dya
Sandro Santan
Zeza do Coc

Roda de Tambore...
Afoxé Odô Iy
Afoxé Oju Omin Omorew
Afoxé Povo de Ex
Afro Mandel
Ara funfun Omanger (Inaê/Guesb)
Civilização Negr
Coletivo AfroCaet
Maracatu Raízes da Tradiçã
Orquestra de Tambore

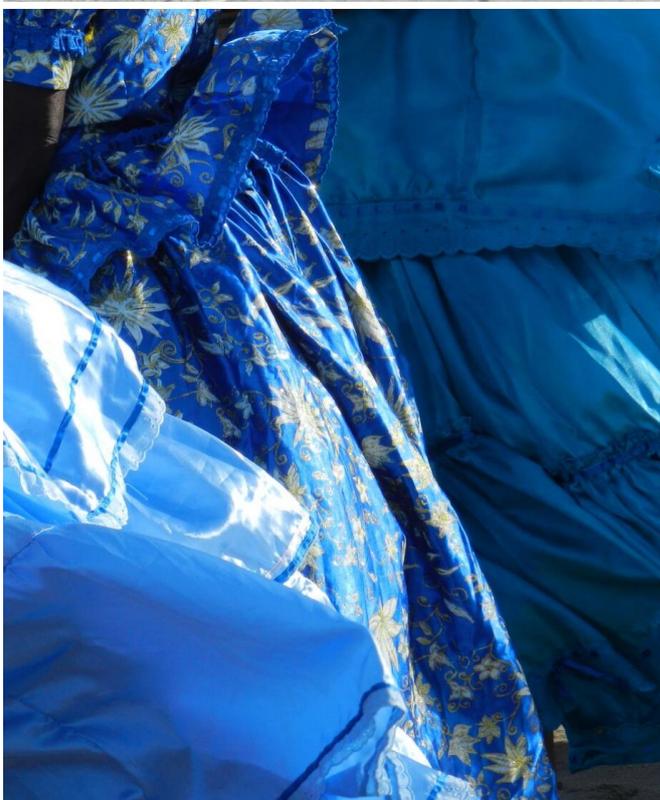
Fonte: Organização da Festa. Editado por Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 57: Rito – Festa das Águas – Orla Ponta Verde-Pajuçara.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 58: Estética – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 59: Rito – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 60: Rito - Xirê – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara.



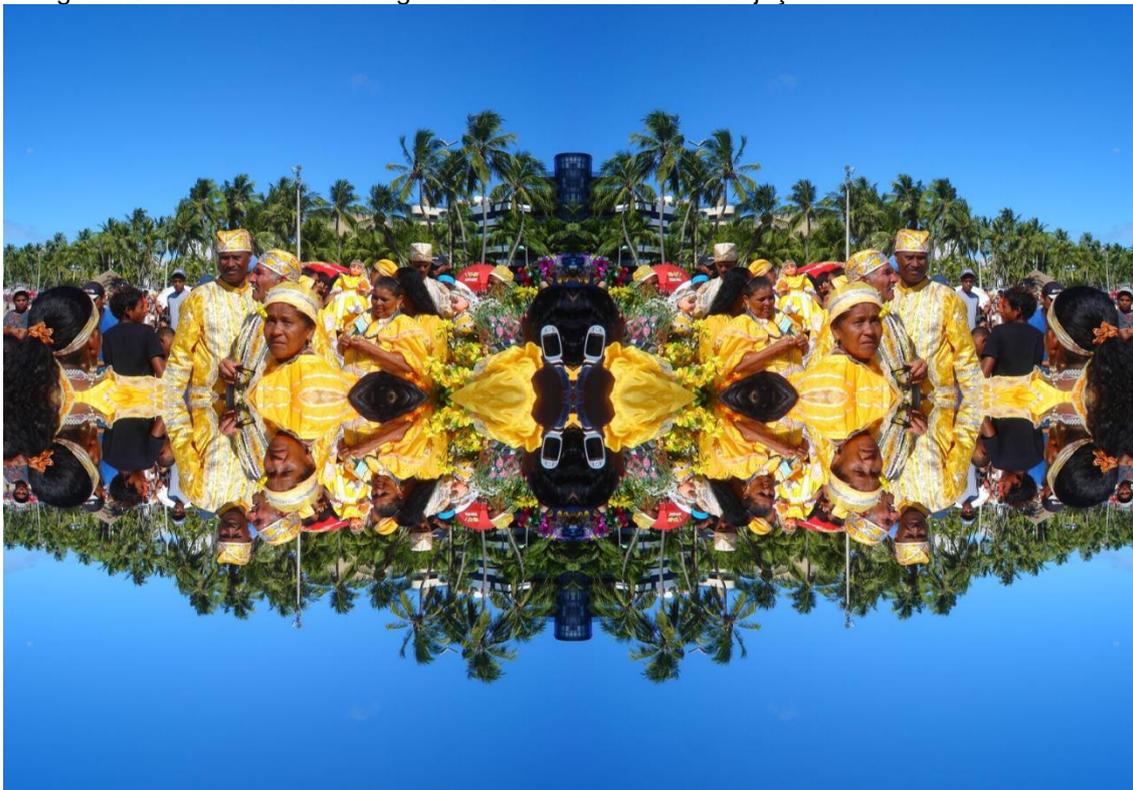
Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 61: Rito – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 62: Rito – Festa das Águas – Orla Ponta Verde – Pajuçara.



Fonte: Imagem maior: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2010. Outras imagens: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 63: Apresentação Cultural – Festa das Águas – Praça Multieventos.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 64: Rito – Entrega de Oferenda – Festa das Águas.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Fotografia 65: Apresentação Cultural – Iemanjá – Praça Multieventos.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

3.3.1 Adendo: disputas territoriais em torno da Festa das Águas

Poucas semanas antes das festividades do dia de Iemanjá em 2012, tradicionalmente comemorado no oitavo dia do mês de dezembro, os adeptos e simpatizantes da religiosidade de matriz-africana ouviram rumores sobre novas limitações por parte do poder público para a utilização do espaço público urbano e, inclusive, da futura proibição da festividade em questão.

No oito de dezembro de 2011, existiram restrições de horários e locais para a prática destas festas, contrariando o Estatuto da Igualdade Social, Lei nº12.288, de 20 de julho de 2010. Foi escrita uma carta aberta dos religiosos de matriz africana à sociedade alagoana, apoiada por instituições como a UFAL, UNEAL e OAB⁹⁰, no qual declaram que foram proibidos por meio da Prefeitura Municipal de Maceió de apropriarem-se do espaço público das orlas dos bairros de Jatiúca e Ponta Verde, ficando restringidos à um trecho da orla do bairro de Pajuçara, num exemplo declarado de segregação espacial da paisagem de Maceió.

Fica clara a ilegalidade do ato:

- a) O artigo 2. da mesma lei, página 9, em forma de livreto distribuído para a população por parte da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, afirma que **“É dever do Estado e da sociedade garantir a igualdade de oportunidades**⁹¹, reconhecendo a todo cidadão brasileiro, independentemente da etnia ou da cor da pele, o direito à participação na comunidade, especialmente nas atividades políticas, econômicas, empresariais, educacionais, culturais e esportivas, defendendo sua dignidade **e seus valores religiosos e culturais**” [grifo nosso]. Ora, se as outras representações religiosas podem utilizar do espaço público para suas celebrações, o governo deve garantir a “igualdade de oportunidades”;
- b) O artigo 19, página 19 da mesma lei, afirma que “[...] o poder público incentivará a celebração das personalidades e das datas comemorativas relacionadas à trajetória do samba **e de outras manifestações culturais**

⁹⁰ Universidade Federal de Alagoas, Universidade Estadual de Alagoas e Ordem dos Advogados do Brasil, respectivamente.

⁹¹ Todos os grifos são meus.

de matriz africana bem como sua comemoração nas instituições de ensino públicas e privadas” [grifo nosso]. As celebrações do sagrado afro-brasileiro apresentam-se como um dos maiores expoentes de sua cultura, devendo, diante do exposto, o Estado garantir sua livre expressão. A Lei de nº 7.384, de 12 de julho de 2012, mesmo ano das tentativas de censura em questão, foi instituído no calendário oficial do Estado o dia de resistência da religiosidade afro-brasileira, o dia de lemanjá;

- c) O capítulo III da mesma Lei é denominado *Do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos*, com objetivos claramente declarados. O Artigo 24, item II, na página 21, diz que “[...] o direito à liberdade de consciência e de crença e ao **livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana** compreende: II – a celebração de festividades e **cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões**” [grifo nosso]. Desta forma o horário e o local das práticas em questão, ainda que em espaço público, devem ocorrer de acordo com os preceitos destas religiões, sendo obrigação do poder público atuar em parceria com esta representatividade.

Tais rumores causaram a revolta por parte da comunidade afro-brasileira de Maceió, composta não apenas por praticantes desta religião, mas também por simpatizantes e militantes do movimento negro, ganhando apoio popular daqueles que defendem o livre exercício das crenças pessoais e lutam pelo cumprimento da lei e dos direitos dos indivíduos.

No dia 29 de novembro de 2012 a imprensa⁹² começava a divulgar notícias quanto à proibição das festividades do dia de lemanjá na orla marítima de Pajuçara por parte da Prefeitura Municipal, que estaria inclusive apoiando evento de outro segmento religioso num dos locais geralmente utilizados pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, a Praça Multieventos.

As redes sociais e as comunidades envolvidas movimentaram-se rapidamente e marcaram para o dia 03 de dezembro de 2012 uma manifestação no Fórum situado no bairro do Barro Duro, em Maceió, para garantir os direitos quanto a Festa das Águas.

⁹² “Prefeitura de Maceió proibirá, de novo, manifestações de cultos afros nas praias no próximo dia 08 de dezembro, dia de lemanjá” Disponível em: <http://www.balaiodefatos.com/2012/11/prefeitura-de-maceio-proibira-de-novo.html>. Acesso em: 29 nov. 2012.

Pela manhã, os adeptos da religiosidade de matriz africana e militantes engajados na causa concentravam-se na calçada do Fórum. Ali mesmo, próximo à movimentação dos carros, foram dados os primeiros informes e distribuídos o estatuto da igualdade racial, além de panfletos declarando a legitimização do dia de Iemanjá que estampavam também a imagem de um nome da política alagoana que se aproveitou da ocasião para fazer propaganda política.

Fotografia 66: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2012.

Algum tempo depois, segue-se em cortejo silencioso em direção ao interior do Fórum, adentrando-o e posteriormente, subindo suas rampas, atraindo a atenção das pessoas que ali se encontravam. No último andar, sacerdotes, representantes de federações, adeptos, e os demais que participavam da manifestação ouviram atentamente os discursos manifestos além de zueiras do Candomblé, pontos de Umbanda, e expressões reivindicativas.

Fotografia 67: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2012.

Fotografia 68: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2012.

Fotografia 69: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2019.

Xangô, o Orixá da Justiça foi saudado constantemente, sendo pedido sua intervenção: “*Kawô Kabiecile meu Pai! Kawô Xangô!*”, que em Iorubá significa “*Permita-nos olhar para Vossa Alteza Real*”.

Fotografia 70: Disputa Territorial: Ato no Fórum do Barro Duro.



Fonte: Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca, 2012.

Com a cobertura da imprensa, o noticiário local apresentou uma matéria no mesmo dia, no programa AL TV 2ª Edição da TV Gazeta, filiada à TV Globo, transcrita a seguir:

Apresentadora: Uma manifestação hoje chamou a atenção de quem foi ao Fórum do Barro Duro em Maceió. Integrantes de religiões afro dizem que foram impedidos pela prefeitura de fazerem homenagens no sábado dia de Iemanjá, na orla da capital.

Repórter: os representantes de religiões de matrizes africanas se reuniram na entrada do Fórum do barro duro para assegurar o direito à manifestação religiosa no sábado.

Mãe Miriam (Vice-Presidente da Federação dos Cultos Afros/AL): há muitos e muitos anos e agora querer ter um entendimento desse? Querer nos proibir? Onde é que está as Leis? Que nos dá o direito de nós cultuar a nossa religião publicamente?

Repórter: o presidente da comissão de defesa dos direitos das minorias da OAB apoiou a manifestação.

Alberto Jorge (Presidente da Comissão de Defesa das Minorias/OAB): qualquer impedimento à manifestação cultural à manifestação religiosa é contrária à constituição federal.

Repórter: os religiosos disseram não terem sido avisados da última reunião entre prefeitura e ministério público para definir como seria a autorização para a festa na orla. No fórum, eles percorreram todos os andares e fizeram orações. A movimentação chamou a atenção de quem estava no local (2012).

A manifestação, além dos objetivos citados anteriormente, serviu para reforçar os laços legais e a união das diferentes práticas da religiosidade afro-brasileira em função de um ideal comum. A adesão de um número considerável de manifestantes, bem como o sucesso da articulação entre os participantes na

condução do protesto mostraram a rápida capacidade de mobilização por parte dessa parcela da sociedade e, mais do que tudo, que todos estão atentos.

Por garantia, as representações de direito das religiões afro-brasileiras conseguiram uma liminar na justiça garantindo a legalidade de seu festejo. Não se sabe notícia de movimentação semelhante contra proibições a serem aplicadas na Festa das Águas. Tal situação apresenta-se, sobretudo, como mais uma expressão de segregação espacial, com o agravante da natureza pública do lugar.

Em 2016 outras tentativas foram feitas para tentar acabar com a Festa das Águas, ações não mais provenientes do poder público, mas de representações religiosas neopentecostais. Eles tentavam antecipar o dia da bíblia, 14 de dezembro, para o dia 08 de dezembro na Praça Multieventos, ou seja, no mesmo dia e local do evento religioso afro-alagoano. O Evento seria composto por cortejo pela orla Ponta Verde-Pajuçara e show gospel.

Entre o povo-de-santo, como é conhecido a comunidade religiosa de matriz africana, ouvia-se boatos sobre uma tentativa organizada, apoiada pelo poder público ainda que indiretamente, para “limpar” a influência de Satanás presente nas práticas rituais das religiões afro-brasileiras concernentes ao dia de Iemanjá.

Independente da veracidade destas informações, a luta pelo espaço da Festa ocorreu através de mediação do Ministério Público. Mais uma vez os religiosos de matriz africana e simpatizantes da causa retornaram ao Fórum do Barro Duro para acompanhar o processo. O Ministério Público expediu liminar concedendo a permissão para a ocorrência da Festa das Águas. No dia da festa foi organizada uma barraca composta por voluntários formados em direito para prestar assistência jurídica para o povo de santo. Voluntários acompanhavam os agrupamentos religiosos para garantir que eles realizassem suas práticas. Aproveitando a ocasião, religiosos recolhiam assinaturas para solicitar, perante ao IPHAN, o “tombamento da festa”. Na ocasião pude lembrar aos envolvidos no abaixo-assinado que o termo correto para esta demanda seria registro, e não tombamento, no que se refere à ação de salvaguarda da festa como patrimônio imaterial.

Diante do ocorrido, ficou claro, para mim, que se trata de uma disputa de território onde a trincheira está bem demarcada por uma configuração de poder:

a religião, com seus respectivos códigos simbólicos, *ethos* e visão de mundo. Trata-se de exemplo claro que, no que se refere as dinâmicas sócio-espaciais de apropriação da cidade as negociações e conflitos são iminentes.

Arquitetura, Cidade e Rito:
agenciamentos do sagrado
afro-alagoano em maceió-AL



4 ARQUITETURA, CIDADE E RITO: -INTRA E -EXTRA AGENCIAMENTOS DO SAGRADO AFRO-ALAGOANO EM MACEIÓ-AL

Nas seções anteriores desta dissertação construí relatos de observação referentes às relações dialógicas espaço-sagrado no contexto religioso do Candomblé de *Ketu* na cidade de Maceió. Inicialmente tais espacializações foram verificadas no local onde estão condensadas e consolidadas: o terreiro, especificamente, o *Ilê Iyá Mí Ipondá Axé Igboalamo*. Em seguida, propus a ampliação desta observação em momentos específicos na cidade de Maceió onde tais relações passam do âmbito intracomunitário do terreiro em direção ao intercomunitário, que articula, em seu espaço público, o conjunto das dinâmicas sócio-espaciais agenciadas através das diversas representações religiosas afro-brasileiras presentes nas três celebrações urbanas acompanhadas: a Lavagem do Bonfim, o Xangô Rezado Alto e a Festa das Águas.

Nesses dois movimentos anteriores, abordados nesta seção como duas formas de agenciamentos, indaguei como o Candomblé se espacializa em termos de sua configuração arquitetônica e privada e como este sagrado dialoga com a cidade, recorrendo aos contextos nos quais os adeptos desta religião em atuação coletiva - inclusive com adeptos de outras manifestações religiosas - se apropriam de determinados espaços públicos de Maceió, estabelecendo vínculos espaciais qualitativamente diferentes daqueles que não comungam dos mesmos códigos simbólicos.

É interessante observar que o termo agenciamento aparece de forma recorrente em vários campos do conhecimento como a sociologia, a antropologia, a filosofia e a arquitetura, o que já sugere sua amplitude. Recorro a este termo para discutir algumas das questões que surgiram nas experiências de campo relatadas nas seções anteriores: como tratar do espaço habitado pelo sagrado? Ele é um outro espaço? Uma transfiguração? Um espaço simbólico inscrito num espaço material? Ele é um agenciamento territorial? Longe da pretensão de esgotar esta discussão nesta pesquisa, são questões perseguidas em seu fechamento.

Cabe destacar que as apropriações apresentadas nas seções anteriores emergiram das múltiplas ações, com diferentes sujeitos, níveis de interações, intensidades, frequências, natureza, lugares e outras questões espaço-temporais. Desse modo, ainda que esta pesquisa aborde algumas de suas

manifestações (o terreiro e as celebrações urbanas) sob o espectro da generalidade, as fronteiras entre o “dentro” e o “fora” mostraram-se fluidas, considerando inclusive que cada “*polo*” tem suas respectivas diferenças e nuances internas, a exemplo do Candomblé de *Ketu* que, se por um lado estão bem demarcadas dentro do terreiro tais demarcações revelaram-se menos intensas diante das celebrações urbanas acompanhadas. Nesse sentido, “dentro” e “fora” podem ser discutidos de diversas formas, como por exemplo: enquanto grupo social, considerando seus paradoxos (adeptos/não adeptos do Candomblé); enquanto espacialidade (dentro/fora do terreiro; dentro/fora da cidade); enquanto acontecimento ritual (dentro/fora do rito; o rito no terreiro/o rito na cidade); enquanto religião de matriz africana (dentro/fora do Candomblé), entre outros. Emerge destas questões, então, a importância do “entre” enquanto elemento articulador e interacional.

Tais constatações me trouxeram alguns rebatimentos. Em minhas pesquisas anteriores, principalmente em meu Trabalho Final de Graduação, a polarização sagrado-profano estava profundamente demarcada. Naquele momento, de modo rudimentar, identifiquei uma ligação maior do Candomblé com a natureza naturante, ao contrário por exemplo, da Umbanda que, apesar de abordar esta natureza de maneira qualitativamente semelhante ao Candomblé, estabeleceu ressignificações espaciais que dialogam preponderantemente com o edificado. Entretanto, através dos deslocamentos epistemológicos aqui realizados e com o retorno para o campo em contexto imersivo, constatei que a cidade é permeada por diversos códigos simbólicos que estão em constante interação. O simbólico urbano também permeia estas práticas no terreiro e, principalmente, nas três festividades acompanhadas, onde a escolha dos lugares de atuação é efetivada tanto pela simbologia desses espaços para a religião quanto para a cidade. Dessa forma, o espaço é sempre concreto e simbólico. A própria ideia de cidade é um símbolo.

A partir destas constatações e deslocamentos utilizo o termo agenciamento para designar as diferentes ações que ocorrem, simultaneamente, no espaço pois ainda que estas apresentem diferentes instâncias e intensidades, tais ações coexistem em interações e rebatimentos recíprocos. Em campo, nos movimentos acompanhados, os agenciamentos verificados em torno da religião manifestaram-se enquanto dinâmicas onde sagrado e profano não ocorrem

separada ou polarizadamente (ora profanas, ora sagradas), mas ao contrário, estão sempre em interação. É por isso que é possível, na análise espacial, compreender as relações espaço-sagrado como dialógicas, ou ainda, como um dobramento. No contexto do Candomblé tais agenciamentos se configuram em torno do território religioso, do espaço demarcado, conformado e apropriado por um *ethos* e visão de mundo específicos, no caso, o da cosmologia nagô-iorubá, que tem o poder de explicar e mediar as diferentes instâncias espaço-temporais e ontológicas dos sujeitos que compartilham desta cosmovisão, agindo diretamente na produção de suas subjetividades e permeando, assim, suas vivências.

Trata-se, portanto, de agenciamentos espaciais mediados pelo sagrado dos quais, dentre as diversas dinâmicas sócio-espaciais possíveis na cidade, construo o entendimento de uma dobra ritual, que não é um outro espaço nem sua transfiguração, mas o dobramento do mesmo espaço no contexto religioso onde, em dupla marcação, “*dentro*” e “*fora*” estão articulados por um “*entre*” interacional. Dobra-se, mas não se rompe. Assim, a religião marca a vida cotidiana e a vida cotidiana marca a religião.

Através das experiências realizadas nas seções anteriores pude observar uma diferenciação cultural na cidade, compreendendo-a, como Zeny Rosendhal (2013, p.161), “enquanto portadora de dimensão cultural” na qual “[...]privilegia-se a religião, entendida como uma importante manifestação cultural e, portanto, dotada de uma necessidade de espacialidade” (2013, p.161). Nesse sentido, os diversos Orixás cultuados no Candomblé, ao mesmo tempo em que estão identificados com a natureza naturante, também possuem ligações com lugares marcadamente urbanos como as praças, as encruzilhadas, as escolas, as grandes vias, os viadutos, os bancos, os centros comerciais, entre outros. É possível que estes processos de ressignificação espacial encontrem fundamentação no contexto original de sua sistematização religiosa, a saber, no momento histórico brasileiro onde as dinâmicas dos processos de urbanização ganhavam amplitude, discussão presente já em Bastide (1989) e posteriormente em Ortiz (1999) e Vagner Gonçalves da Silva (1995; 2000; 2005; 2008), para citar alguns exemplos.

As informações colhidas e apresentadas nas seções anteriores, e a presente discussão em torno das relações dialógicas, são melhores elucidadas

neste âmbito através de um retorno estratégico à história, fundamental para o entendimento de sua espacialização proposta nesta seção enquanto *-intra* e *-extra* agenciamentos. Observa-se o papel fundamental do espaço urbano brasileiro, principalmente na Bahia, na consolidação do Candomblé enquanto religião. Naquele contexto, ainda que existissem práticas espirituais de origem africana com a presença dos negros escravizados em áreas rurais, é na cidade que esta religião toma forma enquanto prática organizada. Este processo não pode ser compreendido sem antes retornarmos ao contexto da diáspora africana:

No casos da diáspora forçada da população africana no Brasil temos uma situação singular na qual diversos grupos humanos foram deslocados de suas sociedades e instituições religiosas e que, no entanto, trasladaram para o novo espaço social uma pluralidade de culturas (valores e práticas, nos meus termos; civilizações ou superestruturas, nos termos de Bastide; representações coletivas, nos termos de Durkheim). Isto é, na forma de memória e de experiência individualizada, os escravos levaram 'fragmentos de cultura', porém desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressão. [...]podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa "afro-brasileira", o que hoje chamamos povo-de-santo, é resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos culturais (PARÉS, 2007, p.109).

De acordo com Parés (2007) a conformação religiosa do Candomblé enquanto reinstitucionalização dos valores e práticas religiosas dos africanos no Brasil corresponde a reunião destes "fragmentos de cultura" somados aos processos de reconfiguração e ressignificação de múltiplas origens, inclusive da África Central, além de elementos não africanos e da criação de outros elementos, todos atrelados ao novo contexto social. Tal processo teria ocorrido historicamente de maneira paulatina: inicialmente de forma individual e independente; de caráter familiar num segundo momento e, por fim, assumindo um caráter extrafamiliar:

De um estágio inicial, em que 'fragmentos de cultura religiosa' foram retomados e postos em prática por pessoas carismáticas que atuavam de uma forma relativamente individual e independente (em interações pessoais, visando principalmente a fins de cura e adivinhação), passou-se pela formação das primeiras congregações religiosas de caráter familiar ou doméstico, geralmente dedicadas ao culto de uma só divindade, até se chegar à formação de congregações extra-familiares, socialmente ainda mais complexas nas suas estruturas hierárquicas e práticas rituais, que com o tempo chegaram a funcionar com certa estabilidade em espaços próprios, com um calendário litúrgico recorrente e dedicadas ao culto de uma pluralidade de divindades, 'assentadas' e altares ou espaços sagrados individualizados (2007, p.118).

Diante do exposto, ainda em Parés (2007) e de outras questões sócio-espaciais importantes presentes em sua obra intitulada *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia* (2007) o autor contribui, ao investigar o papel da nação Jeje, para a desconstrução de teorias cristalizadas nos estudos afro-brasileiros como, por exemplo, o pioneirismo da nação Ketu. O autor ajuda, também, a compreender os fatores sociais relacionados ao povo negro no espaço brasileiro que possibilitaram aquela origem. Nesse sentido, Parés (2007) compreende tal conformação religiosa enquanto reconstrução, reinvenção ou reinstitucionalização das religiões africanas no Brasil

[...]não só como uma forma coletiva de resistência cultural (assistemática na maioria dos casos e consciente em certos indivíduos ou círculos relativamente restritos), mas, em primeira instância, como uma necessidade para enfrentar o infortúnio ou os 'tempos de experiência difícil', dos quais a escravidão é sem dúvida um dos casos mais extremos (p.109-110).

Mas não só isso. Parés (2007) acrescenta outros fatores que também devem ser considerados, tais como “[...]a dinâmica de contraste entre os interesses e valores da ‘classe’ subalterna dos negros os da camada senhorial (p.127)”, onde o Candomblé emerge, no confronto com a cultura Ibérica e com o catolicismo hegemônico, como uma “[...]instituição religiosa ‘periférica’ e socialmente marginal com um discurso cultural paralelo e por vezes contra-hegemônico” (p.127) e principalmente “[...]como um resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria *dinâmica interna* (p.127), observando o povo negro enquanto sujeito de sua própria história e, no contexto da opressão, de suas próprias estratégias não apenas reativas, mas da manutenção possível de fragmentos de sua cultura.

É nesse contexto que, na conformação do Candomblé e do espaço brasileiro, os papéis principalmente dos negros libertos, com maior autonomia de circulação e financeira, mas também dos escravizados, com maiores restrições, foram fundamentais. Parés (2007) observa nos anos 1830 a existência de “[...]várias congregações religiosas bem organizadas, com uma certa estabilidade, com numerosos participantes e com a capacidade para reagir contra a repressão (2007, p.131)”. Desse modo, com a diminuição da importância das irmandades católicas, que marcavam a presença do povo negro

no centro urbano, na segunda metade do século XIX os Candomblés passam a ter importante papel sócio-espacial:

Com a decrescente importância das irmandades católicas na segunda metade do século XIX (que no passado tinham marcado a presença negra no centro urbano), os candomblés passam a construir um dos meios mais importantes de agregação social, identidade e resistência cultural da população negro-mestiça. Nesse panorama, a ocupação dos espaços físicos da cidade, especialmente a proliferação de candomblés no centro urbano, é um fenômeno significativo (PARÉS, 2007, p.138).

Entretanto foi por volta dos anos 1850-1860 que, de acordo com Parés (2007) teria ocorrido a proliferação generalizada de candomblés no centro urbano, embora tenha sido nas freguesias semirurais que as casas de culto tenham se desenvolvido com maior complexidade:

Voltando à análise da distribuição geográfica dos candomblés, cabe notar que a maioria dos 'candomblés' do centro urbano eram congregações de caráter doméstico, localizadas em espaços pequenos, no interior de casas, lojas, armazéns ou cafurnas, sem espaço de mato. [...]Segundo a distinção estabelecida neste estudo entre 'candomblés' e 'indivíduos', observa-se que no centro urbano predominavam os 'indivíduos', em oposição à periferia, onde eram mais numerosos os candomblés. [...]Isso indica que, além da importante presença de especialistas religiosos no centro urbano, foi nas roças das freguesias semi-rurais que as congregações religiosas conseguiram desenvolver maior complexidade organizacional (2007, p.140-141).

Antonio Risério (2012) parece concordar com esta tese - ampliando-a inclusive no que se refere à configuração arquitetônica - ao observar na toponímia geralmente utilizadas pelos Candomblés como “*terreiro*” e “*roça*” uma equivalência semântica que remete ao rural, ao semirural, ou ainda ao subúrbio e a periferia, nos moldes de como eram compreendidos antigamente:

“Terreiro” pode significar, também, a praça de um povoado, cidade ou vila, como no caso do Terreiro de Jesus, em Salvador. Mas a palavra – *terrarius, terrarium* – implica terra: a área de terra batida fronteira a casas populares ou a casas de fazenda. ‘Roça’, por sua vez, é designação de área de mato ou plantação, de pequena propriedade situada além ou na fronteira dos limites de uma cidade. Que a comunidade candomblezeira tenha recebido os nomes de ‘terreiro’ e ‘roça’ é compreensível. O primeiro terreiro jeje-nagô surgiu em pleno circuito citadino. Mas a expansão desses centros de culto se deu em direção aos limites do centro urbano, em Salvador. [...] Se calundus ou cultos exclusivos desse ou daquele deus africano podiam acontecer em áreas centrais da cidade e o terreiro da Barroquinha surgiu quase dentro da mancha matriz de Salvador, o fato é que as organizações comunitárias religiosas, sintetizando espaços e deuses da África Negra, deslocaram-se para a franja urbana. Precisavam de lugares maiores. E esses terrenos mais amplos não só se achavam mais facilmente na periferia da urbe, como, aí, eram mais baratos. Nesses lugares, construíam-se os templos. Eram territórios africanizados em plano simbólico, mas, arquitetonicamente, luso-brasileiros. Havia as casas, o chão de terra batida, o barracão, as plantas cultivadas, as árvores do culto. Terreiro e roça (2012, p.169-160).

Estas dinâmicas do processo de urbanização brasileira no contexto específico da conformação do Candomblé enquanto religião ajudam a compreender melhor, também, a íntima ligação que este agrupamento religioso tem com as camadas periféricas da sociedade - questão verificada na seção anterior no contexto de Maceió - seja no âmbito de sua configuração sacro-espacial, que demanda por espaços com maiores dimensões que, quando possíveis, são encontrados na periferia; ou nas questões sociais em torno da desigualdade sofrida pelo povo negro no acesso ao espaço público, compreendido aqui no mais amplo espectro de suas instâncias.

Tais questões ainda surtem efeito, sob forma de tensões e conflitos, nas relações dialógicas por mim identificadas nas seções anteriores. Uma questão fundamental percebida por mim tanto na teoria dos estudos afro-brasileiros, na qual eu incluo as referências bibliográficas de cunho doutrinário e litúrgico, como na empiria, no momento das observações-participantes realizadas em minhas pesquisas de campo é a abordagem qualitativamente diferente que as religiões de matriz africana, resguardadas suas especificidades⁹³, fazem dos espaços públicos. Essa diferença na relação religião-cidade aqui em discussão, pode ser compreendida naquilo que Geertz (1989) entende como dimensão cultural da

⁹³Suas respectivas cosmovisões, ou ainda - por tratarem-se de religiões onde os agrupamentos religiosos (terreiros, centros espíritas, casas de culto, entre outros) são autônomos e não dispõem de livros sagrados e/ou de um poder central para mediar ou impor uma visão hegemônica – das várias interpretações destas cosmologias,

análise religiosa, onde sua ação simbólica sintetiza o *ethos* e a visão de mundo de um povo, considerando cultura como

[...]um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação a vida (1989, p.103).

É importante, entretanto, enfatizar e ao mesmo tempo ponderar, neste ponto, que as afirmações enfáticas aqui realizadas em relação ao sistema de ações envolvendo religião-homem e religioso-cidade tomam o parâmetro da idealização de uma experiência religiosa do mundo. É provável que existam, em tais dinâmicas interacionais, entremeios e nuances que ressignifiquem esta polarização. Nesse sentido, destaca-se a atuação dos símbolos religiosos enquanto formulação de uma “[...]congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (GEERTZ, 1989, p.104) e o conceito de religião como

(1) Um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de faturalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989,p.104-105).

Dessa forma, complementando esta conceituação com Michel de Meslin (2014), observa-se no âmbito religioso um *modelo de mundo* e um *modelo do mundo*, que pretendem explicar, subsidiados em sua respectiva cosmologia, o homem e o lugar que ele ocupa, através da fundação de uma alteridade com o absoluto transcendente. Como já demarcada, a construção desta alteridade que me interessa para esta pesquisa deu-se através dos códigos simbólicos do Candomblé de *Ketu*. No entanto, embora as comunidades religiosas comunguem de certas similaridades gerais no que tange a elementos doutrinários e litúrgicos no argumento da tradicionalidade que compõe esta variante do Candomblé, sabemos que essa tradição é continuamente construída e, portanto, modificada, o que pode variar, de acordo com o conjunto de códigos delimitados por cada casa de culto, a experiência da cidade.

É diante destas questões que observei nos religiosos, enquanto sujeitos das relações dialógicas cidade-sagrado, abordagens qualitativamente diferentes daquelas referentes aos outros sujeitos que não compartilham dos mesmos

códigos simbólicos, na medida em que suas divindades demarcam espacialidades específicas que demandam interações constantes para a reatualização de seus mitos e, por consequência, para a manutenção da fé. O rastro que me instiga discutir, a partir do espaço, esta diferenciação está inicialmente em Rudolf Otto (2007) que chamou de *experiência numinosa* a categoria específica de interpretação e valoração do mundo que, devido seu caráter inefável, só pode ser especulado a partir de determinados e intensos momentos da psique humana diante do *mysterium tremendum* e do *sentimento de criatura*:

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparo-me com *sentimento de criatura* – o sentimento de criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está em cima de cada criatura⁹⁴ (p.41).

No Candomblé esta experiência é possível em diversas ocasiões e sob diversas formas. As corporalidades específicas que demandam determinados espaços na configuração arquitetônica do terreiro, como visto na seção anterior e a inscrição/gestação de uma divindade nos domínios do corpo do iniciado são alguns exemplos. Me interessa, para esta seção final, àquelas em que o sagrado se espacializa em elementos da paisagem, condensando sua força espiritual, seu Axé. Mircea Eliade (2012, p.17) dá o nome de *hierofania* aos processos, como estes, no qual o sagrado de irrompe:

A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo sagrado se nos revela*.

O conceito de *hierofania* em Mircea Eliade revela as irrupções materiais e imateriais do sagrado (em objetos, no corpo, na formação da personalidade, nas dinâmicas sociais, entre outros) e posiciona-se de forma diametralmente

⁹⁴Dada a inefabilidade desta experiência, Rudolph Otto parece projetar em sua escrita aspectos de suas experiências pessoais na fé cristã perseguindo, evidentemente, um caráter generalizante que estaria presente em todas as religiões, embora manifestadas em diferentes formas. No contexto das religiões de matriz africana tratadas neste trabalho é provável que esta sensação de nulidade seja menos intensa. O indivíduo, nestas religiões, contempla o mistério e são arrebatados por ele, estabelecendo posição qualitativamente diferente quanto a sua “nulidade”. Deus e suas emanações não estão longe, mas presentificados, inclusive espacialmente, seja no espaço geográfico (a partir dos vínculos espaciais) ou no corpo de seus filhos de santo.

oposta aos conceitos recorrentemente empregados pelos pensadores modernos para as práticas do sagrado afro-brasileiro, tais como animismo e fetichismo:

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de um culto da *árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque 'revelam' algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado*.

[...]manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa*, e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra *sagrada* nem por isso é menos uma *pedra*; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (2012, p.17-18).

Michel de Meslin (2014) faz um complemento interessante – ou uma objeção - à construção do conceito de hierofania em Mircea Eliade. Afirma que o sagrado, neste autor, compõe uma estrutura essencial da consciência, revelando natureza arquetípica que, ao manifestar-se, se limita através da inscrição da história. Meslin, por sua vez, submete o sagrado à história:

Com efeito, quando dizemos que o sagrado está sujeito à história, queremos dizer que ele constitui não uma entidade que se encarnaria, mas um organismo que vive da própria vida dos homens que o delimitam em função dos valores aos quais eles estão ligados e de sua concepção do divino (2014, p.107).

Ao abordar as relações cidade-sagrado observo pontos de articulação entre os dois autores supracitados posto que, independente da natureza do sagrado, seja em construções arquetípicas ou em construções humanas no transcorrer da história, o sagrado manifesta-se, espacializa-se e é experienciado pelo homem religioso e até mesmo, em alguns momentos, pelo homem não religioso, ainda que sob forma de estranhamento, curiosidade, encantamento. Tais experiências configuram aquilo que chamo de dobra ritual, que será abordada adiante. Logo, o conceito de *hierofania* em Eliade, nesta proposta de análise espacial serve para designar, como visto anteriormente, a condição do sagrado manifestado e espacializado de maneiras diversas através da cosmovisão em estudo.

Nesta manifestação do sagrado afro-brasileiro os elementos que compõem o espaço geográfico, retomando neste ponto a epistemologia do espaço em Milton Santos (2017; 2014; 2013), revelam *hierofanias*. Ao observar as características dos Orixás no Candomblé é possível verificar suas espacializações no âmbito de seus objetos e ações, de sua materialidade e de sua imaterialidade. Neste primeiro, observa-se a materialização do espaço, dadas suas feições naturais, onde o sagrado irrompe com mais intensidade; ou edificadas, através da intervenção do indivíduo na construção de paisagens e da manipulação de matérias-primas primordiais, revelando inclusive determinados lugares que atuam como intermediários entre o homem religioso e as divindades, como será visto mais à frente. Já no que concerne às ações, são verificadas dinâmicas sócio-espaciais de sacralização a exemplo da descendência divina dos indivíduos, que revelam suas particularidades disseminando papéis sociais diferentes, além do entrelace entre os planos materiais e espirituais, *Òrun-Àiyé*, em dupla captura.

Tais exemplos permitem afirmar que as relações dialógicas entre espaço e sagrado observam interações mútuas. Na perspectiva *espaço-sagrado*, revela-se, dentre as várias dinâmicas do espaço habitado, uma dinâmica sócio-espacial pautada no aspecto religioso da cultura. Em outra perspectiva, *sagrado-espaço*, são reveladas apropriações doutrinárias e litúrgicas enquanto espacializações do sagrado, estruturadas em religião a partir do arcabouço mítico, que se expressa através de códigos em linguagem simbólica. Em ambos os casos, como em toda ação, há implicações políticas. Posso citar como exemplo, proveniente da empiria, um dos altares do barracão – espaço onde a instância da sociabilidade é intensificada - do *Axé Igboalamo* que apresenta a bandeira do político Fernando Haddad, do Partido dos Trabalhadores, uma clara manifestação onde a vida cotidiana interfere no religioso e vice-versa.

Nesses agenciamentos, o mito é verdadeiro⁹⁵ e está vivo. Dado como uma realidade cultural complexa⁹⁶, o mito proporciona, na comunidade religiosa

⁹⁵“Há mais de meio século os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo. [...] eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma ‘história verdadeira’ e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo (ELIADE, 1972, p.6)”.

⁹⁶ELIADE, 1972, p.9.

em estudo e através de sua narrativa, a presentificação de histórias que ocorreram nos tempos primordiais, *in illo tempore*, o tempo forte, ancestral, dos acontecimentos originais. No contexto desta pesquisa, é através da cosmologia do Candomblé de *Ketu* que o mito é vivenciado, entrelaçando temporalidades e inscrevendo-se qualitativamente nos espaços:

O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, as pressões e os imperativos de ordem social, e mesmo as exigências práticas. Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (ELIADE, 1972, p.19).

Ainda sobre o papel do mito nas religiões, Campbell e Moyers (1990) revelam quatro funções: 1) *mística*, proveniente da experiência numinosa do indivíduo; 2) *cosmológica*, enquanto compreensão do universo; 3) *sociológica*, validada pela ordem social em sua natureza diversa; 4) *pedagógica*, ressaltando sua importância exemplar para o indivíduo. Coadunam com a afirmação de Clifford Geertz (1989) na qual os símbolos religiosos, para além da capacidade de compreender o universo, amparam os sentimentos e emoções do homem para que este possa suportar a vida.

Nesse contexto, as dinâmicas sócio-espaciais do Candomblé abarcam as quatro funções supracitadas: as inscrições espaciais (corpo, natureza, edificado) do mistério/sagrado são agências, mediações e processos ontológicos indispensáveis para a fundamentação de sua cosmologia e cosmogonia e na construção de papéis sociais repassados para a comunidade através da religião. Reforça-se, então, o mito enquanto discurso, narrativa e transmissão destes códigos onde o símbolo atua enquanto linguagem. Através de sua presentificação e vivência, onde paisagens, sons, objetos, expressões corporais, fenômenos da natureza, entre outros, são condensados em linguagem simbólica, entrelaçando os aspectos interacionais sagrado-profano. O processo de “fazer o santo” e a incorporação dos Orixás (divinos) nos indivíduos (profanos), por exemplo, ilustram bem essa questão. Ressalto, entretanto, que

nas celebrações dos terreiros ocorre a anunciação do mito e, em reverência, sua comunhão. Desse modo, o símbolo não está mais atuando enquanto representação, mas como experiência, onde o mito é (re)atualizado e proporciona as (re)configurações e (res)significações espaço-temporais.

A inscrição do sagrado afro-brasileiro na cidade, que tratei até aqui, provoca uma torção no espaço compreendido apressadamente como cidade concreta, revelando em uma de suas inúmeras manifestações outros planos de coexistência entre mundos, paisagens sagradas, espaços comunicantes. Estabelecem, dessa forma, fendas, roturas, fissuras e interpolações através de intrincadas associações que entrelaçam a natureza das divindades com os aspectos que compõem e extrapolam a morfologia da cidade, que é apropriada e ressignificada. Tais agências desencadearão vínculos espaciais, “*espaços louvados*” no sentido construído por Gaston Bachelard (1988), onde, através do ritual, se estabelece, reciprocamente, a manutenção do mito na ressignificação do cotidiano.

Nesses processos o terreiro apresentou papel fundamental ao apresentar movimentos condensados e expansivos no território do sagrado. Ao condensar, o terreiro espacializa este sagrado em sua configuração arquitetônica, territorializando-o: sua força vital (*Axé*) é assentada, manipulada e, simultaneamente, em outro movimento, se expande, tangenciando e ampliando o espaço do terreiro para além das delimitações materiais de seu lote, apropriando-se da cidade e dissolvendo-se no conjunto das outras manifestações do sagrado de matriz africana. É no contexto desta expansão que foram abordadas as celebrações urbanas apresentadas.

Diante da importância da subjetividade nestes processos de espacialização do sagrado é possível constatar a hipótese anteriormente apresentada de uma dobra ritual diante das diversas dobras que a cidade e seus sujeitos nos oferecem. Considero importante enfatizar, neste ponto, que os ritos e ritualidades que ocorrem sem cessar no contexto citadino constituem, como afirma Terrin (2004) parte significativa de nossa vida, inscritas ou não no contexto religioso e conforma, em interpretação microssociológica, o valor de uma ritualidade cotidiana baseada nas relações interpessoais. Desta forma,

verifica-se em Deleuze (2005), especificamente em sua obra sobre *Foucault*⁹⁷, as dobras que se manifestam das intensidades e afetos recíprocos entre *Eu-Outro* e ainda do *dentro-fora* frente as composições diagramáticas de força que emergem do que Foucault (1999) chamou de *Sociedades Disciplinares* e na qual Deleuze (2000) observa trânsito para uma *Sociedade de Controle*. Tais dobramentos, embora sujeitos às dinâmicas e especificidades da história, são sempre produzidos socialmente, como afirma Guattari (2012):

De uma maneira mais geral, dever-se-á admitir que cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões (p.21).

O “*lado de fora*”, na qual a cidade cumpre papel fundamental por ser o espaço da sociabilidade por excelência, não deve ser visto, portanto, como a antítese de um proeminente “*lado de dentro*” na conformação das subjetividades ou ainda, dos modos intensivos de ser. Assim, atento ao duplo como a obsessão constante de Foucault e ao dobramento enquanto instância subjetiva interacional, Deleuze (2004) afirma que:

[...] o duplo nunca é uma projeção do interior, é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora. Não é o desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição⁹⁸ do Diferente. Não é a emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na reduplicação, sou eu que me vejo como duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim (‘trata-se de mostrar como o Outro, o Longínquo, é também o mais Próximo e o Mesmo’). É exatamente como a invaginação de um tecido na embriologia ou a feitura de um forro na costura: torcer, dobrar, cerzir... (p.105).

O que chamo aqui de dobra ritual da cidade, no âmbito do sagrado em questão, apresenta-se através do dispositivo-religião, inclusive no que se refere à sua porção edificada e delimitada privadamente, a casa de culto. No terreiro e na cidade as espacializações deste sagrado bem como o controle e a formação disciplinar dos corpos dos sujeitos envolvidos estão submetidos à cosmovisão

⁹⁷Mas também em *Diferença e Repetição* (1988) e *A Dobra: Leibniz e o barroco* (1991).

⁹⁸É preciso compreender aqui que no vocabulário de Deleuze o termo repetição difere do sentido que comumente empregamos ao termo como cópia ou (re)produção de um “mesmo”. Trata-se da produção da singularidade e daquilo que difere, onde a repetição atua como força propulsora. Sobre estas questões, verifica-se em *Diferença e Repetição* (1988) a oposição levantada por Deleuze entre dois pares: *particular-generalidade* e *singular-universalidade*, onde, neste último tudo é repetição e diferenciação, logo, singular e mutável.

nagô-iorubá do Candomblé e mediados pela força do rito, inscrito neste ponto não como a generalidade das interpretações microsociológicas, mas diante da inscrição do sagrado religioso.

Nesse sentido, como afirma Terrin (2004) o rito assume um valor epistemológico e ensina a agir de maneira ordenada para se pensar de maneira ordenada. É comum às cosmovisões a exaltação de um pensamento hegemônico sobre a totalidade, o que pretende em seus esforços de ordenamento evitar as contradições e tensões, substituindo-as através da pragmática transcendental da ritualidade em ações claras e significativas. No que se refere a sua espacialidade, ou ainda a sua fenomenologia, Terrin (2004) afirma que só é possível sua percepção através da sensibilidade pois

De fato, quando introduzimos o conceito de espaço em relação ao rito e, conseqüentemente, em relação à nossa vivência, não vale mais nem o conceito geométrico e euclidiano de espaço em três dimensões, nem a teoria einsteiniana da unidade quadridimensional de espaço e tempo (2004, p.199).

Seria possível observar algo dessa discussão em Deleuze (2005) ao discutir em Foucault uma conversão fundamental da fenomenologia em epistemologia no que se refere à dobra em seu alcance ontológico não como uma nova intencionalidade que desapareceria na disjunção entre duas partes, mas uma dupla captura compreendida topologicamente:

[...] todo o espaço do lado de dentro está topologicamente em contato com o espaço do lado de fora, independente das distâncias sobre os limites de um 'vivente'; e esta topologia carnal ou vital, longe de ser explicada pelo espaço, libera um tempo que condensa o passado no lado de dentro, faz acontecer o futuro do lado de fora, e os confronta no limite do presente vivente (p.126-127).

Diante destas questões, bem como das experiências de campo realizadas nas seções anteriores é possível agora relativizar a dicotomia sagrado e profano enquanto polarizações cristalizadas nas instâncias subjetivas da sociabilidade. Desse modo, ainda que a cosmovisão *nagô-iorubá* enquanto agenciamento territorial, demarque de modo contundente e hierárquico o que há de mais e menos sagrado em suas diferentes formas de espacialização, nesta mesma *visão de mundo* não há nada onde o sagrado não esteja presente pois todas as ações humanas e toda a materialidade que estas se utilizam para geometrizarem estão repletos de sacralidade. Constata-se através da compreensão analítica da dobra, entretanto, que o “*fora*” também está presente no sagrado

pois o que se impõe também é marcado por aquilo que exclui. Tais configurações, ou duplas capturas, imitam ou *repetem* a substância primordial em hierofanias, transsubstanciações, sacralizações, ações estas que possuem seus próprios códigos e métodos agenciados pelo rito. Assim, é possível verificar que as personalidades dos sujeitos em questão, bem como suas atuações sociais, suas atividades cotidianas, entre outras, estão sempre permeadas e associadas com alguma instância do sagrado, como por exemplo a influência dos Orixás ou proibições rituais (*quizila*), que torcem e retorcem as camadas espaço-temporais em direção aos mitos, doutrinas e liturgias da religião. Simultaneamente, também a vida cotidiana não cessa de influenciar e interferir na dimensão religiosa.

No terreiro, onde as relações com o sagrado tomam maior atenção, as ações corriqueiras confinadas apressadamente como “profanas”, tais como usar o celular, lavar e passar roupa, fumar um cigarro, alimentar o corpo, sentar para descansar, ou ainda as interações, divertimentos e conversas na comunidade, para citar alguns exemplos, também estão presentes, embora não sejam realizadas de qualquer forma, mas de acordo com os preceitos litúrgicos e doutrinários da religião enquanto mediadora do sagrado. Assim também acontece quando o terreiro vai a cidade em momentos ritualísticos: as ações, os ritos e os locais escolhidos para tal estão submetidos à mesma mediação. Verifica-se, desta forma, a dupla marcação no que chamo de dobra ritual, onde a articulação do “*entre*” insere o “*fora*” dentro do terreiro e o “*dentro*” na cidade.

Existem, inclusive, agentes mediadores que atuam tanto no terreiro como na cidade, ou seja, espacialmente. Na observação-participante realizada e apresentada na primeira seção pude observar a agência de um importante mediador destas relações dialógicas, o jogo de búzios⁹⁹, sistema de jogo e adivinhação que teria sido implementado por *Bámbgósé* (BENISTE, 2012, p.110) amplamente utilizado e difundido nos terreiros de Candomblé. Apoia-se em 16 conchas marinhas e nos *odù* – posição dos búzios após serem lançados - divididos em 70 caminhos, *Esse*. Para cada caminho existem histórias exemplares diferentes, os *Ìtàn*. Pai Marcinho explicou que muitas das diversas

ações realizadas não só no terreiro, mas fora dele, precisam passar pelo crivo oracular, principalmente diante de situações de difícil entendimento e unanimidade entre os envolvidos. Afirmou ainda que os Orixás falam por este jogo e determinam, inclusive, a espacialidade do terreiro, aceitando ou não as implantações, reformas, modificações e adaptações realizadas no terreiro, como será visto posteriormente. O jogo também é importante mediador das espacializações para fora dos limites privados do terreiro nos momentos ritualísticos citados no parágrafo anterior.

Verifico, então, nestas agências espaço-sagrado enquanto dobra ritual os conceitos de Terrin (2004) referentes ao rito como ação que ocorre em determinado tempo e espaço e realizada no seio de uma religião, no caso o Candomblé e, no contexto específico desta dissertação, de sua cosmovisão nagô-iorubá da Nação *Ketu*. Nesta conceituação o rito é uma instância específica do ritual, e este último um conjunto genérico de ações, seu aspecto formal mediante caracterizações que podem ser estruturadas, idealizadas, expressas e sintetizadas, sempre de modo incompleto - e a incompletude também compõe o sagrado -, por aqueles que não comungam das instâncias simbólicas e místicas do rito, ou seja, que não o vivenciam.

Tais concepções apresentam-se significativas para a compreensão daquilo que chamei, e procurei verificar em campo, de arquitetura ritual e cidade ritual, observando as instâncias do arquitetônico e do cidadão em diálogo com o sagrado afro-religioso em questão. Nesse contexto, arquitetura, cidade rito se entrelaçam na trama tecida pelo Candomblé de *Ketu* tratadas aqui enquanto agenciamentos específicos com dinâmicas próprias, mas que não se estabelecem em antítese. Assim, utilizo dos termos *-intra* e *-extra* agenciamentos para designar os dois movimentos acompanhados nas seções anteriores onde trato do espaço interno e privado do terreiro e, logo após, estabeleço uma mudança qualitativa através de seu transbordamento para a cidade.

Terrin (2004), recorre aos estudos do historiador americano Jonathan Z. Smith para afirmar que não há um espaço sagrado e outro profano enquanto categorias substanciais, mas sim categorias relacionais “[...]onde os confins são móveis e flexíveis (p.201)”. Reforça ainda a inscrição do sagrado no espaço em termos de sua presentificação:

Na realidade, o sagrado é sagrado simplesmente *porque está aqui* e porque nós lhe dedicamos uma atenção particular. É, pois, o espaço que passa a ser valorizado, sublinhado, tornado significativo até se tornar sagrado. Mas o espaço adquire essa força sacral e ritual ao mesmo tempo – segundo ainda as considerações de Smith -, ao ser um lugar de clarificação, um lugar que ordena todas as coisas, um lugar onde os homens e as divindades conquistam a sua transparência, enquanto tudo é ordenado e encontra o seu posto e, portanto, a sua importância (2004, p.201”).

Ainda de acordo com Terrin (2004) a sacralização do espaço compreende seus processos de ordenamento, organização, estruturação e harmonia através de uma cosmologia específica onde “[...] as partes convergem para o todo e o todo é reencontrado em cada uma das partes (p.202)”. Para este autor, espaço e rito formam um binômio originário sobre o pano de fundo de uma epistemologia espacial. Dessa forma, onde inicialmente foi verificado, no terreiro, os agenciamentos territoriais em seus componentes dimensionais e edificados (*-intra* agenciamentos), ocorre de modo semelhante em seu transbordamento em direção a cidade (*-extra* agenciamentos), reconfigurando-se nesta nova escala em outros componentes, subjetividades e atuações.

4.1 *-Intra* Agenciamentos

Na primeira seção desta pesquisa foram verificados alguns dos agenciamentos que ocorrem dentro do espaço de culto denominado terreiro, compreendido não só pela demarcação edificada em um lote do bairro do Village Campestre II em Maceió-AL, mas também através da conformação de uma comunidade religiosa que compartilha da cosmovisão *nagô-iorubá* sob forma organizada que convencionou-se chamar de Candomblé de Ketu. Nesse sentido, a espacialidade do *O Ilê Iyá Mí Ipondá Axé Igboalamo* apresenta-se enquanto configuração espacial possível desta cosmologia, estabelecendo em suas espacializações estratégias de adaptação para a manutenção de seu culto pois o Candomblé, como religião fitolátrica, muitas vezes encontra em seus espaços privados de culto, privações espaciais que dificultam os ritos e rituais necessários como preveem seus aspectos doutrinários e litúrgicos.

Tais agenciamentos atuam, no terreiro em análise, como gerenciamento das impossibilidades através do exercício constante e contínuo de ressignificações e reconfigurações espaciais mediados pela figura do Pai de

Santo dirigente da casa e pela consulta oracular recorrente, onde os Orixás determinam o sucesso ou fracasso de tais processos adaptativos. Quanto a este aspecto, foi significativa para minha pesquisa a conversa com uma mãe pequena da casa graduada em arquitetura e urbanismo. Em uma das visitas realizadas ao terreiro, Pai Marcinho me apresentou a esta filha devido a nossa formação em comum e às minhas pretensões de pesquisa nesta área. Transcrevo parte de nosso diálogo:

- Mãe Pequena: Aqui não tem muito o que pesquisar em arquitetura não. Tudo é muito simples, feito com material simples. Quem diz onde tudo deve ser é ele [aponta para Pai Marcinho]. Tudo é do jeito que ele quer e a gente tenta fazer, improvisar. Não tem muito o que falar de arquitetura não.
- Eu: nessas escolhas e improvisos, há um programa de necessidade? Como o sagrado interfere nesse processo de construção, reforma e afins?
- Mãe Pequena: Não há programa de necessidades não. Tudo é improvisado e é ele quem diz como vai ser e como vai ficar.
- Pai Marcinho: Eu Não! Quem diz é Orixá! É o Orixá quem diz como quer, como vai ficar, se tudo tá tudo como tem de ser, dentro do preceito e da religião dentro do que a gente pode (GOMES, 2019)

Através do diálogo exposto é possível observar que, ainda que a Mãe Pequena afirme que não há um programa de necessidades formalmente elaborado por ela enquanto arquiteta, há a influência do sagrado através dos Orixás mediada por Pai Marcinho enquanto agente mantenedor da tradição religiosa e maior autoridade do jogo de búzios na Casa. Nesse sentido, a ordenação do espaço é realizada diretamente em contato com a cosmologia *nagô-iorubá* seja através do *corpus* religioso ou da interferência direta de suas divindades. Logo, há sim um programa de necessidades, pois este não está condicionado de modo exclusivo ao arquiteto.

Pai Marcinho alerta ainda, indiretamente no diálogo transcrito e diretamente em outra oportunidade, que tais processos de criação-adaptação-manutenção destes espaços são tarefas delicadas e um tanto perigosas, o que demanda conhecimento prévio dos aspectos doutrinários e litúrgicos configurados nos códigos simbólicos da religião para que sejam realizados em harmonia com o ordenamento cósmico professado. Neste ponto há diferentes instâncias de sacralidade envolvidas e diretamente ligadas à espacialização do sagrado, tais como a manipulação da matéria, estas já consagradas aos Orixás em diferentes domínios como vimos anteriormente (fogo, ar, terra, água; sólido, líquido, gasoso; mineral, vegetal, etc.); o ancoramento das forças sagradas em

objetos; a geometrização de espaços consagrados delimitados por edificações com usos distintos (barracão, ilê orixá, camarinha, entre outros); o corpo dos adeptos e suas respectivas vestes, acessórios e corporalidades específicas para cada local. Assim, não só a criação destes espaços demanda responsabilidade, mas principalmente suas manutenções, ambas relacionadas sem cessar aos condicionamentos materiais e espirituais.

Sobre estes aspectos Elbein dos Santos (2012) afirma:

Todos os objetos rituais contidos no 'terreiro', dos quais constituem os 'assentos' até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de *àṣe*. Os objetos têm uma finalidade e uma função. Expressam categorias, diferentes qualidades. Seus elementos são escolhidos de tal forma que constituem um emblema, um símbolo. Madeira, porcelana, barro, palha, couro, pedras, contas, metais, cores e formas não se combinam apenas para expressar uma representação material. Os objetos que reúnem as condições estéticas e materiais requeridas para o culto, mas que não forem 'preparados', carecem de 'fundamento'; constituem uma expressão artesanal ou artística. O caráter sagrado é conferido por meio de um *oro* – cerimônia ritual, no decorrer do qual o *àṣe* é transmitido e armazenado temporariamente. É o *àṣe* que permite aos objetos funcionar e adquirir todo seu pleno significado. Portadores de força mística, são ativos indutores de ação que conformam e estimulam o processo ritual. Funcionam implantados dentro de um contexto, 'movimentados' pela força do *àṣe* (p.37-38).

Observa-se, deste modo, que o axé cumpre papel fundamental na espacialização do sagrado afro-brasileiro e pode ser compreendido enquanto

Força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣe*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àṣe* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. [...], Mas esta força não aparece espontaneamente: deve ser transmitida. Todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição de *àṣe*. Compreende-se assim que o 'terreiro', todos os seus conteúdos materiais e seus iniciados, devem receber *àṣe*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p.40).

O conceito de axé elaborado por Elbein dos Santos (2012) deixa claro que, para tornar-se um espaço sagrado é preciso consagra-lo, fazer circular o axé enquanto força para que, então, seja possível transmiti-lo, introjeta-lo. Na citação anterior observa-se a importância do espaço do terreiro enquanto condutor desta força, o que reforça o papel da arquitetura como mediadora das incessantes e dinâmicas relações *Òrun-Àiyé*. Tal função arquitetônica de mediação é abordada por Pallasmaa (2018) ao discutir as interações entre

arquitetura e filosofia e afirma que “Não existimos apenas na realidade espacial e material, também habitamos em realidades culturais, mentais e temporais (PALLASMAA, 2018, p.13)” e enfatiza a importância da arquitetura na conformação de espaços existenciais, fatores indispensáveis para as práticas religiosas que compartilham a cosmovisão *nagô-iorubá*:

[...] os ambientes e prédios não apenas servem a propósitos práticos e utilitários, eles também estruturam nosso entendimento do mundo. [...] Toda paisagem e toda edificação é um mundo condensado e uma representação microcômica de nosso lugar dentro dele (PALLASMAA, 2018, p.15).

O conceito de “espaço existencial” elaborado por Pallasmaa (2018) parece promissor, juntamente com os outros conceitos abordados no decorrer desta dissertação, para discutir as questões levantadas nesta seção em torno do espaço complexo e em dobra:

Vivemos em mundos mentais, nos quais o material e o espiritual, bem como o vivenciado, lembrado e imaginado constantemente se fundem. Como consequência, a realidade vivida não segue as regras do espaço e tempo definidos e medidos pela ciência da física. [...]A fim de distinguir o espaço vivenciado do espaço físico e geométrico, podemos chama-lo de espaço existencial. O espaço existencial e vivenciado estrutura-se na base dos significados, intenções e valores refletidos sobre ele por um indivíduo, seja de modo consciente, seja inconsciente; assim o espaço existencial possui uma característica única interpretada por meio da memória e da experiência do sujeito (PALLASMAA, 2018, p.23).

As declarações de Pallasmaa parecem responder de modo afirmativo a pergunta que Guattari (2012) faz em sua obra *Caosmose: um novo paradigma estético*: “Será que a arquitetura tem alguma relação com essa diacronia e essa polifonia dos espaços? (p.139)”. Da mesma forma, ambos parecem concordar que

Quer tenhamos consciência ou não, o espaço construído nos interpela de diferentes pontos de vista: estilístico, histórico, funcional, afetivo... Os edifícios e construções de todos os tipos são máquinas enunciadoras. Elas produzem uma subjetivação parcial que se aglomera com outros agenciamentos de subjetivação. [...]O alcance dos espaços construídos vai então bem além de suas estruturas visíveis e funcionais. São essencialmente máquinas, máquinas de sentido, de sensação, máquinas abstratas funcionando como o ‘companheiro’ anteriormente evocado, máquinas portadoras de universos incorporais que não são, todavia, Universais, mas que podem trabalhar tanto no sentido de um esmagamento uniformizador quanto no de uma ressingularização liberadora da subjetividade individual e coletiva” (GUATTARI, 2012, p.140).

Diante do exposto, vale enfatizar que na contemporaneidade a Arquitetura, já não é mais concebida a partir da noção de projeto, se distanciando

do modo geométrico de entender o espaço arquitetônico propagado, por exemplo, pelo modernismo. Esse pressuposto é considerado quando chamo de arquitetura ritual a arquitetura do terreiro, devido ao caráter indispensável e transcendente que esta ocupa na cosmologia do Candomblé, no caso específico em estudo, da cosmologia *nagô-iorubá*. Observa-se em seu conjunto não apenas um espaço edificado que abriga o culto, mas parte integrante dos seus aspectos doutrinários e litúrgicos. Desse modo, materializa-se certos elementos cosmológicos, configura-se as correspondências *Òrun-Àiyé*, instaura-se espaços comunicantes e se estabelece uma pedagogia do sagrado. Seus espaços atuam como síntese relacional entre os mundos e como pedagogia tanto para aqueles que estão iniciando na religião, quanto para os já iniciados. Também se aproxima daquilo que Terrin (2004), em sua antropologia do rito, compreende como espaço significativo:

Trata-se do espaço que é organizado pelas ações, pelos gestos e pelas palavras para expressar um contexto; o espaço significativo é, por isso, a performance, a representação; no caso do rito é a celebração tal como ela se desenvolve e como envolve todos os participantes. O espaço assume significado a partir do sistema de sinais com o qual comunicamos e realizamos ações que organizam o nosso mundo circundante. Nesse caso, devemos nos confrontar, de um lado, com a arquitetura e, do outro, com os textos litúrgicos, com a ação celebrativa, com tudo aquilo que, no rito, realiza-se e com os respectivos textos sagrados que são lidos e com as orações que são formuladas (2004, p.215-216).

Retomando, o caráter pedagógico da arquitetura do terreiro foi um elemento que me chamou muito a atenção. Devido ao fato de o Candomblé ser uma religião onde os ensinamentos são passados oralmente, não há codificação ou sistematização destes através de livros sagrados e/ou manuais. Entretanto, as espacializações do sagrado servem como ensinamento, onde os integrantes vivenciam intensamente estes espaços e acessam seus códigos simbólicos através do corpo em exercícios cotidianos de aprendizado. É por isso, e também por outras questões anteriormente apresentadas, que se diz no terreiro que é impossível aprender e praticar o Candomblé através de qualquer outra forma que não seja a vivência cotidiana de seu espaço. Desse modo, e através do conjunto de elementos que compõe sua arquitetura, o sagrado não é algo contemplado em distância, mas presentificado, materializado de diversas formas e, acima de tudo, sentido.

O ordenamento espacial do terreiro – e aqui incluo, evidentemente, todos os objetos e ações que o compõe – é o ordenamento do cosmos no qual estabelece uma reorientação geográfica tornando-se eixo central do mundo onde os mitos fundadores não são apenas (re)atualizados, mas vividos. É ao redor deste eixo, demarcado no terreiro em estudo, no barracão, pela cumeeira da casa, por uma fonte e o local onde foi escavada e alimentada a terra, que os adeptos realizam o *Xirê*, um dos mais importantes ritos do Candomblé. Dançado, cantado e tocado, ele revela a importância não só da escala humana, mas da presença do indivíduo, suas vivências e relações humanas na conformação dos espaços sagrados do terreiro, além de suas paisagens sonoras e das dimensões da corporalidade:

E a *dança* é, de fato, para a maior parte dos historiadores, a primeira forma ritual, o primeiro rito, o primeiro culto, o primeiro êxtase frente ao mundo, a primeira interpretação da realidade do mundo a partir do próprio corpo e dos sentimentos mais originais, mais ligados ao corpo e a todo o comportamento humano. Nela há um entrelaçamento entre o corpo, o ambiente circundante, o movimento como inter-relação entre corpo e ambiente, com controle, e medida do espaço e, ao mesmo tempo, como harmonização do próprio corpo, segundo o modelo de harmonia do mundo. É assim que, na dança, associam-se a vivência do corpo e o imaginário espacial, formando uma única grande espiral dentro da qual se move todo o universo (TERRIN, 2004, p.206).

É a partir das instâncias da corporalidade que a arquitetura ritual vai revelar sua espacialidade sagrada. Posso citar alguns exemplos: a cumeeira ponto mais elevado do terreiro, conduz o olhar para o alto e é consagrada ao Orixá dono da Casa, que garante através de oferendas recorrentes seu ordenamento e bom funcionamento; a terra/piso/chão, sempre em contato com os pés, é consagrada em rito específico através de cavidade preparada cerimonialmente no centro do barracão, além de alimentada e ofertada por um conjunto de elementos, indicando que naquele agenciamento territorial todo local em que pisamos também é sagrado; seus limites em relação aos espaços públicos são protegidos por *Exus* e as aberturas internas ganham reforço adicional através da utilização do *mariwô*.

Estas experiências, no pensamento de Pallasmaa (2011), referem-se ao confrontar a cidade com o corpo: “Eu me experimento na cidade; a cidade existe por meio de minha experiência corporal. A cidade e meu corpo se complementam e se definem. Eu moro na cidade, e a cidade mora em mim

(2011, p.38)”. O espaço complexo, significativo devem para este autor, intensificar a dimensão existencial do indivíduo:

“É evidente que uma arquitetura ‘que intensifique a vida’ deva provocar todos os sentidos simultaneamente e fundir nossa imagem de indivíduos com nossa experiência do mundo. [...] Edificações e cidades fornecem o horizonte para o entendimento e o confronto da condição existencial humana. Em vez de criar meros objetos de sedução visual, a arquitetura relaciona, media e projeta significados. [...] A arquitetura significativa faz com que nos sintamos como seres corpóreos e espiritualizados. Na verdade, essa é a grande missão de qualquer arte significativa (2011, p.11)”.

A arquitetura ritual é, sobretudo, incorporada: concentra e transmite o axé para os indivíduos que dela participam, o que revela a intimidade relacional entre a performance dos corpos e o ambiente sacralizado. Nesse sentido, ao comparar o espaço sagrado com outros espaços onde as sacro-instâncias estão menos aparentes, Terrin (2004) faz a seguinte observação:

Se há uma relação estreita entre ambiente e expressão do corpo, essa relação é ainda maior entre corpo, ambiente, discurso simbólico e organização harmoniosa e simbólica dos espaços. Se o rito – na concepção antropológica – tem por essência a organização do mundo em chave religiosa e simbólica, essa organização deve encontrar uma correspondência nas situações *gestálticas* e ambientais, arquitetônicas e figurativas, em que o nosso mundo se exprime, sobe pena, talvez, de ocorrer a grande *debacle* performática do rito (p.217-218).

Fica clara, portanto, a necessidade da conformação de uma arquitetura ritual para que o rito ocorra e, mais importante: que essa arquitetura estabeleça mediação e manutenção constantes. Em outras palavras, o espaço antes de ser sagrado precisa ser consagrado, ou seja, precisa ser adequado à cosmologia e aos processos doutrinários e litúrgicos existentes na religião pois suas funções devem ser espacialmente percebidas. No que se refere ao Candomblé de *Ketu*, os processos consagração-sacralização obedecem a preceitos doutrinários e litúrgicos específicos que variam de acordo com a situação. José Beniste (2012) fala do Sacrifício de Fundação *Ebó Ípllé* que evoca a sabedoria dos antigos transmitida oralmente:

[...] quando o solo virgem for cavado, uma nova casa for erguida, as árvores abatidas, ou os produtos do solo forem colhidos, um novo fluxo de energia vital deverá ser liberado através de uma oferenda sacrificial, como proteção contra as entidades espirituais ligadas ao local ou ao objeto de perturbação (p.283).

Assim, Beniste afirma que “Quando se deseja construir um Candomblé, ou uma moradia, o jogo determinará se o local proposto é saudável e está em

concordância com o òriṣà (p.283)”. Tal processo espacial e ritualístico sugere que um ordenamento anterior foi abalado e, diante da instauração de um novo ordenamento, é preciso que o axé seja restituído por compensação. Ocorre de modo semelhante em casos onde a edificação já está construída, como é o caso do terreiro de Pai Marcinho, que alugou o espaço do terreiro com algumas de suas edificações já levantadas. Tais espaços a serem (re)ordenados demandam novos sacrifícios e cerimônias de consagração, sempre mediadas pelo jogo de búzios que irão direcionar o Babalaorixá para as práticas a serem realizadas.

Neste ponto, cabe um triste e importante parêntese. Durante a escrita desta seção e especificamente no que se refere ao levantamento de informações acerca da história do terreiro enquanto edificação, ocorreu a passagem de Pai Marcinho para o *Òrun*. Em meu diário de campo só registrei que este sacerdote alugou o espaço do terreiro e que este estava sendo construído, antes da locação, para o funcionamento de outra Casa de Culto do Candomblé, com outros dirigentes. Marcinho afirmou que concluiu algumas das obras previstas pelos antigos responsáveis pela edificação, mas que outras adaptações foram feitas através de sua orientação enquanto mediador da vontade dos Orixás.

Este triste acontecimento não veio sozinho: o *Ilê Axé Igboalamo*, tal qual apresentei na primeira seção, não existe mais. A comunidade teve que devolver o espaço do terreiro ao proprietário e essa dinâmica, impossível de ser acompanhada por mim neste momento da dissertação, proporciona outras questões relevantes em torno dos processos de espacialização do sagrado: o que ocorre quando o terreiro tem que fechar? O que acontece com o espólio de Pai Marcinho? Existe um processo de dessacralização? Para onde vão os objetos litúrgicos? Como eles se (re)territorializa em outros espaços?

São questões que ficam para outra oportunidade de discussão e análise. Por agora passo a discutir o segundo movimento proposto, um *-extra* agenciamento, momentos específicos onde os limites do terreiro são ampliados subjetivamente em direção a cidade na conformação de uma cidade ritual através das celebrações urbanas acompanhadas na segunda seção desta pesquisa.

4.2 -*Extra* Agenciamentos

A segunda seção desta dissertação apresentou alguns dos momentos onde os limites edificados do terreiro são ampliados subjetivamente em direção à cidade. Neste movimento, possível de ser abordado através de diversas ocorrências no espaço público da cidade de Maceió, foram consideradas três celebrações urbanas onde as religiões de matriz africana apropriam-se destes espaços e atuam enquanto protagonistas de tais dinâmicas sócio-espaciais. Tal incursão se deu no acompanhamento empírico da Lavagem do Bonfim, no Bairro do Poço; do Xangô Rezado Alto, no Bairro do Centro e da Festa das Águas, na orla marítima entre os bairros Ponta Verde e Pajuçara.

A escolha destas celebrações urbanas enquanto formas de apropriação do espaço público citadino deu-se, como visto em nossa introdução, a partir de minha cartografia das referências da religiosidade afro-brasileira na cidade de Maceió. Outro fator fundamental que endossou esta escolha foi a participação de alguns dos membros do *Ilê Axé Igboalamo*, ainda que esta adesão não seja oficialmente estabelecida pelos dirigentes da casa de forma coletiva e representativa no que se refere ao terreiro. Estes sujeitos apresentaram diferentes intensidades e proporções no envolvimento com estas três festas. É natural, com isto, que, no contexto citadino, a forte demarcação comunitária e religiosa em torno do Candomblé de *Ketu* representada pelo *Ilê Axé Igboalamo* dissolva-se por entre as diversas representações presentes nas festividades. Nesse contexto, verificou-se no âmbito das celebrações urbanas acompanhadas, a ampliação da análise espacial em direção ao conjunto das religiões de matriz africana em detrimento das formas específicas de apropriação espacial especificamente concernentes ao Candomblé de *Ketu*.

Esta mudança de escala não compromete, entretanto, a discussão proposta nesta dissertação em relação às espacializações do sagrado afro-alagoano, inclusive no que se refere à cosmologia *nagô-iorubá*, posto que seus códigos simbólicos – ainda que em interação com outros códigos e cosmologias – foram identificados, verificados e experienciados também no contexto citadino. A cosmovisão *nagô-iorubá* está amplamente contemplada, em meu entendimento, naquilo que há de mais importante frente ao que está sendo celebrado nestas apropriações: *Oxalá*, na Lavagem do Bonfim; *Xangô*, no Xangô Rezado Alto e, por fim, *Iemanjá* e *Oxum* na Festa das Águas. O culto a estes Orixás, ao menos em terras brasileiras, origina-se nesta cosmologia.

Não considero importante para o fechamento desta dissertação a verificação minuciosa quanto ao protagonismo do Candomblé de *Ketu* nas celebrações acompanhadas, o que conformaria uma outra pesquisa com outros dados e informações que não foram colhidos. Prefiro direcionar o foco para aquilo que sobressaiu durante a experiência empírica em torno das diferentes espacializações do sagrado afro-alagoano em espaço público e observar como dado significativo o fato de que outras representações religiosas e outras conformações doutrinárias e litúrgicas do Candomblé (nações) aderem às celebrações em estudo. Nesse sentido, se a cidade é o local da sociabilidade por excelência, a confluência de cosmovisões reunidas em festa caracteriza bem a pluralidade das experiências que o contexto urbano proporciona. Demarca-se, portanto, enquanto agenciamento territorial, a inscrição do sagrado afro-alagoano diante do espaço público de Maceió em seus diversos outros agenciamentos, conformando neste dobramento aquilo que chamei de cidade ritual.

As espacializações do sagrado em espaço público apresentaram as mesmas características gerais em torno do que foi discutido nos *-intra* agenciamentos no que se refere aos processos de consagração e sacralização de acordo com a cosmologia em estudo. Ocorre, entretanto, uma diferença fundamental: diante da hierarquização espacial prevista neste ordenamento cosmológico alguns dos espaços mais significantes para as religiões afro-brasileiras serão encontradas na cidade, sejam elas representadas por suas porções naturais ou edificadas. Assim, foi observado no contexto da Lavagem do Bonfim o marco edificado da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim e seu pátio onde, no ápice desta celebração, realizam o rito lustral composto por perfumes e águas de várias procedências (*omi*) como as da chuva, dos rios, das nascentes, entre outras. Observou-se também nesta festividade sua natureza marcadamente sincrética posto que os códigos simbólicos de várias religiões se entrelaçam e extrapolam o universo religioso afro-brasileiro, alcançando o Catolicismo Romano, representado pela edificação da Igreja e, principalmente, por seus portões fechados durante o evento.

No que se refere ao Xangô Rezado Alto, rememora-se a violência que estas religiões sofreram durante a Quebra dos terreiros do ano de 1912 e seus espaços mais significativos foram identificados espalhados pelos bairros do

Centro e de Jaraguá, que concentravam alguns dos mais antigos *Xangôs* de Alagoas. Durante as várias edições do evento e suas duas formas principais de manifestação (cortejo e apresentações culturais em praça pública) são significativos, como visto na seção anterior, alguns marcos edificados além do protagonismo das ruas: o monumento a Mãe Preta, a Praça Sinimbu, a Praça D. Pedro II, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, o Instituto Histórico e Geográfico, a Praça dos Martírios, entre outros. Como a dimensão política está na essência desta festa, principalmente no que se refere às ações de resistência cultural, é sintomático que alguns dos expoentes edificados das instâncias poder-saber (Palácio dos Martírios, Assembleia Legislativa, Instituto Histórico e Geográfico...) estejam contempladas.

Por fim, observa-se na Festa das Águas um direcionamento em torno dos marcos naturais nos processos de espacialização do sagrado. Nesse sentido lemanjá, Orixá mais cultuada desta Festa é associada na cosmovisão nagô-iorubá ao mar e costuma receber presentes por toda faixa litorânea brasileira. No que se refere especificamente ao espaço desta celebração, a orla que compreende os bairros Pajuçara-Ponta Verde aglutina várias representações da religiosidade afro-alagoana e serve como polo de peregrinação, inclusive, de terreiros provenientes do interior do Estado de Alagoas. Confere-se, naquela ocasião, a inscrição desta dobra do sagrado através de vários agenciamentos territoriais conformados por comunidades religiosas autônomas que, em círculo, realizam seus rituais.

A dimensão da Festa das Águas, a maior e mais antigas das celebrações urbanas ligadas à religiosidade afro-alagoana, apresentou maior impacto no que se refere à inscrição do sagrado no espaço público, que pode ser mais facilmente sentido/percebido inclusive por aqueles que não compartilham destes códigos simbólicos. Enfatiza-se, nessa ocorrência, a importância do conceito de dobra ritual para a compreensão destas dinâmicas. O espaço da Orla marítima em questão é um dos mais visibilizados da cidade, seja no que se refere a especulação imobiliária ou ao atrativo turístico o que proporciona, durante o evento, a apropriação de segmentos ligados essencialmente a periferia de porções da cidade apropriadas pela elite em suas residências, apartamentos, restaurantes, serviços, entre outros. Não é à toa que este conjunto de agenciamentos territoriais em incessante interação resulte em conflitos entre os

territórios conformados. Como vimos, a existência desta celebração urbana e, portanto, destas apropriações, deva ser mediadas pelas instâncias do poder público e das representações da sociedade civil organizada para garantir sua manutenção, o que se revela um dado significativo da dimensão desta forma de espacialização do sagrado em estudo e suas respectivas consequências.

Através do exposto é possível considerar que no contexto dos *-extra* agenciamentos fica mais clara a possibilidade, através da cosmovisão *nagô-iorubá*, um modo específico do espaço ser pensado como composto por fendas ou roturas, portais que preservam o elo entre o profano e o sagrado, estabelecendo desta forma relações dialógicas, como indica Eliade (2012, p.17) talvez de modo um tanto radical:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. 'Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa' (êxodo, 3:5). Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência 'forte', significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo resto, a extensão informe, que o cerca.

É preciso suavizar, entretanto, esta afirmação. Já vimos que para a cosmovisão em estudo não há espaço amorfo ou dessacralizado, mas gradações de intensidade no qual o sagrado está mais ou menos presente através do ordenamento da existência e suas respectivas hierarquias. No “pior” dos casos a circulação do axé precisa ser restituída por compensação. É provável que a visão de Eliade, e a evocação de um exemplo da cosmovisão cristã mostra-se significativa, observe orientações onde as dinâmicas sagrado-profano estejam polarizadas enquanto demarcação. No que se refere ao sistema *Òrun-Àiyé* as interações não cessam e obedecem ao princípio da analogia e cada espaço do plano da existência humana é, como já visto, sacralizado. Assim, para fazer um paralelo com a evocação bíblica de Eliade, observo uma das histórias míticas registradas por Reginaldo Prandi (p.397-399) que relata a onipresença do sagrado na cosmovisão *nagô-iorubá*:

Quando Olodumare fez o mundo,
Deu a cada Orixá um reino, um posto, um trabalho.
A Exu deu o poder da comunicação e a posse das encruzilhadas.
A Ogum deu o poder da forja, o comando da guerra e o domínio dos caminhos.

A Oxóssi ele entregou o patronato da caça e da fartura.
 A Obaluaê deu o controle das epidemias.
 Olodumare deu a Oxumaré o arco-íris
 E o poder de comandar a chuva,
 Que permite as boas colheitas e afasta a fome.
 Xangô recebeu o poder do trovão e o império da lei.
 Oiá-lansã ficou com o raio e o reino dos mortos,
 Enquanto Euá foi governar os cemitérios.
 Olodumare deu a Oxum o zelo pela feminilidade,
 Riqueza material e fertilidade das mulheres.
 Deu a Oxum o amor.
 Obá ganhou o patronato da família
 E Nanã, a sabedoria dos mais velhos,
 Que ao mesmo tempo é o princípio de tudo,
 A lama primordial com que Obatalá modela os homens.
 A oxalá deu Olodumare o Privilégio de criar o homem,
 Depois que Odudua fez o mundo.
 E a criação se completou com a obra de Oxaguiã,
 Que inventou a arte de fazer os utensílios,
 A cultura material.
 Para lemanjá, Olodumare destinou os cuidados de Oxalá.
 Para a casa de Oxalá foi lemanjá cuidar de tudo:
 Da casa, dos filhos, da comida, do marido, enfim.
 lemanjá nada mais fazia que trabalhar e reclamar.
 Se todos tinham algum poder no mundo,
 Um posto pelo qual recebiam sacrifício e homenagens,
 Por que ela deveria ficar ali em casa feito escrava?
 lemanjá não se conformou.
 Ela falou e falou nos ouvidos de Oxalá.
 Falou tanto que Oxalá enlouqueceu.
 Seu *ori*, sua cabeça, não aguentou o falatório de lemanjá.
 lemanjá deu-se conta do mal que provocara
 E tratou de Oxalá até restabelecê-lo.
 Cuidou de seu *ori* enlouquecido,
 Oferecendo-lhe água fresca,
Obís deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssimas.
 E Oxalá ficou curado.
 Então, com o consentimento de Olodumare,
 Oxalá encarregou lemanjá de cuidar do *ori* de todos os mortais.
 lemanjá ganhara enfim a missão tão desejada.
 Agora ela era a senhora das cabeças.

Nas religiões de matriz africana, inclusive no Candomblé de *Ketu*, estas porções de espaço qualitativamente diferentes são bem delimitadas e fundamentais para a manutenção da estrutura de seus cultos. É através destas quebras ou roturas que os orixás recebem suas oferendas e emanam sua força, de modo que, ao expor estes fragmentos da paisagem expõe-se também a conformação do espaço sagrado, enquanto conjunto. Diante da constituição dinâmica e flexível destas divindades não se pode afirmar que tratam-se de formações exclusivamente abstratas do sagrado: ao mesmo tempo que evocam natureza etérea, intangível e imaterial, expressam sua materialidade através das configurações específicas delimitadas pela interação *Òrun – Àiyé*, ou ainda,

entre o mundo original, mítico, morada das divindades e seu duplo material, o mundo da manifestação, morada do ser humano. Ambos constituem duas porções de um todo, duas partes de uma cabaça dividida ao meio. Os agenciamentos territoriais ou, nesse contexto, os *-extra* agenciamentos, atuam enquanto conformação destas dupla capturas e se manifestam sempre de forma simultânea.

Diante destes aspectos, construo o que chamei de cidade ritual através daquilo que resulta das relações dialógicas entre o *Àiyé*, o espaço da existência e o *Òrun*, o espaço essencialmente sagrado. O rito – como visto em Terrin (2004), enquanto princípio ordenador e força organizadora e classificatória estabelece através de sua forma, o ritual, o ponto de interseção entre os dois planos da existência. Assim, se os Orixás são os elementos que compõem a matéria, o Homem atua como artífice do divino, articulando esta composição sagrada através da manipulação do axé ao geometrizar o espaço. Os mitos referentes à criação do mundo e dos Orixás partem da concepção apresentada anteriormente. Vale ressaltar que as religiões de matriz africana são policêntricas, ou seja, não conservam apenas um mito de origem, existindo várias narrativas míticas quanto à temática da formação da terra. Porém, os estudiosos das religiões, como Eliade, observam algumas generalizações:

Nos níveis arcaicos da cultura a religião mantém a 'abertura' para um mundo sobre-humano, o mundo dos valores axiológicos. Esses valores são 'transcendentes', tendo sido revelados pelos Entes Divinos ou Ancestrais míticos. [...]esses modelos são veiculados pelos mitos, aos quais compete acima de tudo despertar e manter a consciência de um outro mundo, do além, - mundo divino ou mundo dos ancestrais (1972, p.100).

Conforma-se, através da generalização anterior, a especificidade da cosmologia *nagô-iorubá* no que se refere aos planos da existência já mencionados:

Os *Nàgô*, concebem que a existência transcorre em dois planos: o *àiyé*, isto é, o mundo, e o *òrun*, isto é, o além. O *Àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé* ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade.

O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito, distante. É uma vastidão ilimitada – ode *òrun* – habitada pelos *ara-òrun*, habitantes do *òrun*, seres ou entidades sobrenaturais. Quase todos os autores traduzem *òrun* por céu (*sky*) ou paraíso (*heaven*), traduções que induzem o leitor a erro e tendem a deformar o conceito em questão. Já dissemos que o *òrun* era uma concepção abstrata e, portanto, não é concebido como localização em nenhuma das partes do mundo real. O *òrun* é um

mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no òrun; no òrun habitam, pois, todas as sortes de entidades sobrenaturais [...]. Ou, ao contrário, tudo o que existe no òrun tem sua ou suas representações materiais no Àiyé (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p.55-56).

É interessante observar, neste sistema cosmológico de interação que na religiosidade de matriz africana, ainda que o homem tenha papel fundamental na espacialização do sagrado, os espaços mais sacralizados são aqueles nos quais o homem não interferiu de maneira direta. Nestas porções, onde atuaram os Orixás da criação, estão presentes as forças originais de outras divindades, das quais os reinos lhes foram concedidos: o mar para *lemanjá*, as águas doces para *Oxum*, o fundo das lagoas e o mangue para *Nanã*, a terra para *Obaluaiê*, os montes e montanhas para *Xangô*, o segredo das folhas para *Ossain*, entre outros. Neste contexto, ainda que os orixás se manifestem em fendas tipicamente urbanas, como as encruzilhadas, a natureza naturante terá sempre uma maior importância.

Complementando, os Orixás, identificados como forças da natureza, atuam na conformação da cidade ritual não apenas como elementos que compõem sua morfologia, mas também em suas representações subjetivas e culturais (ofícios, profissões, comportamento, alimentação, para citar alguns). Os Orixás, de acordo com as concepções doutrinárias e litúrgicas do Candomblé sempre estão impregnados na espontaneidade primordial da natureza naturante, entretanto, os *-extra* agenciamentos acompanhados ocorrem em contextos citadinos onde a urbanização é acentuada, fato que apresenta de modo significativo a dupla marcação da dobra ritual. Posso citar o exemplo da Festa das Águas onde, de acordo com a cosmovisão *nagô-iorubá*, *lemanjá* e *Oxum* deveriam ser cultuadas respectivamente – e assim algumas representações religiosas afro-alagoanas o fazem – em praias e/ou rios desertos, mas as outras implicações que estão para além do religioso – políticas, por exemplo -, mas também importantes para a vida dos adeptos, estão mais intensificadas na cidade,

Tal constatação apresentou consequências significativas na compreensão da visibilidade da dobra do sagrado na paisagem, neste caso, urbana. Tais dinâmicas em torno da conformação da sacralização da paisagem apresenta-se, de acordo com Campbell (2012, p.97) como experiência universal:

A sacralização da paisagem local é uma função fundamental da mitologia. Você vê isso claramente nos navajos, capazes de identificar uma montanha do norte, uma montanha do sul, uma montanha do leste, uma montanha do oeste, uma montanha do centro. Numa habitação navaja, a porta sempre está voltada para o leste. A lareira se localiza no centro que se torna um centro cósmico, e a fumaça sobe para um buraco aberto no teto, de modo que o aroma do incenso se dirija diretamente às narinas dos deuses. A paisagem, o lugar de morada, se torna um ícone, uma figura sagrada. Onde quer que esteja, você estará conectado com a ordem cósmica.

A interação com o sagrado é essencial para a manutenção desta conexão com a ordem ou o ordenamento cósmico. Este fato, ainda que mais evidente no homem arcaico, perdura através do homem religioso, que vivencia através do culto a presentificação de seu mito bem como a simbolização do cotidiano, expressa, entre outros, na cidade ritual. Tais agências interferem diretamente nos modos de produção de subjetividade e, por consequência, nos modos de espacialização do sagrado:

Num Mundo como esse, o homem não se sente enclausurado em seu próprio modo de existir. Também ele é 'aberto'. Ele se comunica com o Mundo porque utiliza a mesma linguagem: o símbolo. Se o Mundo lhe fala através de suas estrelas, suas plantas e seus animais, seus rios e suas pedras, suas estações e suas noites, o homem lhe responde por meio de seus sonhos e de sua vida imaginativa, de seus Ancestrais ou de seus totens (concomitantemente 'Natureza', sobrenatural e seres humanos), de sua capacidade de morrer e ressuscitar ritualmente nas cerimônias de iniciação (nem mais nem menos do que a Lua e a vegetação), de seu poder de encarnar um espírito ao cobrir-se com uma máscara etc. Se o Mundo é transparente para o homem arcaico, este sente que também é 'olhado' e compreendido pelo Mundo (ELIADE, 1972, p.102).

Retomando as celebrações, compreende-se que se a cidade é o lugar mais propício ao anonimato, as festas expõem o êxtase perante a alteridade urbana e através de suas dinâmicas emerge a cidade ritual enquanto dobra do sagrado, inserindo o homem religioso em outra experiência espaço-temporal, reconfigurando seus elementos e instâncias de acordo com sua cosmovisão. Estas experiências se dão através de trocas constantes que deixam marcas recíprocas entre religião e cidade:

A experiência de um lugar ou espaço sempre é uma troca curiosa: à medida que me assento em um espaço, o espaço se assenta em mim. Vivo em uma cidade, e a cidade vive em mim. Estamos em um constante intercâmbio com nossos entornos; internalizamos o entorno ao mesmo tempo que projetamos nossos próprios corpos – ou aspectos de nossos esquemas corporais – no entorno (PALLASMAA, 2018, p.25).

Entretanto muitos ajustes são necessários. Os processos de adaptação demandam ações específicas próprias da esfera da publicidade onde as instâncias que atuam no disciplinar dos corpos são intensificadas. Nesse sentido, as questões em torno do poder e suas representações – garantidas com maior autonomia no âmbito da privacidade – estão sempre em negociação e conflito diante da atuação dos poderes – público, das outras representações religiosas, entre outros - que controlam, mediam, delimitam e interferem nestas formas de apropriação. A própria existência destas celebrações demanda a ampliação de autorizações, parcerias e adesões necessárias para que estas ocorram.

No âmbito do sagrado estas adaptações conformam-se em ações rituais de preparo do ambiente para que a cidade ritual possa se manifestar. Longe de pretender tratar de todas elas, é possível citar alguns exemplos como a oferta do *Padê* de *Exu*, presente nas três celebrações acompanhadas - pedindo autorização para adentrar em seus domínios e garantir o bom andamento das celebrações; os preparativos que ocorrem durante os ritos das *Águas de Oxalá* que antecedem a Lavagem do Bonfim; o *Xirê*, no caso do Candomblé que garante a louvação dos Orixás e, se necessário, suas presenças, antes da formação do cortejo que leva os presentes a lemanjá. Nestas ações, e em muitas outras, renova-se a força, faz-se com que o axé circule e se multiplique, consagra-se o espaço, conformando sua dobra ritual.

Constata-se, diante do exposto, que – assim como os *-intra* agenciamentos – a cidade ritual não se trata de um outro espaço ou mesmo de sua transfiguração mas da dobra do sagrado no espaço, nesse caso, inscrita nos espaços públicos urbanos enquanto agenciamentos territoriais da cosmologia *nagô-iorubá* no que se refere ao Candomblé de *Ketu*. Enfatiza-se, diante da dobra ritual em suas manifestações (arquitetura ritual, cidade ritual) um dobramento que aparta, sem separar, as diferentes dimensões e instâncias da vida cotidiana e do sagrado, que se borram, interagem e conformam dinâmicas sócio-espaciais diversas, contribuindo para a conformação da cidade enquanto conjunto de múltiplos e diferentes códigos simbólicos.



CONCLUSÃO

“Que fazeis agora que o palácio está feito?”.
 Responderam eles:
 “Descansamos de nosso feito. Festejamos”.
 “Vosso rei está em guerra e tardará.
 Aproveitai o tempo e fazei um trabalho melhor.
 Um palácio mais belo e resistente,
 Do qual ele haverá de se orgulhar”.
 E derrubou o palácio de novo.
 E tantas vezes isso se repetiu
 que os habitantes daquela cidade se transformaram
 num povo de grandes construtores
 e sua engenharia é reconhecida até os dias de hoje.
 Porque Ajagunã não gosta de ver ninguém parado¹⁰⁰.

As análises realizadas nesta pesquisa contrariaram minha hipótese inicial de que há um espaço sagrado em oposição a um espaço concreto. Observadas enquanto dobra ritual os agenciamentos espaciais acompanhados mostraram que tal polarização não faz sentido e que o adjetivo “concreto” para designar o espaço inicialmente compreendido como profano é ineficiente em sua abordagem diante do fato de que o sagrado atua como uma das instâncias e dimensões espaciais em interação com outros códigos simbólicos presentes no contexto citadino.

Ocorre, entretanto, uma dobra ritual que aparta – no sentido de sua diferenciação qualitativa – mas não rompe, tratando-se de um mesmo espaço e não de sua transfiguração. Nesta articulação o vinco estabelecido marca o caráter interacional e, portanto, recíproco, onde o sagrado interfere na vida cotidiana e vice-versa. Conforma-se, portanto, um duplo borramento, apresentado nesta dissertação através do que chamei de *-intra* e *-extra* agenciamentos, respectivamente, a dimensão privada do terreiro e sua ampliação qualitativa em direção aos espaços públicos urbanos.

Diante do exposto, *-Intra* e *-extra* agenciamentos conformaram, em dois movimentos, duas formas de espacialização – e certamente existem inúmeras outras - do sagrado afro-brasileiro em Maceió. Observadas como relações dialógicas, a abordagem da dobra espaço-sagrado me apresentou elementos significativos (políticos, históricos, culturais, entre outros) do contexto maceioense, compreendidos enquanto dinâmicas sócio-espaciais. Tais

¹⁰⁰(PRANDI, 2011, p.497-498).

dinâmicas me conduziram a espaços e acontecimentos específicos como o Candomblé do Axé Igboalamo no Village Campestre II e, no contexto das celebrações urbanas, a festividades realizadas no bairro do Centro, Jaraguá, Pajuçara, Ponta Verde, entre outros.

Vale destacar, entretanto, que o percorrer destes espaços e a vivência de seus agenciamentos revelaram uma outra forma de apropriação da cidade, por mim designada como Cidade Ritual em relação direta com o sagrado afro-brasileiro. Na construção desta categoria de análise foram inscritas não só as questões que compõem a sua materialidade, mas principalmente a dimensão de suas experiências. O mesmo ocorre com a construção do que chamei de Arquitetura Ritual e, nesse caso, com uma inquietação constante em toda a pesquisa: qual o papel da arquitetura nesse processo?

Para tentar responder a essa pergunta recorri a contextos, fatos, e discussões que observam a arquitetura em termos de experiência e não de geometrização, ou seja, onde os aspectos subjetivos e experienciais sobrepõem em importância ao papel da arquitetura enquanto projeto. Não se pode confundir a ferramenta instrumental com a finalidade do espaço arquitetônico em seus processos de conceituais. “Espaços significativos”, “espaços louvados”, “espaços existenciais” foram alguns dos termos que recorri para evocar uma arquitetura vivenciada cujo papel principal é o de mediação.

A Arquitetura Ritual, neste contexto de pesquisa, foi concebida enquanto mediação das relações dialógicas espaço-sagrado agenciadas pelo rito através da cosmovisão *nagô-iorubá* disseminada religiosamente pelo Candomblé de *Ketu*. Foi possível entender que se o ritual é – dentre suas diversas formas de interpretação - a forma do rito, a arquitetura ritual é, principalmente, a configuração espacial desta cosmologia e contribui significativamente para viabilizar a manutenção dos processos interativos *Òrun-Àiyé* indispensáveis à religião. Nesse sentido, a Arquitetura Ritual, assim como o indivíduo-corpo – para utilizar uma expressão de Muniz Sodré (2017) – é concebida e vivenciada diante do *duplo*: tanto na dimensão espiritual quanto na dimensão material, simultaneamente. Arquitetura, cidade e rito integram-se e espacializam-se, dessa forma, como instâncias inter-relacionais mediadoras indispensáveis à vida do homem religioso.

Na observação dos processos identificados, acompanhados e discutidos nesta pesquisa em torno de suas quatro seções, algumas delas ficaram em aberto por terem surgido em meio a pesquisa. A principal e a mais triste delas compõe uma virada etnográfica significativa em relação ao *Axé Igboalamo*. Com a passagem de Pai Marcinho para o *Òrun* muitas questões emergiram: como o espaço é apropriado em momento de luto? Quais são as (re)configurações espaciais que se impõem naquele momento? Pra onde vai o espólio de Pai Marcinho no que se refere aos seus objetos sagrados? O que acontece quando o terreiro fecha? Ocorre um processo de dessacralização? Quais as dinâmicas sócio-espaciais envolvidas nesse processo? O que acontece com os axés plantados/assentados no terreiro? Eles se (re)estabelecem em outro lugar? Existe um processo ritualístico específico quando o contexto espacial é provisório, como no caso do *Axé Igboalamo*, que a edificação era alugada? O que acontece com o Exu da calçada? Com o cajueiro sacralizado, Iroko? Com o axé da casa no centro do barracão?

Outras questões, mais gerais, também surgem: é possível encontrar algum tipo de padrão nas formas de espacialização deste sagrado comparando-os com outros terreiros? O que pode ser observado como experiência específica de um terreiro diante do rito nesta comparação? Suas respectivas localizações na cidade dificultam/facilitam a manutenção do terreiro e suas relações com o entorno? Um terreiro no Village Campestre II apresenta as mesmas questões de outro na Pajuçara, por exemplo? Existem espaços (ruas, bairros, regiões) mais propícias ao funcionamento do terreiro? Quais são as redes estabelecidas pelos terreiros em termos espaciais? Quais as implicações da geografia de Maceió nos *-intra* e *-extra* agenciamentos?

No que se refere aos *-extra* agenciamentos, quais celebrações urbanas ganham mais adesão das representações religiosas? Quais os impactos das transformações urbanas nestas agências? Como o entorno e a vizinhança recebem estas apropriações? Qual o papel do poder público na viabilização destas celebrações? De onde vem os indivíduos que fazem parte destas festas? O que eles pensam sobre elas?

Isso só para citar alguns exemplos das diversas questões que apareceram nas diferentes etapas desta pesquisa e, também, de que são múltiplos os caminhos que podem ser tomados nestas investigações. Todas elas

contribuem – em termos de suas micro-relações - tanto para a construção do entendimento da Maceió contemporânea quanto de algumas de suas representações religiosas afro-brasileiras. Pretendo retomar algumas delas em breve.

REFERÊNCIAS

THE ARCHIVE FOR RESEARCH IN ARCHETYPAL SYMBOLISMO. **O Livro dos Símbolos**. Taschen, 2012.

ALAGOAS. Decreto nº 18.041, de 1 de fevereiro de 2012. **Dispõe sobre o pedido formal de perdão pelo Governo do Estado de Alagoas a população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira devido ao episódio do “Quebra de Xangô de 1912**. Maceió, 2012. Disponível em: <<http://anajoalagoas.wordpress.com/2012/02/02/decreto-governamental-pedido-de-perdao-ao-quebra-de-xango>>. Acesso em: 28 ago. 2019.

ALMEIDA, Luiz S. A cidade e o texto. Introdução aos estudos em homenagem a Pedro Nolasco Maciel. In: ALMEIDA, Luiz S. (Org.). **Traços e Troços: literatura e mudança social em Alagoas: estudos em homenagem a Pedro Nolasco Maciel**. Maceió: EDUFAL, 2011. p.21-71.

_____. Meu Velho Diário e a Macumba nas Alagoas (III). **Tribuna Independente**. Maceió, 18 mar. 2012. Disponível em <<http://contextotribuna.blogspot.com.br/2012/05/religiao-afro-macumba-nas-alagoas-luiz.html>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

_____. Meu Velho Diário e a Macumba nas Alagoas (II). **Tribuna Independente**. Maceió, 4 mar. 2012. Disponível em <<http://contextotribuna.blogspot.com.br/2012/03/almeida-luiz-savio-de.html>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

_____. Um Pequeno Bilhete Sobre o Quebra de 1912. **Tribuna Independente**. Maceió, 6 nov. 2011. Disponível em <<http://contextotribuna.blogspot.com.br/2011/12/almeida-luiz-savio-de-momentos.html>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

AMARAL, Rita de Cassia. O Povo-de-Santo (e outros povos comemora em São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca Torres (orgs.). **Na Metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2008.

ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. **Legba: a guerra contra o Xangô em 1912**. Brasília: Senado Federal, 2014.

BACHELARD, Gaston. **A Terra e os Devaneios da Vontade**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

_____. **A Água e os Sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

_____. **A Psicanálise do Fogo**. São Paulo, Martins Fontes, 2008

_____. **O Ar e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O Novo Espírito Científico; A Poética do Espaço.** São Paulo: Nova Cultural, 1988.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. **Estatuto da Igualdade Racial.** 4. ed. Brasília: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2012.

PESSOA DE BARROS, José F. **Religiosidade Afro-Brasileira 6- O Xirê.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=scVtu6A7F7w>. Acesso em: 10/08//2019.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BENISTE, José. **Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra.** 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Dicionário Yorubá-Português.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

BENJAMIN, Walter. **O Anjo da História.** Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. **O Poder do Mito.** Tradução Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPOS, Z.D.P; JORON, C.M.P. Jurema: Culto, Religião e Espaço Público. **Estudos de Religião.** São Paulo, v.32, n.1, p.45-60, jan-abr, 2018.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CAUQUELIN, Anne. **A Invenção da Paisagem.** São Paulo: Martins Fontes (2007)

CAVALCANTI, Bruno C.; ROGÉRIO, Janecléia P. Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In: CAVALCANTI, Bruno C.; FERNANDES, Clara S.; BARROS, Rachel R. de (Orgs.). **Kulé Kulé: religiões afro-brasileiras.** Maceió: EDUFAL, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano.** Petrópolis: Vozes, 2014.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **A Dobra: Leibniz e o barroco.** Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Diferença e Repetição.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia Volume 4**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 2012.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva S. A., 1972.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

Favret-Saada, Jeanne. **'Être affecté' de Jeanne Favret-Saada**. Cadernos de Campo, n.13. São Paulo: USP, pp. 155-161 (traducción Paula Siqueira), 2005.

FERNANDES, Florestan. **O Negro no Mundo dos Brancos**. São Paulo: Global, 2007.

FERRARE, Josemary Omena Passos. **Relatório Técnico do Inventário Nacional de Referências Culturais – ALAGOAS, sítio 3**. Maceió, Ufal/IPHAN, 2016.

FONSECA, Carlos Eduardo de Santa Rita. Fendas do Sagrado Urbano: a visibilidade das festas afro-brasileiras em Maceió-AL. In: DIAS, Juliana Michaello Macêdo. **Identidades, Territórios e Imagens**. Maceió: EDUFAL, 2019. p. 105-136.

FONSECA, Carlos Eduardo de Santa Rita. **A Cidade Entre o Òrun e o Àiyé: a paisagem sagrada das religiões de matriz africana em Maceió-AL**. 2014. 296 f. Trabalho Final de Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Centro Universitário CESMAC, Maceió, 2014.

FONSECA, Carlos Eduardo de Santa Rita; HONAISSER, Fernando Alves. **Tempo, Memória e Visualidade: a expressividade plástica e afetiva dos monumentos urbanos de Maceió-AL**. 2010-2011. Trabalho Iniciação Científica em Arquitetura e Urbanismo. Centro Universitário CESMAC, Maceió-AL.

FRANCO DOS SANTOS, Irinéia M. “De Quilombos e de Xangôs”: cultura, religião e religiosidade afro-brasileira em Alagoas (1870-1911). **Mneme**. Caicó, p. 83-121 v.15, n.34, jan./jun. 2014.

FERNANDES, Gonçalves. **O Sincretismo Religioso no Brasil**. São Paulo: Gauíra, 1941.

FONTES, Adriana Sansão. **Intervenções Temporárias, Marcas Permanentes**: apropriações, arte e festa na cidade contemporânea. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: FAPERJ, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1989.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. **Os Azande e Nós: experimento de antropologia simétrica**. Horizontes Antropológicos, 12(26): 261-297. 2006.

GOMES, Márcio Henrique. **Entrevistas concedidas a Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca**. Maceió, 2018.

_____. **Entrevistas concedidas a Carlos Eduardo de Santa Rita Fonseca**. Maceió, 2019.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. As Esquinas Sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca Torres (orgs.). **Na Metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2008

_____. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **O Antropólogo e Sua Magia: o trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro**. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUEDES, Enildo Marinho (et. al). **Padrão UFAL de normalização**. Maceió: EDUFAL, 2012.

GOLDMAN, Marcio. **Os Tambores dos mortos e os tambores dos vivos**. Etnografia e Política em Ilheus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 46(2): 445-476. 2003.

JACOBS, Jane. **Morte e Vida nas Grandes Cidades**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JACQUES, Paola Berenstein. **Elogio aos Errantes**. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. **Apologia da Deriva: escritos situacionistas** sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003

_____. **Estética da Ginga: a arquitetura das favelas** através da obra de Hélio Oiticica. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2011.

LINS, Lindalvo. **Tambores em Ponta Grossa**. Maceió: Divulgação do Departamento Estadual da Cultura, 1966.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LYNCH, Kevin. **A Imagem da Cidade**. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MAGNANI, José Guilherme. Cantor. **Da Periferia ao Centro: trajetória de pesquisas em antropologia urbana**. São Paulo: FAPESP, 2012.

_____. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana**. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2002, vol.17, n.49, pp.11-29. ISSN 0102-6909. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>. Acesso em: 29/09/2019

_____. **Etnografia Como Prática e Experiência**. *Horiz. antropol.* vol.15 no.32 Porto Alegre July/Dec. 2009.

MAGNANI, José G. Cantor; LabNAU-USP. Curso de Extensão – Etnografias Urbanas: práticas culturais na cidade. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XER9Y4I-4j0>. Acesso em: 29/08/2019.

MENDES, Érika do Nascimento Pinheiro. **A Lavagem das Escadarias do Nosso Senhor do Bonfim da Bahia: identidade e memória no final dos oitocentos**. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Mendes,%20Erika%20do%20Nascimento%20Pinheiro.pdf>. Acesso em: 29/08/2019

MESLIN, Michel de. **Fundamentos de Antropologia Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2014.

MONTANER, Josep Maria. **Do Diagrama às Experiências, Rumo a uma Arquitetura da Ação**. São Paulo: Gustavo Gili, 2017

MOTTA, Roberto. **René Ribeiro ou a Paixão do Concreto**. In: HULTZLER, Celina Ribeiro (Org.). *René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014.

ORGANIZAÇÕES ARNON DE MELLO. **AL TV 2ª Edição**. Maceió: TV Gazeta, 03 de dez. 2012. Reportagem de campo.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** Petrópolis: Vozes, 2007.

PALLASMAA, Juhani. **A Imagem Corporificada: imaginação e imaginário na arquitetura.** Porto Alegre: Bookman, 2013.

_____. **As Mãos Inteligentes: a sabedoria existencial e corporalizada na arquitetura.** Porto Alegre: Bookman, 2013.

_____. **Habitar.** São Paulo: Gustavo Gili, 2017.

_____. **Essências.** São Paulo: Gustavo Gili, 2018.

_____. **Os Olhos da Pele: a arquitetura e os sentidos.** Porto Alegre: Bookman, 2011.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia.** Campinas: UNICAMP, 2007.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

POLICE, Gérard. O Lugar e a Cidade no Mundo Contemporâneo. Tradução Sérgio da Mata. **Maestria**, Sete Lagoas, n.2, jan./dez. 2004. Disponível em: <http://www.unifemm.edu.br/publicacoes/arquivos/Maestria_n2_2004.pdf#page=11>. Acesso em: 10 fev. 2014.

PRANDI, Reginaldo. **Contos e Lendas Afro-brasileiros: a criação do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MACEIÓ. **Maceió, 180 anos de história.** Maceió: Instituto Théo Brandão, 1985.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo: religião e política na primeira república.** São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

RAMOS, Arthur. **As Culturas Negras no Novo Mundo.** Maceió: EDUFAL, 2013.

ROSENDAHL, Zeny. **Cultura e Cidade: para uma geografia das relações entre espaço, religião e política.** In CARLOS, Ana Fani Alessandri; LEMOS, Amália Inês Geraiges (Orgs.). **Dilemas Urbanos: novas abordagens sobre a cidade.** São Paulo: Contexto, 2003.

SANTANA, Mariely C. **Alma e Festa de uma Cidade: devoção e construção da Colina do Bonfim.** Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo: EDUSP, 2017.

_____. **Metamorfoses do Espaço Habitado: fundamentos teórico e metodológico da geografia.** São Paulo: EDUSP, 2014.

_____. **Da Totalidade ao Lugar**. São Paulo: EDUSP, 2014.

_____. **Espaço e Método**: São Paulo: EDUSP, 2014.

_____. **Técnica, Espaço, Tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional**. São Paulo: EDUSP, 2013.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, Marcelo Lopes. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

TERRIN, Aldo Natale. **O Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

THE ARCHIVE FOR RESEARCH IN ARCHETYPAL SYMBOLISM. **O Livro dos Símbolos**: reflexões sobre imagens arquetípicas. [S.l.]: Taschen, 2012.

TINHORÃO, José R. **As Festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2000.

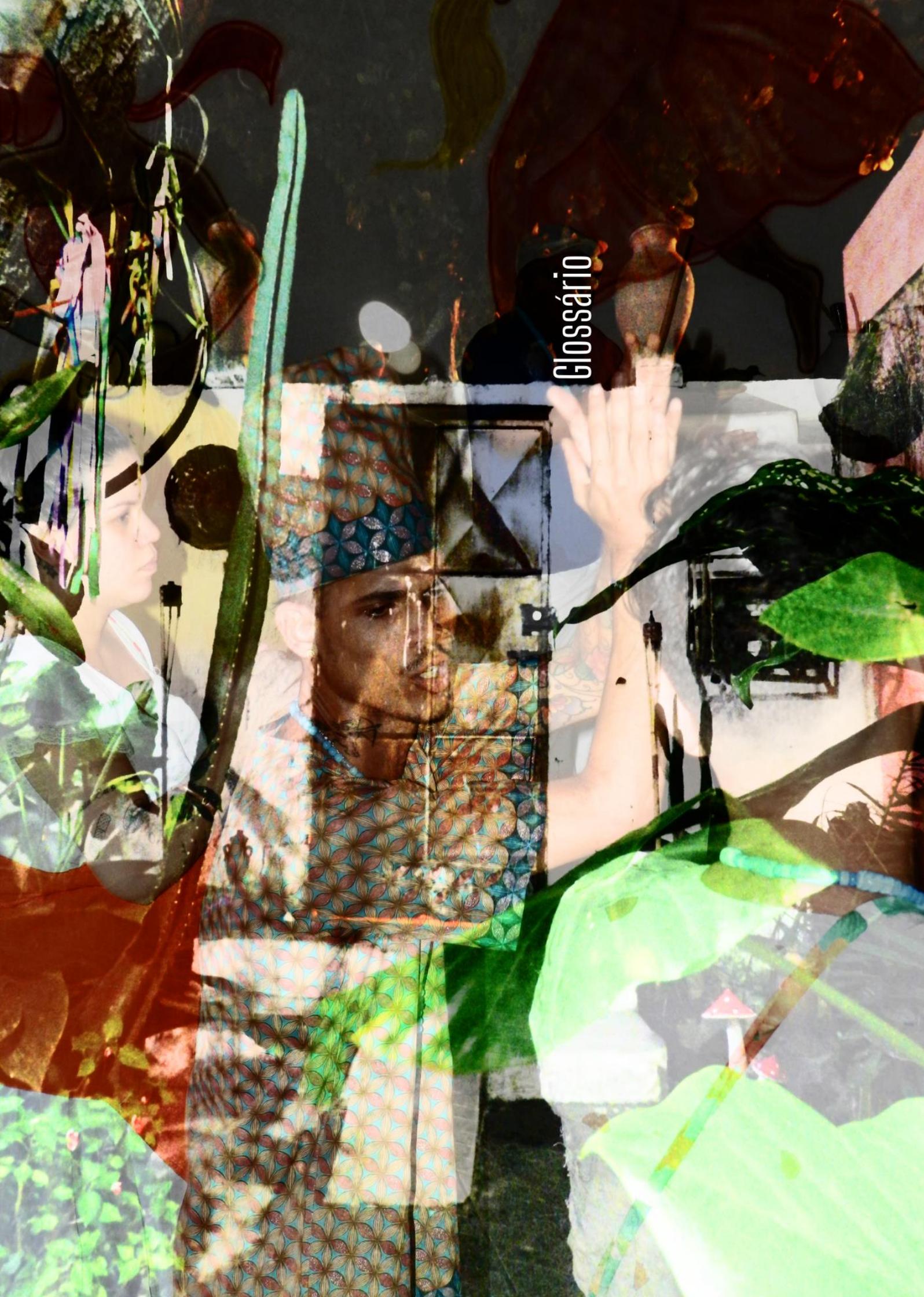
VELHO, Gilberto. **Um Antropólogo na Cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns**. São Paulo: EDUSP, 2012.

_____. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2008.

WEIMER, Günter. **Arquitetura Popular Brasileira**. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

Glossário



GLOSSÁRIO

A Casa de Minha Mãe Oxum da Força do Caçador da Profundezza do Rio

Casa de Culto de Candomblé de *Ketu* estudada nesta dissertação. De acordo com Pai Marcinho e Pai Durval, é a tradução do iorubá *Ile Iyá Mí Ipondá Axé Igboalamo*.

Abebé

De acordo com Beniste (2014, p.31) vem do iorubá *abèbè*, leque, ventarola. Leque metálico de Oxum (em latão) e lemanjá (metal prateado)

Abiã

Indivíduo em estágio de pré-iniciação no culto dos orixás. Do iorubá *abéyò*, “seguidor”, “adepto” (LOPES, 2011, p.24).

Abomey / Abomé

Cidade-estado, Capital do Reino de Daomé. Foi fundada pelo povo *fon* e atingiu seu apogeu entre o fim do século XVII e o início do XVIII, sob o rei *Agajá*. A unificação do povo com o intuito de resistir ao poderoso Estado de Oyó e também aos caçadores de escravos vindo da costa fortaleceu o reino, que se expandiu até o litoral, barrando a influência dos traficantes europeus de escravos. O exército *fon*, incluindo mulheres guerreiras, era poderoso e eficiente, assim como a organização administrativa do reino (LOPES, 2011, p.26).

Afoxé

Trata-se, de acordo com Nei Lopes (2011, p.33-34), do cortejo carnavalesco de adeptos da tradição dos orixás, outrora também chamado “candomblé de rua”. O termo se origina no iorubá *àfose* (“encantação”; “palavra eficaz, operante”) [...]

Águas de Oxalá

Ritos e rituais específicos em torno do Orixá Oxalá que ocorrem nos terreiros de Candomblé que compartilham da cosmologia nagô-iorubá. A Lavagem do Bonfim, em Maceió, apresenta-se enquanto manifestação pública de parte deste rito para alguns terreiros como a Casa de lemanjá, dirigida pelo Babalaorixá Célio Rodrigues, também idealizador daquela celebração pública urbana.

Aguidavi

Cada uma das baquetas com que se percutem os atabaques nos candomblés jejes-nagôs. O termo parece derivar de *agida* (ageedah) ou *ogidan*, nome de um tambor do antigo Daomé, acrescido, talvez, da partícula *vi*, que significa “criança”, “filho”. A baqueta, na condição de complemento, seria vista como “filha” do tambor.

Àgó

De acordo com José Beniste (2012) significa pavilhão e trata-se do equivalente em iorubá para barracão, ou seja, o salão das festas públicas dos terreiros de Candomblé. Este termo, entretanto, não é utilizado pelas casas de culto.

Àiyé / Ayé / Aiê

Palavra iorubana que significa Mundo, plano terrestre, planeta (BENISTE, 2014), p.77).

Ajodun de Oxóssi / Àjòdún Igboalamo

De acordo com Pai Marcinho o termo *Ajodun* (Àjòdún) corresponde a ação de um grande ato, neste caso, um grande ato do Orixá Oxóssi. Para Beniste (2014, p.81) significa a festa anual para celebração de aniversário. *Ajodun Igboalamo* refere-se, nesta dissertação, à festividade do anual do Orixá Oxóssi/Odé *no Ilê Iyá Mí Ipondá Axé Igboalamo*.

Alá / Alá Funfun

Proveniente do iorubá *àlà* que corresponde a um tipo de roupa branca e símbolo de pureza ética (BENISTE, 2014). Significa uma espécie de pálio, de tecido inteiramente branco, sob o qual são realizadas certas cerimônias da tradição dos orixás. Também é o manto que protege Oxalá (LOPES, 2011). Por vezes é acrescido do termo *funfun*, branco, no iorubá para remeter às “divindades do branco”, aquelas primordiais ligadas aos mitos da criação como Oxalá, Obatalá, Oduduwa, entre outras.

Alguidar

Vasilha de barro usada nos terreiros principalmente como recipiente de alimentos votivos, em especial para Exu (LOPES, 2011, 48).

Axogum / Asogun / Aşògún

Sacerdote de Ògún, sacrificador de animais (BENISTE, 2014, p.130)

Assentamento

Conjunto de objetos simbólicos que, reunidos e convenientemente tratados, concentram o axé do orixá de determinada pessoa ou coletividade. Seu principal elemento é o *Otá* (LOPES, 2011, p.79-80).

Axé (Àşẹ)

De acordo com Beniste (p.128): do yorubá *Àşẹ*, Força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade, lei, ordem. De acordo com Nei Lopes: Termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações (p. 85).

Axé Pratagy

Etimologicamente, de acordo com o Babalaorixá Célio Rodrigues (Babá Omintoloji), a frase é uma junção do iorubá “Axé” (Àṣẹ) e do Tupi Guarany “Pratagy” correspondendo a “Força do Rio de Tainhas”. Trata-se de uma extensão da Casa de Iemanjá (*Ilê Axé Iyá Ogunté*) situada em área da cidade de Maceió chamada Pratagy. Funciona como local de manutenção da cultura e religião afro-brasileira.

Babá / Bábá

Do iorubá, literalmente, Pai, Mestre, Padrinho (BENISTE, 2014). Mas também é utilizado nos terreiros com abreviação do termo Babalaorixá ou *Bàbálóriṣà*. E como forma carinhosa de referir-se ao respectivo sacerdote.

Babá / Bàbálóriṣà Omintologi

Cargo e nome de Célio Rodrigues dos Santos no Candomblé.

Babalaorixá / Bàbálóriṣà

Do iorubá *bábá* (Pai, Mestre, Padrinho) + *ní* + *òriṣà* (Orixá) = *bàbálóriṣà*. Refere-se ao sacerdote de culto às divindades denominadas Orixás (BENISTE, 2014, p.148). Equivale-se ao recorrentemente utilizado “Pai-de-Santo”.

Baiano

Uma das diversas falanges de entidades espirituais presentes em religiões como a Umbanda e a Jurema. Apresentam, apesar do que tal nomenclatura sugere, características e histórias pessoais ligadas ao povo sertanejo e ao nordeste brasileiro, não apenas a Bahia.

Bandeira Branca

Objeto semelhante ao conjunto mastro e bandeira composto por haste de madeira e tecido branco. Serve para identificar um terreiro diante da cidade além de seu caráter de sacralidade.

Bantu / Banto

Vocábulo que pode ser usado nas formas flexionadas – “banto”, “banta”, “bantos”, “bantas” – ou sem flexões – “bantu” –, forma que designa cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc. (LOPES, 2011, p. 101).

Barracão

Denominação da maior e mais pública das edificações de um terreiro de candomblé. É o salão onde se realizam os rituais e festas abertos à comunidade (LOPES, 2011, p.109). Ao centro é “plantado” o àṣẹ da casa (BENISTE, 202, p.258).

Búzios / Jogo de Búzios

Concha de molusco, largamente utilizada na tradição religiosa afro-brasileira em oferendas, na composição dos assentamentos dos orixás, na confecção de paramentos rituais e, principalmente, na técnica divinatória conhecida como jogo de búzios (LOPES, 2011, p.153).

Cabaça

Fruto do cabaceiro (*Lagenaria vulgaris*; *Cucurbita lagenaria*), árvore da família das cucurbitáceas. É usada no fabrico de vários utensílios das culturas africanas, como instrumentos musicais (berimbau, *güiro*, marimbas, xequeré etc.) e vasilhames de uso doméstico e ritual (LOPES, 2011, p.154).

Caboclo / Cabocla

Na umbanda, designação de cada uma das entidades ameríndias da linha de Oxóssi. No Candomblé de caboclo, cada uma das entidades principais, reverenciadas como ancestrais dos primeiros habitantes da terra brasileira (LOPES, 2011, p.155). De acordo com Pai Marcinho e do culto religioso da Jurema em seu terreiro, trata-se do Mentor da casa, uma entidade espiritual, um espírito de luz.

Caboclo Boiadeiro

Entidade das religiões de matriz africana como a Umbanda, a Jurema e também algumas vertentes do candomblé. Evoca a memória espiritual e sagrada do povo sertanejo, dos vaqueiros nordestinos vestidos com gibão, chapéu e outras vestes e acessórios de couro (LOPES, 2011).

Caboclo Caiçara

Entidade que incorpora em Pai Marcinho e é o mentor de seu culto da Jurema.

Camarinha

Quarto sagrado onde se recolhem os candidatos à iniciação.

Candomblé

Nome genérico com que, no Brasil, a partir da Bahia e desde o início do século XIX, se designa o culto aos orixás jejes-nagôs bem como algumas formas dele derivadas, manifestas em diversas nações. Por extensão, o nome designa também a celebração, a festa dessa tradição, o xirê e o local onde se realizam essas festas (LOPES, 2011, p.168).

Candomblé da Barroquinha

Comunidade de culto fundada em Salvador, BA, no bairro central que lhe empresta o nome, por volta de 1789. Semente do candomblé da Casa Branca, foi o protótipo da espécie hoje conhecida como "candomblé". Sua fundação coincidiria com os primeiros ataques daomeanos ao Reino de

Ketu, em 1789 (quando foram feitos cerca de 2 mil cativos), e com os primeiros desembarques maciços, na Bahia, de escravos do Golfo do Benim (LOPES, 2011, p.110-111_

Casa Branca do Engenho Velho / Terreiro da Casa Branca / Casa Branca / Engenho Velho

Ver Ilê Axé Opô Afonjá.

Casa de Iemanjá

Ver Ilê Axé Iyá Ogunté

Casa da Jurema

Um dos ambientes do Ilê Iyá Mí Iponda Axé Igboalamo destinado ao culto religioso da Jurema.

Casa da Mata

Outro nome dado por Pai Marcinho ao Ilê Igbó

Casa de Culto

Um dos termos sinônimos a terreiro.

Célio Rodrigues dos Santos

Historiador, Babalaorixá e militante das causas religiosas de matriz africana, é responsável pelo Ilê Axé Iyá Ogunté, pelo Axé Pratagy e organiza a celebração urbana da Lavagem do Bonfim em Maceió. Ver Babá Omintologi.

Centro do Barracão / Axé da Casa

Localizado no centro geométrico do barracão, trata-se do local onde foi plantado/enterrado o axé do terreiro através da oferenda de um conjunto específico de elementos.

Clébio Correia de Araújo

Professor, militante do movimento negro e das causas religiosas afro-brasileiras foi, juntamente com Edson Bezerra, um dos idealizadores do Xangô Rezado Alto.

Coleção Perseverança

Memorabilia proveniente da Quebra dos terreiros do ano de 1912 em Alagoas. Encontra-se exposta no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas e é composta por objetos religiosos de cultos afro-alagoanos tais como indumentárias, ferramentas, assentamentos, abebés, esculturas dos orixás, entre outros.

Congá

Altar específico das religiões de matriz africana no Brasil.

Cumeeira

Porção mais alta do terreiro geralmente localizada em cima do barracão. Carrega preceitos rituais e litúrgicos semelhantes à de uma iaô. Representa o Orí do terreiro e é consagrado ao orixá da casa. Sua manutenção é indispensável para o melhor funcionamento das casas de culto do Candomblé de Ketu.

Dobalé / Dobale

Cumprimento ritual da tradição dos orixás que consiste em deitar-se de bruços no chão, prosternado diante de quem ou daquilo que se quer saudar, com a cabeça tocando o solo e o corpo virando-se ligeiramente para um e outro lado, sobre cada um dos braços estendidos (LOPES, 2011, p.246).

Ebó

Oferenda ritual, especialmente a Exu ou aos eguns. Do iorubá ebo, “sacrifício” (LOPES, 2011, p.254).

Edson Bezerra

Antropólogo, professor, autor do Manifesto Sururu e um dos idealizadores do Xangô Rezado Alto juntamente com Clébio Correia de Araújo.

Egbá / Ègbá

Subgrupo étnico iorubá, hoje localizado na Nigéria, na província de Abeokutá e no Distrito Federal (LOPES, 2011, p.256).

Egbé

Provém do iorubá e refere-se a sociedade, associação, clube, partido (Beniste, 2014).

Egum / Eguns / Egungum

Espírito, alma de morto. Já Engungum refere-se ao espírito de morto ilustre, de ancestral masculino que retorna à terra em cerimônias rituais (LOPES, 2011).

Ejé / Èjè

Na terminologia dos candomblés, sangue.

Ekéde / Ekedí

É a forma usada para a expressão yorubá Ekéji, segunda pessoa. Em alguns candomblés, a palavra adotada é Ajòyè, a possuidora do título, por considerar Ekedí um cargo pertencente à nação jeje. É um cargo exclusivamente feminino, responsável por cuidar da segurança física e do conforto das pessoas que estão manifestadas com o òrisà, ficando atenta a todos os seus movimentos. Seu símbolo é uma toalha que usa jogada no ombro. Não se manifesta com òrisà,

e por isso é escolhida por ele para exercer a função. São chamadas de mãe e, pela participação intensa, algumas adquirem grandes conhecimentos, a ponto de merecerem grandes honrarias (BENISTE, 2012, p.242).

Entidade / Entidade Espiritual

Nome dado aos espíritos de pessoas que viveram, desencarnaram e retornam através da incorporação de determinadas categorias de adeptos principalmente da Umbanda e da Jurema.

Ewá / Euá

Na tradição jeje-nagô, é uma das iabás, bela orixá das águas doces (LOPES, 2011, p.271). De acordo com Pai Marcinho, é ligada aos inícios, às nascentes, às águas puras provenientes da natureza.

Exu / Èṣù

Orixá da tradição iorubana. Exu ou Elegbara (etimologicamente, “o dono da força”) é a síntese do princípio dinâmico que rege o universo e possibilita a existência, sendo, também, a mais polêmica entre as forças invisíveis que regem as concepções filosóficas jejes-iorubanas na África e na Diáspora. Porta-voz dos orixás, é quem leva a oferenda dos fiéis e, na condição de mandatário, protege os cumpridores de seus deveres pune os que ofendem os orixás ou falham no cumprimento das obrigações. Nas palavras do antropólogo Ordep Serra (1995), é o grande mensageiro e intérprete, um viajante de todos os caminhos, que “anda por quanto o mundo existe” e “troca língua” como quer. Quando os orixás querem dar algo de bom a uma pessoa, tanto material como espiritualmente, é a Exu que encarregam de levar essa dádiva. Mas o papel de agente punitivo, de causador de transtornos, e a característica eminentemente amoral desse fiel mandatário dos orixás têm levado muitas pessoas, em especial antigos missionários católicos europeus, a confundi-lo com o Diabo dos cristãos ou com Shaitan dos muçulmanos. Na África e a Diáspora, independentemente do orixá a que pertença, todo fiel sempre invoca Exu para que ele não lhe cause problemas. Em cada oferenda feita a um orixá, uma parte é separada para ele. Seus alimentos preferidos são o azeite de dendê; milho (em forma de pipoca ou de fubá); farofas; feijão; animais de quatro patas e aves, sempre machos; bebidas alcoólicas, etc. Seu santuário fica de fora da casa principal do terreiro, próximo ao portão de entrada, e seu assentamento é, em geral, uma cara de barro bruto ou um simples montinho de barro vermelho, como os existentes em todos os quintais da cidade sagrada de Ilê-Ifé. No Brasil, no candomblé e na umbanda, Exu é invocado sob várias formas ou qualidades.

Exu Lonã

Pai Marcinho o considera como o “Exu do lado de dentro”. Seu assentamento é disposto, como dito, dentro dos limites internos do terreiro imediatamente do lado esquerda de quem o acessa através de sua única porta. Cumpre, juntamente com Exu Onã e os outros Exus - assentados

em edificação isolada e específica para este fim – um eixo de comunicação que garante a segurança do terreiro no confronto com as energias negativas que circulam no Àiyé.

Exu Onã

Uma das qualidades ou manifestações do Orixá Exu ligada às ruas e por isso é considerado o Exu da rua. No Axé Igboalamo estava localizado do lado de fora do terreiro, na calçada, ao lado esquerdo de sua porta de acesso. Cumpre a função, como geralmente todos os Exus, de sentinela e guardião do terreiro.

Falange / Falange Espiritual

Designa a conformação de agrupamentos específicos de espíritos que atuam sob determinado objetivo, hierarquia, entre outras formas de coletividade.

Fazer o Santo / Feitura de Santo

Expressão usada entre os praticantes do candomblé. Significa realizar completamente os ritos de iniciação como iaô. A iaô que completa esses ritos é dita “feita no santo” ou simplesmente “feita” (LOPES, 2011, p.280). Nesse sentido, a feitura de santo designa os ritos e rituais envolvidos nesse processo de iniciação.

Ferramenta

Conjunto de objetos simbólicos representativos do orixá Ogum e, por extensão, de outros orixás guerreiros, como Exu e Oxóssi (LOPES, 2011, p.281). É comum, entretanto, a ampliação do uso do termo ferramenta para os respectivos objetos simbólicos de cada Orixá.

Festa das Águas

Celebração afro-brasileira urbana realizada na faixa litorânea marítima entre os bairros da Ponta Verde e Pajuçara na cidade de Maceió-AL no dia 08 de dezembro em sincretismo com as celebrações da crença na Imaculada Conceição da Virgem Maria do catolicismo romano. Cultua-se, nesta festividade, os orixás Iemanjá – em maior número -, Oxum e, em algumas representações que ali se fazem presente, ambas. Também ocorre no palco da Praça Multieventos a apresentação de afoxés, grupos percussivos, entre outros.

Filho-de-Santo / Filha-de-Santo

No candomblé e na Umbanda, designação genérica do iniciado. Outrora, nos terreiros mais ortodoxos, a expressão era usada apenas no feminino (filha de santo), uma vez que a iniciação como iaô era privilégio das mulheres.

Gameleira Branca

Trata-se de uma árvore (*Ficus doliaria*) da família das moráceas, de grande importância na tradição dos orixás. É a morada do orixá Iroco e, por isso, recebe culto especial. No Brasil,

recebeu essa consagração em substituição à árvore africana *Chlorophora Excelsea* (LOPES, 2011, p.298).

Gira

Sessão umbandista; roda ritual para o culto das entidades (LOPES, 2011, p.306).

Grupo União Espírita Santa Bárbara (GUESB)

Terreiro de Umbanda traçada com Nagô sob direção da Mãe-de-Santo Neide Oyá D'Oxum localizado no bairro Village Campestre II em Maceió-AL.

Guia Espiritual

O mesmo que entidade espiritual.

lansã

Orixá feminino do panteão iorubano, esposa de Xangô. Segundo Verger (1981), do iorubá Ìyámésàn (“a mãe transformada em nove”), nome que Oyá ganhou depois de, em uma luta, esquarterar Ogum em sete partes, sendo esquarterada em nove por ele. Segundo outros, proveniente da locução ìyá mésàn òrun, “senhora dos nove espaços do Orum” (LOPES, 2011, p.341). Ver Oyá.

laô / Ìyawó

No Candomblé, título adquirido pela inicianda após o sundidé, quando ultrapassa a condição de abiã. Do iorubá ìyawó, “esposa mais jovem”, “recém-casada” (LOPES, 2011, p.341).

lemanjá / Yemoja

Grande orixá feminino das águas; é reverenciada no Brasil, como mãe de todos os orixás. Na África é filha de Olókun, divindade do mar e orixá dos Egbás, uma nação iorubá estabelecida outrora na região de Ifé e Ibadan, onde existe ainda o Rio Yemoja.

Ifá

Na teogonia iorubana, grande divindade, considerada juntamente com odudua e Obatalá, um dos orixás da Criação. Entretanto, alguns relatos querem fazer crer que seu culto, supostamente originário do Egito, teria sido introduzido entre os iorubás após aqueles dedicados aos outros orixás. O nome designa, também, o oráculo pelo qual fala Orunmilá, seu principal representante na Terra; e, ainda, o conjunto de escrituras em que se baseia o complexo sistema de adivinhação por meio dos *ikines* e do opelê (LOPES, 2011, p.344).

Ifé

Nome aportuguesado da cidade de Ilê-Ifé, tradicional centro religioso do povo iorubá, localizada no Sudoeste da República Federal da Nigéria, no estado de Oshun. É o núcleo de onde emana,

mesmo para as Américas (incluindo o Brasil), o poder espiritual do oni. Entre os séculos VI e XI, vindos do Nordeste em levas sucessivas, os 9iorubás se estabeleceram em seu atual sítio, que compreende parte do Sudoeste da Nigéria e partes de Benin e Togo. Nesse local fundaram Ifé e Oyó, duas cidades-estados harmoniosamente relacionadas entre si. Por volta do século XII, Ifé se caracterizava como um Estado onde o soberano (oni) era reconhecido como chefe religioso pelas outras cidades iorubás. E isso pelo fato de que Ifé, segundo a tradição, seria o lugar a partir de onde as terras se teriam espalhado sobre as águas originais para fazerem nascer o mundo. Fundada por Oduduwa, filho do próprio Olodumarê, o Deus Supremo, no século XVI a cidade teria, entretanto, sido conquistada por povos estrangeiros, dos quais os atuais iorubanos seriam descendentes (LOPES, 2011, p.344).

Igbá / Iba

Denominação de cada um dos recipientes, como cabaças, cuias, terrinas, gamelas e tigelas, usados ritualisticamente no culto aos orixás. Do iorubá *gbá*, “cabaça”; cabaça cortada em duas metades, para servir como utensílio doméstico (LOPES, 2011, p.341).

Igbé / Igbó

São palavras iorubanas para bosque, campo.

Igi Opé

É a árvore do dendezeiro que na cosmologia nagô-iorubá representa a ligação dos Orixás com a humanidade.

Ijexá

Pode se referir a) uma das nações do culto aos orixás no Brasil; b) o ritmo das danças dos orixás Oxum e Logun-Edé; c) subdivisão da etnia iorubá. Que tem por capital a cidade nigeriana de Ilêsà e cujo ancestral é Òbokún (LOPES, 2011, p.345).

Ilê / Ilé / Ilê Axé

Elemento que, significando “casa”, antecede denominações de várias comunidades-terreiro dedicadas ao culto dos orixás, bem como, genericamente, nomeia diversos compartimentos das casas de culto. Do iorubá Ilê, “casa”, “lar” (LOPES, 2011, p.345-346). Desse modo, Ilê Axé ou Ilê Axé quer dizer Casa de Axé.

Ilê Ajeumbó

No Axé Igboalamo e de acordo com Pai Marcinho é a cozinha onde são preparados os alimentos a serem oferecidos tanto para os orixás quanto para a própria comunidade. São sempre administrados pelas Iyabassés.

Ilê Axé Iyá Ogunté

Também conhecida como Casa de Iemanjá, trata-se da casa de culto de Candomblé da Nação Ketu dirigida pelo Babalaorixá Célio Rodrigues (Babá Omintoloji) localizada no bairro da Ponta da Terra em Maceió-AL.

Ilê Axé Legionire Nito Xoroquê

Terreiro de Candomblé localizado no bairro do Benedito Bentes II e dirigido por Pai Manoel Xoroquê.

Ilê de Exu / Ilê Exu Elegbara

No Axé Igboalamo trata-se de ambiente edificado e isolado no que se refere a sua implantação no lote do terreiro. Localiza-se à esquerda de seu único acesso e, como o nome sugere, é inteiramente dedicado ao orixá Exu.

Ilê Igbó / Ilê Igbó / Ilê Igbé

No Axé Igboalamo e de acordo com pai Marcinho, trata-se da área do terreiro “a céu aberto” que abriga os orixás “de fora”, ou seja, aqueles que são cultuados “no tempo” como Ossain, Iroko, Ogum, Oxóssi, Oxumaré, entre outros.

Ilê Iyá Mi Iponda Axé Igboalamo / Axé Igboalamo

Ver A Casa de Minha Mãe Oxum da Força do Caçador da Profundeza do Rio.

Ilê N'ifé Omi Omo Posú Betá

Terreiro de Candomblé jeje-nagô consagrado ao orixá Nanã e localizado no bairro da Ponta da Terra em Maceió-AL. Seu nome, de acordo com Mãe Mirian Iyabiná (Mãe do fogo e das águas de Nanã e Oxum) significa Casa de Amor Filha das Águas do Poço Betá.

Ilê Oxalá

No Axé Igboalamo trata-se de ambiente edificado e exclusivo para o orixá Oxalá. Nele constam seu alá, seus símbolos como o paxorô e o pilão, assentamentos, igbas, entre outros objetos.

Ile Orixá

No Axé Igboalamo designa o espaço edificado e restrito no qual reúne os assentamentos dos orixás “de dentro”, ou seja, aqueles que não necessitam – conforme os preceitos doutrinários e litúrgicos – estar assentados “no tempo”, “a céu aberto” ou ainda, “do lado de fora”. Seu uso é recorrente em Maceió devido a impossibilidade proveniente da limitação espacial e, muitas vezes, financeira, de edificar um espaço exclusivo para cada um destes orixás, o que denota uma desproporção entre o espaço ideal e o espaço possível diante das instâncias do rito.

Ilús

Denominação do tambor de dois couros (LOPES, 2011, p.346), usado em alguns candomblés.

Imó Opé

A Folha do dendezeiro (Igi Opé), onde seus brotos são utilizados para a confecção do Mariwô.

Iyá

Termo que, significando “mãe”, e às vezes usado na forma abreviada - “Iá” -, antecede vários outros designando cargos hierárquicos das comunidades-terreiro [...]. Do iorubá iyá. “mãe” (LOPES, 2011, p.359).

Iyabassé

Responsável pela cozinha do terreiro bem como da preparação dos alimentos sagrados. São sempre do sexo feminino, é escolhida pelo orixá da casa.

Iyalaorixá / Ìyálórisà

É a autoridade máxima de um Terreiro, cuja sucessão só se dá após sua morte. Ìyá – mãe; I – ter, possuir; òrisà – divindade. A partícula é o resultado da transformação do verbo ní, ter, no sentido de possuir, ter o conhecimento das coisas dos òrisà. Em candomblés tradicionais, existem cargos de òtún e òsi, escolhidos entre as ègbón mais antigas. Bàbálórisà é a versão masculina para este cargo (BENISTE, 2014, p.240).

Iyá Omi Asé Airá Intilé

Ver Candomblé da Barroquinha.

Ilê Axé Iyá Nassô Oká

Comunidade de culto fundada na primeira metade do século XIX, em Salvador, BA, por um grupo de africanos livres – dentre os quais Iá Nassô, filha de uma ex-escrava retornada à África -, como desdobramento do legendário candomblé da Barroquinha. Mais tarde, porém, antes de 1849, transferiu-se para a localidade de Engenho Velho, onde passou a ser conhecido como “Candomblé da Casa Branca”, “Casa Branca do Engenho Velho”, ou ainda, simplesmente “Casa Branca” ou “Engenho Velho”. Dele se originou, em 1849, o candomblé do Gantois e, depois, o Ilê Axé Opô Afonjá [...]. Em 1943, a comunidade ganhava personalidade jurídica pelo registro da “Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho”, denominação sob a qual ainda se ocultam os objetivos religiosos. Porém, em 1987 o conjunto material e imaterial do Engenho Velho era tombado [no caso do patrimônio imaterial, registrado] como patrimônio histórico nacional, sendo a primeira comunidade-terreiro a merecer tal distinção (LOPES, 2011, p.346).

Ilê Axé Opô Afonjá

Comunidade de culto em Salvador, BA, fundada em 1910 por Mãe Aninha e registrada sob a denominação civil de “Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá”. Localizado em São Gonçalo do Retiro [...] (LOPES, 2011, p.346).

Ilê Oxumaré Araká Axé Agodô

Conhecido como Casa de Oxumaré, é um dos mais antigos terreiros de Candomblé da Bahia. Sua origem remonta ao século XX e tem como fundador Bábá Tálábí. Atualmente é dirigido por Bábá Pêcê (Sivanilton Encarnação da Mata).

Ìdí Òrisá / Idí Orixá

De acordo com José Beniste (2012, p.258) são os assentamentos dos iniciados.

Iyá Nassô / Iá Nassô

Título da sacerdotisa fundadora do candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, de nome brasileiro Maria Júlia. Foi, provavelmente, a primeira ialaorixá do candomblé da Barroquinha, ativa talvez da segunda metade da década de 1830 (quando teria chegado livre à Bahia, acompanhada de Bamboxê Obitikô e Marcelina Obá Tossi) até cerca de 1860. A expressão “Iá Nassô” [e transcrição do iorubá Iyá Nasó, título dado a uma das oito sacerdotisas de Xangô, damas da mais alta posição na corte do alafim (“rei”) de Oyó (LOPES, 2011, p.340).

Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê / Egbé Oxóssi Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê

De nome civil “Sociedade Beneficente São Jorge do Gantois”, comunidade religiosa sediada no Alto do Gantois, em Salvador, BA. Suas raízes estariam, segundo algumas versões, no chamado “candomblé do Moinho”, fundadas na década de 1880 pela ialaorixá Maria Júlia da Conceição Nazaré, às vezes referida como “Júlia Maria”. Em 1910, assume a liderança do moinho e depois do Ilê Iyamassê, a ialaorixá Pulquéria, falecida em 1918. Então, o terreiro experimenta um recesso que vai até a entronização de Mãe Menininha, a qual lidera o Gantois de 1922 a 1986, para ser sucedida por Mãe Cleusa, sua filha biológica, que comanda o terreiro de 1986 até sua morte, em 1998. Em dezembro de 2002, depois de novo recesso, assume a chefia Mãe Carmem, também filha biológica de Mãe Menininha do Gantois (LOPES, 2011, p.200).

Inquices

Cada uma das divindades dos cultos de origem banta, correspondentes aos orixás iorubanos. O termo é o aportuguesamento do quicongo *nkisi*, “força sobrenatural” e, por extensão, o receptáculo ou objeto em que se fixa a energia de um espírito ou de um morto. No Brasil, passou a significar o próprio espírito e ser usado, nos cultos bantos, como sinônimo de orixá.

Iorubá

Povo da África ocidental. Os iorubás, que constituem um dos três maiores grupos étnicos da República Federal da Nigéria, vivem no oeste do país, espalhando-se pelos territórios de Benin

e do Togo e, no Sudoeste, até a cidade de Lagos. O etnônimo “iorubá” originalmente designava apenas o povo de Oyó, mas hoje ele nomeia vários subgrupos populacionais [...]. Com a vinda maciça de iorubanos para o Brasil, do fim do século XVIII aos primeiros anos da centúria seguinte, a língua desse povo se transformou numa espécie de língua geral dos africanos na Bahia, o que também se deu com seus costumes, que passaram a gozar de franca hegemonia. Esses fatos, aliados posteriormente, ao trabalho de reorganização das comunidades jejes-nagôs empreendido principalmente por Mãe Aninha, na Bahia e no Rio de Janeiro, fizeram que os iorubás se tornassem o vetor mais visível no processo civilizatório da Diáspora Africana no Brasil (LOPES, 2011, p.352-353).

Irmadade Nossa Senhora da Boa Morte

Confraria católica associada a Igreja da Barroquinha constituída apenas por mulheres, todas nagôs da nação ketu (LOPES, 2011) com atuação importante na conformação do candomblé.

Iroko / Iroco

Orixá fitomorfo da tradição jeje-iorubana. No Brasil, tem como assentamento a gameleira-branca (*Ficus doliaria*). Segundo H. Deschamps (1965), o irokò, símbolo da fecundidade, é sagrado em toda a antiga Costa do Guiné. No Brasil costuma-se identificar Iroko também com as árvores mais velhas, como acontece no Axé Igboalamo que cultuava este orixá através de um cajueiro.

Itan / Itã

Cada um dos relatores míticos da tradição iorubana (LOPES, 2011, p.358).

Jurema

A Jurema faz parte de um complexo cultural que inclui os Estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Também denominada Catimbó, Macumba e Toré e é caracterizada pela incorporação de entidades denominadas Mestres e Caboclos, e pelo uso ritual da bebida e do fumo. Configura-se, assim, como uma prática ritual predominantemente nordestina, e também é encontrada no chamado Candomblé de Caboclo, no Estado da Bahia (PINTO, 1995 *apud* Campos e Joron, 2018, p.46).

Lavagem do Bonfim

Celebração urbana que faz parte, para alguns terreiros das religiões de matriz africana, das cerimônias litúrgicas em louvor ao orixá Oxalá. Consiste, em Maceió, da lavagem do pátio de frente a Igreja de Nosso Senhor do Bonfim em praça com este mesmo nome com águas, flores e perfumes. Acompanha também cortejo de manifestação contra a intolerância religiosa e interliga três bairros maceioenses: Jacintinho, poço e Ponta da Terra.

Lé

O menor dos três atabaques da orquestra ritual dos candomblés jeje-nagô (LOPES, 2011, p.392).

Legba

Entidade dos cultos de origem jeje, correspondente, em alguns aspectos, ao Exu nagô (LOPES, 2011, p.393).

Logun-Edé / Logum Edé

Orixá da tradição ijexá, ligado aos elementos terra e água e cujo domínio são os rios, as cachoeiras e as matas. [...] As insígnias e ferramentas que o simbolizam são, principalmente, o ofá e o iruquerê, e suas cores simbólicas, o amarelo-ouro e o azul-turquesa (LOPES, 2011, p.404).

Mãe-de-Santo

Ver Iyalaorixá.

Mãe Mirian / Iyabiná

Iyalaorixá do Ilê N'ifé Omi Omo Posú Betá, terreiro jeje-nagô localizado no bairro do Poço em Maceió-AL. É considerada a Iyalaorixá de candomblé mais velha do Estado de Alagoas. Ver Ilê N'ifé Omi Omo Posú Betá.

Mãe Pequena / Iaquerê / Lá-Quequerê / Iyá Kékeré

Auxiliar imediata e substituta eventual da ialaorixá ou do Babalaorixá (LOPES, 2011, p.341). Segunda pessoa mais importante do terreiro. Sua versão masculina é o Pai Pequeno ou Bábákékeré.

Mariwô / Mariuô

Franja de folhas de dendezeiro, finamente desfiadas, que se coloca na parte superior de portas e janelas para afastar os Eguns. Em forma de saiote, é uma das vestimentas rituais de Ogum. Sua ligação com o orixá explica-se por meio de um mito: Ogum persegue um adversário que o contrariara em proveito de Egum; ao ver o opositor refugiando-se em um dendezeiro, Ogum golpeia a árvore, cujas folhas caem em seu corpo ensanguentado, colando-se nele e formando a vestimenta. Do iorubá màriwó, “folhas tenras do cimo da palmeira” (LOPES, 2011, p.436).

Mestra Aninha

Entidade Mestra da Jurema do Axé Igboalamo incorporada por pai Marcinho.

Mocambo

Na historiografia brasileira, o mesmo que quilombo, esconderijo de escravos, no meio do mato. O termo deriva, certamente, do quicongo *mukambu*, “cumeeria”, “telhado”, sendo que a acepção de “quilombo” relaciona-se com os conceitos de “cabana”, “palhoça”, “habitação miserável”. Como a palhoça primitiva era apenas uma cobertura, um teto, uma cumeeira com palhas e sem

paredes, o vocábulo africano foi, certamente, aplicado em alusão à característica mais visível desse tipo de construção: o telhado (LOPES, 2011, p.457).

Nação

Designação arbitrária da origem dos africanos trazidos para as Américas como escravos. Estabelecida, geralmente, com base no nome da região onde provinham ou do porto onde eram embarcados, ela quase nunca esclarece a real identidade [étnica desses africanos. Assim, por exemplo, sob a simples denominação “angola” podemos encontrar indivíduos dos ambundos, luandas, loangos, dembos, jingas, bangalas, songos, libolos (rebolos) etc. O vocábulo designa também as unidades de culto, caracterizadas pelo conjunto de rituais peculiares aos indivíduos de cada uma das divisões étnicas que compunham, real ou idealizadamente, a massa dos africanos vindos para as Américas. Exemplos: a nação ketu; a nação angola, etc. (LOPES, 2011, p.480).

Nação Jeje

Termo genérico que, no Brasil, designava cada um dos escravos africanos oriundos da antiga Costa dos Escravos, atual Benin, falantes das várias formas dialetais da língua fon ou ewe-fon. Hoje, adjetiva tudo que se relaciona à sua cultura, notadamente o complexo sistema religioso ramificado a partir das cidades de Salvador e Cachoeira, na Bahia, e também de São Luís do Maranhão (LOPES, 2011, p.366).

Nação Ketu

Nação de Candomblé que comunga da cosmologia religiosa nagô-iorubá.

Nagô-lorubá

Nome no qual se tornaram conhecidos no Brasil os africanos provenientes da Iorubalândia. Segundo R. C. Abraham (1981), o nome *nàgó* designa os iorubás de Ìpó Kìyà, a localidade na província de Abeokutá, entre os quais vivem, também, alguns representantes do povo popo, do antigo Daomé. O termo proviria do fon *anago*, usado outrora com o significado pejorativo de “piolhento”. Isso porque, segundo a tradição, os iorubás, ao chegarem à fronteira do antigo Daomé, fugindo de conflitos interétnicos, vinham famintos, esfarrapados e cheios de piolhos. Segundo W. Bascom (1969), o nome *nàgó* ou *nagô* se refere ao subgrupo iorubá *Ifonyn*. Na Jamaica, o nome *nagô* designa o culto de origem iorubá (LOPES, 2011, p.480-481).

Nanã / Nanã Burucu

Orixá de origem jeje ou vodum, cultuado na mina, no candomblé e na umbanda. Para os iorubás de Ketu, Nanã Burucu é a mãe mais antiga, representada pelas águas paradas dos lagos e pela lama dos pântanos, de onde tudo se originou; é o princípio da fertilidade, enfim (LOPES, 2011, p.481).

Obá

Orixá feminino dos iorubás, representa uma guerreira, muito forte. É a terceira e menos amada das mulheres de Xangô, já que Oiá e Oxum são, respectivamente, a primeira e a segunda (LOPES, 2011, p.501).

Obaluaiê

Orixá da varíola; forma jovem de Xapanã (cujo nome não deve ser pronunciado), em contraposição a Omolu (LOPES, 2011, p.502). No Brasil é considerado o Orixá que varre as doenças do mundo.

Oca do Caboclo Caiçara

Espaço localizado no Ilê Igbó do Axé Igboalamo dedicado ao Mentor da Jurema de Pai Marcinho, o Caboclo Caiçara.

Odé

Ver Oxóssi.

Odé Onibokun

Ver Pai Marcinho.

Odú

Denominação de cada um dos elementos que constituem o sistema oracular de Ifá, representados por sinais gráficos característicos; resultado de uma jogada feita no processo de adivinhação, por meio dos *iki ni Ifá* (*ikines*, “coquinhos de dendê”) ou do opelê, e que encerra uma resposta ou indicação dada pelo oráculo Ifá. Esse processo conta com um corpo de dezesseis elementos principais “mejis”) e 256 secundários, além de outros, sendo que cada pessoa tem seu destino ligado a um deles. Entretanto, o odu que se manifesta durante uma consulta ao oráculo não é necessariamente o da trajetória pessoal do indivíduo, e sim o da circunstância por ele atravessada naquele momento. Os nomes dos odús principais – Ejiogbe, Oyekun, Iwori, Odi, Irosun, Oworin, Obara, Okanran, Ogundá, Osa, Ika, Oturupon, Otura, Irete, Oxê e Ofun – identificam, segundo a tradição, os primeiros discípulos iniciados por Orunmilá na arte da adivinhação. O jogo de búzios, no qual quem responde é Exu e não Ifá, corresponde a uma simplificação da consulta ao oráculo de Ifá. Ver Búzios / Jogo de Búzios. (LOPES, 2011, p.504).

Odô Iyá / Odoiá

Uma das saudações a Iemanjá. Provavelmente, do iorubá *odò Iyá*, “mãe do rio” (no país iorubá, Yemoja é o nume tutelar do rio Ogun) (LOPES, 2011, p.504).

Odú Okanran Meji

Um dos Odus do oráculo de Ifá.

Ofá

Arco e flecha símbolo do Orixá Oxóssi.

Ogan / Ogã

Título da hierarquia masculina dos candomblés, conferido a pessoas prestadoras de relevantes serviços à comunidade-terreiro ou mesmo a especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais etc., ou ainda, a outras de status social ou financeiro elevado (LOPES, 2011, p.504).

Ogum

Orixá lorubano do ferro, patrono de todos aqueles que habitualmente usam instrumentos ou ferramentas feitos desse metal como ferreiros, caçadores, guerreiros, barbeiros, entalhadores etc; dos que trabalham com o couro, porque usam facas; dos que fazem circuncisões. E, mais recentemente, dos maquinistas de trem cujo domínio é a ferrovia. Simboliza, segundo alguns teóricos, o desenvolvimento da tecnologia, o segredo da transformação do minério em metal, a passagem da Idade da pedra para a Idade dos Metais. Com sua espada (agadá), ele abre os caminhos do desconhecido concorrendo para o bem-estar da comunidade e o avanço da humanidade (LOPES, 2011, p.505-506).

Ojúbo

Assentamento coletivo de determinado orixá.

Oká

Roça, outro termo utilizado para designar terreiro.

Omí

A água pura ou a solução formada por águas de várias procedências.

Omolu / Omulu

Manifestação velha do orixá Obaluaiê.

Opaxorô / Paxorôuijh

Cajado Ritualístico usado por Oxalufã.

Opé Segisegi

Ver Igi Opé.

Ori / Orí

Na tradição dos orixás, denominação da cabeça humana como sede do conhecimento e do espírito. Também, forma de consciência presente em toda a natureza, inclusive em animais e plantas, guiada por uma força específica que é o orixá (LOPES, 2011, p.515). Também é um orixá.

Oriki / Oriqui

Espécie de salmo ou cântico de louvor da tradição iorubá usualmente declamado ao ritmo de um tambor, composto para ressaltar atributos e realizações de um orixá, um indivíduo, uma família ou uma cidade (LOPES, 2011, p.516).

Orixá / Orixás

Na tradição iorubana, cada uma das entidades sobrenaturais – forças da natureza emanadas de Olorum ou Olofin – que guiam a consciência dos seres vivos e protegem as atividades de manutenção da comunidade. Algumas vezes representando ancestrais divinizados, os orixás manifestam-se por meio daquilo que o povo de santo denomina “qualidades”. Assim, oxum Pandá e Oxum Abalô são “qualidades” do orixá Oxum, essas especificações indicando uma passagem da mitologia do orixá em que determinada característica se revelou ou fazendo referência a um local onde ele teria vivido ou por onde teria passado [...]. No Brasil, as religiões que cultuam primordialmente os orixás jeje-iorubanos recebem, regionalmente, os nomes de candomblé, xangô e batuque (LOPES, 2011, p.516).

Oro

De acordo com Elbein dos Santos (2012, p.37-38) trata-se da “[...]cerimônia ritual, no decorrer do qual o àṣṣe é transmitido e armazenado temporariamente.

Òrun / Orum

Na mitologia iorubana, compartimento do universo onde moram as divindades, em oposição ao aiê, o mundo físico, terreno, material (LOPES, 2011, p.517).

Òrun-Àiyé

Dinâmicas interacionais entre os dois espaços da existência: a morada das divindades (Òrun) e o plano da existência humana (Àiyé).

Ossain

Orixá iorubano das folhas litúrgicas e medicinais [...]. É uma divindade muito importante, já que sem plantas e, principalmente, sem folhas, nenhum ritual pode se realizar (LOPES, 2011, p.519).

Otá

Pedra onde se assenta a força mística, o axé do orixá (LOPES, 2011, p.520).

Oxaguian / Oxaguiã

Manifestação jovem e guerreira de Oxalá (LOPES, 2011, p.521).

Oxalufan / Oxalufã

Manifestação velha e sábia de Oxalá (LOPES, 2011, p.521).

Oxóssi

Orixá iorubano da caça e dos caçadores. Consoante alguns relatos, é divindade superior, tendo participado da Criação como o instrutor dos homes nas artes da caça e da pesca (LOPES, 2011, p.521). Seu objeto simbólico mais característico é o ofá (arco e flecha).

Oxum

Orixá iorubano das águas doces, da riqueza, da beleza, do amor (LOPES, 2011, p.521). Seu objeto simbólico mais conhecido é um espelho de latão chamado abebè.

Oxumaré

Orixá jeje-nagô do arco-íris. Assim como Xapanã e nanã Burucu, é uma divindade jeje que os iorubás incorporaram ao seu panteão. É o orixá que representa a continuidade, a sequência das coisas, o ciclo da vida, a atividade, o movimento, o nascer e o renascer. É a união entre este mundo e o outro, entre a vida e a morte. É a serpente Dã do povo fon. É Também o arco-íris, reunião de todas as cores e todos os axés (LOPES, 2011, p.522).

Oyá / Oiá

Orixá iorubano, nume tutelar do rio Níger. No Brasil é mais conhecida pelo nome de Iansã, esposa predileta de Xangô. Sua chegada anuncia que Xangô está por perto. Quando ele quer usar seus raios, manda sua mulher na frente com o vento, já que ela é o próprio vento que antecede às tempestades, destelhando casas, derrubando grandes árvores e soprando para atizar os incêndios provocados pelos raios. Sem ela, Xangô não pode lutar (LOPES, 2011, p.522).

Oyó

Fundada, segundo a tradição, por Òron Míyòn (Oraniã), filho de Odudua, a antiga cidade-estado de Oyó foi a capital política dos iorubás (sendo Ifé a capital religiosa), todos submetidos ao Alafim, rei de Oyó. Ainda segundo a tradição, um de seus soberanos foi Songo (Xangô), neto de Odudua. Em termos históricos, a fundação do Estado, cuja capital situava-se no interior da atual Nigéria, a 324 quilômetros da costa, teria ocorrido no fim do século XIV ou no início do século seguinte entre 1388 e 1431. [...] No auge do seu poder, a cidade-estado constituiu a maior e mais avançada civilização da África ocidental, mas no século XVI os iorubás foram expulsos da antiga Oyó pelos nups (tapas), estabelecendo-se no território que corresponde à Oyó atual, cujo nome

se estendeu, modernamente, a um estado da federação nigeriana, com capital em Ibadan (LOPES, 2011, p.522).

Padê / Padê de Exu

Rito preliminar das cerimônias da tradição iorubana para invocação de todos os orixás e ancestrais, por intermédio de Exu (LOPES, 2011, p.523). Muitas vezes é utilizado, também, para designar certo tipo de alimento ofertado a Exu feito basicamente com farinha, dendê e pimenta.

Pai-de-Santo

Ver Babalaorixá.

Pai Pequeno / Bábákékeré

Versão masculina do cargo de Mãe Pequena.

Pai Marcinho

Márcio Henrique Gomes (Odé Onibokun), quando em vida - e durante esta pesquisa-, era o Babalaorixá do Axé Igboalamo.

Paó

Palmas cadenciadas, usadas em alguns rituais do culto aos orixás. Também, forma de comunicação, por palmas, usada pelas iaôs proibidos de falar. Do iorubá *owó*, “mão”, acrescido do elemento *pa*, ligado a ideia “esfregar”, “bater” (LOPES, 2011, p.530).

Pátina Sacrificial

Camada formada em objetos sacralizados consequente das recorrentes oferendas nestes dispensadas. No Candomblé os elementos que podem conformar esta pátina são diversos, tais como sangue, azeite, sumo de folhas, alimentos, entre outros.

Preta-Velha / Preto-Velho

Entidades da umbanda tidas como espíritos purificados de antigos escravos. São sempre exemplos de bondade, carinho e sabedoria, agindo como ancestrais protetores, aconselhando e também admoestando, quando necessário. Fumam cachimbo, vestem roupas simples, apresentam-se descalços e são chamados de “pai”, “vovô”, “tio” etc. (LOPES, 2011, p.560).

Qualidade de Orixá

Ver Orixá.

Quartinha

Pequeno pote que pode ou não apresentar asas, geralmente de barro ou porcelana, utilizado para depositar água ritualística para o Orixá e geralmente está disposto próximo ao seu assentamento.

Quebra / Quebra-Quebra / Quebra de Xangô

Destruição dos terreiros por motivos políticos no ano de 1912 no Estado de Alagoas concentrando-se principalmente em sua capital Maceió.

Raminho de Oxóssi

Babalaorixá do Babalaorixá Célio Rodrigues e responsável pela Lavagem do Bonfim na cidade de Olinda, em Pernambuco.

Rumpi

Na orquestra ritual dos candomblés, atabaque médio, entre o rum e o lé (LOPES, 2011, p.).

Run / Rum

Nos candomblés jejes-nagôs, o maior e mais grave dos três tambores da orquestra ritual, responsável, ao contrário do que se supõe, pelas variações rítmicas, já que o tempo é estabelecido pelo agogô ou gã. [...] É também usado na tradicional expressão “dar rum para o santo”, que significa tocar para o orixá dançar (LOPES, 2011, p.609).

Roça

Ver Oká.

Sangue Verde

O sumo das folhas maceradas.

Sangue Vermelho

O sangue (èjè) dos animais sacrificados.

Talha

Espécie de vaso de barro ou porcelana.

Terreiro

Designação genérica do espaço físico que sedia cada uma das comunidades religiosas afro-brasileiras (LOPES, 2011, p.670).

Terreiro do Gantois

Ver Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê / Egbé Oxóssi Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê.

Tia Marcelina

Iyalaroxiá que se tornou mártir do evento que ficou conhecido como Quebra de Xangô em Maceió-AL por recusar-se a sair de seu Xangô (terreiro) e ser assassinada pela Liga dos Republicanos Combatentes.

Umbanda

Religião brasileira de base africana, resultante da assimilação de diversos elementos, fundamentando-se em cultos bantos aos ancestrais e na religião dos orixás jejes-iorubanos (LOPES, 2011, p.687), além do espiritismo kardecista.

Umbandomblé

Termo pejorativo usado para designar os terreiros pouco ortodoxos da tradição dos orixás. De umbanda + candomblé (LOPES, 2011, p.688).

Xangô

Grande e poderoso orixá iorubano, senhor do raio e do trovão. [...] Xangô (*Sòngó*), filho de Oraniã e neto de Ogum, nasceu na cidade de Oyó, da qual foi rei (*alafim*). Deificado, depois de morto, como o orixá do trovão [...] (LOPES, 2011, p.713). No Brasil também é observado como orixá da Justiça.

Xangô Rezado Alto

Celebração Urbana que rememora, com ações de afirmação e resistência, o evento da quebra dos terreiros do ano de 1912 em Maceió-AL.

Xangô Rezado Baixo

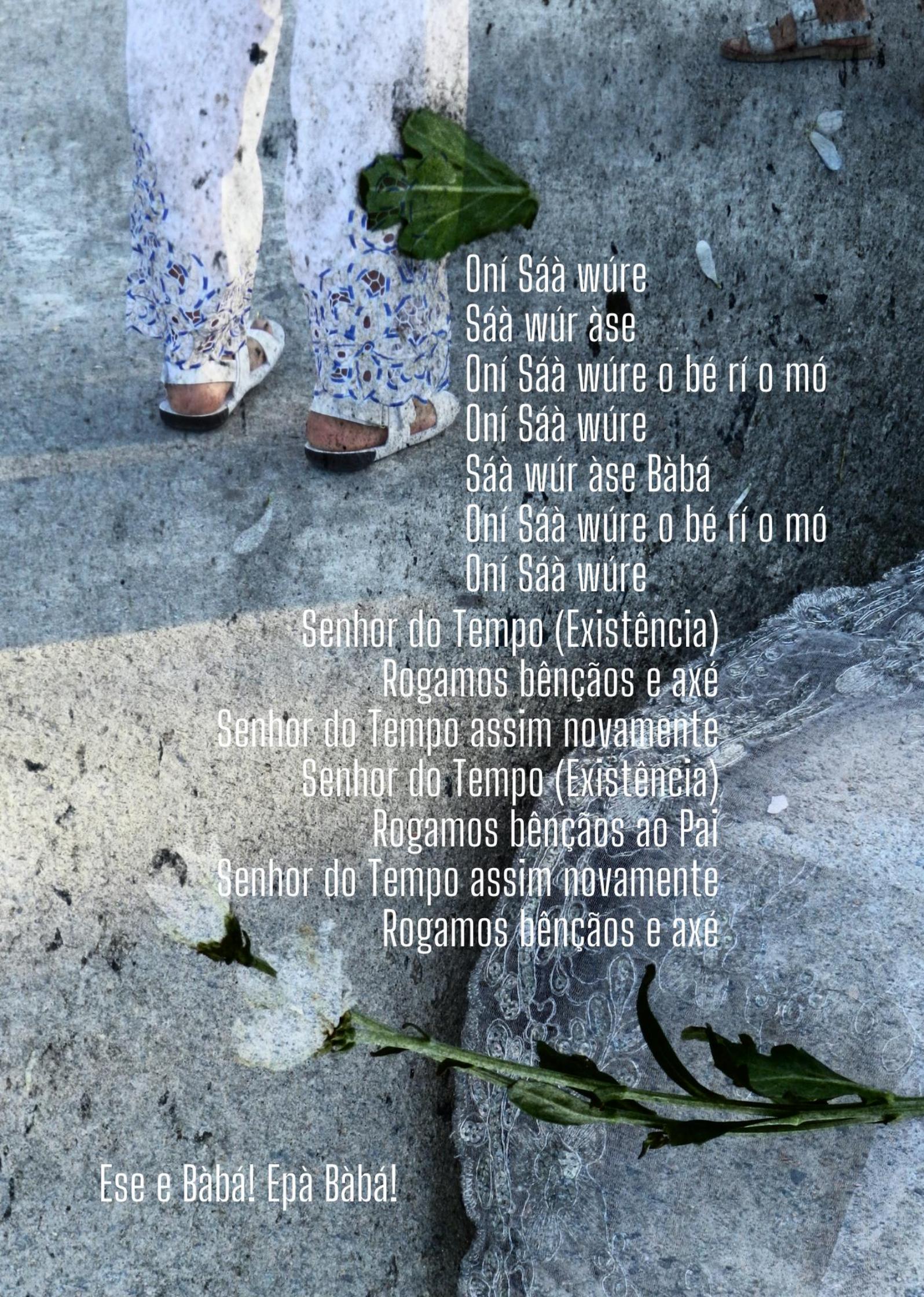
Termo designado por Gonçalves Fernandes (1941) referente a uma modalidade de culto afro-alagoano no momento após a quebra dos terreiros de 1912. Refere-se ao silenciamento dos atabaques, artifício estratégico para mascarar as práticas religiosas em questão com o intuito de evitar represálias.

Xirê

Festa pública dos candomblés, na qual se executam os cânticos invocatórios dos orixás. Por extensão, o termo designa também o conjunto ordenado dos toques, cantigas e danças com os quais os orixás são invocados (LOPES, 2011, p.715).

Yeye Okê

Qualidade do Orixá Oxum identificada como Senhora das Corujas.



Oní Sàà wúre
Sàà wúr àse
Oní Sàà wúre o bé rí o mó
Oní Sàà wúre
Sàà wúr àse Bàbá
Oní Sàà wúre o bé rí o mó
Oní Sàà wúre

Senhor do Tempo (Existência)
Rogamos bênçãos e axé
Senhor do Tempo assim novamente
Senhor do Tempo (Existência)
Rogamos bênçãos ao Pai
Senhor do Tempo assim novamente
Rogamos bênçãos e axé

Ese e Bàbá! Epà Bàbá!